

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4(56) 2017

Issue 4(56) 2017

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://solovyov-studies.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2017

© Авторы статей, 2017

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Страшкова О.К. Драматургический опыт Владимира Соловьёва «Белая лилия...» как художественное переживание философского опыта.....	6
Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьёва.....	26
Седых О.М. Трактровка времени в философии В. Соловьёва и П. Флоренского: заметки к теме.....	42

Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ: ПИСАТЕЛЬ – КРИТИК – БОГОСЛОВ

Едошина И.А. «Андрогин» в контексте «конкретной метафизики» (Д.С. Мережковский).....	58
Коутс Р. Миф о божественном правителе в «Царе и революции» (1907 г.).....	72
Богданова О.А. Мережковский-публицист 1917–1918 гг.: диалог с Достоевским.....	85
Гапоненков А.А. С.Л. Франк в полемике с Д.С. Мережковским.....	96
Дудек А. Образ механизмов политики в творчестве Д.С. Мережковского.....	105
Тарасов Б.Н. Восприятие религиозно-философского наследия Паскаля в творческом сознании Д.С. Мережковского.....	120

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Гравина И.В. К вопросу о генологии А.Ф. Лосева.....	133
Крючков Т.О. О двух опытах критики религиозно-философских воззрений А.Ф. Лосева.....	144

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники.....	155
---------------------------------------------------------------------------	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Кузьмина Г.П. Рец. на монографию: Проблема национальности в русской философии / Е.М. Амелина, В.Н. Жуков, Е.И. Замараева и др. / Государственный университет управления, Институт управления персоналом, социальных и бизнес-коммуникаций ГУУ. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом ГУУ, 2017. 187 с.	191
Указатель содержания журнала «Соловьёвские исследования» за 2017 год.....	194
НАШИ АВТОРЫ	198
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	200
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	201
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	201

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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

Address:

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

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012.

The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

© M.V. Maksimov, preparation, 2017

© Authors of Articles, 2017

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2017

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: RESEARCH AND PUBLICATIONS

Strashkova O.K. Vladimir Solovyov's dramatic work «The white lily...» as an artistic experience of philosophical practice.....	6
Takho-Godi E.A. On literary and philosophical reflection of one of Vl. Solovyov's metaphorical images.....	26
Sedykh Oksana. Interpretation of time in V. Solovyov's and P. Florensky's philosophy: notes on the topic.....	42

D.S. MEREZHKOVSKY: WRITER – CRITIC – THEOLOGIAN

Edoshina I.A. «Androgyne» in the context of «concrete metaphysics» (D.S. Merezhkovsky).....	58
Coates Ruth. The myth of the sacred ruler in «Tsar and revolution» (1907).....	72
Bogdanova O.A. Merezhkovsky-publicist in 1917–1918: a dialogue with Dostoyevsky.....	85
Gaponenkov A.A. S.L. Frank in polemic with D.S. Merezhkovsky.....	96
Dudek A. The image of mechanisms of politics in D.S. Merezhkovsky's works.....	105
Tarasov B.N. The perception of the Pascal's religious-philosophical heritage in the creative consciousness of D. S. Merezhkovsky.....	120

A.F. LOSEV AND THE SILVER AGE CULTURE

Gravina I.V. On A.F. Losev's henology.....	133
Kryuchkov T.O. Two experiments in criticism of A.F. Losev's religious and philosophical views.....	144

MONOGRAPH IN A JOURNAL

Evlampiev I.I. Unbiased christianity and its sources.....	155
------------------------------------------------------------------	-----

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Kuzmina G.P. A review of a monograph: Problem of ethnicity in Russian philosophy / E.M. Amelina, V.N. Zhukov, E.I. Zamarayeva et al. / State university of management, institute of personnel management, social and business communications of the state university of management. 2 nd edition, corrected and revised. Moscow: The publishing house of the state university of management, 2017. 187 p.	191
Content index of the Journal «Solovyov studies» in 2017.....	194
OUR AUTHORS	198
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	200
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	201
INFORMATION FOR AUTHORS	201

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 13:82(47)
ББК 87.3(2)522-685

ДРАМАТУРГИЧЕСКИЙ ОПЫТ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА «БЕЛАЯ ЛИЛИЯ...» КАК ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОПЫТА¹

О.К. СТРАШКОВА

Северо-Кавказский федеральный университет
ул. Пушкина, д. 1, г. Ставрополь, 355009, Российская Федерация
E-mail: olgastrashkova8@gmail.com

Предметом исследования является трансформация философских идей в драматургическом опыте Владимира Соловьёва «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова» (1878–1880 гг.). Обосновывается гипотеза о различиях в эстетическом и научном освоении и преломлении образа-символа Софии, воспринятом из мифологических и гностицистских первоисточников, послуживших основой для создания концепции философа. Анализ художественного произведения в контексте идей теоретических работ Вл. Соловьёва («Sophie», «Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви») и исследователей гностицизма и софиологии (А.Ф. Лосев, М.В. Максимов, А.П. Козырев, Г. Йонас, В.В. Кравченко и др.) дал возможность выработать методологию исследования. «Расшифровывание» кодов различных учений, воплотившихся в мистерии-шутке, позволяет сделать вывод о том, что «Белая Лилия...» ...демонстрирует тонкую ироническую саморефлексию автора, как бы взвешивающего со стороны на свои первые «философские интуиции», и именно ирония является основным художественным приёмом в мистерии-шутке Соловьёва.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьёва, драматургия В.С. Соловьёва, София, гностицизм, образ-символ, жанр мистерии, ирония, пародирование.

VLADIMIR SOLOVYOV'S DRAMATIC WORK «THE WHITE LILY...» AS AN ARTISTIC EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL PRACTICE

O.K. STRASHKOVA

North-Caucasus Federal University
1, Pushkina st., Stavropol, 355009, Russian Federation
E-mail: olgastrashkova8@gmail.com

The study focuses on the reflection of philosophic ideas in Vladimir Solovyov's dramatic work «The White Lily, Or a Dream on the Eve of the Feast of the Protection of the Mother of God» (1878–1880). The hypothesis suggests the differences in aesthetic and scientific development and reflection of the image-symbol Sophia adopted from mythological and theosophical primary sources,

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 16-34-00034 «Истоки жанрового синтеза в поэтике отечественной драматургии XX–XXI вв.»

which served as the basis for further modelling of the philosopher's concept. The methodology of the study rests on the analysis of the literary work in the context of theoretical treatises of Vladimir Solovyov («Sophia», «Lectures on Divine Humanity», «The Meaning of Love»), as well as of Gnosticism and Sophiology scholars (A.F. Losev, M.V. Maksimov, A.P. Kozyrev, H. Jonas, V.V. Kravchenko and others). «Decoding» of codes, which are typical of different studies, in a mystery-play suggests the conclusion that «The White Lily...» reveals the subtle ironic self-reflection of the author, who seems to observe his first «philosophic intuitions» from the outside perspective. And irony appears to be the main stylistic device in Solovyov's mystery-play.

Key words: *Solovyov's philosophy, Solovyov's dramatic works, Sophia, Gnosticism, image-symbol, mystery genre, irony, parody.*

– Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, –
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня².

Вл. Соловьёв.

Приведённое лирическое признание юного мыслителя Владимира Соловьёва (1877 г.) воплощает его видение, эмпирическое предощущение существования и явления Таинственной подруги; Царевны; Царицы; Владычицы земли, небес и моря; Девы радужных ворот; Девы желаний; Девы последней судьбы; Подруги вечной; Божества расцвет; Богини (так номинируется в лирических произведениях Соловьёва 1870–1890-х годов София – Вечная Женственность). Его софиология во многом определила философскую, духовную, эстетическую доминанту интеллектуальной и художественной атмосферы в России конца XIX – начала XX века. Один из исследователей творчества Вл. Соловьёва В.В. Бычков пишет: «Под властью очарования трудноуловимого образа Софии, соединившегося в поэтическом воображении с восходящим к Гёте образом “Вечной Женственности”, были созданы удивительные поэтические творения...» [2, с. 15].

Образ-символ Софии–Премудрости Божьей–Вечной Женственности был одним из знаковых в мировоззренческой парадигме и художественном творчестве младосимволистов. Александр Блок, Андрей Белый, Вячеслав Иванов воспринимали Её как воплощение синтеза идеального и реального, мыслимого и материального. При этом они были осведомлены о том, что почитание Софии восходит к гностикам, к европейской традиции (Я. Бёме, Б. Паскаль, И. Гёте), но именно во Владимире Соловьёве видели русские поэты софийного философа, «лирика Орфея», художника «внутренних форм христианского сознания» (Вяч. Иванов). Учение о Софии было своеобразно воспринято рус-

² См.: Соловьёв В.С. *Вся сегодня в лазури явилась...* // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва* / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 12 [1].

скими философами – современниками Соловьёва Павлом Флоренским и Сергеем Булгаковым.

В конце XIX – начале XX века софиология направляет русскую философскую и художественную мысль к поискам и оправданию нового теологического сознания, «дерзает разрешить вопрос о том, что является посредником между Богом и тварным миром, проводником Божьей воли в мир, как происходит “обратная связь” и, наконец, как случилось, что в сотворённом мире возникло зло»³. Вслед за Владимиром Соловьёвым русские поэты стремятся найти формы пребывания Софии в земном пространстве, воплощая в художественном тексте гипотетическую модель Её «материализации», конструируя Её облик в творческом сознании. Вячеслав Иванов отмечал: «Новейший русский символизм в лице тех его представителей, которые, идя за Достоевским и Вл. Соловьёвым, искали обоснованность его на почве мистического реализма, снова со всею остротой постиг и пережил теургическую тоску земного плена небесной Музы» [4, с. 182].

Необходимо отметить, что художники-модернисты стремились дать теоретическое обоснование своему творчеству, новым эстетическим и мировоззренческим установкам, однако довольно часто манифестируемые ими концепции разрушались в художественном тексте или, напротив, демонстрировали новые возможности их переживания. То же можно сказать и о Владимире Соловьёве: его литературные, и драматургические в том числе, опыты также не всегда отражали в полной мере его философские воззрения, в них эстетическое импульсивно поглощало научно-теософское мировидение, предлагая иной ракурс поиска Логоса. София, ставшая главным «философским камнем» его научного осознания, требовала не только мысленного, духовного, идеального обоснования, но и визуализации Её, «материального» явления в миру. В трактате 1892 года «Смысл любви», продолжая свои ранние софийные размышления, Соловьёв утверждал, возвращаясь к проблеме Её восуществления: «Бог хочет, чтобы образ “совершенной женственности” ... был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться» [5, с. 146]. Философ был убеждён, что и сама Вечная Женственность стремится к воплощению, реализации себя, что она «не есть только бездейственный образ в уме Божьем, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс её реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»⁴. Именно этот «процесс», форма «реализации», более всего занимал и мыслителей, и поэтов-модернистов рубежа двух ушедших веков.

Правда, сам вдохновитель русских поэтов, ищущих софийную истину и рисующих в своём творческом воображении картины пришествия – сошествия – явления – восуществления Вечной Женственности в земном пространстве, не

³ См.: Козырев А.П. Гностические искания Вл. Соловьёва и культура Серебряного века // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века / Лосевские чтения. М.: Наука, 2005. С. 226 [3].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 146 [5].

создал стройной концепции Её «материализации» (как, впрочем, и чётко систематизированной, единственно возможной философской модели Софии, «конструирование» которой продолжалось всю его жизнь). Отражением первых поисков её «пребывания», на наш взгляд, стал художественный эксперимент, явленный в фантастической грёзе, мистерии-шутке «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова»⁵. Попытаемся проследить формы реализации формирующейся идеи в художественной транскрипции начинающего философа и драматурга.

Создавалась драматическая миниатюра в 1878–1880 годах, когда молодой учёный только пытался найти основания своей софийной истины, но когда уже были защищены магистерская и докторская диссертации, когда его философские труды начинали вызывать интерес коллег и научные дискуссии. Работа в Британском музее (1875–1876 гг.) позволила вплотную прикоснуться к гностицистским теориям, каббалистической теософии, магическому опыту, инспирировав собственные размышления о лазурной Богине. Лирические и драматургические произведения 70-х годов, безусловно, являют первые неробкие, но неустойчивые наброски философской концепции, вбирающей представления о Софии, воспринятые автором из разных учений. Сам Владимир Соловьёв в трактате «Sophie», создаваемом сразу же после работы в Британском музее и под впечатлением египетского «свидания» с Ней (1876 г.), не отрицал многомерности, схоластичности своих ранних построений. В третьем диалоге Софии и Философа София как «персонаж» признаёт синкретическую сущность Вселенского учения: «...ты найдёшь в моём учении идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, монизм, дуализм, пантеизм, монотеизм, политеизм, атеизм, вплоть до скептицизма»⁶. В мистерии-шутке «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова» не могли не сказаться ранние софийные эманации философа, отражённые в этом черновом наброске (так и не переведённом автором на русский язык), который А. Лосев охарактеризовал довольно строго: «...в значительной мере является сумбуром разных идей, то соловьёвских, то несоловьёвских, ... с хаотическим распределением материала»⁷.

Сюжет драматической миниатюры прост: поиски предощущаемой таинственной «грёзы» (может быть, Любви, Истины, Красоты, составляющих соловьёвский идеал Вечной Женственности) кавалером де-Мортемиром, разочарованном в бессмысленном, бездумном удовлетворении плотских желаний, неожиданно прозревшим для соприкосновения с «...отблеском нездешних пробуждений», «отблеском гармонии святой»⁸. Собственно, идейный смысл соловьёвской мистерии –

⁵ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 174–211 [6].

⁶ См.: Соловьёв Вл. София. Первая триада. Первые начала / подгот. текста, пер. с фр. и примеч. А. Козырева // Логос. Философско-литературный журнал. 1993. № 4. С. 291 [7].

⁷ См.: Лосев А. Теоретическая философия // Владимир Соловьёв и его время / послесл. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1990. С. 209 [8].

⁸ См.: Соловьёв В.С. Бескрылый дух, землёю полонённый... // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 8 [9].

обретение идеала. Однако высокая цель, к которой должны стремиться герои, уже в списке действующих лиц представляется юным драматургом в пародийных коннотациях: «Кавалер де-Мортемир, богатый, но совершенно разочарованный помещик» (это противопоставительное «но совершенно» актуализирует иронический подтекст); «Граф Многоблюдов, страдает размягчением мозга»; «Неплюй-на-стол, древний мудрец». В афише Соловьёв прибегает и к откровенно гоголевским реминисценциям: «Генерал Хлестаков сочинил все диалоги Платона и был тайною причиною того насморка, который помешал Наполеону разбить русскую армию под Бородиным; три дамы, приятные со всех сторон» [6, с. 174]. И уже в этом аллюзивном контексте условные образы – отличительная особенность жанра средневековой мистерии (*Солнце, неподвижная звезда третьей величины; Голос из четвертого измерения*) – воспринимаются в иронической парадигме. Самый последний в списке лиц – объект поиска разочарованного кавалера – некий «персонаж» Белая Лилия. Но, следующий после длинного перечня представителей флоры и фауны, он не воспринимается неискущённым читателем в качестве мистического, загадочного, главного, каковым оказывается в последних сценах. Начиная автор «держит» интригу, как опытный драматург.

Экспозиция пьесы, выстроенной по лекалам водевиля, порой даже фарса, характеризует действующих лиц в пародийно-сниженных тонах. Сокрушённый помещик «без галстука и в незастёгнутой одежде» в небольшой реплике оправдывает себя, своё безделье безрезультатными размышлениями об абстрактных даях: «Но четвёртым измерением Неумеренно пленённый, В самом жалком положении Я живу всего лишённый»⁹. Ему вторит Скептик, не знающий, «чего б искать душою», какую избрать дорогу: «Идти ли в храм молиться Богу, Иль в лес – прохожих убивать...»¹⁰. Отчаянный поэт, мучимый совсем не поэтической болезнью, тоскует о давно исчезнувшем в его творческом воображении идеале, который является ему лишь «в грёзах сна». Автор намеренно снижает душевные страдания «поэта всемирной скорби», рифмуя его «Печалей рой И геморрой – Уж геморрой-то ве-е-ерный!»¹¹. Театральный жест с верёвкой для повешения, чтобы видел свет, как «гений погибает», обрывается экстатическим восторгом от приобретённой находки – кредитного билета: «Надеждой новою сияет небосклон! Взошла моя звезда в кармане панталон!» [6, с. 177]. Эта двусмысленная звезда в кармане панталон придаёт сцене фарсовое звучание.

Не менее фарсово изображаются отношения между «влюблёнными» парами с парадоксально не сочетающимися – по законам смеховой культуры – именами: Галактеи (созвучно имени древнегреческой nereиды Галатеи) и Халдея, Терebinды и Инструмента, Альконды и Сорвала. Женщинам чего-то не хватает в их физиологическом восприятии партнёров. Галактея наигранно стра-

⁹ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 175.

¹⁰ Там же. С. 176.

¹¹ Там же. С. 177.

дает, сообщая своему приятелю и предполагаемому новому ухажёру о тайном отъезде кавалера Мортемира, с которым провела не одну ночь: «*Мне грустно... Вы не можете вообразить, как я много теряю*»¹². Но грусть её неожиданно прерывается восхищённым: «...у вас очень красивый нос». Теперь её «ищущий» ум занят вопросом, не итальянец ли Халдей (как известно, халдеи слыли страстными любовниками, а величина носа – символ мужской сексуальной силы); когда же будущий партнёр сообщает Галакtee «страшную тайну», что он грузин, она, по ремаркам, «вне себя от восторга; прыгает и бьёт в ладоши». Также физиологичны устремления второй женщины, Терebinды, жаждущей любви «кирасира» или какого-нибудь «ужасно большого» и «ужасно сильного» человека, «патагонца», который носил бы её «закутанной в одеяло, в одно одеяло, понимаете?»¹³ по тёмному саду. Эта девушка искусно играет на мужских желаниях Инструмента (прозрачный смысл имени), цинично провоцируя: «*Мне интересно было бы видеть, до чего может дойти ваша пламенная страсть*»¹⁴. Не менее кокетлива и Альконда, откровенно поддразнивающая «идиота» Сорвала. Её несколько не удивляет, что восторженный любовник, получивший отказ на просьбу «слезами отчаяния омочить лоно любви», «желая заплатить дань своим восторгам», как указывает ремарка, «хватает её за ногу и, сняв башмак, поспешно суёт себе его в рот, но давится высоким каблуком и падает на пол в конвульсиях»¹⁵. Галактея, Терebinда, Альконда – примитивные создания, исполняющие роль «дам, приятных со всех сторон», и эта «приятность» направлена только в одну сторону – чувственную игру с мужчинами.

Их любовники тоже не обременены высокими чувствами, хотя готовы ради удовлетворения страсти подчиняться даме. Грузин Халдей в угоду своей пассивности может стать итальянцем, даже пытается объясняться стихами. Инструмент, чтобы добиться отзвона на свою страсть, не прочь стать и кирасиром, и патагонцем, откровенно признаваясь: «*Мне жарко потому, что холодно тебе*»¹⁶ (очередная литературная аллюзия). Самый откровенный мужлан Сорвал, пытаясь «поэтизировать» свои физиологические желания, произносит пошлые двусмысленности, а фарсовая сцена глотания им женского башмака завершает характеристику «любовных» отношений трёх пар.

Таким образом, одиннадцать явлений первого действия мистерии-шутки Владимира Соловьёва создают картину примитивной бездуховной жизни, из которой неминуемо должен вырваться герой-бунтарь, роль которого отведена кавалеру Мортемиру. Однако ни в первых, ни в последующих его репликах нет трагической антиномии, характерной для необходимо должного в данной ситуации романтического неприятия мира. Его прощальные лирические монологи,

¹² См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 177.

¹³ Там же. С. 179.

¹⁴ Там же. С. 180.

¹⁵ Там же. С. 182.

¹⁶ Там же. С. 180.

после того как он по привычке чуть не предался страсти с Галактеей, есть дежурный набор романтических штампов: *розы/грёзы, весны/волны, позабыто/сокрыто, расцветали/отцветали/увяли; златые годы, виденья тайной красоты...* (что даёт основание говорить о пародировании здесь Соловьёвым поэтики романтизма). Герой, приобретя мужской опыт светской жизни, не страдает, не скучает от праздности, а как-то вдруг проникается мистической интуицией, предощущая существование некоего загадочного, но возможного духовного или плотского счастья («*Может, белую Лилию я найти ещё успею. И поэтому – вперёд, в мой таинственный поход!*» [6, с. 188]). Это предощущение, которое могут испытывать, по гностической теософии, только избранные, т. е. пневматики, зовёт его в путь. В путь за Истиной. Однако предположительно высокая цель снижается бытовыми деталями: «*Но где моя дорожная фуражка? Здесь! И перчатки в ней!*» [6, с. 188].

С действительностью, не удовлетворяющей мечтам, прощаются и не нашедшие улады у своих пассий приятели. Но цели их путешествия различны. Кавалер отправляется в неведомые земли по зову сердца в поисках грёзы, а неудавшиеся любовники убегают от своих некогда желанных (желаемых) женщин. Халдей от «*возлюбленной прекрасной*» перенёс много «*горести напрасной*» и решил «*умертвить*» её. Инструмент, бежавший от Теребинды в «*сей лес ужасный*», «*возлюбленную эту Собрался уж придушить*». Аляконда сама намеревалась убить раздражающего её поклонника; по словам Сорвала, «*она из пистолета Уж стреляла мне в живот. Но револьвер дал осечку...*»¹⁷. Халдей в заздравном тосте в лесу выражает общее настроение неудачливых любовников:

*От любовниц и от жён
Навсегда освобождён,
Я в присутствии природы
Пью за здравие свободы!* [6, с. 193]

Приятели, встретившись – по законам художественного вымысла или мистической предопределённости – в далёком диком лесу, не ищут новых любовных наслаждений, а, судя по застольным песням-признаниям, скучают без своих пассий. Они любят, любят по-своему, но хотят тоже быть любимыми. И здесь уместным кажется замечание В. Соловьёва, взятое нами из трактата 1892 года «Смысл любви»: «...любовный пафос приходит и проходит, а вера любви остаётся»¹⁸. С этой верой живут все герои драматической шутки: и Мортемир, жаждущий найти Лилию, и его товарищи и подруги по любовным утехам. Для последних любовь, даже после своеобразного приобщения к «грёзе», остаётся бездуховной, физиологической, «собственнической». Подарив своим кавалерам сак-

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 192.

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 149.

ральные цветы (лилии и розы), сорванные на могиле Медведя-Белой Лилии, женщины убеждают вновь обретённых «возлюбленных»:

*Милый друг, меня узнал ты?
Хоть другую здесь искал ты,
Покорись судьбе [6, с. 210].*

Для главного героя Любовь, по вероятному замыслу драматурга, должна стать символом «высшего проявления индивидуальной жизни, находящей в соединении с другим существом свою собственную бесконечность»¹⁹. Поэтому без лишней рефлексии Мортемир, узнав в Белой Лилии свою мечту, «в экстазе»²⁰ обнявшись с Ней, воспарил в бесконечность: «*вдруг переходят в четвёртое измерение*». Четвёртое измерение – как цель развития действия – становится вместе с Белой Лилией сюжетобразующим фактором. Неслучайно же первый монолог первого явления первого действия, произносимый Сокрушённым помещиком, посвящён этому абстрактному, загадочному пространству, правда, в ироническом контексте:

*О четвёртом измерении
Размышляя ежечасно,
В совершенном изнурении
Погибаю я напрасно [6, с. 175].*

Голос из четвертого измерения дважды произносит свои реплики, слышимые только Мортемиром – «посвященным», каковым, кстати сказать, полагал себя и Владимир Соловьёв. Этот «персонаж» олицетворяет гностическую концепцию таинственного призыва из трансцендентного «надмира», проникающего через границу верха/низа: «<...> Надмирное проникает сквозь ограду мира и заставляет услышать зов. Этот зов – зов иного мира»²¹. Зов из плеромы побуждает к духовному прозрению или подвигу. В пьесе Соловьёва первый раз Голос из четвёртого измерения предостерег героя от морального падения перед путешествием за Идеей, от греховного порыва к Галактее:

*Сладко извергом быть
И приятно забыть
Бога!
Но тогда нас ждет до-
Вольно скверная до-
Рога [6, с. 186].*

¹⁹ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 147.

²⁰ И здесь непроизвольно «высвечивается» размышление Платона о том, что истинный любовный экстаз преобразует личность, которая уже никогда не вернётся к прежнему нравственному, точнее – безнравственному, бездуховному состоянию.

²¹ См.: Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998. С. 126 [10].

Второй раз Голос направляет чувство Мортемира к Медведю, в мужском теле которого скрывается женское начало – Белая Лилия (соединение мужского и женского в едином существе – одно из положений гностиков, утверждающих андрогинность сущего).

Четвёртое измерение не указывает ли на каббалистические четыре мира? Здесь уместно привести замечание Соловьёва 1896 года: «Все четыре мира, признаваемые каббалой (мир сияния, мир творчества, мир созидания и мир делания), суть только четыре главные степени этой реализации одного и того же абсолютного содержания» [11, с. 333]. Но тайну Четвёртого измерения в пьесе Соловьёва, как это ни парадоксально, пытается познать не философ-гностик, не астролог или средневековый мистик и даже не персонаж шутки Древний мудрец, а Сокрушённый помещик (здесь ирония, на наш взгляд, направлена против вульгаризаторов гностических идей). Мортемир, не задумываясь о сущности Четвёртого измерения, упоён любовью к неожиданно явленной «грёзе», обнявшись с которой поднимается ввысь. В его самоотдаче можно увидеть разрыв с низкой земной жизнью, с греховным прошлым, достижение им Идеала, выход в Вечность, в сакральное гностическое пространство Плеромы. «В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно ... как бы выводится вовне), его новым (четвёртым) измерением» [12, с. 232], – отмечает В.Н. Топоров.

При всей упрощённости схемы сюжета Соловьёв-драматург создаёт занимательную интригу, построенную на необходимости расшифровывать образы-символы. Уже в экспозиционной части, где намечен традиционный, казалось бы, конфликт человека, жаждущего духовного очищения, просматриваются некие мистические, то ли гностические, то ли каббалистические, смыслы. Их неопределённость, точнее, разночтение, вызвана неопределённостью, неустойчивостью ранних философских построений Соловьёва, объединившего в небольшом текстовом пространстве экспозиции Четвёртое измерение, Халдея, Белую Лилию и носителей плотского вождения. Имя Халдей не намекает ли на еврейско-халдейскую религиозную мысль, к которой восходит каббалистическая философия? Как отмечает Е.П. Блаватская, халдеи «были учёными, магами Вавилонии, астрологами и предсказателями»²². Но в таком случае персонаж пьесы Халдей абсолютно «перевернутый» («перевёртыш», по Ю. Тынянову) пародийный образ; неслучайно же он высказывается о своём имени как о «каламбуре судьбы». Белая Лилия, о которой вскользь здесь упоминает Мортемир, как и три волшебные розы, оставленные ему бывшей любовницей Галактеей, только посвящённым в мистические идеи читателем могут восприниматься в начале пьесы в качестве гностических символов, а путешествие Мортемира – как путь к познанию и очищению. Внешне же обозначенная в экспозиции интрига – поиски таинственной Белой Лилии.

²² См.: Блаватская Елена Петровна. Теософский словарь / пер. с англ. А.П. Хейдока. М.: ЭКСМО, 2003. С. 562 [13].

Метафорический образ Белой Лилии в философско-мистических и поэтических построениях Соловьёва связан с Софией в гностическом прочтении²³. Этот образ несет в себе следы многих культур: от античности (Цветок Горы) до нового времени – атрибут архангела Гавриила как знак благой вести, Девы Марии, символа ее чистоты, воспринимается как символ воскресения Христа. Он же является аллегорией вдохновения в европейском искусстве. В древних традициях он ассоциировался с плодородием и плотской любовью. В шуточной мистерии поиски Белой Лилии организуют действие. Явление Её в ипостаси Медведя воплощает идею единства Мировой Души²⁴, пребывающей в различных монадах, и также имеет несколько смыслов, восходящих к мифологическим прототекстам. Медведь (образ-символ, в архаических культурах связанный с ликантропией) в античной мифологии воспринимался как культурное животное Артемиды. Богиня даже представлялась в облике медведицы, да и само имя ее в некоторых транскрипциях переводится как «медвежья богиня»; «древнейшая А. – не только охотница, но и медведица»²⁵. На восторженно-пародийное восклицание Мортемира: «*Твои черты небесно хороши; Но где же он, медведь моей души?*» – Белая Лилия с «небесно хорошими» (вероятно, в цвете небесной лазури, который символизирует пребывание Софии) чертами признается: «*В медведе я была, теперь во мне медведь <...> Невидима тогда Была я, а теперь – Невидим навсегда Во мне сокрытый зверь*» [6, с. 207]. Это признание актуализирует гностическую идею «способности» Мировой Души проявляться в различных ипостасях – удваивающихся, множасьихся. Замечание «*черты небесно хороши*» аллюзивно указывает на царевну Каллиосто («самая красивая»), обращенную Артемидой в медведицу. Гностическая Белая Лилия – София-Вечная Женственность – также воплощение Красоты. Вл. Соловьёв был убеждён, что истинная Красота способна воздействовать на мир, на человека. Размышляя о красоте, истине и всеединстве, философ в статье 1889 г. «Красота в природе» утверждает: «...но для того, чтобы мы могли *ощущать* идею, нужно, чтобы она была воплощена в материальной действительности. Законченностью этого воплощения и определяется красота как такая в своём специфическом признаке» [15, с. 43]. К какой же «законченности» пришёл Мортемир? Кого он полюбил? «*Обрёл*»? Медведя? Белую Лилию – Софию? Красоту? Истину? Любовь? Так много философских вопросов ставит миниатюрная мистерия-шутка мыслителя Соловьёва!

Женские персонажи «Белой Лилии...», не ведающие об Истине, Любви, утратившие связь с природной Красотой, заставили бежать от себя тех, кто жаж-

²³ Неназывание Её истинного имени восходит к архаической традиции сохранения тайны магической власти божества, указывает на его неизречённость.

²⁴ Душа мира, согласно гностическим представлениям, опустившись в низшую сферу, распадается на отдельные элементы, воплощающиеся в различных телах. Мировая душа на раннем этапе философских исканий Соловьёва (в трактате «Чтения о Богочеловечестве», написанном накануне создания пьесы – 1877 г.) понималась как София – идеальное человечество.

²⁵ См.: Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. I. М.: Большая российская энциклопедия. ОЛИМП, 1997. С. 132 [14].

дал служить им. Но, соприкоснувшись с лилией и розой – магическими цветами, растущими на «могиле» Медведя, они вновь обрели любовь недостойных своих поклонников. В «смеховой» транскрипции это «соприкосновение» грубо-плотское. Галактея, Альяконда, Тереминда срывают цветы, скрываются в пещере, где обитал Медведь-Белая Лилия, и выходят оттуда, окрыленные новым чувством. Каждый из мужчин, завидовавших дотоле Мортемиру, «заполучившему» грёзу, увидел в своей напарнице черты Её («Я об этом не жалею, Ибо Белую Лилию Узнаю в тебе»²⁶). Однако ни с мужчинами, ни с женщинами в финале пьесы не происходит того внутреннего преобразования, которое должна инспирировать Любовь, встреча с Софией – Белой Лилией. Может быть, начинающему драматургу не удалось в художественной интерпретации показать реализацию сакральной сущности Любви, о чём он размышлял, что интуитивно и логически стремился обосновать в философских трудах? Или он следовал гностической убеждённости, что «иликам» (низшим), в отличие от «пневматиков» (высших), не дано понять, воспринять Тайное знание? Или автор иронизирует над собственными юношескими гипотезами?

Никто, кроме Мортемира, не видел Её, но, вероятно, даже в самых развращенных душах живет мечта о Прекрасном. Правда, эта мечта в уродливом сознании Халдея, Инструмента, Сорвала обретает сниженное звучание. Ведь случайно иронист-драматург делает проводником к Белой Лилии – таинственной мечте «древнего мудреца» – пьяницу со значимым именем Неплюй-на-стол, который убеждает приятелей: «Я пил, и пью, и буду пить! Здесь высшее предназначенье...»²⁷. Интересно, что в его подшучивании над друзьями-союзниками (все странники, по настоянию Мортемира, заключили «союз навеки меж собой», создав своеобразную секту, наподобие офитов – ранних гностиков) можно прочесть аллюзивную экспликацию платоновского образа-символа пещеры²⁸. «Мудрец» у входа в пещеру рисует спутникам такую «теневую», иллюзорную картинку:

*Пещеры нет! То лишь химера,
Иллюзия, обман и сон [6, с. 202].*

И далее он описывает ничего не видящим из его «картинки» спутникам башню, в которой якобы живёт искомая Царица, фрейлину с пером жар-птицы, придворных. Но когда Неплюй-на-стол восторженно сообщил невероятную для существования Царицы бытовую подробность: «Что вижу? Кушают

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 210.

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 200.

²⁸ Платон в трактате «Государство» приводит миф-аллегория: люди живут на дне глубокой пещеры, сидят, скованные, спиной к свету, поэтому судят о действительной жизни по теням, отбрасываемым огнём на расположенную перед ними стену пещеры (см.: Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике. М., 1999. С. 311 [16]).

блины, Какой прекрасный жирный блин!»²⁹ – все понимают, что он их «морочит, чёртов сын». Шутка удалась и, как нам представляется, может прочитываться в качестве иронической рецепции платоновской идеи, точнее – её вульгаризации³⁰.

Вообще, текст драматической шутки Соловьёва осложнен репликами эпизодических персонажей, часто двусмысленными, переполнен аллюзиями, в которых просматриваются смыслы и ритмы Козьмы Пруткова, Лермонтова, Тютчева, городского романса, декадентского голоса Фофанова, просторечий народной смеховой культуры. И в таком дискурсе монолог Мортемира (Д. II, яв. 2), цитирующего софийные предчувствия Соловьёва, воспринимается как самоирония автора:

*Она! Везде она! О ней лишь говорят
Все голоса тоскующей природы...
... Когда, когда? В ничтожном этом слове
Отчаянье и радость, жизнь и смерть... [б, с.190]*

«*Все голоса тоскующей природы*» автор, как можно предположить, следуя пантеизму, «озвучивает». Солнце страдает: «*Горе мне! Её нет, Без неё ж белый свет Для меня не милей преисподней*». Птицы ждут «*златокудрой царицы явленье*». Растения мечтают, чтобы «*из обители снов Появилась владычица рая*»³¹. Жаждают добра от Неё Волки, Львы, Тигры. Только ночные силы природы (Кроты, Совы) скептически воспринимают возможное явление Царицы.

По законам мистериальной магии, кавалер Мортемир находит свою грёзу, видит, обнаруживает, очаровывается Ею. Подтверждается убеждение Софии из Третьего диалога трактата «*Sophie*»: «...обнаружение не уменьшает и не исчерпывает обнаруживающееся начало, но в высшей степени развивает или утверждает его»³². Некий экзотический мир на окраине вселенной, в горах Тибета (мистические каббалистические коннотации), где он оказывается и затем встречается с бывшими приятелями, рисуется автором пунктирно, без пастозных мазков, как в туманном бесцветном сне. Сон – состояние меж-

²⁹ См.: Соловьёв В.С. *Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях* // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*. С. 202.

³⁰ В раннем лирическом размышлении «*В сне земном мы тени, тени...*» (9 июня 1875 г.) поэт Соловьёв, напротив, очень серьёзно увещевает: «*Жизнь – игра теней*», однако «*Голос вещей не обманет. Верь, проходит тень...*» Намного позже, после настойчивого и постоянного изучения философии Платона, перевода его диалогов, В. Соловьёв оправдывает метафизический дуализм Платона: «*Реальному миру приписывалось здесь только кажущееся, а не настоящее бытие...*» (см.: Соловьёв В.С. *Жизнь и произведения Платона (Предварительный очерк)* // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова*. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 389–390 [17]).

³¹ См.: Соловьёв В.С. *Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях* // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*. С. 186.

³² См.: Соловьёв Вл. *София. Первая триада. Первые начала*. С. 293.

ду верхом и низом, реальностью и ирреальностью, жизнью и грёзой, и именно на это состояние указывается во второй части заглавия драматической шутки Соловьёва: «Сон в ночь на Покрова». Православный праздник Покрова Пресвятой Богородицы посвящён Женщине, подвиг которой – свершившееся Боговоплощение (воплощение–обретение плоти идеей-грёзой Белой Лилией свершается в мистерии-шутке). Действие, происходящее в пьесе, представляется как сон, что объясняет сосуществование в едином текстовом пространстве художественной реальности (греховная, физиологическая жизнь человека) и художественной фантастики (перемещение в иной, мистический мир, где можно достичь идеала). Сон в лирических произведениях Соловьёва является метафорой бездуховной, «без-софийной» жизни. В гностической картине мира сон воспринимается как утрата связи с небесной родиной, как пленение духа плотью, как падение вниз, как смерть. Кавалер де-Мортемир, напротив, воспаряет в вышние миры, где можно обрести бессмертие, как будто иллюстрируя иную, магическую функцию сна как сакрально-сексуального экстаза. Автор неслучайно «создаёт» своему герою имя: *morte* (сон, смерть) + мир (в миру). В развитии же действия пьесы Соловьёва сон призван, на наш взгляд (как в барочной эстетике, а позднее – в романтизме), «оправдывать» фантастические преобразования времени и пространства. Здесь правомочно привести размышления Соловьёва, относящиеся ко времени написания «Белой Лилии», о художественном приёме взаимопроникновения фантастического и реального в произведении. В «Предисловии к сказке Э.-Т.-А. Гофмана “Золотой горшок”» (1880 г.), которую Владимир Соловьёв любил и перевёл, он подчёркивает, что «фантастические образы, несмотря на всю свою причудливость, являются не как привидения из иного, чуждого мира, а как другая сторона той же самой действительности...»³³. При этом, подчёркивает философ, именно несовершенная действительность инспирирует обращение к иному, фантастическому миру: «постоянно даёт чувствовать свою неполноту, односторонность и незаконченность, свою зависимость от чего-то другого, и потому, когда это *другое* (мистический или фантастический элемент) скрыто, присущее во всех явлениях жизни вдруг выступает на дневной свет в ясных образах, то это уже не есть явление *deus ex machina*, а нечто естественное и необходимое по существу при всей странности и неожиданности своих форм»³⁴. Естественным и необходимым является в драматургической миниатюре Соловьёва перенесение героев из зимнего сада в доме кавалера де-Мортемира на живописную поляну, а затем в сад у пещеры вблизи южного Тибета, где они достигают цели. Персонажи в фантастических рассказах Гофмана живут двойной жизнью: то в фантастическом, то в реальном пространстве, поэтому, по мысли Соловьёва, «они или, лучше сказать, поэт – через них – чувствует себя свободным, не привязанным исключительно ни к той, ни к другой области»³⁵. И сам философ как

³³ См.: Соловьёв В.С. Предисловие к сказке Э.-Т.-А. Гофмана «Золотой горшок» // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 573 [18].

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

автор «Белой Лилии...», создавая реально-ирреальный топос, в котором должен «проявиться» иллюзорный «персонаж» его философских видений, сосредоточен на фантастических грёзах о пребывании Её в действительности, т. е. вдвойне свободен. Показательны размышления Соловьёва о том, что такая «двойная свобода» способствует юмору, тому юмору, благодаря которому и создаётся ироническое звучание мистерии-шутки: «Этот глубокий юмор возможен ... при равносильном присутствии реального и фантастического элемента, что освобождает сознание поэта, выражающееся в этой своей свободе как юмор» [18, с. 574].

Именно это «свободное» отношение и формирует юмористические образы и фарсовые ситуации пребывания персонажей Владимира Соловьёва в сценическом пространстве. Автор, обосновывающий во многих своих философских трактатах теорию Вечной Женственности, откровенно иронизирует над несовпадением гностической философской идеи о восуществлении Софии с Её гипотетической материализацией, возможностью пребывания «в миру». Позднее в цикле статей «Смысл любви» Соловьёв попытался сконструировать модель реализации Софии-идеи. Он утверждает, что «небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – Вечная Женственность Божия»: «Овеществление» этого идеала в реальной, земной жизни он представляет в некоем мистическом ритуальном процессе. «Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом...»³⁶. Необходимо отметить, что ни сам Софийный пророк, ни его последователи не завершили строительства модели «вочеловечивания» Софии. Этим и объясняется разнообразие вербализации софийных предчувствий в произведениях Блока³⁷, Белого, Иванова. Именно осознание «неовеществимости» умозрительной модели, созданной средневековыми гностиками и их поздними последователями, нашло отражение в пародийной ситуации «обретения» Софии – Белой Лилии в мистерии-шутке Соловьёва. Она, материализованная, является в действии в тот миг, когда отчаявшийся найти её герой «хочет заколоться» на могиле любимившегося ему Медведя. Его трагикомическая реплика: «*К натуре стану задом, Кинжал в живот, и с ним улягусь рядом*»³⁸, – безусловно, не отвечает патетике толкования десятого эона – Софии – в теории гностиков. Мортимира не удивляет пребывание алкомой им Белой Лилии в теле Медведя, поскольку он (вероятно, по замыслу философа-драматурга) разделяет концепцию гностиков,

³⁶ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 146.

³⁷ См.: Страшкова О. Вариации Софийного мотива в драматургических произведениях А. Блока // Проблемы духовности в русской литературе и публицистике XVIII–XXI веков. Ставрополь: СГУ, 2006. С. 109–119 [19].

³⁸ См.: Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 207.

ищущих оправдания идее всеединства, указывающих на множественность Её воплощения, вечного Её пребывания³⁹. В последней реплике Мортемира, провозглашённой «в экстазе», указывается на физическую самодостаточность небесной мечты, её саморегуляцию, самовоспроизведение, бессмертие:

*Теперь блаженства нам
На всю достанет вечность,
Недаром же он сам
Сосал свою конечность [6, с. 207].*

В художественном воссоздании соловьевская «идея, Имя, вечная основа мира, Небесная Афродита» (С. Булгаков), явлена в иронической экспликации её множественности. Эта множественность позволяет прочитать в драматургическом эксперименте философа различные эзотерические коннотации. Однако в финальном аккорде пьески – самоцитации стихотворения «Песня офитов»⁴⁰ – драматург указывает на раннегностические истоки своей художественной рецепции. Написано стихотворение в 1878 году, когда В. Соловьёв начал работу над шуткой; в приведённом в мистерии тексте изменено только два слова и опущен стих «Жемчуг свой в чашу бросайте скорее»:

*Белую лилию с розой,
С алою розой мы сочетаем.
Сердца пророческой грёзой
Вечную истину мы обретаем.
Вещее слово скажите!
Нашу голубку свяжите
Новыми кольцами древнего змея.
Вольному сердцу не больно...
Ей ли бояться огня Прометей?
Чистой голубке привольно
В пламенных кольцах могучего змея
Пойте про бурные грозы:
В бурной грозе мы покой обретаем
Белую лилию с розой,
С алою розой мы сочетаем [6, с. 210–211].*

³⁹ Мифический образ медведя рассматривается в некоторых культурах как метафора жизни; в далёкой древности он символизировал воскрешение: пробуждение от спячки и рождение детёнышей воплощало представление о циклическом развитии, о способности обновлять энергию (см.: Символы. Знаки / ред. группа. М.: Мир энциклопедий Аванта+Астрель, 2010. С. 135–136 [20]).

⁴⁰ Убедительный анализ гностических и древнегреческих смыслов этого стихотворения, названного Н.Г. Арефьевой гимном гностиков, дан в монографии Н.Г.Арефьевой «Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна» (см.: Арефьева Н.Г. Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна (Владимир Соловьёв, Вячеслав Иванов). Астрахань: Изд. дом Астраханский университет, 2007. С. 13–16, 20–22 [21]).

Вычеркнутая строка о жемчуге и чаше исключает в толковании пьесы смыслы греко-латинской мифологии, направляя понимание её только в гностической парадигме. Мифологический образ Прометея почитался гностиками как носитель Логоса, наделившим людей рассудком и умом. В стихотворении сочетающиеся белая лилия и алая роза выступают в одном текстовом пространстве с голубкой (Дух Святой) и древним космогоническим символом змеем – главный атрибут «Братства змея» офитов⁴¹. Сочетание белой лилии и красной розы не просто «представляется как лучшее украшение садов и как образ полной жизненной красоты»⁴², как трактует этот союз «Библейская энциклопедия». В этом сочетании девственного и плотского, белого и красного глубокий мистический смысл⁴³. «Белый – универсальный символ посвящения новообращённого, неопита. Красный воплощает активное мужское начало, эмблематический цвет богов солнца, связан со сферой секса, традиционно соотносится с оккультизмом. Красное на белом иногда символизирует пролитую, жертвенную кровь и смертельную бледность»⁴⁴. И пророческая грёза, и Вечная истина, и Вещное слово, и пламенные кольца могучего древнего змея, и сочетание белой лилии с красной розой – всё выводит к гностической символике. Но в самом тексте драматургического опыта философского знания гностическое учение «не выписалось» однозначно.

Подчеркнутая самоцитация, располагающая образы-знаки драматической шутки ещё в одном смысловом ракурсе, позволяет говорить о своеобразном взгляде автора на умозрительные «невязки» (Ю. Тынянов) гностиков, объясняющем параллельное сосуществование в мистерии-шутке «серьёзных» и «смеховых» коннотаций в эстетической трансляции софийной идеи.

С одной стороны, сюжет «Белой Лилии...» строится по структурной схеме мистерии, с другой – не отвечает учительным установкам жанра, не иллюстрирует путь героя к очищению. Собственно, Мортемир не переживает мистического откровения, божественной инициации, как положено герою мистерии, ищущему единства с Истиной, Любовью, высшим началом. Его избранность гностического «пневматика» ничем не подтверждается: он не обращён внутрь себя,

⁴¹ См.: Блаватская Е.П. Теософский словарь. С. 386–389. В статье для Энциклопедического словаря Брокгауза – Эфрона Владимир Соловьёв актуализирует первостепенность образа змея в программе гностической секты офитов. Змей, «принятый верховною Премудростью, или небесным эоном Софией», сообщал истинное знание первым людям. Автор статьи указывает на продуктивную – для нашего прочтения смысла «Белой Лилии...» – неоднозначную функцию образа Змея в разных учениях: «Культ змеи, связанный с фаллизмом (см.), есть один из самых распространённых во всех народных религиях; по всей вероятности, – полагал Соловьёв, – офитский гнозис заключал в себе традиционные мистерии этого культа и скрытое учение», отличающее культуры разных эпох и народов [22, с. 615–616].

⁴² См.: Библейская энциклопедия / Труд и издание Архимандрита Никифора. М.: Типография А.И. Снегирёвой, 1891. Репринтное изд. М.: ТЕРРА, 1990. С. 608 [23].

⁴³ Интересное наблюдение над сосуществованием белого и красного в культах Великой богини древнейших эпох делает А. Голан (см.: Голан Ариэль. Миф и символ. М.: РУССЛИТ, 1995. С. 171–172 [24]). Не к этому ли палеонтологическому магическому образу восходит София гностиков?

⁴⁴ См.: Джек Трессидер. Словарь символов: пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 167–168 [25].

ему неведом эскапизм, он даже не преодолевает телесной страсти (на пороге путешествия легко поддаётся ей, вместе с приятелями почти у входа в сакральную пещеру продолжает привычное чревоугодие). На избранничество указывает аристократический префикс к его имени – де-Мортемир, но в изображении Соловьёва он такой же, как приятели-илики: не испытывает мистического единения своей души с Белой Лилией (с Душой Мира, Вечной Женственностью); как-то механически, без духовного самопознания, без осознания своего путешествия как пути к спасению покидает с ней земной мир. При этом «в гностицизме понимание пути к спасению предполагает прежде всего самопознание человека»⁴⁵. Белая Лилия – образ-аллегория, также выписан неявно, пунктирно, в то время как мистерия с её структурно-смысловой аллегорической однозначностью требует единственного прочтения. То есть воплощение мистической грёзы, главный содержательный контрапункт пьесы, являет собой своеобразный эскиз, набросок (в отличие от расширенно представленных деталей обыденной, пошлой, грешной жизни), предполагающий разноаспектное, в том числе и ироническое, толкование, что подсказывается и жанровым определением – мистерия-шутка. Уже в этом определении зафиксировано указание на эстетическую игру с жанровой формой мистерии.

Предтеча символизма, самый «блестящий, холодный, стальной» (В. Розанов) философ, кумир младосимволистов, в своей драматургической миниатюре продемонстрировал тонкую ироническую саморефлексию, как бы взирая на свои первые «философские интуиции» со стороны. Именно ирония, на наш взгляд, является основным художественным приёмом в шуточной мистерии Владимира Соловьёва, отличающегося, как известно, искромётным чувством юмора. Показательно, что разницу между животным и человеком философ видел, прежде всего, в умении поэта смеяться. В лекции 1875 года он утверждал: «Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности, – она есть насмешка над действительностью»⁴⁶. Эта же мысль повторяется в лирическом «предупреждении» к мистерии-шутке:

*Звучи же, смех, свободною волною,
Негодования не стоят наши дни.
Ты, муза бедная, над смутною стезею
Явись хоть раз с улыбкой молодою
И злую жизнь насмешкою незлою
Хотя на миг один угомони [6, с. 174].*

Такой «насмешкою незлою» над своей ещё не прояснённой картиной мира, над смутностью своей стези и стала мистерия-шутка в 3 действиях Владимира Соловьёва «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова».

⁴⁵ Библейская энциклопедия / Труд и издание Архимандрита Никифора. С. 270.

⁴⁶ См.: Соловьёв В.С. Лекция от 14 января 1875 г. На высших женских курсах В.И. Герье // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 527 [26].

Таким образом, пьеса «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова», представляющая гипотетическое «восуществление» идеи Софии, воспринимаемой и переосмысливаемой юным мыслителем, иллюстрирует неоднозначную рецепцию мифологических и гностических первоисточников, послуживших «каркасом» для дальнейшего моделирования идеи. София в течение жизни виделась Соловьёву по-разному: матерью Божества, телом Божьим, началом человечества, идеальным и современным, заключающимся в цельном божественном Христе. К концу 70-х годов его теория ещё не сложилась, он ещё интенсивно искал обоснования идеи в философском знании. Тем неожиданнее может показаться его ироническая игра, то ли приземляющая идеал, то ли возводящая его к высокой античной традиции или тайному безмолвию Плеромы. В мистериальной шутке отразилось осознание автором маргинального положения своих философских построений, основанных на гностической теософии, «загипнотизировавшей» его мистическим предощущением явленной ему между миром лазурного света и земной пошлостью Софии, существующей как мысленный, духовный, небесно-лазурный образ Души Мира, в то же время ищущий овеществления, «материализации» в миру. «Однако, – как замечает А.Ф. Лосев, – образ Софии, пленявший Вл. Соловьёва в течение всей его жизни, почти, можно сказать, не имеет ничего общего с Софией известных нам гностических источников» [8, с. 246]. Полифоническое прочтение мистерии-шутки инспирировано не только неоднозначностью представления о Софии юным философом, но и синтетической сущностью самого гностицизма, из которого образ Её был им воспринят. Этим, вероятно, можно объяснить синтез различных архаических, христианских, гностических, оккультных смыслов в драматической миниатюре о Белой Лилии. Учение Соловьёва прошло сложный путь от первых интуитивных видений, ветхозаветных, гностических, индийских, европейских средневековых и новых учений к собственному осознанию всеединой сущности Софии – Вечной Женственности, ранним художественным опытом трансляции которой стала мистерия-шутка «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова».

На наш взгляд, драматический этюд молодого мыслителя являет собой феномен иронического взгляда на собственную философскую интуицию.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Вся сегодня в лазури явилась... // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII.
2. Бычков В.В. Вл. Соловьёв в эстетическом сознании Серебряного века // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века / Лосевские чтения. М.: Наука, 2005.
3. Козырев А.П. Гностические искания Вл. Соловьёва и культура Серебряного века // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века / Лосевские чтения. М.: Наука, 2005.
4. Иванов Вячеслав. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Демарт. Брюссель, 1979. Т. III.
5. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 99–160.
6. Соловьёв В.С. Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова. Мистерия-шутка в 3-х действиях // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 174–211.

7. Соловьёв Вл. София. Первая триада. Первые начала / подгот. текста, пер. с фр. и примеч. А. Козырева // Логос. Философско-литературный журнал. 1993. № 4. С. 274–296.
8. Лосев А. Теоретическая философия // Владимир Соловьёв и его время / послесл. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1990.
9. Соловьёв В.С. Бескрылый дух, землёю полонённый... // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII.
10. Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
11. Соловьёв В.С. Каббала, мистическая философия евреев. Предисловие к статье Давида Гинзбурга // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 332–334.
12. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
13. Блаватская Елена Петровна. Теософский словарь / пер. с англ. А.П. Хейдока. М.: ЭКСМО, 2003. 634 с.
14. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. I. М.: Большая российская энциклопедия. ОЛИМП, 1997.
15. Соловьёв В. Красота в природе // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 30–73.
16. Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике. М., 1999. С. 311.
17. Соловьёв В.С. Жизнь и произведения Платона (Предварительный очерк) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 389–390.
18. Соловьёв В.С. Предисловие к сказке Э.-Т.-А. Гофмана «Золотой горшок» // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 572–574.
19. Страшкова О. Вариации Софийного мотива в драматургических произведениях А. Блока // Проблемы духовности в русской литературе и публицистике XVIII–XXI веков. Ставрополь: СГУ, 2006. С. 109–119.
20. Символы. Знаки / ред. группа. М.: Мир энциклопедий Аванта+Астрель, 2010. С. 135–136.
21. Арефьева Н.Г. Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна (Владимир Соловьёв, Вячеслав Иванов). Астрахань: Изд. дом Астраханский университет, 2007. С. 13–16, 20–22.
22. Соловьёв В.С. Статьи для Энциклопедического словаря Брокгауза – Эфрона // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 615–616.
23. Библейская энциклопедия / Труд и издание Архимандрита Никифора. М.: Типография А.И. Снегирёвой, 1891. Репринтное изд. М.: ТЕРРА, 1990.
24. Голан Ариэль. Миф и символ. М.: РУССЛИТ, 1995. С. 171–172.
25. Трессидер Джек. Словарь символов: пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 167–168.
26. Соловьёв В.С. Лекция от 14 января 1875 г. На высших женских курсах В.И. Герье // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипич. изд. Брюссель, 1966. Т. XII. С. 526–528.

References

1. Solovyov, V.S. Vsy segodnya v lazuri yavilas'... [All in azure today...], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. XII* [Collected works of Vladimir Solovyov. Vol. XII]. Brussels, 1966.
2. Bychkov, V.V. Solov'ev v esteticheskom soznanii Serebryanogo veka [Solovyov in aesthetic consciousness of the Silver Age], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka. Losevskie chteniya* [Vladimir Solovyov and the culture of the Silver Age. Losev readings]. Moscow: Nauka, 2005.
3. Kozyreva, A.P. Gnosticheskie iskaniya Vl. Solov'eva i kul'tura Serebryanogo veka [Solovyov's gnostic quest and the culture of the Silver Age], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka*.

Losevskie chteniya [Vladimir Solovyov and the culture of the Silver Age. Losev readings]. Moscow: Nauka, 2005.

4. Ivanov, Vyacheslav. *Sobranie sochineniy. T. III* [Collected works. Vol. III]. Bryussel', 1979.

5. Solovyov, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solovyov, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 99–160.

6. Solovyov, V.S. Belaya Liliya, ili Son v noch' na Pokrova Misteriya-shutka v 3-kh deystviyakh [The White Lily, Or a Dream on the Eve of the Feast of the Protection of the Mother of God. Mystery-play in 3 acts], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva, t. XII* [Collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov, vol. XII]. Bryussel', 1966, pp. 174–211.

7. Solovyov, V.I. Sofiya Pervaya triada Pervye nachala [Sophia The first triad. The first principles], in *Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal*, 1993, no. 4, pp. 274–296.

8. Losev, A. Teoreticheskaya filosofiya [Theoretical Philosophy], in *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990.

9. Solovyov, V.S. Beskrylyy dukh, zemleyu polonenny... [Wingless spirit, imprisoned by the earth...], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. XII* [Collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. XII]. Bryussel', 1966.

10. Yonas, G. *Gnostitsizm* [Gnosticism]. Saint Petersburg: Lan', 1998.

11. Solovyov, V.S. Kabbala, misticheskaya filosofiya evreev. Predislovie k stat'e Davida Ginzburga [Kabbala, mystic philosophy of the Jews. Introduction to the article by David Ginzburg], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. XII* [Collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. XII]. Bryussel', 1966, pp. 332–334.

12. Toporov, V.N. Prostranstvo i tekst [Space and Text], in *Tekst: semantika i struktura* [Text: semantics and structure]. Moscow, 1983, pp. 227–284.

13. Blavatskaya, Elena Petrovna *Teosofskiy slovar'* [Theosophical dictionary]. Moscow: EKSMO 2003. 634 p.

14. *Mify narodov mira: entsiklopediya v 2 t., t. 1* [Myths of the world: encyclopedia in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Great Russian encyclopedia OLIMP, 1997.

15. Solovyov, V. Krasota v prirode [Beauty in nature], in Solovyov, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 30–73.

16. Platon. Gosudarstvo [The Republic], in *Mysliteli Gretsii. Ot mifa k logike* [Thinkers of Greece. From myth to logic]. Moscow, 1999, pp. 311.

17. Solovyov, V.S. Zhizn' i proizvedeniya Platona (Predvaritel'nyy ocherk) [Life and works of Plato (preliminary essay)], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. XII* [Collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. XII]. Bryussel', 1966, pp. 389–390.

18. Solovyov, V.S. Predislovie k skazke E.-T.-A. Gofmana «Zolotoy gorshok» [Preface to E.-T.-W. Hoffmann's fairy-tale «The Golden Pot»], in Solovyov, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 572–574.

19. Strashkova O Variatsii Sofiyinogo motiva v dramaturgicheskikh proizvedeniyakh A Bloka [Variations of the Sofia motif in A Block's dramaturgic works], in *Problemy dukhovnosti v russkoy literature i publitsistike XVIII–XXI vekov* [Problems of Spirituality in the Russian Literary and Publicistic Writing of the XVIII–XXI Centuries]. Stavropol': SGU, 2006, pp. 109–119.

20. Simvoly. *Znaki* [Symbols. Signs]. Moscow: Mir entsiklopediy Avanta+Astrel', 2010, pp. 135–136.

21. Arefyeva, N.G. *Drevnegrecheskie mifopoeticheskie traditsii v literature russkogo moderna (Vladimir Solov'ev, Vyacheslav Ivanov)* [Ancient Greek mythological traditions in the literature of the Russian modernism (Vladimir Solovyov, Vyacheslav Ivanov)]. Astrakhan': Izdatel'skiy dom Astrakhanskiy universitet, 2007, pp. 13–16, 20–22.

22. Solovyov V.S. Stat'i dlya Entsiklopedicheskogo slovarya Brokgauza – Efrona [Articles for the Encyclopedic Dictionary of Brockhaus–Efron], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. XII* [Collection of works by Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. XII]. Bryussel', 1966, pp. 615–616.

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»/«дыромоляев» 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 “голого” эмпиризма»¹⁶. Однако если в «Трех разговорах» сопоставление псевдо-христианских мыслителей с сектантами-дыромоляями остается лишь сравнением, то в «Диалектике мифа» образ «дыры», которой поклоняются «дыромоляи» 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 «дыромоляи» 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» «дыромоляи» 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 «дыромоляи, 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. Баю-баюшки, 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 соловьёвским 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 соловьёвскую литературно-критическую статью «Буддийское настроение в поэзии» (1894 г.). В ней Вл. Соловьёв

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 Гьшлере // 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, V.I. 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. Kopyrovsky, 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 Svyatyshego 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 veky»: *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 Dostoyevsky. 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. *Delai-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.

УДК 115(47)
ББК 87.3(2)5

ТРАКТОВКА ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА И П. ФЛОРЕНСКОГО: ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ

О.М. СЕДЫХ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4, Ленинские горы, МГУ, г. Москва, 119991,
Российская Федерация
E-mail: oksanas@inbox.ru

Священник Павел Флоренский – один из философов Серебряного века, обращение к наследию которого требует рассмотрения его с точки зрения преемственности идеям Владимира Соловьёва. В результате сопоставительного анализа взглядов Флоренского и Соловьёва выявлены существенные разногласия между философами, одно из которых касается их толкования таких философских категорий, как пространство и время. Предлагается ряд замечаний в отношении темпоральных концепций В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского. Выявлены причины мировоззренческих разногласий между философами, связанных не только со спецификой философских и личностных позиций, но и с тем эпохальным культурным водоразделом, которым отмечен рубеж XIX и XX веков.

Ключевые слова: категории времени и пространства, прерывности и непрерывности, линейности и цикличности, энантиодромия, память.

INTERPRETATION OF TIME IN V. SOLOVYOV'S AND P. FLORENSKY'S PHILOSOPHY: NOTES ON THE TOPIC

OKSANA SEDYKH

Lomonosov Moscow State University (MSU).
27 / bldg 4, Lomonosovsky prospekt, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail: oksanas@inbox.ru

Priest Pavel Florensky is one of those Silver Age philosophers, whose heritage should be studied in terms of its succession and discipleship to Vladimir Solovyov's ideas. However, any attempt to compare their views reveals significant differences in the philosophers' ideas, among which is their interpretation of space and time. This paper presents a number of observations concerning V. Solovyov's and P. Florensky's temporal concepts and reveals the reasons for the ideological disagreements between the philosophers. The disagreements appear to be related not only to the specific features of their philosophical and personal positions, but also to the fateful cultural watershed, which marked the turn of the XIX and XX centuries.

Key words: categories of time and space, discontinuity and continuity, linearity and cyclicity, enantiodromia, memory.

Священник Павел Флоренский – один из философов Серебряного века, обращение к наследию которого требует рассмотрения его с точки зрения преемственности идеям Владимира Соловьёва. Однако любая попытка сопостав-

ления их взглядов приводит к констатации существенных разногласий¹, в списке которых – толкование пространства и времени. Как известно, Флоренский уделял этому вопросу особое внимание, посвящая ему отдельные труды. Его учение сложилось в начале XX века, когда в науке, философии, искусстве эти категории подверглись тотальному переосмыслению. Вл. Соловьев, философ XIX века, проясняет их с той степенью полноты, которая необходима для построения его системы. Но очевидно, что для соловьевских исследований далеко не последним по значимости является вопрос о времени, которое, по учению Соловьева, есть «условие для восстановления органической связи существующего»², иными словами, условие вселенского процесса, частью которого является процесс исторический.

Непрерывность и прерывность

В учении Вл. Соловьева время обладает довольно очевидным свойством – непрерывностью. Говоря о путях достижения исторического и вселенского идеала, философ всячески подчеркивает значение постепенности, пошаговости, градиентности, процессуальности: «неправы те, что отделяют небесный идеал, как недостижимый, от земной действительности: поистине эта последняя постепенными переходами возвышается до первого»³; «постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все вечно есть абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно становится таким организмом во времени»⁴. Принцип непрерывности следует из ориентации мыслителя на весьма ценные для XIX века идеи эволюции и прогресса, которые, пусть в модусе христианской философии, сохраняются в учении Соловьева, возлагавшего в своем видении грядущего большие надежды на социальный прогресс. Этот аспект неред-

¹ См.: Павлюченков Н.Н. Богочеловечество в концепции П.А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2015. Вып. № 4(48). С. 13–28 [1]; Крочак Ю. Влияние метафизики всеединства Вл.С. Соловьева на творчество П.А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2014. Вып. № 4(43). С. 98–109 [2]; Оболевич Т. Математика и метафизика в сочинениях Владимира Соловьёва // Соловьевские исследования. 2010. Вып. № 2(26). С. 35–40 [3]; Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьёва и священника П.А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2009. Вып. № 3(23). С. 96–105 [4]; Едошина И.А. Об онтологических основаниях смены художественных парадигм на рубеже XIX–XX веков (Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский) // Соловьевские исследования. 2006. Вып. № 1(12). С. 100–111 [5]. Одной из причин разногласий называется священство Флоренского, который в ряде пунктов, в первую очередь, в учении о Софии и о Богочеловечестве, пытался «воцерковить» философию Всеединства. См.: Павлюченков Н.Н. Богочеловечество в концепции П.А. Флоренского. С. 25.

² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. С. 157 [6].

³ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1914. С. 402 [7].

⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 157.

ко обращал на себя внимание русских философов, писавших о Соловьеве, и стал объектом критики. «И в понимание явления Богочеловека, и в понимание явления богочеловечества Вл. Соловьев вносит эволюционный принцип», – указывает Н. Бердяев, полагая, что Соловьев «не был свободен от иллюзий прогресса, недооценивал силу зла в мире и слишком эволюционно представлял себе осуществление Царства Божьего» [8, с. 691, 693]. Именно этот аспект соловьевского учения приводит Г. Флоровского к мысли, что мир в понимании Соловьева насквозь детерминирован – от выбора человека в нем ничего не зависит⁵.

С критикой принципа непрерывности выступил также Е.Н. Трубецкой, не разделявший соловьевской теократической идеи в виду отсутствия в ней постулата о качественной границе между здешним и божественным мирами⁶. Действительно, такой границы Соловьев не признавал: «Напрасно ... полагают неподвижную грань между горным и дольным миром, обрекая землю на всегдашнюю полутьму, а небесам оставляя одно холодное сияние. Нет такой границы, нет такого разделения, есть постепенный переход между нашею тьмою и божественным светом, *есть лестница от земли до неба*» [7, с. 402]. Той же критической линии придерживается П.П. Гайденко: в учении о Богочеловечестве «граница между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, Творцом и творением становится настолько прозрачной, что едва ли не исчезает совсем» [11, с. 51–52]. Более того, Соловьев убежден «в отсутствии онтологического различия между человеком и Богом»⁷. П.П. Гайденко пишет: «В теократическом учении Соловьева мы вновь видим характерное для философа стирание границы между *временным и вечным*, земным и небесным, – черта, пронизывающая мирозерцание Соловьева в целом»; «Теодицея Соловьева, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественнонаучным эволюционизмом»; «учение о становящемся Абсолюте у Соловьева ... глубоко связано с хилиастическими ожиданиями, роднящими между собой религиозные, в том числе и гностицистские, предпосылки этого учения с общей для XIX века квазирелигиозной верой в прогресс» [11, с. 64, 60, 91].

Мы вправе не соглашаться со всеми аргументами, но нельзя не заметить, что они высвечивают ту предпосылку мировоззрения Соловьева, которая диаметрально противоположна важнейшей установке философии о. Павла Фло-

⁵ См.: Козырев А.П. Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский *versus* софиология // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. № 2(2). С. 84 [9].

⁶ «Лежащий во зле мир не может быть в его целом телом Божиим. Поэтому *здесь* не может быть всем во всем и церковь: безграничное в идее, боговоплощение *здесь на земле* ограничено не только в индивидуальном, но и в социальном своем явлении. В мире, где Христос «зрак раба прием», не может *царствовать* и Церковь. Мирское Царство или государство остается ей внешним и не входит в ее состав, потому что оно олицетворяет собою ту низшую область жизни естественной, где существенное соединение Бога и человека еще не совершилось. Идеал целостной жизни осуществляется не в этой сфере, а *над нею*» (см.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.1. М.: Путь, 1913. С. 579 [10]).

⁷ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 53 [11].

ренского – идее прерывности. Флоренский – не просто яростный критик принципа непрерывности, соответственно, прогрессистских и эволюционистских идей XIX века (как полагал философ, в основу мировоззрения европейской культуры принцип непрерывности был заложен еще в Ренессансе), он – автор теории прерывности, развитой на базе теории множеств Г. Кантора, которая утверждает отдельное, прерывное, микрокосмичное бытие явлений. Каждое обладает собственным временем – биографией, ростом, жизненным циклом, ритмом, который «предполагает пульсацию, сгущение и разрежение, замедление и ускорение, шаги и остановки»⁸; «жизнь мира – не правильное и ровное течение, а скачки, постоянное изменение»⁹. Так устроено время в разных сферах действительности – и переживаемое нами время субъективной жизни, и время макрокосмических процессов (здесь философ следует принципу соответствия микрокосма макрокосму). Крайне важно, что время при этом не служит формой, вмещающей процесс, – оно создается самим этим процессом, тем жизненным ритмом, той жизнью, которой живет система.

Теория прерывности не просто постулирует границу, а утверждает, что именно на границе сконцентрированы все значимые процессы. Речь идет о качественном разрыве, разделяющем, прежде всего, мир дольний и мир горний, но также о принципиальной возможности перехода через границу, некоторого скачка, позволяющего каждый раз достигать качественно иного уровня бытия. Так, в космологии, изложение которой находим в 9-м параграфе книги Флоренского «Мнимости в геометрии» (1922 г.), при пересечении границы между Землей и Небом, «стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность – носительницу соответствующей координаты, и выворачивается через самого себя ...» [14, с. 52–53], а время течет в обратном направлении. Соответственно, реальность обретает слоистую, иерархическую структуру. Такая иерархия, опять же, не является формой, вмещающей реальность, – иерархична сама реальность: обнаруживая ее уровневую структуру, мы постигаем ее саму, вникаем в смысловое устройство мира. Флоренский описывает эту структуру, прибегая к образам лестницы – «лестницы знаний»¹⁰, лестницы культового восхождения и нисхождения (от дольного мира к горнему и обратно). Соловьев тоже использует образ «лестницы от земли до неба», однако в учении Флоренского переход на новый уровень иерархии не есть следствие непрерывного продвижения, он обязательно прерывен – идет ли речь о космологии или антропологии¹¹. Так, скачок в горний

⁸ См.: Флоренский П.А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 220 [12].

⁹ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 1999. С. 401 [13].

¹⁰ См.: Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 38 [15].

¹¹ Математик А.Н. Паршин рассматривает ее как «лестницу отражений», уделяя особое внимание границе (см.: Паршин А.Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 156–178 [16]).

мир человек может совершить, приобщившись к культуре, и скачок этот может свершаться в его внутренней духовной жизни¹². Неслучайно А.В. Михайлов называл Флоренского философом границы¹³.

Если Соловьев мыслит время в парадигме XIX века, Флоренский крайне чувствителен к новейшим интуициям, теориям, открытиям и переоткрытиям времени, каковыми изобилует современная ему интеллектуальная жизнь. На страницах его работ присутствуют имена Эйнштейна, Фрейда, Бергсона, Шпенглера, Гуссерля и других авторов, с которыми связано уже не единое ощущение и толкование времени, т.е. линейно-прогрессистское, присущее XIX веку, но целый спектр темпоральных концепций и интуиций, характерный для XX века. Так, в начале XX века в русской интеллектуальной культуре происходит (в основном, благодаря Вяч. Иванову) переоткрытие Ницше, известного антипода Соловьева. Оно находит свое отражение в философии Флоренского – в мистериально-дионисийской тематике, актуализирующей циклическую модель времени. Определенное влияние на темпоральную концепцию Флоренского оказали также идеи более поздних представителей философии жизни (А. Бергсона, О. Шпенглера), переосмысленные в русле конкретной метафизики. В области собственно философской именно философия жизни отставала в этот период новый подход к проблеме времени: время здесь понимается как свойство, неотделимое от жизненного процесса, т.е. время содержательно и обретает характеристики, присущие самой жизни (замедления, ускорения, шаги, скачки, остановки и т.п.).

Линейность и цикличность

В свете сказанного стоит пояснить отношение Вл. Соловьева и о. П. Флоренского к циклическому пониманию истории, а также кардинальные различия в их оценках исторических типов культур.

Хорошо известно, что Соловьев был противником циклических доктрин в осмыслении исторического процесса, что стало одной из причин его полемики с Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым, К.Н. Леонтьевым. Соловьеву претит апология традиционализма, консервативная привязанность к почве, культурная закрытость, замкнутое своеобразие. Культурная история не может помещаться в пределы организма, замкнутого цикла, отграниченного от остального мира. Идея Всеединства и теократический идеал требуют выхода за пределы любой исто-

¹² В этом пункте различие богословских построений Соловьева и Флоренского подмечает Н.Н. Павлюченков: «отрицая любую “эволюцию” как исключительно непрерывный (математик сказал бы: аналоговый) процесс и с самого начала строящий свое мировоззрение на принципе прерывности, он <Флоренский – О.С.> ставит каждую личность в эмпирии перед необходимостью выбора (“скачка в ее духовной эволюции”): участие или неучастие в религиозном культе, принятие или непринятие церковных таинств» (см.: Павлюченков Н.Н. Богочеловечество в концепции П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. № 4(48). С. 25 [1]).

¹³ См.: Михайлов А.В. О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу в свет критического издания «Иконостаса»// Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 97–124 [17].

рико-культурной отграниченности. Приведем в этой связи еще одно иллюстративное замечание П.П. Гайденко: «Поразительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет, как видим, к имперсонализму»¹⁴. Флоренский, напротив, апологет традиционности, особенно русской православной традиции (в этом он ближе позднему славянофильству с его организменной трактовкой культуры), что находит объяснение в свете теории прерывности, утверждающей персональное бытие, соответственно, право культурных традиций на отграниченность и своеобразие. В рамках прерывной картины бытия не реальность подтягивается под временную модель, но само время постигается через жизненный цикл, ритм, пульсацию организма – природного, человеческого, культурного: «Рост, жизнь, делает время, а не время движет жизнь»¹⁵; «о времени данного образа нельзя судить из времени других, ему посторонних, и подходить к нему с мерою этого последнего»¹⁶. Потому Флоренский не выявлял единой линии в истории, осмысляя историческое бытие культуры через ее отношение к определенному типу сознания («дневному» или «ночному»). Культура при этом понимается как морфологически целостное образование. Соловьеву же важнее прояснить статус власти, религии, государства, церкви, нравственного сознания той или иной эпохи и отношение этого статуса к теократическому идеалу.

История, по Флоренскому, тоже обладает собственным ритмом и через него постигается – это ритм «дневных» и «ночных» сил. Историю слагают эпохи «ночного» и «дневного» сознания. Ритм истории – от «ночного» к «дневному» и наоборот – ведет к Новому Средневековью. Последнее, однако, лишь эпоха *человеческой* истории, и лишь в некоторых чертах (спаянность культуры в культе, ориентация не на земное, а на Высшее) сопоставима с Вселенской теократией. Трудно представить, чтобы Вл. Соловьев, автор статьи «Об упадке средневекового миросозерцания» (1892 г.), согласился узреть будущее в образе Нового Средневековья. Оценка Средних веков и Ренессанса у философов диаметрально противоположна. По Соловьеву, ренессансный и нововременный гуманизм ближе к теократическому идеалу, чем Средние века с их жестокими пытками, гонениями на иноверцев и еретиков, крепостным рабством. Прогресс европейской ренессансной и нововременной культуры – путь более гуманный и потому христианский, хотя и свершался без Бога¹⁷. Флоренский – категорический противник ренессансного гуманизма, в котором он видит причину тотального обмирщения культуры. Если Соловьев признает более христианским по духу гуманистическое сознание Ренессанса и Нового времени, Флоренский выступает с апологией языческих (традиционных, народных) и всех доренессансных куль-

¹⁴ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 55.

¹⁵ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 477 [18].

¹⁶ См.: Флоренский П.А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 211.

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 349 [19].

тур, причисляя их к «ночному» типу, т.е. к культурам, собранным в культе. Если средневековое мирозерцание чуждо Соловьёву в силу присутствия в нем языческого компонента, Флоренский в русле антропологии стремится показать, что язычество и христианство не нуждаются в традиционно навязываемом разрыве. Гуманистические установки Ренессанса и Нового времени, по мнению Флоренского, парадоксальным образом разрушают человека¹⁸, ибо разрушают культ. В «ночных» культурах человек гармонизирован с миром, поскольку так или иначе включен в культовое бытие. Кстати, важной, по Флоренскому, именно человекообразной установкой таких культур является дискретная картина мира: представление о центре мира, ценностной иерархии пространства-времени, границах и водоразделах между разными уровнями бытия, которые преодолеваются путем качественных скачков и трансформаций; время здесь неоднородно и ритмично, подчинено жизненным циклам. Дискретность в пространстве и времени таких культур создается культом, и в каждой культуре картина пространства и времени специфична¹⁹. Таким образом, высота или упадок мирозерцания культуры не связаны для Флоренского с исторической прогрессивной шкалой, важнее человекообразные принципы (либо их отсутствие) в ее основе.

Не считая эпоху раннего христианства (которая вне оценок), Соловьёв и Флоренский единодушны в оценке иудейской культуры. Для Флоренского последняя, несомненно, – высокий образец «ночного» типа, при этом он хорошо знаком с текстами Соловьёва, видевшего в иудейской культуре прообраз теократии. В одной из своих работ Флоренский вспоминает «чеканную характеристику еврейского народа, сделанную Вл. Соловьёвым в ряде сочинений»²⁰.

Форма и содержание

И все же представляется маловероятным, чтобы такой философ, как Вл. Соловьёв, не внес ничего существенного в осмысление проблемы времени в сравнении с прогрессистскими теориями XIX века. Приведем несколько замечаний в этой связи.

В отношении учения Соловьёва отмечается формальность в толковании пространства и времени, а также математики²¹. Можно согласиться, что про-

¹⁸ См.: Седых О.М., Гришатов Ю.Л. Русский Ренессанс о Ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6 [20].

¹⁹ Это убеждение наследует А.Ф. Лосев: «Было бы просто глупо понимать время в разных религиях и мифологиях в стиле нововременного физического, т.е. однородного и бесконечного, пустого и темного, времени. Можно поручиться, что не только в различных религиозно-мифологических системах, но и теперь никто никогда так не переживает времени. Если вы хотите говорить о подлинно реальном времени, то оно, конечно, всегда неоднородно, сжимаемо и расширяемо, совершенно относительно и условно» (см.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 110 [21]).

²⁰ См.: Флоренский П.А. О символах бесконечности // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 124 [22].

²¹ См.: Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Савин С.А., 2007. С. 78 [23]; Оболевич Т. Математика и метафизика в сочинениях Владимира Соловьёва. С. 39.

пространство понимается Соловьевым формально, в чем-то даже в духе классической механики (и в этом пункте он совершенно расходится с Флоренским). Но соловьевская концепция времени сложнее. Трудно согласиться с тем, что время у Соловьева – форма, безразличная по отношению к свершающимся процессам, поскольку в его концепции время получает особое значение²². «Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи данною, по необходимости является достигаемою, то есть как процесс» [6, с. 157], – пишет Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» (1881 г.). Как видим, Соловьев отвергает принцип механической связи явлений во времени, т.е. тот самый, который позднее критиковал Флоренский. Время, во-первых, не есть внешняя форма; во-вторых, призванное обеспечивать органическую связь явлений, их свободное органическое соединение, оно само должно быть живым и пластичным – оно само меняется по мере развития своего содержания.

Как представляется, в этом пункте Соловьев делает шаг к содержательному пониманию времени. О каком содержании идет речь? О христианской истории. События христианской истории конституируют временную линию, время конструируется содержанием процесса. Это был значительный шаг в культурной ситуации XIX века, где христианство давно стало религией личного спасения, а время – формой, не связанной с содержанием (линейное, однородное, непрерывное время, которое О. Шпенглер считал выражением мирочувствия одного лишь западного человека). «Вл. Соловьев никогда не понимал христианства как исключительно религию личного спасения, а всегда понимал его как религию преобразования мира, религию социальную и космическую» [8, с. 691], – пишет Н. Бердяев. Христианское время пронизано великими событиями – это эсхатологически обустроенное время, и Вл. Соловьев восстанавливает его права²³. Именно так понимал соловьевскую концепцию времени Флоренский: «появление в мире прославленной твари вовсе не есть самопроизвольный плод эволюционизма, а есть новое и решительное откровение Бога-Слова-Логоса миру. Вся история мира, по Соловьеву, есть именно ряд откровений» [13, с. 24]. Сооб-

²² Выявляя гностические истоки соловьевской концепции пространства и времени, А.П. Козырев подмечает некоторые рассогласования: «Порождения пространства и времени описываются в Соррентийском диалоге “София” и в “Чтениях о Богочеловечестве” по-разному ... если в “Софии” время ничем не лучше пространства и является порождением Духа Космоса, то в “Чтениях о Богочеловечестве” время есть залог внутреннего единства существ, постепенного становления единства мирового организма» (см.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 79–80).

²³ Исследователи фиксируют этот момент: «философ, не отрицая идеи прогресса, что характерно для многих религиозных авторов, смешивающих прогресс исключительно с материалистическими эволюционными представлениями, уточняет его характер. “Только христианская (или что то же – мессианская) идея царства Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества, дает смысл истории и определяет истинное понятие прогресса”» (см.: Треушников И.А. Апокалиптика «Трех разговоров» и теократическая идея Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. № 3(27). С. 46 [24]).

разу законы космического времени с законами внутренней духовной жизни человека, Флоренский следует за Соловьёвым.

Энантидромия

Наконец, нельзя обойти вниманием еще одну важную черту темпоральной концепции Вл. Соловьёва, унаследованную русской мыслью, в том числе конкретной метафизикой о. П. Флоренского. Выше речь шла о значении циклических моделей. Следует оговориться, что Флоренский не принимал идею цикла как вечного повторения («дурной бесконечности»), называл ницшеанскую идею вечного возврата «тоскливой идеей о мире»²⁴. Альтернативой круговому движению является линейное движение («стрела времени»), что для Флоренского равно неприемлемо. Возможна ли иная модель? Этот вопрос поднимает В.П. Троицкий, анализируя космологические построения Вяч. Иванова и о. П. Флоренского²⁵. Такой моделью является встречное движение двух временных потоков, сливающихся в единый поток (т.е. движение, в котором сходятся концы и начала вещей, в некотором смысле эта модель является совмещением линейного и циклического движения). Для нее исследователь предлагает название «энантидромия»²⁶, указывает на прецеденты в истории мысли (Гераклит, Николай Кузанский, К.Г. Юнг, Р. Фейнман) и обнаруживает актуализацию этой модели в космологических построениях Серебряного века, в частности в поэме Вяч. Иванова «Сон Меланпа» (1907 г.): «художник нарисовал два “разно-текущих”, или встречных, парно сопряженных потока причинности. Самая очевидная спецификация таких потоков причинности – время. Следовательно, в поэме Иванова мы находим изображение не одного, но двух противоположно направленных потоков времени» [25, с. 122]. В творчестве Вяч. Иванова эта модель связана также с концептом растерзанного и воссозданного Диониса (к числу поэтов Серебряного века, использующих образ встречной причинности, хочется добавить О. Мандельштама и В. Хлебникова, но очевидно, что ряд можно продолжать).

Среди трудов Флоренского, в которых время осмысливается как энантидромия, следует, в первую очередь, выделить «Иконостас» (1922 г.) (обратный смысл течения сновидческого времени) и «Мнимости в геометрии» (1922 г.) (время за пределами земных параметров, где следствия движутся навстречу причинам). Впрочем, эту модель философ обнаруживает в разных сферах реальности, ибо таково устройство последней, т.е. это *содержательная* модель. Перечислим основные линии ее концептуализации Флоренским (список заведомо неполон): помимо сновидческой и космологической концепций, разработка понятий формы и цели, идея

²⁴ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). С. 24.

²⁵ См.: Троицкий В.П. Гераклитова «энантидромия» в космологических образах Серебряного века // Античность и русская культура Серебряного века. М.: Наука, 2010. С. 120–127 [25].

²⁶ В переводе с древнегреческого – «бегущий навстречу» (в обратном направлении, вспять). Понятие предложено К.Г. Юнгом, восходит к идее Гераклита о том, что рано или поздно все превращается в свою противоположность.

эктропии как процесса, обратного по отношению к энтропии, мировому распаду. Эктропия – процесс софийный, информационный, а также культуuroобразующий (культура как соподчинение целей противостоит энтропии). Именно в этом случае правомерно говорить о преемстве идей Соловьева, чье учение целиком опирается на энантиодромию: встреча двух противоположных – условие осуществления Всеединства, Богочеловечества, теократии, софийного преображения мира: Бог и мир движутся навстречу друг другу посредством Софии.

Более глубокий анализ темы требует особого формата, приведем лишь одну иллюстрацию. Оба философа выявляют инстанции, ответственные за получение вестей из будущего. Соловьев отводит особую роль пророкам, которые обладают «ключами будущего»²⁷, способны как бы улавливать течение встречного потока, т.е. получать вести от Божества. В сходном ключе Флоренский рассматривает сновидение, а также иные состояния, в которых ослаблен контроль «дневного» (бодрствующего) сознания, что открывает канал связи с горным миром. Это разного рода предчувствия будущего – прозрения, предсказания (особенно велика их роль в «ночных» культурах, чутких к проявлениям «ночной» стороны действительности); это «явления парамнезии, ясновидения и яснослышания, вещих снов, наконец, предвосхищение научных идей и открытий. С этими же процессами связано платоновское учение о знании как припоминании, *ἀνάμνησις* мира горного, и ницшевское учение о “вечном возвращении”»²⁸. К этому же ряду Флоренский относит гадание: «При гадании высказывают из подсознательной области переживания иной действительности, прошедшего или будущего, может быть, даже из иных миров»²⁹. Неслучайно В.П. Троицкий использует понятие «энантиодромиа», разработанное К.Г. Юнгом³⁰ (Флоренскому же было знакомо учение Фрейда). И наконец, «икона, – читаем в сочинении “Иконостас”, – есть образ будущего века; она (а как – в это не будем входить) дает перескочить время и увидеть, хотя бы и колеблющиеся, образы – “как в гадании с зеркалом” – будущего века» [26, с. 486–487].

Думается, идея встречи двух временных противоположных в русской мысли предстает как весьма оригинальная трактовка времени. Она складывается в тот период европейской истории идей, который отмечен активным формированием новых темпоральных концепций. Можно предположить, что ее оригинальность связана с актуализацией русской мыслью восточнохристианской доктрины спасения, предполагающей содеяние (синергию, соработничество) Бога и

²⁷ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV. С. 633.

²⁸ См.: Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. С. 57.

²⁹ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). С. 428.

³⁰ К.Г. Юнг, отталкиваясь от интуиций Гераклита, «разработал учение об энантиодромии как тонком механизме уравнивания сознательных и бессознательных движений психики» (см.: Троицкий В.П. Гераклитова «энантиодромиа» в космологических образах Серебряного века // Античность и русская культура Серебряного века. С. 124).

человека. Параллельно с Соловьёвым эту идею вынашивал Н. Федоров, противопоставив мировой энтропии дело воскрешения отцов. И Соловьёв и Флоренский высоко оценили федоровское учение (влияние Федорова на Флоренского наиболее ощутимо в лекциях «Имя рода», прочитанных в 1916–1917 годах в МДА). Н. Федоров и Вл. Соловьёв, последний уже как системный философ, наметили линию осмысления этой темы в русской философии и, прежде всего, в софиологии как оригинальном ее направлении.

Что происходит в том месте, где сходятся два противотока? С одной стороны, энантиодромия предполагает их слияние в каждом моменте настоящего (не потому ли «все видимое нами –/Только отблеск, только тени/От незримого очами?»). Однако оба философа размышляют об особом месте, где два потока могут сойтись в свободном органическом (по Соловьёву), актуально бесконечном (по Флоренскому) единстве, – о месте, где сходятся концы и начала вещей. Это – *вечность*, философы понимают ее по-разному. Для Соловьёва это грядущее Всеединство, Вселенская теократия. Любопытны рассуждения философа о соотношении настоящего, прошлого и будущего. Время природное и историческое в его непросветленном состоянии, нетронутое божественным противотоком, есть дурная бесконечность: «существенная ложность всякой природной жизни состоит в том, что она, уничтожая чужое бытие, не может сохранить своего, – что она съедает свое прошедшее и сама съедается своим будущим, и есть таким образом постоянный переход от одного ничтожества к другому. Явное выражение этого свойства мы находим в непрерывной *смене* поколений живых существ. Старое поколение, отцы, представители прошедшего, по закону природы отдают свою жизнь всецело новому поколению, которое также не может сохранить ее в себе, но, становясь настоящим, само вытесняется будущим поколением и так далее *до бесконечности*. Такая безостановочная передача из рода в род смерти под личиною жизни есть явно ложное существование, и бесконечность этого процесса есть *дурная бесконечность*» [7, с. 357]. Ей противостоит истинная жизнь, в которой время преобразовано: «По противоположности *истинная жизнь* есть такая, которая в своем настоящем сохраняет свое прошедшее и не устраняется своим будущим, а возвращается в нем к себе и к своему прошлому. Это есть истинная и истинно-бесконечная жизнь, в ней же первое (начало, прошедшее) не упраздняется, не сменяется своим *другим* (продолжение, настоящее), а *третье* (конец, будущее) есть лишь совершенное единство того и другого» [7, с. 357]. То есть приобщение к вечности – бесконечно-истинная жизнь грядущего Всеединства – достижимо в пределах земной истории.

Флоренский определяет вечность через понятие актуальной бесконечности (последняя тоже получает математическое обоснование в теории множеств Кантора). Вечность как актуальная бесконечность включает и земное время (мир феноменов), и время горнего мира. Земное время предстает как некая поверхность, частный случай вечности (так непрерывность – одна из множества модификаций прерывности). Лучше всего здесь подходит формула Платона: время – подвижный образ вечности (Флоренский – платоник; в работе «Смысл идеализма» (1915 г.) ставится вопрос об отношении платоновской концепции

времени к современному мировоззрению). Время земного мира – поверхность явления, время горнего мира – актуально бесконечная глубина явления, т.е. его сущность, ноумен. И опять же, перед нами – обоснование символического миропонимания, ведь символ – актуально данное, неразрывное и неслиянное, единство феномена и ноумена.

Если Соловьев полагает возможным достижение вечности в пределах земной реальности путем софийного преобразования мира, то, по Флоренскому, достичь вечности в пределах мира феноменов невозможно. Феноменальный мир не способен вместить или как-то охватить актуальную бесконечность. Однако вечность горнего мира как бы просвечивает в феноменах, поскольку они – лишь тонкая поверхность глубинной реальности. Кроме того, есть способы прорыва к горнему миру, возможна опосредованная трансляция реалий в мир дольний. Таковы, например, подлинное творчество – теургия, подлинное искусство – иконопись, подлинная жизнь – в культе; в субъективной жизни таким опытом может стать мистическое переживание или сновидение.

Постоянство памяти

Последнее замечание к теме трактовки времени касается статуса прошедшего. В энантиодромии прошлое не отбрасывается в процессе линейного движения вперед, но постоянно актуализируется в настоящем и втягивается в будущее. Таким образом русская мысль поднимает вопрос о воплощении памяти. Философское переоткрытие памяти связано с именем А. Бергсона и относится к тому же периоду – рубежу XIX и XX веков. На фоне всего многообразия временных концепций XX века заметна объединяющая их мысль о том, что прошлое и настоящее связаны нелинейной связью, прошлое не остается позади, так или иначе возобновляясь в настоящем и прокладывая дорогу будущему (после Бергсона французская мысль обогащается целой философией памяти – М. Гальбвакс, П. Нора, Ф. Артог и др.). Вспомним еще раз о Н. Федорове, провозгласившем необходимость актуализации прошлого. Он понимал это очень буквально – как дело реального воскрешения отцов в пределах земной и в перспективе космической истории. Однако в отношении трактовки времени и памяти фигура Федорова в русской мысли, пожалуй, сопоставима с фигурой Бергсона в западноевропейской: после Федорова, как и после Бергсона, становится все сложнее осмысливать соотношение прошлого, настоящего и будущего в русле прежних линейных моделей.

Стоит указать в этой связи на двойственное отношение Вл. Соловьева и Н. Федорова к классику позитивизма О. Конту. В лекциях «Имя рода» Флоренский называет истоком философии Федорова контовскую религию Человечества, поданную, однако, «без смелости и глубины Федорова»³¹. Действительно, учение Конта о Сверхчеловечестве тоже подразумевает объединение живых и усопших. Вл. Соловьев, начинавший с критики позитивизма (при этом остава-

³¹ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). С. 58.

ясь, как полагает ряд авторов, в рамках позитивистского понимания исторического процесса), в докладе 1898 года «Идея человечества у Августа Конта» соотнес Великое Существо (le Grand Être) Конта ни с чем иным, как с Софией. За идею о Великом Существо Соловьёв предлагает даже внести имя Конта в христианский пантеон. В том же докладе подчеркивается исключительная роль, которую в религии Человечества Конт отводит включению прошлого в будущее. «По Конту, – пишет Соловьёв, – в составе Великого Существа главное значение принадлежит умершим Они вдвойне преобладают над живущими: как их явные образцы и как их тайные покровители и руководители – как те внутренние органы, через которые Великое Существо действует в частной и общей истории видимо прогрессирующего на земле человечества. ...полнота жизни для тех и для других может состоять только в их совершенном единодушии и всестороннем взаимодействии. <...> И в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка и завершение всеобщей истории, как не в осуществлении этой целостности человечества, как не в действительном его исцелении чрез явное соединение этих двух разлученных его долей?» [27, с. 579]. Здесь невольно вспоминается проект Федорова, и здесь мы вновь сталкиваемся с представлением о встрече двух противоположных, «двух долей» – начала и конца времени, сливающихся в свободном единстве. Уточним, что у Федорова и Соловьёва, в отличие от Конта, речь идет о единении в Боге.

В завершение вернемся к книге «Мнимости в геометрии», где Флоренский строит космологию, актуализируя в русле современной ему неклассической науки древнюю геоцентрическую модель Вселенной. Его космос – это космос усопших, поскольку за основу берется «Божественная комедия» Данте. Настоящее, т.е. время ныне живущих, понимается как поверхность бытия, а по-настоящему бытийной реальностью оказывается актуальная бесконечность запредельного мира, который отделен от земного качественной, но все же физически проходимой границей. Н. Федоров писал: «Тот, кто поглощен мигом Настоящего, не видит двух окружающих его бесконечностей: Минувшего и Грядущего ...» [28, с. 207]. В книге «Мнимости в геометрии» ровно наоборот: прошлое и будущее являются условием мига настоящего и составляют актуальную бесконечность, объединяющую концы и начала всех вещей.

Список литературы

1. Павлюченков Н.Н. Богочеловечество в концепции П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. № 4(48). С.13–28.
2. Крочак Ю. Влияние метафизики всеединства Вл.С. Соловьёва на творчество П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. № 4(43). С. 98–109.
3. Оболевич Т. Математика и метафизика в сочинениях Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. № 2(26). С. 35–40.
4. Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьёва и священника П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. № 3(23). С. 96–105.
5. Едошина И.А. Об онтологических основаниях смены художественных парадигм на рубеже XIX–XX веков (Вл. Соловьёв, о. Павел Флоренский) // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. № 1(12). С. 100–111.
6. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. 293 с.

7. Соловьев В.С. История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1914. С. 241–640.
8. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 688–694.
9. Козырев А.П. Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоренский versus софиология) // Соловьевские исследования. 2001. Вып. № 2(2). С. 73–85.
10. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М.: Путь, 1913. 631 с.
11. Гайденоко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
12. Флоренский П.А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 81–295.
13. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 1999. С. 5–495.
14. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Поморье, 1922. 69 с.
15. Флоренский П.А. Пределы гносеологии (основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 34–60.
16. Паршин А.Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 156–178.
17. Михайлов А.В. О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 97–124.
18. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 25–502.
19. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.
20. Седых О.М., Гришатова Ю.Л. Русский Ренессанс о Ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 111–121.
21. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
22. Флоренский П.А. О символах бесконечности // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 79–128.
23. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007. 543 с.
24. Треушников И.А. Апокалиптика «Трех разговоров» и теократическая идея Вл. Соловьёва // Соловьевские исследования. 2010. Вып. № 3(27). С. 38–54.
25. Троицкий В.П. Гераклитова «энантиодромия» в космологических образах Серебряного века // Античность и русская культура Серебряного века. М.: Наука, 2010. С. 120–127.
26. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 419–526.
27. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
28. Федоров Н.Ф. Живое и мертвенное восприятие истории // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 206–207.

References

1. Pavlyuchenkov, N.N. Bogochelovechestvo v kontseptsii P.A. Florenskogo [Divine Humanity in the concept of P.A. Florensky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 4(48), pp.13–28.
2. Krochak, Yu. Vliyanie metafiziki vseinstva V.I.S. Solov'eva na tvorchestvo P.A. Florenskogo [The influence of Vladimir Solovyov's metaphysics of total-unity on Pavel Florensky's thought], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 4(43), pp. 98–109.

3. Obolevich, T. Matematika i metafizika v sochineniyakh Vladimira Solov'eva [Mathematics and metaphysics in Vladimir Solovyov's writings], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 2(26), pp. 35–40.
4. Edoshina, I.A. Srednevekovaya kul'tura v vospriyatii V.S. Solov'eva i svyashchennika P.A. Florenskogo [Medieval culture as perceived by V.S. Solovyov and priest P. Florensky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 3(23), pp. 96–105.
5. Edoshina, I.A. Ob ontologicheskikh osnovaniyakh smeny khudozhestvennykh paradig na rubezhe XIX–XX vekov (Vl. Solov'ev, o Pavel Florenskiy) [On the ontological grounds of the cultural paradigm change at the turn of the XIX–XX centuries (VL. Solovyov, Pr. Pavel Florensky)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 1(12), pp. 100–111.
6. Solovyov, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2011, 293 p.
7. Solovyov, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii (issledovanie vseмирno-istoricheskogo puti k istinnoy zhizni) [History and future of theocracy (an investigation into the universal historical path to the true life)], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. 4* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solovyov. Vol. 4]. Moscow: Izdanie tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1914, pp. 241–640.
8. Berdyaev, N.A. Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva [The main idea of Vl. Solovyov], in *Vladimir Solovyev: pro et contra*, vol. 2. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2002, pp. 688–694.
9. Kozyrev, A.P. Dve modeli istoriosofii v russkoy mysli (A.I. Gertsen i G.V. Florovskiy versus sofiologiya) [Two paradigms of historiosophy in the Russian thought (A.I. Herzen and G.V. Florovsky versus sophiology)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 2(2), pp. 73–85.
10. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva, t. 1* [Vladimir Solovyov's Worldview, vol. 1]. Moscow: Put', 1913. 631 p.
11. Gaidenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.
12. Florensky, P.A. Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh [Analysis of the spatiality and time in fine art works], in Florensky, P.A., svyashch. *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i arkhologii* [Articles and studies on the history and philosophy of art and archeology]. Moscow: Mysl', 2000, pp. 81–295.
13. Florensky, P.A. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki) [At the watersheds of thought (Features of concrete metaphysics)], in Florensky, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(2)* [Works in 4 vol., vol. 3(2)]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 5–495.
14. Florensky, P.A. *Mnimosti v geometrii. Rasshirenije oblasti dvukhmernykh obrazov geometrii (Opyt novogo istolkovaniya mnimostey)* [Imaginarities in Geometry. Expansion of the area of two-dimensional images of geometry (Experience of a new interpretation of imaginaries)]. Moscow: Pomorye, 1922. 69 p.
15. Florensky, P.A. Predely gnoseologii (Osnovnaya antinomiya teorii znaniya) [Limits of epistemology (The basic antinomy of the knowledge theory)], in Florensky, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 34–60.
16. Parshin, A.N. Lestnitsa otrazheniy (ot gnoseologii k antropologii) [The ladder of reflections (from epistemology to anthropology)], in *Pavel Aleksandrovich Florensky* [Pavel Aleksandrovich Florensky]. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 156–178.
17. Mikhailov, A.V. O Pavel Florensky kak filosof granitsy. K vykhodu v svet kriticheskogo izdaniya «Ikonostasa» [Pavel Florensky as a philosopher of border. To the publication of «Iconostasis» critical edition], in *Pavel Aleksandrovich Florensky* [Pavel Aleksandrovich Florensky]. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 97–124.
18. Florensky, P.A. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki) [At the watersheds of thought (Features of concrete metaphysics)], in Florensky, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 25–502.
19. Solovyov, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval worldview], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 339–350.

20. Sedykh, O.M., Grishatova, Yu.L. Russky Renessans o Renessanse [The Russian Renaissance about the Renaissance], in *Voprosy Filosofii*, 2015, no. 6, pp. 111–121.
21. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Moscow: Mysl', 2001. 558 p.
22. Florensky, P.A. O simvolakh beskonechnosti [On the symbols of infinity], in Florensky, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 79–128.
23. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and Gnostics]. Moscow: Savin S.A., 2007. 543 p.
24. Treushnikov, I.A. Apokaliptika «Treh razgovorov» i teokraticheskaya ideya Vl. Solov'eva [Apocalypitics of «Three conversations» and Vl. Solovyov's theocratic idea], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 38–54.
25. Troitsky, V.P. Geraklitova «enantiodromiya» v kosmologicheskikh obrazakh Serebryanogo veka [Heraklitus' «enantiodromia» in cosmological images of the Silver Age], in *Antichnost' i russkaya kul'tura Serebryanogo veka* [Antiquity and Russian Culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 120–127.
26. Florensky, P.A. Ikonostas [Iconostasis], in Florensky, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 419–526.
27. Solovyov, V.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [Auguste Komte's idea of humanity], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 562–581.
28. Fedorov, N.F. Zhivoe i mertvennoe vospriyatie istorii [Animated and deadening understanding of history], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 206–207.

Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ: ПИСАТЕЛЬ – КРИТИК – БОГОСЛОВ*

УДК 111(47)

ББК 873(2)53-694

**«АНДРОГИН» В КОНТЕКСТЕ «КОНКРЕТНОЙ МЕТАФИЗИКИ»
(Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ)**

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет
ул. 1 Мая, 16, г. Кострома, 156961, Российская Федерация
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Рассматриваются вопросы, связанные с понятием «андрогин» в книгах Д.С. Мережковского «Тайна Трех. Египет и Вавилон» и «Тайна Запада. Атлантида и Европа». В целях раскрытия данного понятия вводится еще одно – «конкретная метафизика», принадлежащее священнику Павлу Флоренскому, ибо андрогин, с одной стороны, есть умопостигаемая сущность, а с другой – в андрогине отражается стремление людей к обретению в бытии утраченной целостности. Понятие «конкретная метафизика» корректируется с учетом различий между верой отца Павла Флоренского и размышлениями о вере Мережковского. При этом подчеркивается значимое для обоих мыслителей совмещение чувственного и сверхчувственного планов. Специальное внимание уделяется сущности культурфилософии андрогинна в текстах Мережковского, выявляются ее историко-культурные корни, подчеркивается актуальность для художественного сознания эпохи модернизма в целом. Выявляется специфика понимания Мережковским (вслед за поздним Шеллингом) развития времени: от более позднего к более раннему, от христианства к язычеству, что становится основанием для сближения разновременных культур. Указывается, что результатом такого сближения становится обнаружение «религиозной души» в поле, представлены формы ее репрезентации в текстах Мережковского. В заключение указывается на то, что мотив единства мира, его внутренней взаимосвязанности (двое как одно, андрогин) и далее будет развиваться Мережковским, но его «конкретная метафизика» сохранит общий смысл: будущее человечества – это его прошлое, иначе поименованное, в иных формах бытийствующее, но уже однажды давно случившееся, потому языческий миф и христианское предание есть абсолютная реальность.

Ключевые слова: андрогин, целостность бытия, «конкретная метафизика», культурфилософия, время, модернистское сознание, «религиозная душа пола».

**«ANDROGYNE» IN THE CONTEXT
OF «CONCRETE METAPHYSICS» (D.S. MEREZHKOVSKY)**

I.A. EDOSHINA

Kostroma State University
16, 1st May street, Kostroma, 156961, Russian Federation
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

* Статьи Р. Коутс, О.А. Богдановой, А.А. Гапоненкова, А. Дудека, Б.Н. Тарасова подготовлены на основе докладов, прочитанных на Международной научной конференции «Д.С. Мережковский: писатель – критик – богослов. К 75-летию со дня смерти мыслителя». ИМЛИ имени А.М. Горького РАН, Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», журнал «Соловьёвские исследования». г. Москва, 8–10 декабря 2016 г.

The paper deals with the problems associated with the concept of «androgyn» in Merezhkovsky's books «The Mystery of Three. Egypt and Babylon» and «The Mystery of the West: Atlantis – Europe». The concept of «concrete metaphysics» (introduced by priest Pavel Florensky) is used to describe this concept because androgyn is, on the one hand, a noumenal entity and, on the other hand, the androgyn concept embodies human aspiration to find the lost wholeness in being. The concept of «concrete metaphysics» is corrected to account for the differences between Father Pavel Florensky's faith and Merezhkovsky's reflections about faith. It is emphasized that neither of the thinkers distinguished between the sensory and the supersensory realms. This work pays special attention to the essence of the cultural philosophy of androgyn in Merezhkovsky's works, reveals its historical and cultural roots, and emphasizes its relevance to the aesthetic consciousness of the modernism era as a whole. The paper studies Merezhkovsky's understanding (following the late Schelling) of the progress of time: from more recent to earlier time, from Christianity to Paganism, which becomes the basis for bringing together cultures of different epochs. The paper also states that the result of this process is the discovery of the «religious soul» in sex and describes the forms in which it is represented in Merezhkovsky's works. In conclusion it is said that the motif of unity of the world, of its inner interrelation (two as one, androgyn) is further developed by Merezhkovsky, but his «concrete metaphysics» preserves its general idea: the future of humanity is its past that exists in different forms and under different names but is something that happened a long time ago. That is why the pagan myth and the Christian tradition are the absolute reality.

Key words: *androgyn, wholeness of being, «concrete metaphysics», cultural philosophy, time, modernist consciousness, «religious soul of sex».*

О некоторых аспектах «конкретной метафизики»

В названии статьи имплицитно присутствует священник П.А. Флоренский, к личности и трудам которого Д.С. Мережковский не испытывал никаких симпатий¹. Сходные чувства были присущи и отцу Павлу в отношении Мережковского². Но в традиции обоих мыслителей легко обнаруживается стремление постигать несходное, поместив его в одно пространство. Осюморон «конкретная метафизика» принадлежит отцу Павлу и понимается им как присутствие Бога во всех явлениях бытия, как нисхождение Его энергии в мир, о чем наглядно свидетельствуют таинства и праздники, развернутые одновременно и в мир горний, и в мир дольний³. Именно здесь проходит своеобразная граница между отцом Павлом и Мережковским. Первый – православный священник, второй, бу-

¹ Отец Павел проходил у Мережковского по разряду «косноязычно мямлющих» новых славянофилов. Эту характеристику Мережковский дает в статье «Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев» (1915 г.), соединив в названии два абсолютно противоположных явления в русской культуре, что не могло не покори́ть отца Павла, любившего поэзию Тютчева. См. об этом подробнее: Едошина И.А. Четыре упоминания о Некрасове в лагерных текстах отца Павла Флоренского // Н.А. Некрасов: современное прочтение. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2002. С. 144–147 [1].

² Так, в «Столпе и утверждении Истины» (1914 г.) отец Павел признается: «Мне в высокой степени чуждо стремление людей “нового религиозного сознания” как бы насильно стяжать Духа Святого», а в примечаниях называет Мережковского среди представителей «нового религиозного сознания» (Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012. С. 133, 678 [2]).

³ См.: Флоренский П.А., свящ. Семь таинств // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 153–179 [3].

дучи интерпретатором (подчас весьма оригинальным) религиозных знаний, не приемлет исторического христианства.

Однако оба пребывают в области религиозной мысли и, что особенно важно, сочинения обоих мыслителей укреплены ею, видимо поэтому Н.А. Бердяев не видит особой разницы между ними: «Мережковский очень пугает ортодоксальных православных своей религией третьего Завета. Но, в сущности, он стоит на той же ортодоксально-догматической почве, что и... свящ. П. Флоренский... Его религиозное сознание должно быть отнесено к трансцендентному типу религиозной мысли»⁴. С последним утверждением сложно согласиться по той причине, что Мережковский, вроде бы понимая религию как живую связь человека с Богом, глубоко сожалея об ее утрате в современном ему мире, сам лишен этого чувства. Его христианство носило скорее теоретический характер: «стоял в стороне», как заметил Б.К. Зайцев⁵. Этого замечания категорически не принял близкий к семье Мережковских В.А. Злобин, утверждая, что «Мережковский не только “читал ежедневно Евангелие”, но и старался по нему жить»⁶. А по признанию самого Мережковского, он «пришел к Евангелию через древнегреческие трагедии»⁷. Если вспомнить, что Флоренский был истовым грекофилом, то, казалось бы, вот оно – его сближение с Мережковским. Действительно, живой интерес к древним культурам, понимание их роли в формировании христианства присущи обоим мыслителям. Но к Евангелию отец Павел шел не через древнегреческую культуру, а через услышанный однажды «в воздухе» «отчетливый и громкий голос»: «Павел! Павел!»⁸.

Мережковский сводит живое чувство веры к рационалистическим построениям, потому место его религии – кабинет с книжными полками и письменным столом, к которому он прикован, как раб к галере. Для Флоренского слово – поступок, реальное действие, отсюда его священство. Когда можно было богословствовать, отец Павел богословствовал. Когда стало нельзя, он пошел трудиться в разные комиссии, то по электрификации, то по созданию музеев, занялся преподавательской деятельностью; когда была утрачена свобода, занимался изучением мерзлоты, растений, свойств йода. Но во всех этих занятиях глубокой сверхзадачей его было выявить красоту устройства мира, его гармоничность как свидетельства Божьего промысла. В этом контексте наука не отвергает, а доказывает существование сверхчувственного мира. Такова *конкретная метафизика* отца Павла. «Конкретная метафизика» Мережковского заключается в аналитическом исследовании того, что не считывается разумом. Он чем-то неумовимо напоминает апостола Фому, стремящегося убедиться в реальности Хри-

⁴ См.: Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra СПб.: РХГИ, 2001. С. 336 [4].

⁵ См.: Зайцев Б.К. «Иисус Неизвестный» // Зайцев Б.К. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 6 (доп.) М.: Русская книга, 1999. С. 334 [5].

⁶ См.: Злобин В.А. «Серебряный век» // Злобин В.А. Тяжелая душа. М.: Интелвак, 2004. С. 184 [6].

⁷ См.: Мережковский Д.С. Маленькие мысли // Мережковский Д.С. Было и будет. М.: Аграф, 2001. С. 274 [7].

⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. Детям моим. М.: Моск. рабочий, 1992. С. 215 [8].

ста через вложение перста в раны Его от гвоздей, а руки в Его ребра. В своих размышлениях Мережковский искренен, прозорлив, талантлив, но все эти достоинства меркнут перед неутолимым стремлением их автора составить некую схему развития религии, найти всему структурную ячейку. В Мережковском борьба веры и разума разрешается в пользу последнего. Конечно, он ходил в церковь, был православным человеком (особенно в эмиграции), но, по большому счету, вера как живое чувство осталась для него неразгаданной «тайной». Хотя, как и Флоренский, был убежден, что Россия немислима без христианства. У священника Флоренского, конечно, конкретнее – без православия.

Для Мережковского метафизика есть «серый туман или золотые облака над Океаном, где погребена Атлантида»⁹. Из этого определения хорошо видно стремление Мережковского придать физические очертания (туман, облака, океан) сверхчувственному феномену (Атлантида).

С одной стороны, подобное стремление согласуется с исходным смыслом древнегреческого термина «метафизика», где через артикли женского рода единственного числа в номинативусе (*ta*) соединяются слова *meta* (за) и *physica* (физика) – *ta meta ta physica*: то, что следует за естественнонаучными сочинениями Аристотеля. В лингвистическом плане артикль указывает на единство грамматических признаков двух слов, их некую неразрывность. С другой стороны, философская мысль усваивала «то, что следует за физикой», через латинскую кальку, в которой «за» и «физика» слиплись в единое слово – *Metaphysica*, поскольку в латинском языке нет артиклей. В результате утрачивается создаваемая артиклями «прореженность» в написании слова, которая содержалась и в его значении. То, что располагается за пределами физики, неслиянно с ней соотносится. Потому М. Хайдеггер видит в метафизике «вопросание, обращенное за пределы сущего», цель которого – «сделать его доступным умозрению как таковое и во всей полноте» (пер. с нем. С. Жигалкина)¹⁰. В греческом написании артикль есть явственное свидетельство о возможности достижения поставленной цели. Неслучайно Хайдеггер пишет слово «метафизика» на древнегреческом языке.

Но метафизика Мережковского заключается еще и в «противоестественном вывихе» памяти, которая «обращается не назад, а вперед, и человек вспоминает будущее как бывшее»¹¹. Отсюда характерное для Мережковского именование дневниковых записей – «Было и будет». В «противоестественном вывихе» памяти прочитывается аллюзия на образ «времени, вышедшего из сустава»: «*the time is out of joint*» (монолог Гамлета из одноименной трагедии У. Шекспира). Потому рождается сходная, почти возрожденческая задача – через уже случившееся понять будущее и повлиять на него. Совсем неслучайно так много трудился Мережковский, он был уверен, что его слово есть не только «Новое От-

⁹ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. АтлантидаЕвропа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. М.: Республика, 1999. С. 526 [9].

¹⁰ См.: Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 35 [10].

¹¹ См.: Мережковский Д.С. Тайна русской революции: Опыт социальной демонологии // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001. С. 475 [11].

кровение», вполне сопоставимое с «Философским Откровением» Шеллинга, которое он часто цитирует в «Тайне Трех» (1925 г.) и «Тайне Запада» (1930 г.), но и возможно «Третий Завет» вообще. Грандиозный замысел не мог не повлечь столь же грандиозных обращений к истории человечества.

Но есть некое смущение: вывих сам по себе есть нарушение нормы, а если он усугубляется еще и определением «противоестественный», то не может не повлечь за собой чего-то аналогичного. Так родилась эсхатология Дмитрия Мережковского, которой окрашена метафизика его размышлений и с которой неразрывно связано понятие «андрогин».

Культурфилософия андрогина

Мотив андрогина пронизывает культуру модернизма¹², в пределах которой прошла большая часть жизни и творчества Мережковского. Корнями андрогин уходит в глубокую древность, будучи в значении своем вполне сопоставим с уроборосом как символом нерасторжимого единства мужского и женского начал. Но уже в древности только умопостижения было мало, человек жаждал выйти за пределы реальности в экстатическом акте во время, например, орфических или элевсинских таинств. В элевсинских мистериях мужчина «утрачивал» пол в специальном соотношении себя с богиней, а не с богом. Так, в Аркадии священнослужитель надевал маску Деметры Кидарийской, преображаясь в мужеженщину. В этом образе он являл бога, рождая в участниках мистерии чувство ужаса и страха, одновременно приобщая к тайне сверхчувственного мира. В орфической космогонии эта тайна именуется Андрогинном, воплощая смешение противоположностей и начало всего. Орфики не соотносят Андрогина с двуполостью, для этого есть иные персонажи: Эрот, явившийся из Мирового яйца с золотыми крыльями за спиной; двуполоя дева Милиное, дочь гневной Персефоны и обманувшего ее Аида; двуполое и двутелое существо, сросшееся в одно целое с нимфой Салмакидой, – Гермафродит, дитя Гермеса и Афродиты. Так рождается понятие «третий» пол, который имеет округлую форму¹³. В этой форме схватывается зримое воплощение жажды целостности.

Андрогин есть образ умопостигаемой целостности, коей жаждали деятели модернизма, андрогин в немалой степени формировал «дух времени» и определял творчество. Один из аспектов «идей времени» был связан с проблемой пола, которая и вызвала живой интерес к андрогину. Мистерия мужчины и женщины, тайна двух полов разрешается в метафизическом единстве, в котором природное или душевное человека должно быть примирено с религиозными чаяниями христианства. Пол выводился за пределы сугубого физиологизма и рассматривался либо в его древнем мифологическом смысле (П.А. Флоренский, В.В. Розанов), либо как способ преодоления «принадлежности» (тройственный союз Вяч. Иванова, Л.

¹² Подробнее об этом см.: Едошина И.А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы. М.; Кострома: РГГУ; КГУ им. Н.А. Некрасова, 2002. С. 52–159 [12]; Едошина И.А. Андрогинизирующее сознание в художественной культуре конца XIX – начала XX века // Метаморфозы творческого Я художника. М.: Памятники исторической мысли, 2005. С. 241–277 [13].

¹³ См.: Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 98–101 [14].

Зиновьевой-Аннибал, М. Сабашниковой), либо как особая форма брака, например целибат (А.Ф. Лосев и В.М. Соколова) или «духовное замужество» Зинаиды Гиппиус, жены Дмитрия Мережковского. Во всех случаях речь не идет о преодолении пола, ибо это возможно только за пределами мирской жизни, но о его переосмыслении. Модернизм стремится выявить в поле сущность и значение, то есть культурфилософию пола в контексте андрогинной проблематики.

Андрогин как идеальная форма будущепрошлого времени

Андрогин – один из основных мотивов в «Тайне Трех» и «Тайне Запада» Мережковского, этот мотив скрепляет их содержание, являясь то открыто, то опосредованно.

Обе книги написаны в период эмиграции, когда их автор уже пережил весь ужас своих революционных увлечений и когда вопросы религии стали открываться ему в новом свете. Смысл этого *нового* Мережковский заявляет с самого начала, уже в первом предложении «Тайны Трех»: «Попробуйте войти в современное приличное общество и перекреститься: в лучшем случае, вас примут за сумасшедшего, в худшем – за шарлатана» [15, с. 5]. И далее сразу отрешивается: «Я не шарлатан». По сути, Мережковский обращается к одной из значимых проблем не только эпохи модернизма, но и эпохи постмодернизма и постпостмодернизма. Может ли образованный человек быть верующим?

Между тем ответ на этот вопрос прозвучал в лекциях Ф.В.Й. фон Шеллинга, которые он читал в Берлинском университете в летний семестр 1844 года и которые составили книгу «Философия Откровения». Шеллинг различает религию как веру и религию как философию, где религия есть предмет рационального познания: кто верует, тот не философствует. У философии иная задача – глубоко проникнуть в жизнь и стать ее центром, что не исключает значимости религии. Более того, «христианство больше не должно хотеть быть рядом с философией, оно должно пронизать себя ею» (пер. с нем. А.Л. Пестова)¹⁴. Однако религия рационально непознаваема, и Шеллинг ищет опору в поэтическом строе мифологии, обнаруживая там многочисленные источники библейских преданий. Так появляется его «Философия мифологии» (1820-е – 1850-е гг.), где в мотивах синтеза, подобного мужскому и женскому в зачатии, угадываются пути к реальному их единству как реализации божественной потенции в обоеполых божествах¹⁵.

В небольшой работе «О значении одной новооткрытой настенной росписи в Помпее» (в русском издании эта работа помещена в конце второго тома «Философии мифологии») Шеллинг описывает пребывание будущего в настоящем: «то, что не есть, но должно быть, пребывает в естественном напряжении по отношению к тому, что есть теперь» (пер. с нем. В.М. Линейкина)¹⁶. Эту мысль Шеллинга Мережковский скорректирует, описывая будущее через прошлое.

¹⁴ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философия Откровения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 235 [16].

¹⁵ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии: в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд. Санкт-Петерб. ун-та, 2013. С. 188–224 [17].

¹⁶ Там же. С. 523.

Так, в эпиграфе к «Тайне Трех» читаем: «Слава Пресвятой Троице! Слава Отцу, Сыну и Духу! Слава Божественному Трилистнику!»¹⁷. Три строчки соответствуют заявленному в названии числу и две из них взяты из христианства. Но что такое Божественный Трилистник? По Дж. Куперу, трилистник символизирует троицу, единство и одновременно разрушение, изначально фалличен. Символ трилистника – клевер¹⁸. Представленное описание, скорее всего, имеет отношение к дохристианскому времени, но Божественным Трилистником Мережковский замыкает эпиграф. А несколько позднее посвятит Божественному Трилистнику отдельную главу. В результате время у Мережковского движется от более позднего к более раннему: от христианства к язычеству, а не наоборот. Это и есть один из характерных образов будуще-прошлого времени у Мережковского, в пределах которого реализуется «живая связь, пуповина, соединяющая христианство с язычеством»¹⁹.

В целом влияние поздних работ Шеллинга («Мировые эпохи», «Философия Откровения», «Философия мифологии») на трилогию Мережковского («Тайна Трех. Египет и Вавилон», «Тайна Запада. Атлантида Европа», «Иисус Неизвестный») огромно, особенно в методологическом плане. Нами отмечены лишь некоторые аспекты этого влияния, касающиеся интересующей нас проблематики. Мережковского волнуют те же проблемы, что и Шеллинга, с той разницей, что немецкий философ даже не задумывался, сочтут ли его, утверждающего с университетской кафедры значимость религии, сумасшедшим или шарлатаном.

В 20-е годы XX века Мережковского, живущего в Европе, этот вопрос мучает, и он пытается найти себе определение в двух им самим предложенных ответах: если не «шарлатан», то «сумасшедший». И он готов быть таковым во имя «малой жертвы Трех», потому ставит на книге своей «крест во имя Трех». Для всякого верующего и просто знающего Библию подобные заявления вызывают ассоциации с единственной Книгой, на которой стоит крест, – Библией; а жертва (знамательно – малая!) ассоциируется с ветхозаветной Троицей как прообразом «Жертвы Вечерней», принесенной Христом во искупление грехов всего мира.

Религиозная душа пола («Тайна Трех. Египет и Вавилон»)

Мотив андрогина как различной целостности заявляется Мережковским в именовании книги и эпиграфе к ней, повтором которого завершается часть под названием «Небывалое». Здесь нет прямого обращения к андрогину, но активно обыгрывается троичность как символ единства вкупе с мотивом пола – «В мире Пол – в Боге Троица»²⁰. Далее, в главе «Египет – Озирис», Мережковский обозна-

¹⁷ См.: Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет и Вавилон // Мережковский Д.С. Тайна Трех. М.: Республика, 1999. С. 5 [15].

¹⁸ См.: Трилистник // Купер Дж. Энциклопедия символов / пер. с англ. И.В. Комаров. М.: Золотой век, 1995. С. 335 [18].

¹⁹ См.: Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет и Вавилон // Мережковский Д.С. Тайна Трех. С. 15.

²⁰ Там же. С. 32.

чает дифференциацию в поле чувственного и сверхчувственного начал: «В каждом мужчине есть тайная женщина; в каждой женщине – тайный мужчина. Неземная прелесть мужчины – женственность; женщины – мужественность. Эмпирический пол противоположен трансцендентному» [15, с. 112]. Тайна пола заключается в его «переливании» из мужского в женское и наоборот, что позволяет расщепить эмпирику, а сквозь расщепы наполнить метафизикой. Потому вполне органичной оказывается форма андрогина – «двупольный шар», образ, почерпнутый Мережковским из Платона («Пир») и свидетельствующий о победе над смертью.

Но не зря Бердяев видел в Мережковском материалиста: ему нужно, просто необходимо всякую метафизику привести к сугубой физике. В результате известный библейский образ лестницы Иакова, соединяющей землю и небо, по которой восходят и нисходят ангелы (Быт. 28: 12-13), преобразуется в восходящую лестницу кровосмешений, что ведет к «божественной двуполости» и Царствию Небесному²¹. Подобное преобразование строится на утверждении, что «в кровосмешениях люди подражают богам», а «все браки богов кровосмесительны»²². Таким образом, реальное кровосмешение есть прямой и вполне понятный путь к «Совершенной Личности».

За «физикой» Мережковского угадываются источники, к которым он апеллирует и которые составляют имплицитный фон его размышлений, подчас нескрывая конфликтный. Так, образ лестницы Иакова лег в основу сочинения «Лестница Райская» игумена Синайского монастыря Иоанна Лествичника (VI в. от Р.Х.), где Слово 15-е называется «Целомудрие». Преподобный Иоанн Лествичник определяет целомудрие как нечувствительность к различию тел, целомудренных видит в тех, «кто члены покорил душе» (15: 7, 12). А в связи с образом лестницы прямо пишет, что падшие в ров сладострастия «далече отстоят от восходящих и нисходящих по оной лестнице Ангелов» (15:27). Есть у него и мотив, условно могущий быть соотношенным с кровосмешением: «Помни того, который обвил руку свою краем одежды (когда нес престарелую свою мать), и удерживай чувство руки своей и не прикасайся к сокровенным и прочим членам ни своего, ни чужого тела» (15: 50).

Будучи человеком энциклопедически образованным, Мережковский, конечно, знал приведенные здесь тексты и, полагаем, в немалой степени на них ориентировался, создавая свою (мета)физику пола.

Мережковский ищет и находит «религиозную душу» в поле, привлекая мифологические сюжеты из египетской, шумерской и ассиро-вавилонской мифологии, везде обнаруживая тайну Двух (пол) и тайну Трех (общество). Мотив андрогина здесь исчезает.

Природа андрогина и его формы («Тайна Запада. Атлантида – Европа»)

В первой части своей работы под названием «Атлантида» Мережковский помещает современные ему события (оккупированная большевиками и страда-

²¹ См.: Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет и Вавилон // Мережковский Д.С. Тайна Трех. С. 115.

²² Там же. С. 114.

ющая Россия) в историческое время, чтобы обнаружить общие корни с гибелью Атлантиды и найти объяснения происходящему в мифологии и Апокалипсисе. Тут ему не до андрогина, гораздо важнее соединить два человечества и «вечное солнце над черною бездною потопа»²³.

Вторая часть «Боги Атлантиды» открывается главой «Европа – Содом». Если в книге «Тайна Трех» путеводными нитями в размышлениях Мережковского о поле были В.В. Розанов и О. Вейнингер (своеобразные Сцилла и Харибда в размышлениях Мережковского), то здесь – Марсель Пруст. Мережковский именует роман Пруста «Содом и Гоморра» исполинской трагедией-повестью, а в его авторе видит величайшего писателя современной ему Европы²⁴. С Мережковским сложно не согласиться.

Грандиозная эпопея Пруста «В поисках утраченного времени», которую он не успел завершить (последние тома остались в черновых вариантах и были изданы уже после смерти автора), оборвалась на «Содоме и Гоморре», блистательном образе эпохи *fin de siècle*, этой «“Александрии” ума, вкуса и знаний» (П. Перцов), чей странный полусон породил искусство хрупкой, призрачной и одновременно чувственной красоты²⁵. Для Пруста тайна пола заключается в его непреодолимом разделении, подобно красоте сыновей маркизы де Сюржи, взявших от матери ее совершенства: «Одному передалась, волнообразная и в теле мужчины, царственность маркизы де Сюржи, и та же золотистая, жаркая, аскетическая бледность покрывала мраморные щеки матери и этого сына; а его брату достались греческий лоб, правильный нос, скульптурная шея, бездонные глаза... двуединая их красота доставляла наслаждение уму» (пер. с фр. Н.М. Любимова) [20, с. 105]. Мужская физика словно украшена женской, двуединость доставляет интеллектуальное удовольствие рассказчику. В реальности женщина уплощается Прустом, все ее «неизвестное» скрыто одеждой, не более²⁶. Иное дело, когда женщина «утрачивает» пол в силу возраста и родства (все-таки кровосмешение Пруст исключает): лучшие страницы романа посвящены бабушке рассказчика. Но это бабушка-воспоминание мужчины, то есть «присвоенная» бабушка, ставшая частью его самого как «отсвет мысли». Умозрительность присвоения окрашена глубоким чувством утраты: «А теперь, когда мне опять захотелось поцеловать ее, я сознавал, что пройдут час за часом, но она никогда больше не будет со мной, я поминутно делал для себя это открытие, ибо впервые за столько времени почувствовав ее такой, какой она была в жизни, в действительности, почувствовав, что у меня вот-вот разобьется сердце – до того оно переполнено ею, вновь обретя ее наконец, я узнал, что утратил ее навеки» (пер. с фр. Н.М. Любимова) [20, с. 191]. Обретение времени,

²³ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 308.

²⁴ Там же. С. 358.

²⁵ См. об этом подробнее: Едошина И.А. Культурфилософия понятия «эпоха»: к характеристике *fin de siècle* // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 5. С. 240–245 [19].

²⁶ См.: Пруст М. Содом и Гоморра. СПб.: Амфора, 1999. С. 185 [20].

по Прусту, неизбежно связано с его утратой, потому Горе есть нечто большее, чем Красота²⁷ и желание²⁸.

Здесь все сошлось для аналитического скальпеля Мережковского: рассказчик, стремящийся растворить в сугубо мужском (Альберт) сугубо женское (Альбертина), чтобы в итоге получить мужеженское: роман «Содом и Гоморра» завершается решением рассказчика жениться на Альбертине («Пленница» и «Беглянка» поведают о психологической драме этого решения); высокообразованный представитель древнейшего французского рода де Шарлю, носитель душевного женообразия, – чистый гомосексуалист («с любовью думая о мужчинах, вы в конце концов становитесь женщиной»²⁹), который, по двусмысленному замечанию Мережковского, «соединяется с народом в новой страшной “революции” – в “свободе, равенстве и братстве” Содома»³⁰; наконец, сам Пруст, уже не в романе, а в жизни, – болезненный, утонченный, с гомосексуальными наклонностями, знаток и ценитель искусства.

Если у Пруста мотив андрогина отсутствует, то Мережковский использует этот мотив весьма активно. Через андрогин раскрывается сущность содомии: умопостигаемая целостность человека «сверкает в темной руде двух отдельных полов»³¹. Эсхатологию пола Мережковский обнаруживает в диалогах Платона, орфических мифах, что приводит его к мысли об Андрогине как божестве Содома³². Но это не подлинный андрогин, а образ, искаженный в дьявольском зеркале.

Вслед за утверждением Розанова, что «религия почти во всей своей существующей полноте струится от пола»³³, Мережковский поэтизирует пол, придает ему философско-оргастические очертания: «Пол есть единственно живое, кровно-телесное “касание мирам иным”, единственный выход из своего тела в чужое, из *я* в *ты*, из тайны Одного в тайну Двух»³⁴. В понимании пола Мережковский выходит за пределы романа Пруста, герои которого увлечены гомосексуализмом и лесбиянством (об этом французский писатель заявляет сразу, уже в эпиграфе из Альфреда де Виньи: «У женщин будет Гоморра, а у мужчин – Содом»³⁵). Мережковский ищет и находит примеры в древней мифологии Греции, Рима, Востока, в античной философии, в Ветхом Завете, что позволяет постичь сущность андрогина.

Природа андрогина космична: «каждый Атом есть бог Андрогин или Бэ-тиль, Мужеженщина; самое существо Матери – Богоматери – мужеженское.

²⁷ См.: Пруст М. Обретенное время. М.: Нталис, 1999. С. 11 [21].

²⁸ См.: Пруст М. Содом и Гоморра. С. 201.

²⁹ Там же. С. 368.

³⁰ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 358.

³¹ Там же. С. 361.

³² Там же. С. 366.

³³ См.: Розанов В.В. Семья как религия // Розанов В.В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика, 1995. С. 79 [22].

³⁴ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 371.

³⁵ См.: Пруст М. Содом и Гоморра. С. 7.

Космос есть явление двуполого Эроса-Логоса»³⁶. Потому всякий человек «в утробной или небесной вечности – райском сне до рождения, был Андрогинном»³⁷. Отсюда – в земной жизни пол разделен, а в вечности «был, до рождения, и будет, после смерти, соединен, восстановлен в первичном единстве»³⁸. В «божественном кровосмешении» и «божественной двуполости» древних мистерий Мережковский сначала угадывает очертания христианской Троичности, а затем в смутном облике «нагого полудетского, полудевичьего тела» Христа на кресте – андрогин³⁹.

Сферический облик андрогина из Платонова мифа обретает не только мифические (сочетание в грозе Зевса Громовержца с Матерью Землей, Кибелой), но и ветхозаветные очертания в неразлично сплетшихся телах Адама и Евы⁴⁰. В том же мифе Платона андрогин рассекается Зевсом на мужчин и женщин и в таком облике оказывается на земле. Аналогично Ева извлекается из ребра Адама, из его женского пола⁴¹.

Вся эта своеобразная прелюдия завершается апофеозом специальной главы под названием «Андрогин», где Мережковский творит свой собственный миф. Родина андрогинов – остров Крит⁴². Главное место на острове занимает Кносский дворец – Лабиринт (или, в переводе, Дом Лабриса) Двуострой Секиры, внутрь которой Мережковский помещает крест⁴³: «Между Крестом и Полом связь в христианстве разорвана, но между Секирой и Полом – уцелела в язычестве. Крест пола – двуострая Секира – лучшего знаменья выбрать нельзя для распятого Эроса: два на одном топорнице лезвия, обращенные в разные стороны, – два пола в одном теле Андрогина»⁴⁴. Следы андрогина Мережковский обнаруживает везде – в бородатой Венере, скопцах, в Адонисе/Афродите, Аттисе/Адонисе, Кибеле/Афродите, атлантах/амазонках. Сквозь «густое облако мифа» Мережковский различает соединенных в любви Андрогина – Бога и Человека⁴⁵.

Далее мысль Мережковского развивается вслед за идеями Розанова в «Людях лунного света»⁴⁶, потому личность определяется у него стремлением «выйти из родового, безличного в поле», личность обречена быть двуполой⁴⁷. А поскольку понятие о личности формировалось внутри христианства, то далее Мережковский обращается к трудам святых отцов (Евсевий Кесарийский, Климент

³⁶ Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 376.

³⁷ Там же. С. 377.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 420–426.

⁴⁰ Там же. С. 434.

⁴¹ Там же. С. 435.

⁴² Там же. С. 448.

⁴³ Там же. С. 449.

⁴⁴ Там же. С. 450.

⁴⁵ Там же. С. 456.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Едошина И.А. Метафизика христианства по В.В. Розанову // Василий Розанов в контексте культуры. Коллективная монография. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 1999. С. 25–31 [23].

⁴⁷ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 458.

Римский), к Библии и находит близкие мысли, что еще более утверждает его в божественной природе Андрогина-Логоса⁴⁸. «И только любовь к Нему – к Ней – спасет мир», – завершает свои размышления в этой главке Мережковский⁴⁹.

Далее он выводит мотив андрогина на высший уровень совершенной любви, которая корнями уходит в миф, а затем мистериально преображенной является в догмате троичности, где уже нет кровосмешений, где «Сын-Отец соединяется с Матерью-Дочерью – Андрогин с Андрогинном»⁵⁰. Цель этого соединения – Иисус Неизвестный, появлением в белой одежде Которого завершается книга «Тайна Запада». Финал этот чем-то неуловимо напоминает последние строки поэмы А. Блока «Двенадцать»: «В белом венчике из роз / Впереди Иисус Христос». Хотя Мережковский не принял этой поэмы, указав, что Блок подменил Христа на Другого, то есть Сатану («Царство антихриста»), а когда понял, что ошибся, ужаснулся и умер, потеряв рассудок («Большевизм и человечество»).

Приведенная аналогия с Блоком представляется важной, поскольку отражает богоискательство в эпоху модернизма, его разные повороты, нюансы, контексты. Конечно, богоискательство такого рода было вне церковной ограды, но не вне этой оградой признаваемых текстов. Можно по-разному относиться к религиозным исканиям Мережковского, но нельзя не видеть в нем одного из тех, кто смело восстал против примитивно-позитивистского взгляда на мир, тем самым придав бытию более осмысленный облик.

Мотив единства мира, его внутренней взаимосвязанности (двое как одно, андрогин) и далее будет развиваться Мережковским, в частности, в «Иисусе Неизвестном» (последней части трилогии, в которую входят книги «Тайна Трех» и «Тайна Запада») и «Наполеоне». Его «конкретная метафизика» будет наполняться все новыми и новыми фактами, обрастать подробностями, но сохранит общий смысл: будущее человечества – это его прошлое, иначе поименованное, в иных формах бытийствующее, но уже однажды давно случившееся, потому языческий миф и христианское предание есть абсолютная реальность.

Как абсолютной реальностью было хождение супругов Мережковских в храм Святого Александра Невского на улице Дарю в Париже, их отпевание в этом храме с разницей в четыре года и мирное упокоение на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа. В головах их могил – стилизованный купол храма, в нишу которого помещено изображение Троицы Ветхозаветной. Все сбылось: двое в одном и благословение Господне.

Список литературы

1. Едошина И.А. Четыре упоминания о Некрасове в лагерных текстах отца Павла Флоренского // Н.А. Некрасов: современное прочтение. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2002. С. 125–156.

⁴⁸ См.: Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида – Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. С. 458.

⁴⁹ Там же. С. 463.

⁵⁰ Там же. С. 520.

2. Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. М.: Академический Проект, 2012. 905 с.
3. Флоренский П.А., свящ. Семь таинств // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 153–179.
4. Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 331–353.
5. Зайцев Б.К. «Иисус Неизвестный» // Зайцев Б.К. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 6 (доп.). М.: Русская книга, 1999. С. 334–337.
6. Злобин В.А. «Серебряный век» // Злобин В.А. Тяжелая душа. М.: Интелвак, 2004. С. 181–184.
7. Мережковский Д.С. Маленькие мысли // Мережковский Д.С. Было и будет. М.: Аграф, 2001. С. 272–280.
8. Флоренский П.А., свящ. Детям моим. М.: Моск. рабочий, 1992. 560 с.
9. Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. М.: Республика, 1999. С. 221–591.
10. Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянской культуры, 2010. 160 с.
11. Мережковский Д.С. Тайна русской революции: Опыт социальной демонологии // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001. С. 470–559.
12. Едошина И.А. Онтология модернизма: фрагментарность и целостность // Едошина И.А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологема. М.; Кострома: РГГУ; КГУ им. Н.А. Некрасова, 2002. С. 52–159.
13. Едошина И.А. Андрогинизирующее сознание в художественной культуре конца XIX – начала XX века // Метаморфозы творческого Я художника. М.: Памятники исторической мысли, 2005. С. 241–277.
14. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
15. Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет и Вавилон // Мережковский Д.С. Тайна Трех. М.: Республика, 1999. С. 5–218.
16. Шеллинг Ф.В.Й. Философия Откровения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 235
17. Шеллинг Ф.В.Й. фон. О значении одной новооткрытой настенной росписи в Помпее // Шеллинг Ф.В.Й. фон. Философия мифологии: в 2 т. Т. 2 / пер. с нем. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2013. С. 517–525.
18. Трилистник // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой век, 1995. С. 335.
19. Едошина И.А. Культурфилософия понятия «эпоха»: к характеристике *fin de siècle* // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 5. С. 240–245.
20. Пруст М. Содом и Гоморра. СПб.: Амфора, 1999. 617 с.
21. Пруст М. Обретенное время. М.: Наталис, 1999. 350 с.
22. Розанов В.В. Семья как религия // Розанов В.В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика, 1995. С. 67–81.
23. Едошина И.А. Метафизика христианства по В.В. Розанову // Василий Розанов в контексте культуры. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 1999. С. 17–31.

References

1. Edoshina, I.A. Chetyre upominaniya o Nekrasove v lagernykh tekstakh ottsa Pavla Florenskogo [Four mentions of Nekrasov in the camp texts of Father Pavel Florensky], in *N.A. Nekrasov: sovremennoe prochtenie* [N.A. Nekrasov: a modern interpretation]. Kostroma: KGU im. Nekrasova, 2002, pp. 125–156.
2. Florensky, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhdienie Istiny: v 2 t., t. 1(1)* [Pillar and statement of the Truth in 2 vol., vol. 1(1)]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2012. 905 p.
3. Florensky, P.A., svyashch. *Sem' tainstv* [Seven sacraments], in Florensky, P.A., svyashch. *Sobranie sochineniy. Filosofiya kul'ta* [Cult philosophy]. Moscow: Mysl', 2004, pp. 153–179.

4. Berdyaev, N.A. *Novoe khristianstvo* (D.S. Merezhkovsky) [New Christianity (D.S. Merezhkovsky)], in *D.S. Merezhkovsky: pro et contra*. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 331–353.
5. Zaytsev, B.K. «Iisus Neizvestnyy» [“Unknown Jesus”], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 6 (dop.)* [Collected works in 5 vol., vol. 6 (ad.)]. Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 334–337.
6. Zlobin, V.A. «Serebryanny vek» [The Silver Age], in Zlobin, V.A. *Tyazhelaya dusha* [Heavy soul]. Moscow: Intelvak, 2004, pp. 181–184.
7. Merezhkovsky, D.S. *Malen'kie mysli* [Small thoughts], in Merezhkovsky, D.S. *Bylo i budet* [Was and will be]. Moscow: Agraf, 2001, pp. 272–280.
8. Florensky, P.A. *Svyashch. Detyam moim* [To my children]. Moscow: Moskovsky rabochy, 1992. 560 p.
9. Merezhkovsky, D.S. *Tayna Zapada Atlantida Evropa* [Mystery of the West. Atlantis – Europe], in Merezhkovsky, D.S. *Sobranie sochineniy. Tayna Trekh* [Collected works. Mystery of Three]. Moscow: Respublika, 1999, pp. 221–591.
10. Heidegger, M. *Lektsii o metafizike* [Lectures about metaphysics]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2010. 160 p.
11. Merezhkovsky, D.S. *Tayna russkoy revolyutsii: Opyt sotsial'noy demonologii* [Mystery of the Russian revolution: Experience of social demonology], in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [Kingdom of Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 470–559.
12. Edoshina, I.A. *Ontologiya modernizma: fragmentarnost' i tselostnost'* [Modernism ontology: fragmentariness and wholeness], in Edoshina, I.A. *Khudozhestvennoe soznanie modernizma: istoki i mifologemy* [Aesthetic consciousness of modernism: sources and mythologemes]. Moscow; Kostroma: RGGU; KGU im. N.A.Nekrasova, 2002, pp. 52–159.
13. Edoshina, I.A. *Androgeniziruyushchee soznanie v khudozhestvennoy kul'ture kontsa XIX – nachala XX veka* [Androgenizing consciousness in the artistic culture of the late XIX – early XX centuries], in *Metamorfozy tvorcheskogo Ya khudozhnika* [Metamorphoses of the artist's creative self]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2005, pp. 241–277.
14. Platon. *Pir* [The Symposium], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 81–134.
15. Merezhkovsky, D.S. *Tayna Trekh. Egipet i Vavilon* [Mystery of Three. Egypt and Babylon], in Merezhkovsky, D.S. *Tayna Trekh* [Mystery of Three]. Moscow: Respublika, 1999, pp. 5–218.
16. Schelling, F.V.Y. von. *Filosofiya mifologii v 2 t., t. 2* [The Philosophy of Mythology in 2 vol., vol. 2]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2013. 544 p.
17. Schelling, F.V.Y. von. *O znachenii odnoy novootkrytoy nastennoy rospisi v Pompeii* [On the value of one newfound wall painting in Pompeii], in Schelling, F.V.Y. von. *Filosofiya mifologii v 2 t., t. 2* [The Philosophy of Mythology in 2 vol., vol. 2]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2013, pp. 517–525.
18. Trilistnik [The shamrock], in Kuper, Dzh. *Entsiklopediya simvolov* [Encyclopedia of symbols]. Moscow: Zolotoy vek, 1995. P. 335.
19. Edoshina, I.A. *Kul'turfilosofiya ponyatiya «epokha»: k kharakteristike fin de siècle* [Cultural philosophy of the concept “era”: on the characteristics of fin de siècle], in *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, 2014, vol. 20, no. 5, pp. 240–245.
20. Prust, M. *Sodom i Gomorra* [Sodom and Gomorrah]. Saint Petersburg: Amfora, 1999. 617 p.
21. Prust, M. *Obretnennoe vremya* [The found time]. Moscow: Natalis, 1999. 350 p.
22. Rozanov, V.V. *Sem'ya kak religiya* [Family as religion], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. V mire neyasnogo i nereshennog* [In the world of ambiguous and unresolved]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 67–81.
23. Edoshina, I.A. *Metafizika khristianstva po V.V. Rozanovu* [Metaphysics of Christianity according to V.V. Rozanov], in *Vasily Rozanov v kon-tekste kultury. Kollektivnaya monografiya* [Vasily Rozanov in the context of culture. A collective monograph]. Kostroma: KGU im. N.A. Nekrasova, 1999, pp. 17–31.

УДК 32:27(47)
ББК 87.3(2)5-534

МИФ О БОЖЕСТВЕННОМ ПРАВИТЕЛЕ В «ЦАРЕ И РЕВОЛЮЦИИ» (1907 г.)¹

Р. КОУТС

Университет Бристоля
17 Woodland Road, Bristol, BS8 1UP, United Kingdom
Email: Ruth.Coates@bristol.ac.uk

Рассматривается политическая теология Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosofova, выраженная в сборнике эссе «Царь и революция» (1907 г.). В качестве основополагающего тезиса формулируется положение о том, что эта политическая теология является просвещенной и творческой переработкой русского мифа начала XX века о божественном царе. В центре внимания находится трактовка Мережковскими периода царствования Петра Великого как ключевого этапа в длительном историческом процессе сакрализации монарха. Сборник «Царь и революция» рассматривается в контексте научных исследований конца XX века, посвященных формированию и функционированию в различных мировоззренческих системах мифа о священном правителе. Обращается внимание на то, что Мережковские одновременно поддерживают и критикуют этот миф в духе русских религиозных раскольников в целях убедить французского читателя в неослабевающей актуальности мифа о священном правителе в России и в необходимости в первую очередь религиозного ответа на разворачивающуюся революцию.

Ключевые слова: политическая теология, русский миф о божественном царе, Православие, революция, царь, апофеоз, теократия, анархия, Христос, антихрист, самозванство, раскольники, обожествление.

THE MYTH OF THE SACRED RULER IN «TSAR AND REVOLUTION» (1907)

RUTH COATES

University of Bristol
17 Woodland Road, Bristol, BS8 1UP, United Kingdom
Email: Ruth.Coates@bristol.ac.uk

The article analyses the political theology of D.S. Merezhkovsky, Z.N. Gippius, and D.V. Filosofov, as expressed in the essay collection «Tsar and Revolution» (1907). It is argued that this political theology represents an informed and creative early 20th-century reworking of the Russian myth of the sacred ruler. The article focusses on the Merezhkovskys' treatment of the reign of Peter the Great as a central moment in the long historical process of the sacralisation of the monarch. By reading Tsar and Revolution in the context of late 20th-century scholarship on the formation and expression of the well-attested myth of the sacred ruler, it is shown how the Merezhkovskys at the same time inhabit the myth and critique it, in the spirit of the Russian religious dissenters. The purpose of the Merezhkovskys' critique is to convince their French readership of the continuing relevance of the myth of the sacred ruler in Russia and the need to respond in the first instance religiously to the unfolding Revolution.

¹ Автор выражает благодарность Т.В. Алдановой (www.dianex.co.uk) за перевод этой статьи на русский язык. Acknowledgements: This article was translated into Russian by T. Aldanova of Dianex Ltd (www.dianex.co.uk).

Key words: *political theology, Russian myth of the sacred ruler, Orthodoxy, revolution, tsar, Peter the Great, apotheosis, theocracy, anarchy, Christ, antichrist, pretendership, dissenters, deification.*

Сборник статей «Царь и революция» впервые вышел в Париже в 1907 году. Он представляет собой последовательное изложение совокупного взгляда Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosofova на религиозный аспект революции, которая разворачивалась в России в это время. На взгляды авторов и общий пафос рассматриваемых произведений сильно повлияли два эпохальных события 1905 года: революция в России, приведшая к обнародованию Октябрьского манифеста и учреждению государственной Думы, а также официальное отделение церкви от государства во Франции. Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус (Мережковские, как я буду их далее называть) пытались продемонстрировать своему французскому читателю фундаментальную связь между этими историческими событиями. С нашей точки зрения, в основе их анализа лежит русский миф о божественном правителе или Царе-боге. Свод статей «Царь и революция» является важнейшей современной интерпретацией этого древнего мифа, которая свидетельствует о его мощи и одновременно отвергает его законность.

Мережковские очень хотят убедить французского читателя (хотя имеют в виду и русских либералов), что разворачивающаяся в России революция не может быть понята без надлежащего осознания ее религиозного аспекта². Они утверждают, что российское самодержавие – не просто анахроничная форма просвещенного абсолютизма, которая в конечном счете уступит место некой разновидности конституционной демократии, как это произошло на Западе. Здесь принцип абсолютистской власти подкрепляется мощным, иррационально-теократическим образом самодержца как посланника (наместника) Христа, представителя Бога на земле³. Неослабевающая мощь этой идеи в России такова, что самодержец не в состоянии передать какую-либо часть своей власти. Самодержавие не может быть реформировано. Оно может быть только свергнуто, причем посредством революции, движимой подспудной религиозной идеей, которая по своей силе не уступает идее самодержавия⁴.

Главный концепт работы «Царь и революция» можно обозначить двумя тезисами. Первый состоит в том, что союз государства и церкви, то есть светской и духовной властей, который сохранялся с тех пор, как христианство стало официальной религией Римской Империи при императоре Константине Великом, представляет собой затянувшийся эксперимент теократии. Мережковский определял его следующим образом: «религиозн[ая] политик[а]: осуществлени[е] Града Божьего в граде человеческом»⁵. Этот эксперимент в настоящий исторический момент подходит к завершению.

² См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Filosofov Д.В. Царь и революция: сб. [Париж, 1907] / первое русское издание под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 58, 106, 195 [1].

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 61, 107.

⁵ Там же. С. 132.

Второе положение заключается в том, что этот теократический эксперимент является ложным и по сути своей демоническим⁶. Замысел Мережковского подразумевает подлинную теократию, понимаемую буквально как прямое правление Христа на земле при отсутствии какой-либо формы светской власти. Средством воплощения этого замысла является революция. Если при ложной теократии правитель обожествляется за счет порабощения тех, кем он управляет⁷, то при подлинной теократии все свободны и обожествлены властью Святого Духа⁸. Таким образом, утопическая мечта Мережковских о будущем основывается на крайне своеобразном анализе прошлого.

Мережковские выделяют правление Петра Великого в качестве решающего поворотного момента в историческом развитии мифа о божественном правителе. Они трансформируют критику легитимности царской власти раскольников и сектантов во имя своей идеи религиозной революции в России. В качестве аргументации в пользу того, что Мережковские не были ненаучными фантастами или интуитивистами, как утверждают некоторые авторы, будем использовать работы историков Михаила Чернявского⁹ и Ричарда Уортмана¹⁰, а также произведения лингвистов-семиотиков Бориса Успенского и Виктора Живова¹¹. Мережковские вели осмысленную и исторически грамотную работу с достаточно актуальной на тот момент частью русского религиозно-политического воображения. Более того, можно сказать, что они предвосхитили труды выдающихся советских (и постсоветских) семиотиков.

«Царь и революция» и царь-бог

Для Мережковских самым важным историческим моментом в сакрализации российской монархии было упразднение Петром Великим поста Патриарха Московского и подчинение Русской православной церкви самому себе как

⁶ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция: сб. [Париж, 1907]. С. 100, 133.

⁷ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 103.

⁸ См.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 13–16). Nachdruck der 2. erweiterten Auflage, Moskau, 1914. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1973. С. 34 [6].

⁹ См.: Cherniavsky Michael. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven and London: Yale University Press, 1961. 258 p. [5].

¹⁰ См.: Wortman Richard S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II. New abridged one-volume paperback edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. 491 p. [7].

¹¹ См.: Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 142–183 [3]; Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 205–337 [4].

главе государства. Таким образом была утверждена новая система управления церковью, которая осуществлялась Священным синодом под контролем государства. Синодальная система продержалась до XX столетия, а заявления представителей церкви о намерениях упразднить ее и возродить патриархат подхлестнули размышления Мережковских о положении царя по отношению к церкви. В Византийской империи светская и духовная ветви власти, император и патриарх, по крайней мере в теории, сосуществовали в симфонической гармонии. При этом дело было не в строгом разделении властей. Как отмечает Философов в своем эссе «Царь-папа», написанном для обсуждаемого сборника, византийский император сочетал светскую власть с ролью первосвященника в силу факта миропомазания во время коронации¹²: таким образом, он не подчинялся патриарху, как средневековые короли Папе в Западной Европе. Московский патриархат был учрежден в 1589 году по подобию византийской модели. Однако во время правления Алексея Михайловича (отца Петра Великого) патриарх Никон оказал решительное сопротивление попыткам царя воспользоваться его правами первосвященника в вопросах церкви в целях дальнейшей византизации государства¹³. Он считал эти попытки вмешательством в дела церкви и посягательством на его собственную власть как главы русской церкви. Для Философова позиция Никона была выражением «папистских тенденций»¹⁴. Автор отмечает, что восточные иерархи поддержали решение Алексея Михайловича низложить Никона на том основании, что патриарх обязан подчиняться царю как «*помазаннику Божию*, от Него получившему скипетр, державу и венец»¹⁵. Петр Великий положил конец борьбе за власть, упразднив патриархат и фактически назначив себя главой Русской православной церкви. В доказательство этого тезиса Философов приводит клятву, приносимую новыми членами Священного синода, в которой они объявляли монарха своим

¹² См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 67; Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 219–220.

¹³ См.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 223–227.

¹⁴ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 68. По мнению Чернявского, Никон создал новую концепцию второстепенного правителя человеческими телами (в отличие от священника, который правит душами). Священник благословляет правителя, царь исповедуется в своих грехах священнику, патриарх является «живым и одушевленным» образом Христа. «Практическими следствиями этих теорий для радикального патриарха была недопустимость любого вмешательства со стороны царя в какие-либо дела церкви и право патриарха выносить окончательный вердикт относительно всех действий и мер со стороны государства» [5, с. 65–66]. Отсюда можно вывести позицию Философова.

¹⁵ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 68; Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 239.

«крайним Судьей Духовным»¹⁶. Также он цитирует статью 42 «Проекта Коренных законов Российской империи», объявлявшую «императора яко христианского государя, верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры, блюстителем правоверия и всякого в церкви святой благочиния»¹⁷. В этой же связи Мережковский обращается к мемуарам Андрея Нартова, приближенного Петра Великого, в качестве свидетельства того, что император как минимум ощущал значительность своих действий. Согласно Нартову, в ответ на вопросы духовных лиц об избрании нового патриарха Петр вручал им Духовный Регламент с назиданием: «Вот вам духовный патриарх». Нартов отмечает, что Петр «сам стал главою церкви», говоря: «Я им обоим – государь и патриарх: они забыли, в самой древности, сие было совокупно»¹⁸.

Почему церковная реформа Петра является ключевым моментом в процессе обожествления царя? Мережковские предлагают два аргумента в подтверждение данного положения. С одной стороны, ответ на этот вопрос в том, что первые монарх становится образом Христа не только в смысле земного царя по отношению к небесному (как было в средневековый период), но и в смысле символического воссоздания двойкой, богочеловеческой природы Христа. По крайней мере, именно так Зинаида Гиппиус объясняет сочетание мирской власти и духовного контроля в фигуре Петра в своем определении царизма как «слияния двух принципов – империи и священства – в одной личности, воплощение власти неограниченной, потому что она одновременно божественная и человеческая»¹⁹. Ключо-

¹⁶ Мережковский также цитирует клятву из «Духовного регламента», возражая, что эта роль принадлежит только Христу (см.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 14). С. 119). Успенский и Живов тоже выделяют фразу «крайний судья» (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 260).

¹⁷ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 69. В сноске Философов сообщает читателю, что первая часть этой формулы взята из «Духовного регламента» Петра 1721 г., а вторая – из закона о престолонаследии от 5 апреля 1797 г. (Павел I). Это подтверждается Успенским и Живовым (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 262, 324, сноски 55).

¹⁸ См.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 14). С. 121; Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 87. Цитаты из Нартова являются одним из источников для Мережковского, который, вероятно, обращался к «Рассказам Нартова о Петре Великом» (издание Л.Н. Майкова, Санкт-Петербург, 1891 г.). На это же издание ссылается М. Чернявский (см.: Cherniavsky Michael. Tsar and People: Studies in Russian Myths. С. 73). Успенский и Живов также цитируют свидетельства Нартова о конфронтации Петра с духовенством (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 326, сноски 61) и его заявление о том, что он стал одновременно сувереном и патриархом (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 261), из этой же работы.

¹⁹ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 200.

чевое изменение по отношению к статусу московских царей здесь состоит в том, что с упразднением патриархата монарх присваивает себе харизму первосвященника и утверждает себя как заместителя Христа²⁰. По словам Гиппиус, в эпоху Петра происходит «воплощение Бога в человеческой личности, в царе земном и небесном, через человека–заместителя Бога»²¹. Мережковский также подчеркивает важность понятия заместительства по отношению к Христу, которое появляется с переходом роли патриарха к царю. В предисловии к «Царю и революции» он пишет: «Царь – не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященник, помазанник Божий, то есть в последнем, ежели исторически не осуществленном, то мистически необходимым пределе власти своей – заместитель Христа, тот же папа – кесарь и папа вместе» [1, с. 59].

Действо миропомазания занимает важное место в аналитической работе Мережковских. Философову известно, что миропомазание византийских императоров осуществлялось с использованием масла во время церемонии коронации²². Он также знает, что в греческом языке для термина «помазанник» используется слово «*христос*» (и это слово использовали восточные иерархи – которых, как мы видели, Философов цитирует – когда утверждали власть Алексея Михайловича над Никоном)²³. В этом контексте он утверждает, что упразднением патриархата Петр довел идею миропомазания до ее логического завершения²⁴. Этот акт можно понимать так – согласно решению царя, есть место только для одного помазанника, только одного *Христа*. Мережковский проводит прямую параллель в русском мифе о правителе между фактом миропомазания царя и отождествлением его с Христом: «Есть же какой-то страшный соблазн в этом самом русском из русских безумий: царь – “помазанник Божий”; царь – “Христос”; ибо *Христос* и значит “Помазанник Божий”» [1, с. 159]²⁵.

²⁰ Согласно Успенскому и Живову, интронизация русского патриарха была новой хиротонией, которая была неизвестна за пределами русской церкви. Они предполагают, что этим объясняется особый харизматический (в противоположность чисто административному) статус, который патриарх получал в глазах иерархов и низшего духовенства. Это дало Никону возможность заявить, что «патриарх есть образ жив Христос, и одушевлен, делесы и словесы, в себе живописуя истину» (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 265; Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 68). Они считают, что именно этот образ был перенесен на царя после упразднения патриархата, что подтверждает основное предположение Мережковского.

²¹ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 200.

²² См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 67.

²³ Там же. С. 68, 73.

²⁴ Там же. С. 68.

²⁵ Успенский и Живов подтверждают историческую связь между идеей миропомазания и практикой именованья монарха «Христом», появившейся в начале XVIII столетия. Довольно быстро именование императора «Христом» стало общепринятым в риторических произведениях, письмах к царю и богослужебных текстах, и эта практика сохранялась на протяжении всего синодального периода (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные

Таким образом, в прочтении Мережковского, начиная с Петра Великого царь принимает на себя образ Христа, с одной стороны, в силу совмещения ролей Христа как правителя и как священника, а с другой – в силу репликации его богочеловеческой природы через сочетание мирской и духовной властей. Однако есть еще один аспект, еще одна причина, по которой Мережковские выделяют роль правления Петра Великого в обожествлении царя. Речь идет о том, что объединенные роли Петра представляют собой «воплощение власти неограниченной»²⁶. Мережковский утверждает, что с момента упразднения патриархата царь может сказать, как Христос: «Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе», и что в этом стремлении к абсолютной власти Петр на самом деле выполнял завет Москвы, а до этого Византии, а не предавал его, как это обычно считается²⁷. Петр боролся с культурным изоляционизмом московской теократии, но «для того, чтобы сделать русский Третий Рим всемирным, – ибо требование всемирности заключено в идее безграничной власти Римского Кесаря, Императора, каковым и желал быть Петр, да и не мог не желать, доводя до конца в русском самодержавии византийское предание восточной Римской империи»²⁸. В этом высказывании Мережковский обращается к знаменитой концепции «Москва – третий Рим», проницательно предполагая, что правление Петра содержало отголоски всех трех римских инкарнаций²⁹. С одной стороны, как мы видели, христианская образность второго и третьего Рима сохраняет свою значимость и даже усиливается. С другой, Петр нацелен на секуляризацию государства и идею имперской власти. Мережковский пишет: «Сознанию Петра самодержавие представлялось все-таки делом мирским, рациональным, и позитивным, царствие от мира сего, навеки противоположным царству не от мира сего, царству Христову» [6, 14, с. 129]. Для Мережковского такое «позитивное царство» является своего рода возвратом к идеалу языческого Рима. Тогда Цезарь, также выдававший себя за первосвя-

труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 242–247). Миропомазание русского царя во время поставления на царство предшествует упразднению патриархата. Первым миропомазанным царем стал Федор Иванович, сын Ивана Грозного, в 1589 году. Первое применение миропомазания совпало с созданием московского патриархата и было частью символического присвоения византийского наследия. Согласно Уортману, миропомазание служило не для освящения секулярной власти царя, поскольку оно происходило после инвестиции, а для наделения царя «особой харизмой, которая выделяла его как самого святого из мирян» (см.: Wortman Richard S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II. New abridged one-volume paperback edition. С. 11).

²⁶ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 200.

²⁷ Там же. С. 133.

²⁸ Там же. С. 134.

²⁹ Здесь Мережковский предвосхищает известный анализ этой темы Б.А. Успенским и Ю.М. Лотманом (см.: Успенский Б.А. (в соавторстве с Лотманом Ю.М.) Отзвуки концепции «Москва–третий Рим» в идеологии Петра Первого (к проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 124–141 [2]).

щенника (*Pontifex Maximus*), но при этом являвшийся *Divus Caesar*, Цезарем-богом, правил без оглядки на высшую власть³⁰. Это давало Петру возможность позиционировать себя в качестве «земного бога», или, как Нартов его и описывал, «бога на земле».

Развенчание мифа о правителе как святотатства. Антихрист

Итак, со времен Петра Великого в России существуют две отчетливые концепции царской власти. Религиозная концепция, в которой царь предстает как образ Христа, правитель и первосвященник, наместник Бога на земле. И секулярная концепция, в которой император «содержит в себе всю власть и источник всей власти»³¹, отсылающая к языческим представлениям о Цезаре как о божественном человеке или земном боге (богочеловеке или человекобоге). Исследуя эти две концепции, подчеркивая различия между ними, Мережковские одновременно определяют их внутреннюю взаимосвязь. Обе теории выступают святотатственными искажениями христианской истины. Обе свидетельствуют о незаконной подмене истинного Христа ложным. Развивая эту тему, Мережковские обращаются к мифологемам религиозно-политической идеологии XVII века. Только на этот раз не с позиций официальной идеологии, а с точки зрения религиозного инакомыслия. В то же время они внедряют эти мифологемы в дискурс XIX столетия. Они апеллируют к рассуждениям Федора Достоевского и Владимира Соловьева о святотатстве, подключая к ним элементы философии Фридриха Ницше.

Таким образом, тропы «антихрист» и «самозванство» творчески сочетаются с тропами «человекобог» и «сверхчеловек» (*Übermensch*), наряду с соловьевской концепцией «богочеловечества». Принимая эту стратегию, Мережковские одновременно заявляют свою духовную солидарность с сектантскими сообществами России и бросают вызов политическому мировоззрению Достоевского и Соловьева, обращая против них их собственный язык. Цель Мережковских – в обнаружении связи между апокалиптическими предчувствиями XVII века и революционными настроениями начала XX столетия и использовании ее для установления нового религиозного миропорядка.

Как для Мережковского, так и для Гиппиус соединение государства и церкви, мирской и духовной властей в фигуре Петра и есть суть вопроса. Мережковский отмечает, что ранние раскольники, которые «объявили русское самодержавие “царством антихриста”», «верно исторически почувствовали религиозную невозможность православного самодержавия»³². По мнению Гиппиус, «отнюдь

³⁰ См.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. *Polnoe sobranie socinenij*, IV (Teil 14). С. 129. Чернявский приводит схожий довод, когда говорит, что отказ от эсхатологического фокуса в политической теологии Московской Руси при Петре «означал существование государства ради себя самого, а также то, что царь, богоподобный во имя Христа, теперь стал богом во имя себя и государства»; «божественность князя лишилась всякого внешнего референта и вышла из-под контроля» (см.: Cherniavsky Michael. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. С. 78).

³¹ См.: Cherniavsky Michael. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. С. 91

³² См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. *Царь и революция*. С. 135.

не без основания народ видел в Петре Антихриста», поскольку его идеал – самодержавие и абсолютная власть – с христианской точки зрения является «царством Антихриста», понимаемым как «полное воплощение этой высшей лжи»: «Это первый самодержец, это первый царь, то есть первый император-первосвященник, которого в народных глубинах, в бессознательных вздохах ужаса, прозвали “Антихристом”; словно то, во что народ верил как в высшую истину, в нем воплотилось как высшая ложь» [1, с. 204–205]. В Петре сливаются две формы святотатства: антихристианская (присвоение имен Христос, Спаситель, Солнце и т.д., что является святотатством в рамках христианской традиции) и неоязыческая (правление в качестве «земного бога» без оглядки на высшую власть, что является святотатством против христианской традиции)³³.

Противопоставления «истинный–ложный», «настоящий–поддельный» играют важнейшую роль в дискурсе о святотатстве. Для раскольников, так же как для Мережковских, «антихрист» был не столько моральной, сколько онтологической категорией, обозначающей ложность, самозванство, узурпацию и «притворство». Именно в этом они видели суть демонического. Успенский и Живов предполагают, что моральное различие между справедливым и несправедливым правителем в России было заменено на онтологическое различие между подлинным и ложным правителем. Это напрямую связано с процессом сакрализации царя, а именно, с тем периодом эпохи Московской Руси после падения Константинополя, когда титул «царь» перешел к великим князьям. Успенский и Живов пишут: «Сакрализация предусматривает не просто уподобление монарха Богу, но присвоение монарху особой харизмы, особых благодатных даров, в силу которых он начинает восприниматься как сверхъестественное существо» [4, с. 208]. Такой монарх не может быть свергнут по моральным соображениям. Пока престолонаследование было гарантировано, вопрос онтологической легитимности не возникал, но в Смутное время (1598–1613), после завершения династии Рюриковичей и до избрания первого царя Романовых, когда у власти сменялась череда временных правителей, он встал во весь рост. В это же время, и не по случайному совпадению, согласно Успенскому, возник удивительно устойчивый русский феномен самозванства. Стало возможным обсуждение, является ли человек на троне «истинным» царем или самозванцем, царем «по внешнему подобию»³⁴. Стало возможным заявлять о своем царском происхождении, обычно объявляя себя наследником престола, который не был убит, как считалось, но выжил и скрывался (как Дмитрий – сын Ивана Грозного, Алексей – сын Петра Великого или Петр – сын Анны Петровны и муж Екатерины Великой).

³³ В определении Мережковского языческий тип – «кэсар[ь], самодерж[ец] в древне-римском смысле, который требует себе не только “кэсарева”, но и “Божьего” и который тем самым ставит себя, человека, на место Божье» [6, 14, с. 134–35]. Сравните: у Философова русский царь фактически – «земн[ой] Бог[-], суть которого не может быть иной, чем у Цезаря, обожествленного язычника» [1, с. 77].

³⁴ См.: Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 146.

Как известно, во время многочисленных бунтов против власти в качестве символа непременно использовали какого-либо претендента на престол.

Анализ Успенским феномена самозванства содержит элементы, которые отчетливо присутствуют в нарративе Мережковского. В частности, речь о связи этого явления с маскарадом и демонизмом. Успенский утверждает, что поведение претендента на престол воспринималось как карнавальное поведение, а сами претенденты – как ряженые. Это соотносимо с «игрой в царя», популярной на святки и в масленицу, когда лицедейство было обычным явлением³⁵. Он также отмечает, что стародавняя неприязнь русских к маскараду как к «антиповедению», то есть по сути своей демоническому действию, впоследствии проявляется в приписывании демонизма самозванцам. В доказательство приводится тот факт, что Лжедмитрий, например, воспринимался как злой колдун³⁶. «Игра в царя», облачение в царские одежды считались кощунственным поведением³⁷. В отношении Петра Великого Успенский подчеркивает, что тот прославился своими «кощунственными забавами», которые выходили за рамки святок и масленицы; что европейская форма одежды, навязанная им двору, воспринималась как дьявольский маскарад (он «нарядил людей бесом»); и наконец, что такое поведение привело к тому, что он стал восприниматься «в сущности, как самозванец»: «Слухи о том, что царя “подменили” (за морем или в детстве) и что вместо него на троне сидит другой человек – т. е. самозванец, царь по внешнему подобию, – широко распространены при Петре и имеют чрезвычайно устойчивый характер» [3, с. 160, 165]³⁸.

В своей творческой переработке раскольнической традиции Мережковские связывают троп самозванства с тропом антихриста. Они рассматривают не только Петра, но и каждого последующего царя «в сущности, как самозванца», как царя «по внешнему подобию» и как дьявольскую подмену истинного. Однако «истинное» для них – не истинный царь, но сам Христос. Другими словами, сама сакрализация русских царей ставится под вопрос и рассматривается как серьезное святотатство. В этом контексте они также находят связь между тропом самозванства и титулом *наместника*, который был присвоен византийским и русским императорам и Римскому Папе. Эта констелляция образов очень чет-

³⁵ См.: Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. См.: Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 151.

³⁶ Там же. С. 161–165.

³⁷ Там же. С. 159.

³⁸ См. также: у М. Чернявского: «Можно быть самодержцем, не будучи богоугодным русским царем. На самом деле, очень многочисленное меньшинство русских, раскольников-староверов, делало крайний вывод: начиная с Петра I, быть императором означало *не* быть царем. Для многих староверов Петр и его последователи оставались антихристами именно потому, что были императорами. Более радикально настроенные группы отказывались молиться за правителя, то есть, по сути, отказывались признавать существование государства как такового» [5, с. 94].

ко воплощена в следующем отрывке из эссе «Революция и религия»: «Но ежели Христос не идеально и бесплотно, а реально и воплощенно, есть *Царь на земле, как на небе*; ежели истинно слово Его: *Се, я с вами до скончания века. Амин*, – то не может быть иного Царя, иного Первосвященника, кроме Христа, сущего до скончания века с нами и в нас, в нашей плоти и крови, через таинство Плоти и Крови. Вот почему всякая подмена сущей Плоти Христовой, сущего Лица Христового человеческой плотью и ликом или только личиною, маскою–папою или кесарем, есть абсолютная ложь, абсолютное антихристианство. Кто может стать “на место” – *вместо* Христа, как не Антихрист? В этом смысле, всякий “наместник” Христа – самозванец Христа, Антихрист» [1, с. 143–144]³⁹.

Здесь мы видим заключение, которого прежде никто не делал: занять место другого означает назвать себя ложным именем. Оба действия олицетворяют притворство, переодевание или маскарад, отсюда и упоминание маски. Оба действия являются демоническими, и здесь раскрывается понимание Мережковским зла как имитации добра. Как он утверждает в открытом письме к Николаю Бердяеву: «Человекобог не противоположный, а ложный Богочеловек; Антихрист не противоположный, а ложный Христос» [6, 14, с. 181].

Заключение

Разоблачая миф о божественном царе как святотатство, Мережковские демонстрируют свою солидарность с раскольническими сообществами России. В «Революции и религии» Мережковский описывает их участие в ежегодном собрании «раскольников и сектантов» на берегу озера Светлояр в канун дня Ивана Купалы (23 июня). Это озеро считается местом основания легендарного затонувшего и невидимого града Китежа, где во плоти живут праведники, ожидая второго пришествия Христа. Мережковским казалось, что они впервые нашли людей, которые говорили с ними на одном языке, когда рассуждали «о кончине мира, о втором пришествии, об антихристе, о грядущий церкви Иоанновой»⁴⁰. Согласно Мережковскому, они преуспели там, где социалистическая интеллигенция потерпела неудачу: в единении с «народом», но на почве религии, а не политики. Ключевой тезис его эссе, самый масштабный в «Царе и революции», состоит в следующем. Народные истоки революционного движения – в религиозном инакомыслии, а революция будет иметь успех только тогда, когда политические революционеры от интеллигенции восстановят связь как со своими собственными подсознательными религиозными устремлениями, так и с глубоко религиозным противостоянием русского народа самодержавию.

Мережковский отрицает ностальгию раскольников по «Святой Руси» прошлого⁴¹, но осваивает их апокалиптическую тоску по концу существующего порядка, черпая вдохновение из того, что он понимает как их интуитивный анар-

³⁹ Ср.: у Философова: «Римский Папа и помазанник (*христос*) Божий византийский император, захватившие власть настоящего главы церкви, Христа-Царя, оба суть узурпаторы» [1, с. 82].

⁴⁰ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 185.

⁴¹ См.: Cherniavsky Michael. Tsar and People: Studies in Russian Myths. С. 117.

хизм. По его мнению, противоположностью царизма является не социализм (являющийся еще одной формой государственности), но анархия, как утверждает в предисловии к сборнику. В эссе «Революция и религия» в качестве лейтмотива он использует раскольническое выражение «Мы люди, настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующи»⁴², соединяя его с идеалом «Царствия Бога», во имя которого великие русские писатели, от Чаадаева до Соловьева, по мнению Мережковского, отрицали существующую российскую действительность.

«Истинное безвластие есть Боговластие»⁴³. То, что со стороны выглядит как анархия, изнутри оказывается теократией⁴⁴. Ложная теократия в лице нечестивого союза самодержавия и православия, воплощенная в святотатственном мифе о божественном правителе, уступит место истинной теократии, в которой единственным правителем будет сам Христос. Вместо антихриста – Христос, вместо человекобога – богочеловек. Более того, самодержавие, характеризующееся правлением одного земного бога над множеством рабов, уступит место обществу, в котором все – боги. Обществу, для именованного которого Мережковский использует соловьевский термин «богочеловечество». Он пишет Бердяеву: «Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная религия Человекобожества» [6, 14, с. 171]. Он представляет себе Богочеловечество «последним откровением Духа Святого в Плоти Святой – да будет Бог все во всем»⁴⁵.

Хотя религиозная революция произойдет в России, ее влияние распространится далеко на Запад. Как Мережковский констатирует в предисловии к «Царю и революции», «Русская революция – всемирная»⁴⁶. Христианская эпоха, омраченная роковым союзом церкви с государством, как на востоке, так и на западе близится к концу, это подтверждается недавней победой, одержанной в долгой борьбе за отделение государства от церкви во Франции. Русская революция завершает то, что французская революция начала. Наступает новая эпоха. Таким образом, Мережковские вписывают свою политико-теологическую атаку на типичное для русской культуры царепоклонение в более широкую концепцию постхристианского третьего Завета Святого Духа, в котором все будут богами под властью Христа.

Список литературы

1. Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция: сб. [Париж, 1907] / первое русское издание под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. 224 с.
2. Успенский Б.А. (в соавторстве с Лотманом Ю.М.) Отзвуки концепции «Москва–третий Рим» в идеологии Петра Первого (к проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 124–141.

⁴² См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 136.

⁴³ Там же. С. 61.

⁴⁴ См.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 14). С. 171.

⁴⁵ См.: Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 13). С. 155.

⁴⁶ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и революция. С. 61.

3. Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 142–183.
4. Успенский Б.А. (в соавторстве с Живовым В.М.). Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 205–337.
5. Cherniavsky Michael. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New Haven and London: Yale University Press, 1961. 258 p.
6. Merezkovskij Dmitrij Sergeevic. *Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 13–16)*. Nachdruck der 2. erweiterten Auflage, Moskau, 1914. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1973.
7. Wortman Richard S. *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. New abridged one-volume paperback edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. 491 p.

References

1. Merezkovskij, D.S., Gippius, Z.N., Filosofov, D.V. *Tsar' i revolyutsiya* [Tsar and Revolution]. Moscow: OGI, 1999. 204 p. [originally published as *Le Tzar et la Révolution*, Paris: 1907]. (In Russ.)
2. Uspensky, B.A., Lotman, Yu.M. Otvuki kontseptsii «Moskva–tretiy Rim» v ideologii Petra Pervogo (K probleme srednevekovoy traditsii v kul'ture barokko) [Echoes of the concept «Moscow, the Third Rome» in the Ideology of Peter the Great (Toward the problem of the Medieval Tradition in Baroque Culture)], in Uspensky, B.A, *Izbrannye trudy, t. 1, Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Selected Works, vol. 1, Semiotics of history. Semiotics of culture]. Moscow, Shkola “Yazyki russkoy kul'tury”, 1996, pp. 124–141. (In Russ.)
3. Uspensky, B.A. Tsar' i samozvanets. Samozvanchestvo v Rossii kak kul'turno-istoricheskiy fenomen [Tsar and Pretender. Pretendership in Russia as a cultural historical phenomenon], in Uspensky, B.A. *Izbrannye trudy. T. I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Selected Works, vol. 1, Semiotics of history. Semiotics of culture]. Moscow, Shkola “Yazyki russkoy kul'tury”, 1996, pp. 142–183. (In Russ.)
4. Uspensky, B.A., Zhivov, V.M. Tsar' i Bog. Semioticheskie aspekty sakralizatsii monarkha v Rossii [Tsar and God: Semiotic Aspects of the Sacralisation of the Tsar in Russia], in Uspensky, B.A. *Izbrannye trudy. T. I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Selected Works, vol. 1, Semiotics of history. Semiotics of culture]. Moscow, Shkola «Yazyki russkoy kul'tury», 1996, pp. 205–337. (In Russ.)
5. Cherniavsky, Michael. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New Haven and London, Yale University Press, 1961. 258 p.
6. Merezkovskij, Dmitrij Sergeevic. *Polnoe sobranie socinenij, IV (Teil 13–16)*. Nachdruck der 2. erweiterten Auflage, Moskau, 1914. Hildesheim und New York, Georg Olms Verlag, 1973. (In Russ.)
7. Wortman, Richard S. *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. New abridged one-volume paperback edition. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006. 491 p.

УДК 82.9:1(47)
ББК 83.3:87.3(2)6-694

МЕРЕЖКОВСКИЙ-ПУБЛИЦИСТ 1917–1918 ГГ.: ДИАЛОГ С ДОСТОЕВСКИМ¹

О.А. БОГДАНОВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук
г. Москва, Российская Федерация

Определение отечественной литературно-философской мысли 1917–1918 гг. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, В.И. Иванов, С.Л. Франк, Г.И. Чулков, Д.С. Мережковский и мн. др.), осваивающей бурлящую современность во многом с опорой на идеи, образы, афоризмы Ф.М. Достоевского («подполье», «народ-богоносец», «бобок», «смердяковщина», «ишигалевщина», «идея-страсть», «человекобожество», «все позволено» и др.), послужило основой для рассмотрения отношения Мережковского к суждениям Достоевского по вопросам, связанным с революционным движением, во время совершившейся в России победоносной революции. Отмечена динамика восприятия писателем-символистом мнений русского классика XIX в.: если в 1910-е гг. Мережковский жестко полемизировал с автором «Бесов» по поводу роли интеллигенции в русском освободительном движении с позиций «религиозной общности», то в 1917–1918 гг., особенно после опыта Октября, обнаружилось сближение их взглядов. Показано, что утвердившееся в течение 1917 г. «самодержавие народа» претило Мережковскому ничуть не меньше, чем свергнутый к тому времени царизм, переставший быть в глазах символиста источником всех российских бед, что отчасти примирило его с монархическими симпатиями Достоевского. Также прослежена генетическая зависимость концепта Мережковского «революционная аристократия» от понятия Достоевского «лучшие люди». Замечено, что противоположная эстетическая оценка событий Февраля-Марта и Октября восходит к афоризму Достоевского «Мир спасет красота». Доказано, что образ В.И. Ленина как «упыря» у Мережковского соотносится с Великим инквизитором из «Братьев Карамазовых» Достоевского. Материалом для анализа стали нерепубликованные статьи Мережковского 1917–1918 гг. из газет «День», «Русское слово», «Грядущее», «Наш век», «Вечерний звон», «Новая речь», «Новые ведомости»².

Ключевые слова: афоризмы Достоевский, Мережковский-публицист, русская революция, религия, самодержавие, народ, интеллигенция, революционная аристократия, революционная демократия.

MEREZHKOVSKY-PUBLICIST IN 1917–1918: A DIALOGUE WITH DOSTOYEVSKY

O.A. BOGDANOVA

M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation

¹ Работа выполнена в ИМЛИ РАН за счет средств гранта РГНФ № 15–34–12003 «Русская революция 1917 г. в литературных источниках (1917 – начало 1920-х гг.)».

² Тексты газетных выступлений Д.С. Мережковского 1917–1918 гг. найдены А.А. Холиковым для готовящегося 20-томного Полного собрания сочинений писателя-символиста и любезно предоставлены автору настоящей статьи.

In 1917–1918 the representatives of the national literary philosophical thought (N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, P.B. Struve, V.I. Ivanov, S.L. Frank, G.I. Chulkov, D.S. Merezhkovsky, etc.) were largely guided in their mastering of the bustling modernity by the ideas, images, and aphorisms of F.M. Dostoyevsky («underground», «God-bearing people», «Bobok», «the Smerdyakov aspect», «the Shigalev aspect», «idea-passion», «man as God», «everything is permitted», etc.). The article presents Merezhkovsky's attitude to Dostoyevsky's judgment about the issues connected with the revolutionary movement during the victorious Russian revolution. The paper also marks the evolution of the symbolist writer's perception of the views of the Russian classical writer of the XIX century: in the 1910-s Merezhkovsky firmly argued with the author of «Demons» about the role of the intelligentsia in the Russian liberation movement from the standpoint of «religious community», whereas in 1917–1918, especially after the experience in October, their positions became closer to each other. It is shown that the «autocracy of the people» established in 1917 sickened Merezhkovsky no less than the deposed tsarist government that, in his eyes, ceased to be the source of all Russian problems, which partly reconciled the writer with Dostoyevsky's monarchist sympathies. The paper also traces the genetic dependence of Merezhkovsky's concept of «revolutionary aristocracy» on Dostoyevsky's concept of «best people». It is noted that the opposite aesthetic evaluation of the events of the February-March and of the October goes back to Dostoyevsky's aphorism «Beauty will save the world». It is shown that the image of Lenin as a «Vampire» correlates with the Grand Inquisitor from «The Brothers Karamazov». The material for the analysis was Merezhkovsky's articles from the newspapers «The Den» (The Day), «The Russkoye Slovo» (The Russian Word), «The Gryadushcheye» (The Future), «The Nash Vek» (Our Age), «The Vecherny Zvon» (The Evening Bells), «The Novaya Rech» (The New Speech), «The Novye Vedomosti» (The New Statements) (1917–1918).

Key words: *Dostoyevsky's aphorisms, Merezhkovsky-publicist, Russian revolution, religion, autocracy, the people, the intelligentsia, the revolutionary aristocracy, the revolutionary democracy.*

По наблюдению современного исследователя, идеи, образы, биография, личность Ф.М. Достоевского стали в Серебряном веке «элементом языка само-описания русской религиозно-философской культуры начала XX века в перспективе национальной историософии, как определенный идеологический комплекс ...»³. В самом деле, в 1917–1918 гг., как и в период первой русской революции, отечественная литературно-философская мысль осваивала бурлящую современность под знаком Достоевского: знаменитое определение Д.С. Мережковского «пророк русской революции» сохраняло свою актуальность в статьях авторов сборника «Из глубины» (1918 г.), журнала «Народоправство» (1917–1918 гг.) и других изданий.

Что касается самого Мережковского, то, прежде всего, бросается в глаза некоторое изменение его взгляда на революционную интеллигенцию и ее взаимоотношения с народом, сблизившее автора статьи «Россия будет» (Наш век. 1918. 23, 28 июня) с позицией авторов сборника «Из глубины», идейного продолжения «Вех», с которыми писатель-символист полемизировал в течение 1910-х гг. исходя из своей концепции «религиозной общественности».

³ См.: Полонский В.В. Достоевский как сквозной герой дискуссий в Петербургском религиозно-философском обществе 1907–1917 годов // Полонский В.В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX–XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 383 [1].

Суть последней заключалась в том, что религиозно-революционное движение, по мысли автора статьи «Революция и религия» (1907 г.), начиная с реформ Петра I существовало в России одновременно «внизу, в народе» (раскольники и сектанты), и «вверху, в дворянской интеллигенции» (Н.И. Новиков, декабристы, П.Я. Чаадаев, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Вл.С. Соловьев). Русская же революция 1905–1907 гг. совершилась «помимо или против русского религиозного сознания». Поэтому предстояла двойная задача: «соединить нашего Бога с нашей свободой» и «раскрыть единую мысль в обоих движениях». Утверждая «общность религиозного поиска декадентов и народа», Мережковский говорил о необходимости для тех и другого «нового откровения, не продолжения Второго, а начала Третьего завета, ... устремления к Христу Грядущему»⁴. По Мережковскому, новая религия и новое социальное устройство взаимообусловлены. Целая полоса исканий писателя начиная с 1908 г. связана с попытками приобщить революционную интеллигенцию, прежде всего боевую организацию социалистов-революционеров (эсеров) в лице Б.В. Савинкова, к «новому религиозному сознанию»⁵.

Авторы вышедшего в 1909 г. сборника «Вехи», возмущенные стремлением Мережковского сочетать христианскую святость с террористическим «бомбизмом» в новообъявленной «религиозной общественности», во многом пересмотрели свой взгляд на революционное движение в России и роль в нем интеллигенции. Ощутимая струя самокритики, возникшее сомнение в традиционных интеллигентских принципах – «борьба с самодержавием»⁶ и «служение народу»⁷ – привели и к некоторой переоценке «ошибок» и «заблуждений» Достоевского, столь категорично осуждавшихся в 1905–1906 гг. В свете наметившейся тенденции ухода религиозно-философского крыла интеллигенции от «безрелигиозного отщепенства от государства»⁸ и «лжи народопоклонства»⁹ в «Вехах» явственно прозвучала критика прежнего ее отношения к Достоевскому, отмеченного подозрением «во всякого рода “реакционностях”»¹⁰. Напротив, теперь ей ставилось в упрек непонимание «величайшего русского метафизика»¹¹, а такие его художественные открытия, как «подпольная» психология, мечтательность, «беспочвенность», приверженность «религии человекобожества» и принципу «все позволено», максимализм и «идейная одержимость», стали восприни-

⁴ См.: Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Собр. соч. Грядущий Хам. М.: Республика, 2004. С. 210 [2].

⁵ См.: Гончарова Е.И. «Революционное христовство» // «Революционное христовство». Письма Мережковских к Борису Савинкову / вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. Е.И. Гончаровой. СПб.: Пушкинский Дом, 2009. С. 16–33 [3].

⁶ См.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 34 [4].

⁷ См.: Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 161 [5].

⁸ Там же. С. 157.

⁹ См.: Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 18 [6].

¹⁰ Там же. С. 26.

¹¹ Там же.

маться как реальные черты русской интеллигенции первого десятилетия XX в.¹². Диагноз, который поставил интеллигенции Достоевский еще в 1860–1870-е гг., признали верным все авторы «Вех».

Однако Мережковский вплоть до большевистского переворота осенью 1917 г. оставался на апологетических позициях (1905–1906 гг.) и жестко полемизировал с «веховцами». В статьях 1907–1917 гг. писатель предпринял масштабную кампанию по «оправданию» революционной интеллигенции. Этому посвящены многие страницы в его сборниках «Не мир, но меч» (1908 г.), «В тихом омуте» (1908 г.), «Большая Россия» (1910 г.), «Было и будет. Дневник 1910–1914 гг.» (1915 г.) и «От войны к революции. Дневник 1914–1917» (1917 г.), где проявляется двойственное отношение к великому писателю – союзнику в становлении «нового религиозного сознания» и противнику в борьбе за «религиозную общественность». В названный период Мережковский резко критиковал Достоевского как автора «Бесов» за его одиозный показ революционной интеллигенции, например в статьях «Бес или Бог?» (1908 г.), «Конь бледный» (1909 г.), «Два отречения» (1911 г.), «Горький и Достоевский» (1913 г.), «Не святая Русь (Религия Горького)» (1916 г.).

Теперь же, после Октября, Мережковский, подобно Н.А. Бердяеву и В.Н. Муравьеву¹³, сравнил интеллигенцию с Иваном Карамазовым, сказавшим народу-Смердякову: убей отца – что тот и сделал. Более того, если Иван только сказал, что «человек есть Бог», то Смердяков «сделал себя Богом»: «страшен царь-зверь, но не менее страшен зверь-народ»¹⁴. Продолжая отрицать «шатовскую» мысль о «богоносности» русского народа, которую Мережковский отчетливо не различал с «зосимовской», философ, тем не менее, выразил солидарность с другими сторонами «достоевской» концепции народа: «зверством» и нигилизмом – как будто увиденными впервые. Вспомним, что традиционно приписывавшаяся автору «Бесов» «шатовская» концепция народа была подвергнута уничтожающей критике еще в «Пророке русской революции» Мережковского: «В настоящем ... очень раннем фазисе русской революции поразительно отсутствует идея религиозная. Как будто русский “народ-богоносец” сделался безбожнейшим из всех народов и крестьянство перестало быть христианством» [10, с. 38].

Между тем реальное отношение Достоевского к народу нельзя назвать однозначным. Да, он «богоносец», но в то же время и «зверь», и даже «нигилист». Причем первое определение прозвучало в устах таких разных героев Достоевского, как Шатов («Бесы») и старец Зосима («Братья Карамазовы»), а не в собственно авторском дискурсе. В обоих случаях оно имело неодинаковый смысл: «человекобожеский» у Шатова и православно-святоотеческий у Зосимы. Причем эти смыслы обычно смешивались в сознании читателей начала XX в. Мысль

¹² См.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. С. 34–50.

¹³ См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 250–289 [7]; Муравьев В.Н. Рев племени // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 402–423 [8].

¹⁴ См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ) / подгот. текста, примеч. и вступ. ст. И. Мочалова // Дружба народов. 1991. № 4. С. 205 [9].

самого Достоевского о «богоносности» русского народа нельзя отождествлять с идеей Ставрогина-Шатова, близкой не к церковному, а к народному православию¹⁵ и даже к язычеству. В структуре «Бесов» теория Шатова – одно из трех антиномичных идейных построений, внушенных разным лицам главным героем романа Ставрогиным – человеком, верующим в беса и не верующим в Бога. Экзистенциальный крах самого Ставрогина, источника этой идеи, – гибель Шатова, «съеденного» этой идеей, – указывает на то, что она отнюдь не проистекает из авторского мировоззренческого плана. В то же время Достоевский свидетельствовал о том, что сам он держится «... вполне тех же мыслей, какие ... выражает» старец Зосима¹⁶.

Пока «Россия есть лишь олицетворение души православия», надеялся Достоевский, Россия «спасет и обновит мир», но при одном условии – «если будет веровать»¹⁷. Писатель чувствовал надвигающуюся опасность безверия, о чем свидетельствует ряд народных образов в его творчестве: крестьянин, который, перекрестившись, убил друга за понравившиеся часы («Идиот», 1868 г.), бывший крепостной Федька-каторжник, надругавшийся над православной святыней – иконой Богородицы («Бесы», 1872 г.), парень, из удалства чуть не расстрелявший причастие («Дневник писателя», 1873 г.), русский «созерцатель» Смердяков, ненавидящий Россию («Братья Карамазовы», 1878–1880 гг.) и др.

После Октября, когда открылось, что гнет «самодержавия народа»¹⁸ ничуть не легче, более толерантным стало и прежде непримиримое отношение Мережковского к царскому самодержавию (а значит, к «соблазнам» и «заблуждениям» Достоевского). Более того, не Мережковских ли имел в виду А.А. Блок, когда писал: «... те, кто места себе не находил от ненависти к “царизму”, готовы опять броситься в его объятия, только бы забыть то, что сейчас происходит ...»¹⁹. Вспоминая в статье 1918 г. эпизод из «Дневника писателя» (за 1873 г.) о деревенском нигилисте, желавшем выстрелить в причастие, Мережковский продолжал мыслить о революции словами и образами Достоевского: «Русский народ в своем мгновенном атеистическом безумии не похож ли на этого парня? Не предстанет ли и народу “неимоверное видение” Распятого? Достоевский в этом не усумнился бы. Во всяком случае, он предвидел возможность того, что сейчас происходит» [9, с. 205]. Это высказывание не было для Мережковского случайным – оно также присутствует в «Записной книжке 1919–1920», в статье «Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия» (1921 г.) и других текстах.

¹⁵ Подробнее об этом см.: Бузина Т. Православие и проповедь истинной веры: Достоевский, Шатов и духовные стихи // Достоевский и мировая культура. М., 2003. № 17. С. 110–124.

¹⁶ См.: Достоевский Ф.М. Письмо Н.А. Любимову от 7(19) августа 1879 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 30 (1). Л.: Наука, 1988. С. 102 [12].

¹⁷ См.: Достоевский Ф.М. Бесы: Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 167, 185 [13].

¹⁸ См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ). С. 207.

¹⁹ См.: Блок А.А. Интеллигенция и революция // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 16–17 [14].

Частично восходит к Достоевскому и важнейшая идея Мережковского-публициста о «революционной аристократии»²⁰, впервые прозвучавшая в декабре 1917 г. Прославляя, в противовес пришедшей к власти в октябре «революционной демократии», «святые тени» декабристов как «подлинный авангард русской революции» вкупе с их «наследниками ... – русскими интеллигентами», писатель заключал: «... народ действительно властвует только тогда, когда лучшие люди его, вожди и пророки, избранники властвуют»²¹. В июне-июле 1918 г. он повторил: «Для русского народа, безмерно женственного, демократичного, единственное спасение – воля к мужеству, к действию, к героизму, к аристократии»²² в том смысле, что «подлинная аристократия – власть лучших людей»²³. Здесь содержится прямая текстуальная аллюзия на «Дневник писателя 1876 г.»: «Лучшие люди ... те люди, без которых не живет и не стоит никакое общество и никакая нация, при самом даже широком равенстве прав»²⁴. Так и для Мережковского почти через полвека: «равенство без свободы, общественность без личности – русский мнимый “социализм”, воистину ... “бесовский” (вот когда оправдались “Бесы” Достоевского) – ... рабство, ... хамство ...»²⁵. Отвергая словесный принцип выделения «лучших людей», Достоевский нарисовал народный идеал «лучшего человека» – «это тот, который не преклонился перед материальным соблазном, тот, который ищет неустанно работы на дело Божие, любит правду и, когда надо, встает служить ей, бросая дом и семью и жертвуя жизнью» [18, с. 161]. Сравним у Мережковского в 1918 г.: «революционная аристократия» – это «господство духа над плотью, сознания над стихией, космоса над хаосом», «утверждение свободы, ... личности»²⁶.

Однако, в отличие от Достоевского, публицист религиозно-революционной ориентации, по-видимому, противопоставил таких героев «Бесов», как отец и сын Верховенские: первый очевидно принадлежал для него к «революционной аристократии», был наследником «героев Четырнадцатого»²⁷, второй стал родоначальником ленинской идеи «уравнения в рабстве»²⁸. Несмотря на частичное принятие «Бесов» (в аспекте разоблачения «революционной демократии»), Мережковский медлил отказаться от революционных идеалов. Причиной краха светлых надежд Февральской революции стал, по его мысли, предавший свое отечество народ: «Отечество – понятие религиозное, от Бога-Отца. <...> Народ – тело, отечество – душа. <...> Тело убивает душу, народ убивает отечество»²⁹.

²⁰ См.: Мережковский Д.С. 1825–1917 // Вечерний звон. 1917. 14 декабря [15].

²¹ Там же.

²² См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ). С. 209.

²³ См.: Мережковский Д.С. Революционная демократия // Новые ведомости. Веч. выпуск. 1918. 6 июня [16].

²⁴ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876 г. Октябрь. Глава вторая. III. Лучшие люди // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 153 [17].

²⁵ См.: Мережковский Д.С. 1825–1917 // Вечерний звон. 1917. 14 декабря.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Мережковский Д.С. Упырь // Новая речь. 1917. 28 ноября [19].

²⁹ См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ). С. 204–205.

Так, автор «Пророка русской революции» снова разоблачил «шатовское» «заблуждение» Достоевского о русском народе как «богоносце» и утвердил правоту мнения В.Г. Белинского о народе-атеисте³⁰. Большевизм, в его понимании, не революционное движение, а «величайшая реакция, которую можно себе вообразить, – разрушение культуры и упразднение свободы и принципа личности ...»³¹, «октябрьская контрреволюция» – самодержавие наоборот³². Прежние идеалы «религиозной революции» оставались для Мережковского незбылемыми и в начале 1920-х гг.: будущая «Третья Россия» («народная, свободная, живущая «в Третьем завете») должна решить проблему социального равенства соединением классов и народов «в союз всечеловеческой», «в Интернационал ... революционно-преображенно-молниеносно-белый – в Церковь Христову Вселенскую»³³. Такая революция, по Мережковскому, «величайшее откровение христианства после Христа»³⁴.

Подобно Достоевскому, автор статьи «Революционная демократия» (1918 г.) признается в любви к «стране святых чудес» – «европейской культуре»: искусству, науке, общественности³⁵. Вспомним, как в 1863 г. в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский писал: «... всё, решительно почти всё, что есть в нас развития, науки, искусства, гражданственности, человечности, всё, всё ведь это оттуда, из ... страны святых чудес!» [23, с. 51]. А в «Дневнике писателя» 1880 г. продолжил: «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, ... потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [24, с. 147]. Так и Мережковский заботится о спасении Европы от большевизма благодаря «хозяину Третьей России ... русскому крестьянину-христианину, ибо русское крестьянство, что бы ни говорило и ни делало, все еще христианству тождественно»³⁶. Но тут же следует чуждый Достоевскому утопический призыв к «всемирной революции», в которой «Третья Россия», соединившись со «святой» Европой, «победит буржуазно-большевистскую всемирную реакцию ...»³⁷.

³⁰ См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ). С. 205.

³¹ См.: Мережковский и Философов о положении в Совдепии <Беседа с редактором и издателем газеты «Наш край» Ю. Сумороком> // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 35 [20].

³² См.: Мережковский Д.С. Записная книжка 1919–1920 // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 60 [21].

³³ См.: Мережковский Д.С. Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 28 [22].

³⁴ Там же. С. 29.

³⁵ См.: Мережковский Д.С. Революционная демократия // Новые ведомости. Веч. выпуск. 1918. 6 июня.

³⁶ См.: Мережковский Д.С. Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. С. 28.

³⁷ Там же.

Знаменитая максима Достоевского «Мир спасет красота», воспринятая символистами через соловьёвское «Красота спасет мир»³⁸, становится у Мережковского критерием оценки Февраля и Октября 1917 г.: «Эстетика – не шутка, а проникновение в сердце вещей. Некрасота, антиэстетика русской “социалистической” революции – злоесть знак. Жизнь прекрасна, все живое цветет и благоухает, только мертвое тлеет и смердит». Так что недаром «февраль и март» «благоуханны» и отмечены «красотой в лицах», а в «толпах октябрьских» – «дурной запах» и «отсутствие лица»³⁹.

Наконец, статья «Упырь», написанная как отклик на ленинский приказ «об удушении печати» в ноябре 1917 г., недвусмысленно отсылает читателя к Великому инквизитору из «Братьев Карамазовых»: «самодержавие Ленина, в своей глубочайшей сущности, тождественно с самодержавием Романовским», «сущность обоих – равенство без свободы ...», «последняя цель ... уравнение в рабстве»; «оба самодержавия обманывают народ чудесами», «оба ... хотят, поработив, осчастливить»⁴⁰. Сравним с обращенными к пленному Христу словами героя Достоевского о духовно слабом человеческом большинстве: «... кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: “Лучше поработите нас, но накормите нас: Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы ...» [26, с. 231].

Мережковский, в отличие от публицистов «Из глубины», сохранил свои религиозно-революционные идеалы, объявив ненавистный большевизм контрреволюцией. В его воззрениях 1917–1921 гг. – причудливый конгломерат «революционного “христовства”»⁴¹ 1907–1917 гг. и осуждения интеллигентской «шигалевщины» вкупе с народной «смердяковщиной» образца 1918 г. Частично разделяя послеоктябрьскую позицию Бердяева, Мережковский уже из эмиграции славословил автора «Бесов» в честь его 100-летнего юбилея в весьма парадоксальной форме: «О, конечно, сейчас лицо его озарено таким ослепляющим светом славы, как еще никогда! Но ведь это озарение – зарево того пожара, который испепелил Россию.

Совершились пророчества – вот в чем слава пророка. Слава Достоевского – гибель России» [28, с. 182]. Осенью 1921 г. идеолог «религиозной революции» покаянно сожалел: «Да, если бы мы все, русская интеллигенция, русское сознание и совесть, в последнем счете, все-таки решавшие судьбы России, не отделались с такою легкостью от Достоевского, как от “безумного” пророка и “жесточкого таланта”, то Россия не погибла бы» [28, с. 183].

³⁸ Подробнее об этом см.: Новикова Е.Г. «Мир спасет красота» Ф.М. Достоевского и русская религиозная философия конца XIX – первой половины XX вв. // Достоевский и XX век: в 2 т. / под ред. Т.А. Касаткиной. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 97–124 [25].

³⁹ См.: Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ). С. 209–210.

⁴⁰ См.: Мережковский Д.С. Упырь // Новая речь. 1917. 28 ноября.

⁴¹ См.: «Революционное христовство». Письма Мережковских к Борису Савинкову / вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. Е.И. Гончаровой. СПб.: Пушкинский Дом, 2009. 448 с. [27].

Список литературы

1. Полонский В.В. Достоевский как сквозной герой дискуссий в Петербургском религиозно-философском обществе 1907–1917 годов // Полонский В.В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX–XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 382–391.
2. Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Собр. соч. Грядущий Хам. М.: Республика, 2004. С. 174–212.
3. Гончарова Е.И. «Революционное христовство» // «Революционное христовство». Письма Мережковских к Борису Савинкову / вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. Е.И. Гончаровой. СПб.: Пушкинский Дом, 2009. С. 5–88.
4. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 31–72.
5. Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 150–166.
6. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 11–30.
7. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 250–289.
8. Муравьев В.Н. Рев племени // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 402–423.
9. Мережковский Д.С. Россия будет (интеллигенция и народ) / подгот. текста, примеч. и вступ. ст. И. Мочалова // Дружба народов. 1991. № 4. С. 204–213.
10. Мережковский Д.С. Пророк русской революции (к юбилею Достоевского) // Мережковский Д.С. Собр. соч. Грядущий Хам. М.: Республика, 2004. С. 120–152.
11. Бузина Т. Православие и проповедь истинной веры: Достоевский, Шатов и духовные стихи // Достоевский и мировая культура. М., 2003. № 17. С. 110–124.
12. Достоевский Ф.М. Письмо Н.А. Любимову от 7(19) августа 1879 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 30 (1). Л.: Наука, 1988. С. 102–103.
13. Достоевский Ф.М. Бесы: Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 58–308.
14. Блок А.А. Интеллигенция и революция // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 9–20.
15. Мережковский Д.С. 1825–1917 // Вечерний звон. 1917. 14 декабря.
16. Мережковский Д.С. Революционная демократия // Новые ведомости. Веч. выпуск. 1918. 6 июня.
17. Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876 г. Октябрь. Глава вторая. III. Лучшие люди // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 153–156.
18. Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876 г. Октябрь. Глава вторая. IV. О том же // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 156–162.
19. Мережковский Д.С. Упырь // Новая речь. 1917. 28 ноября.
20. Мережковский и Философов о положении в Совдепии <Беседа с редактором и издателем газеты «Наш край» Ю. Сумороком> // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 33–37.
21. Мережковский Д.С. Записная книжка 1919–1920 // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 53–81.
22. Мережковский Д.С. Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 5–32.
23. Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 46–98.
24. Достоевский Ф.М. Дневник писателя на 1880 год. Август. Глава вторая. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 136–149.

25. Новикова Е.Г. «Мир спасет красота» Ф.М. Достоевского и русская религиозная философия конца XIX – первой половины XX вв. // Достоевский и XX век: в 2 т. / под ред. Т.А. Касаткиной. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 97–124.
26. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: Роман. Кн. I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 5–511.
27. «Революционное христовство». Письма Мережковских к Борису Савинкову / вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. Е.И. Гончаровой. СПб.: Пушкинский Дом, 2009. 448 с.
28. Мережковский Д.С. Федор Михайлович Достоевский. 1821–1921 // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / под общ. ред. А.Н. Николукина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 181–188.

References

1. Polonsky, V.V. Dostoyevsky kak skvoznoy geroy diskussiy v Peterburgskom religiozno-filosofskom obshchestve 1907–1917 godov [Dostoyevsky as a recurring character of the discussions at the St. Petersburg religious-philosophical society of 1907–1917], in Polonsky, V.V. *Mezhdru traditsiy i modernizmom. Russkaya literatura rubezha XIX–XX vekov: istoriya, poetika, kontekst* [Between tradition and modernism. Russian literature of XIX-XX centuries: history, poetics, context]. Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 382–391.
2. Merezhkovsky, D.S. Revolyutsiya i religiya [Revolution and religion], in Merezhkovsky, D.S. *Sobranie sochineniy. Gryadushchiy Kham* [Collected works. The Coming Ham]. Moscow: Respublika, 2004, pp. 174–212.
3. Goncharova, E.I. «Revoljutsionnoe khristovstvo» [«Revolutionary Christianity»], in «Revoljutsionnoe khristovstvo». *Pis'ma Merezhkovskikh k Borisu Savinkovu* [Merezhkovsky's letters to Boris Savinkov]. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2009, pp. 5–88.
4. Bulgakov, S.N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) [Heroism and asceticism (Reflections about the religious nature of the Russian intelligentsia)], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 31–72.
5. Struve, P.B. Intelligentsiya i revolyutsiya [Intelligentsia and revolution], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 150–166.
6. Berdyaev, N.A. Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda [Philosophical fact and intelligentsia truth], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 11–30.
7. Berdyaev, N.A. Dukhi russkoy revolyutsii [Spirits of the Russian revolution], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 250–289.
8. Muravyov, V.N. Rev plemeni [The roar of tribe], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 402–423.
9. Merezhkovsky, D.S. Rossiya budet (intelligentsiya i narod) [Russia will be (the intelligentsia and the people)], in *Druzhba narodov*, 1991, no. 4, pp. 204–213.
10. Merezhkovsky, D.S. Prorok russkoy revolyutsii (k yubileyu Dostoyevskogo) [The prophet of the Russian revolution (to Dostoyevsky's anniversary)], in Merezhkovsky, D.S. *Sobranie sochineniy. Gryadushchiy Kham* [Collected works. The Coming Ham]. Moscow: Respublika, 2004, pp. 120–152.
11. Buzina, T. Pravoslavie i propoved' istinnoy very: Dostoyevsky, Shatov i dukhovnye stikhi [Orthodoxy and the preaching of the true faith: Dostoyevsky, Shatov and spiritual poems], in *Dostoyevsky i mirovaya kul'tura* [Dostoyevsky and the world culture]. Moscow, 2003, no. 17, pp. 110–124.
12. Dostoyevsky, F.M. Pis'mo N.A. Lyubimovu ot 7(19) avgusta 1879 g. [A letter to N.A. Lyubimov of 7(19) August 1879], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 30(1)* [Complete works in 30 vol., vol. 30 (1)]. Leningrad: Nauka, 1988, pp. 102–103.
13. Dostoyevsky, F.M. Besy: Podgotovitel'nye materialy [Demons: preparatory work], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 58–308.
14. Blok, A.A. Intelligentsiya i revolyutsiya [Intelligentsia and revolution], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Collected works in 8 vol., vol. 6]. Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, pp. 9–20.

15. Merezhkovsky, D.S. 1825–1917, in *Vecherny zvon*, 1917, December 14.
16. Merezhkovsky, D.S. *Revolutsionnaya demokratiya* [Revolutionary democracy], in *Novye vedomosti*, 1918, June 6.
17. Dostoyevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya 1876 g. Oktyabr: Glava vtoraya III. Luchshie lyudi* [Diary of a writer, 1876. October. Chapter two. III. The best people], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 153–156.
18. Dostoyevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya 1876 g. Oktyabr: Glava vtoraya IV. O tom zhe* [Diary of a writer, 1876. October. Chapter two. IV. About the same], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 156–162.
19. Merezhkovsky, D.S. *Upyr'* [The Vampire], in *Novaya rech'*, 1917, no. 1, November 28.
20. Merezhkovsky i Filosofov o polozhenii v Sovdepii <Beseda s redaktorom i izdatelem gazety «Nash kraj» Yu. Sumorokom> [Merezhkovsky and Filosofov about the situation in the Soviet country <Conversation with the editor and publisher of the newspaper “Nash Krai” Yu. Sumorok>], in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 33–37.
21. Merezhkovsky, D.S. *Zapishnaya knizhka 1919–1920* [Notebook of 1919–1920], in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 53–81.
22. Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista Bol'sheviki, Evropa i Rossiya* [The Kingdom of the Antichrist. The Bolsheviks, Europe and Russia], in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 5–32.
23. Dostoyevsky, F.M. *Zimnie zametki o letnikh vpechatleniyakh* [Winter notes on summer impressions], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 5* [Complete works in 30 vol., vol. 5]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 46–98.
24. Dostoyevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya na 1880 god. Avgust. Glava vtoraya Pushkin (Ocherk)* [Diary of a writer of 1880. August. Chapter two. Pushkin (Essay)], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 136–149.
25. Novikova, E.G. «Mir spaset krasota» F.M. Dostoevskogo i russkaya religioznaya filosofiya kontsa XIX – pervoy poloviny XX vv. [Dostoyevsky's “Beauty will save the world” and Russian religious philosophy of the late XIXth – first half of the XXth centuries], in *Dostoyevsky i XX vek v 2 t., t. 1* [Dostoyevsky and the XXth century in 2 vol., vol. 1]. Moscow: IMLI RAN, 2007, pp. 97–124.
26. Dostoyevsky, F.M. *Brat'ya Karamazovy: Roman. Knigi I–X* [The Brothers Karamazov: A Novel. Books I–X], in Dostoyevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 5–511.
27. «*Revolutsionnoe khristovstvo*». *Pis'ma Merezhkovskikh k Borisu Savinkovu* [Merezhkovsky's letters to Boris Savinkov]. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2009. 448 p.
28. Merezhkovsky, D.S. *Fedor Mikhaylovich Dostoyevsky. 1821–1921*, in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 181–188.

УДК 14:27(47)
ББК 87.3(2)5-302

С.Л. ФРАНК В ПОЛЕМИКЕ С Д.С. МЕРЕЖКОВСКИМ

А.А. ГАПОНЕНКОВ

ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»
Астраханская, д. 83, г. Саратов, 410012, Российская Федерация
E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru

Дан анализ полемики С.Л. Франка с Д.С. Мережковским. Обозначены основные полемические положения С.Л. Франка, направленные против идей «религиозного революционизма» Д.С. Мережковского и в целом – «нового религиозного сознания». В качестве материала для анализа выбраны статьи и выступления философа на страницах еженедельника «Полярная звезда», газеты «Слово», журнала «Критическое обозрение» и на заседаниях Религиозно-философского общества в Петербурге, одним из учредителей которого являлся Франк. Особый интерес представляют биографические моменты его личного общения с супругами Мережковскими на встречах в доме Мурузи, их сотрудничество в редакции журнала «Русская Мысль», издаваемом П.Б. Струве. Утверждается, что как мыслитель Франк в 1906–1910 годах постепенно шел от чистой философии канто-фихтеанства к абсолютному реализму (с мистическим опытом). Более подробно рассмотрено ключевое заседание Религиозно-философского общества 21 апреля 1909 года, посвященное критике сборника «Вехи». Сделан вывод о том, что, признавая несомненный литературно-критический и писательский талант Мережковского, его эстетический вкус, Франк отмечал «бесформенность» и нарочитое «фантазирование» автора в области философско-религиозной мысли. Эта оценка творческого наследия Мережковского Франком не была пересмотрена до конца его жизни.

Ключевые слова: полемика С.Л. Франка с Д.С. Мережковским, религиозная философия, философия и культура, новое религиозное сознание, религиозные мотивы, литературная критика.

S.L. FRANK IN POLEMIC WITH D.S. MEREZHKOVSKY

A.A. GAPONENKOV

Saratov State University
83, Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation
E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru

The article outlines the key polemical statements of S.L. Frank against D.S. Merezhkovsky's ideas of «religious revolutionism» and – broadly – the perception of the «new religious consciousness». The philosopher argued with the well-known writer and thinker on the pages of the weekly published «Polyarnaya Zvezda» (Polar Star), the newspaper «Slovo» (Word), the journal «Kriticheskoye Obozrenie» (Critical Review) and at the meetings of the Religious and Philosophical Society in Petersburg, where Frank was one of the founders. Of particular interest in the article is the representation of biographical aspects of his personal communication with the Merezhkovsky couple at the meetings in the Muruzi house, their collaboration in the editors' office of the journal «Russkaya Mysl» (Russian Thought) published by P.B. Struve. It is affirmed that in 1906–1910 as a thinker Frank gradually came from the pure philosophy of Kant-Fichteanism to absolute realism with mystical experience. A more

detailed look has been taken at the key meeting of the Religious and Philosophical Society held on April 21, 1909 and devoted to criticism of the collection «Vekhi» (Landmarks). A conclusion has been made that, recognizing Merezhkovsky's undeniable literary criticism and literary talent, as well as his aesthetic taste, Frank noted the author's «shapelessness» and deliberate «fantasy» in the field of philosophical and religious thought. And Frank did not revise this assessment of Merezhkovsky's creative heritage until the end of his life.

Key words: *S.L. Frank's polemic with D.S. Merezhkovsky, religious philosophy, philosophy and culture, new religious consciousness, religious motives, literary criticism.*

Один из авторов сборника «Вехи» (1909 г.) философ С.Л. Франк в начале XX века остро полемизировал с Д.С. Мережковским в печати и на заседаниях Религиозно-философского общества в Петербурге, однако до 1914 года сотрудничал с ним в одном журнале – «Русская Мысль» П.Б. Струве. Когда же на склоне лет Франк составлял антологию по русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX века, он включил в эту книгу раздел о Мережковском как родоначальнике «нового религиозного сознания»: «Мережковский, блестящий писатель и тонкий литературный критик, имеющий заслугу возрождения в России эстетического вкуса, понимания духовной культуры и интереса к религиозным проблемам, – слаб как мыслитель; он мыслит не столько в отчетливых понятиях, сколько руководствуясь страстью к словесным антитезам; большую начитанность в истории литературы и религии соединяет с неудержимой фантастикой и неуловимой бесформенностью своих умственных построений, и эти отрицательные стороны его дарования постепенно усиливались» [1, с. 95]. Что же привело составителя антологии к очень строгой оценке своего старшего современника?

Нетрудно заметить, что подобные аттестации «дарования» Мережковского появились в ранних статьях и выступлениях Франка 1906–1909 гг., когда он размышлял о «свободной совести», «религии и культуре», «новом религиозном сознании» и общественности¹. Острота споров с годами ушла, однако Франк практически не стал пересматривать философскую и общественно-литературную характеристику Мережковского, предложенную, прежде всего, в четырех дореволюционных публикациях.

В работах о литературе и русской философской культуре Франк неоднократно упоминал Мережковского и как критика, открывшего для современников духовно-эстетическое понимание многих произведений русской классики. Вместе с тем он не терпел «мережковщины» – нагнетания ложнорелигиозного пафоса, «фантазирования» в истолковании образов художественных произведений.

Весьма критически присматриваясь к символистам (сборник В. Брюсова «Stephanos» <<Венок>>, 1906 г.), его редакторская деятельность в «Русской

¹ См.: Франк С. О свободной совести // Полярная звезда. 19 января 1906. № 6. С. 412–419 [2]; Франк С. Религия и культура (По поводу книги Д.С. Мережковского) // Полярная звезда. 5 марта 1906. № 12. С. 46–54 [3]; Франк С. О так называемом «новом религиозном сознании» // Критическое обозрение. Критико-библиографический журнал. 1909. № 1. С. 17–23 [4]; Франк С. Мережковский о «Вехах» // Слово. 28 апреля 1909. № 779. С. 2 [5].

Мысли», стихи и публичное выступление А. Блока о народе и интеллигенции, теория символа Вяч. Иванова), Франк выделяет их как особую «школу» в философском контексте: «В то же время возникает (частично под влиянием Вл. Соловьева) мистико-символическая школа русских поэтов Д. Мережковского, А. Блока, В. Иванова и других (некоторые из них также имеют значение с точки зрения религиозной философии)» [6, с. 193].

Помимо Мережковского, Франк специально писал о Вяч. Иванове. Отметим, что философ начал рецензию на его книгу «По звездам» (Речь. 1909. № 314) пространной цитатой из статьи Мережковского «Земля во рту», в полемическом ключе отталкиваясь от образа Дельфийской Сибиллы как «критической музы» автора сборника. Форма и содержание идей Вяч. Иванова виделись обоим рецензентам насквозь *артистическими*, как маскарад «ряженой», воплотившей «роскошный эллинский быт»² на мокрых улицах Петербурга.

В статье о Гоголе, написанной на немецком языке в 1934 г., Франк напомнил: «Мережковский удачно замечает, что в обоих главных произведениях Гоголя два центральных образа – довольного, мещански-порядочного афериста Чичикова в «Мертвых душах» и мечтательного вралю и мошенника, порхающего над реальностью, якобы «ревизора» Хлестакова – можно считать двумя полярно-противоположными типичными воплощениями черта»³.

В «Этюдах о Пушкине» Франк упоминает Мережковского как первого, кто указал на «равнодушное отношение к духовному содержанию и мысли Пушкина»⁴. Франк имеет в виду эссе «Пушкин» из книги «Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы» (1897 г.). Философ, так же как и Мережковский, принимает «по внутренним основаниям» за подлинные «гениальные идеи Пушкина» из «Записок» А.О. Смирновой-Россет⁵. Версия этих мемуаров, изданных дочерью и ретушированных ею (СПб., 1895–1897), была подвергнута сомнению П.Е. Щеголевым. К 1929 году советские пушкинисты в результате кропотливой текстологической работы отделили действительный текст воспоминаний Смирновой от фальшивого. Франк, зная об этом, продолжал придерживаться «подлинности» мыслей Пушкина, записанных мемуаристкой.

Такого рода одобрительные отсылки в адрес Мережковского можно привести еще. Он выступает тонким и основательным литературным критиком, «с присущей ему художественной меткостью»⁶. Чего нельзя сказать о его религиозных и политических идеях. Кратко восстановим суть полемики двух мыслителей как яркую страницу в истории русской религиозной философии.

Начнем с того, что первые встречи Франка с Мережковским состоялись в редакциях журналов «Новый Путь» и «Вопросы Жизни», в которых молодой

² См.: Франк С.Л. Артистическое народничество (Вяч. Иванов «По звездам») // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 596.

³ См.: Франк С.Л. Религиозное сознание Гоголя // Там же. С. 305.

⁴ См.: Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Там же. С. 213.

⁵ См.: Франк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Там же. С. 692.

⁶ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 595 [6].

философ печатался. О тамошнем общении с ним вспоминал А.В. Карташев. Однажды на собрании кружка «Вопросов Жизни» приехавшие из Москвы в Петербург «братчики» «Христианского братства борьбы» В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий предложили организовать панихиду по жертвам 9 января 1905 г., причем сделать это предполагалось «в пику Синоду». Франк решительно «запротестовал» против подобной демонстрации, которую он не мог понять и принять, так как это означало бы «молиться Богу в “пику кому-то”». «Как холодной водой окатил разгоряченные головы. <...>И вся затея была забыта, – писал А.В. Карташев. – С.Л. Франк поражал меня трезвостью своих суждений в среде, где деспотически царил банальный штамп “революционных” оценок» [7, с. 50].

В 1906 году в еженедельнике «Полярная звезда» (5 марта, № 12) в статье «Религия и культура» начинается полемика Франка с Мережковским по поводу его книги «I. Грядущий Хам. II. Чехов и Горький» (СПб., 1906). Рецензент сразу же воздал должное дару «интуитивного проникновения в душу и замыслы автора» художественных произведений и обратился к субъективизму оценок Мережковского, когда тот брал на себя роль публициста, проповедника, «наставника жизни». Будучи одним из авторов «Очерков по философии культуры» (совместно с П.Б. Струве), Франк заявляет: «Мы не теряем надежды, что ценитель культуры перевесит или, по крайней мере, уравновесит в нем пророчествующего мистика» [6, с. 533]. Обнаруживает рецензент и шаткую оппозицию двух вер – в авторитет христианских догматов и в «права свободного разума»⁷. Франк, в то время находясь под воздействием неокантианства, мыслит себя философом культуры, отрицающим веру Мережковского в новую религию «Троицы» или «Святого духа».

Как мыслитель, Франк в 1906–1910 годах постепенно шел от чистой философии канто-фихтеанства к абсолютному реализму (с мистическим опытом). Мережковский в это же время, будучи поборником «нового религиозного сознания» и собственной религии, увидел суть социально-политической борьбы в «религиозном революционизме» интеллигенции. Франк считал проповедь подобной религиозной революции «гибельным делом». «Сохранив в неприкосновенности революционную интеллигентскую душу, вынуть из нее Маркса и атеизм и на их место поставить апостола Иоанна и апокалиптическую религию», – вот что пытается, по словам рецензента, сделать Мережковский⁸.

Тем более важно, что Франк был одним из учредителей Религиозно-философского общества в Петербурге со дня его основания 3 октября 1907 года. В тот же день на первом заседании он выступил в прениях по докладу С.А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании», сказав: «Ведь не Мережковский выдумал это направление: оно возникло и существует независимо от Мережковского» [8, с. 67]. Вышел Франк из состава Совета общества после общего собрания 26 января 1914 г., на котором произошел конфликт с исключением В.В. Розанова из членов организации.

Встречи Франка с Мережковским и «троебратством», включая З. Гиппиус и Д. Filosofova, были регулярными: как на общих собраниях в помещениях

⁷ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 534.

⁸ Там же. С. 547.

Русского географического общества и Польского общества любителей изящных искусств (Петербург, Троицкая, 13), так и в более узком кругу на частных совещаниях (А.В. Карташев, С.А. Аскольдов, Д.С. Мережковский, П.Б. Струве, Франк, С.П. Каблуков и др.), когда обсуждались докладчики, темы и организационные мероприятия перед тем, как выносить их на утверждение Совета: «мне памятливы наши совместные частые посещения и беседы с Мережковскими в их квартире в доме Мурузи на Литейном»⁹.

Франк и Струве составляли на этих встречах особую фракцию, не подчинявшуюся руководству в лице Мережковских. Стоит упомянуть, что Струве некоторое время близко сотрудничал с ними и даже пригласил Мережковского в 1909 году заведовать беллетристическим отделом журнала «Русская Мысль», который он редактировал сначала вместе с А.А. Кизеветтером, а затем единолично¹⁰. З. Гиппиус в начале 1910-х годов там же печатала под псевдонимом Антон Крайний обзоры современной беллетристики. Сам Мережковский передал для публикации в журнал пьесу «Павел I», запрещенную цензурой в 1908 году, а затем опубликовал в нескольких номерах журнала за 1911–1912 гг. роман «Александр I». «П.Б. ценил Мережковского как литературного критика, ценил и общую религиозную направленность идей Мережковского, но относился резко отрицательно к их (его и З. Гиппиус. – А.Г.) религиозно-философскому фантазерству, а тем более к их запоздалому эстетически-религиозному увлечению революционными идеями», – вспоминал Франк как постоянный сотрудник редакции [9, с. 444]. Он заведовал в «Русской Мысли» приемом рукописей научно-философского содержания, а с сентября 1914 года возглавлял беллетристический отдел журнала. Весной этого же года Струве окончательно расстался с Мережковскими в качестве сотрудников «Русской Мысли», о разрыве с редакцией З.Н. Гиппиус уведомила читателей в специальном «открытом письме»¹¹.

Ключевое заседание Религиозно-философского общества, посвященное критике сборника «Вехи», прошло 21 апреля 1909 года. Начал атаку на новую книгу Д.В. Философов (тема выступления «Национализм и религия») подбором цитат из статей публициста «Нового времени» М.О. Меньшикова, уподобляя их выдержкам из «веховской» статьи Струве и таким образом обвиняя его в «реакционности».

На подготовленную почву ложился язвительный доклад самого Мережковского «Опять о интеллигенции и народе», напечатанный впоследствии в кадетской газете «Речь» (26 апреля 1909 г.) под названием «Семь смиренных». Семь авторов «Вех» были им уподоблены семи «смирненным» иерархам Святейшего Синода, отлучившим Льва Толстого от церкви (подписавших «Определение»).

⁹ См.: Франк С. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / сост. и предисл. А.А. Гапоненкова и Ю.П. Сенокосова. М.: МШПИ, 2001. С. 445 [9].

¹⁰ См.: Гапоненков А.А. Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг.: редакционная программа, литературно-философский контекст. М.: Изд-во Саратов. ун-та, 2004. С. 67–79 [10].

¹¹ См.: Гиппиус З.Н. Открытое письмо редактору «Русской Мысли» // Русская Мысль. 1914. Кн. 5. Отд. 2. С. 133–135 [11].

В образе маленькой лошаденки, взятой из сна Раскольникова, Мережковский изобразил русскую интеллигенцию – клячу, побиваемую «веховцами» со всех сторон и наконец добитую словами М.О. Гершензона о «благословении» «власти», которая должна «оградить» умственный общественный слой от «ярости народной»¹². Через свое понимание «Апокалипсиса» Мережковский соединяет во всемирной истории два пути – религиозный и революционный: «В “Апокалипсисе” дано это, по преимуществу христианское, предельное и *прерывное*, “катастрофическое”; революционное понимание всемирной истории» [13, с. 74–75]. Он экстраполирует это на современную общественную жизнь, проповедуя «религиозную общественность».

Единой религиозной позиции у авторов «Вех» действительно не было, платформа сборника покоилась на противоречивой констатации творчески-индивидуальной *религиозной* «природы мысли». У каждого была своя личная «вера». Мережковский сразу же это заметил, обнажив какофонию голосов: «Слово “религиозной” опять в лукаво-невинных кавычках. Булгаков и Бердяев – христиане, кажется, в последнее время окончательно православные; Струве, если в какой-либо мере христианин, то уж, во всяком случае, не православный; Гершензон, Франк, Изгоев, если в какой-либо мере верующие, то уж, во всяком случае, не христиане; Кистяковский, неизвестно что» [13, с. 72].

В «Вехах» Франк, несмотря на свой бескомпромиссный анализ *морализма* русской интеллигенции, стоял еще на промежуточной «вере» в нехристианский, по большей мере абстрактный *религиозный гуманизм*. Однако ни у кого из авторов сборника не было и тени сомнения в фантазийности придуманной Мережковским схемы. Все прекрасно понимали, что говорить о «религиозности» интеллигенции в текущих исторических условиях противоречит здравому смыслу и сложившейся реальности.

Это драматическое заседание Религиозно-философского общества продолжилось выступлением П.Б. Струве и С.Л. Франка: «Несмотря на то, что массовое настроение аудитории было против нас и на стороне наших противников, нам без труда удалось все же обличить поверхностность этой критики и иметь некоторый успех» [9, с.458]. В прениях на этом заседании также участвовали: К.М. Аггеев, Д.С. Мережковский, М.П. Неведомский, Б.Г. Столпнер, В.А. Данилов, В.П. Протейкинский, П.В. Раевский¹³.

Франк написал на основе своего выступления полемическую статью «Мережковский о “Вехах”» (Слово. 28 апреля 1909. № 779). Тезисы ее опирались на его же критику оппонента в предыдущих работах. Замечания свои он свел к трем строгим по мысли доказательствам ошибочности основных положений доклада и статьи Мережковского. Упор был сделан на «логическую ошибку»: автор «Семи смиренных» «стремится доказать “реакционность” направления “Вех”» с помощью силлогизма, смешивая «контрадикторную противоположность, не допускающую ничего третьего, с противоположностью контрарной, в

¹² См.: Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 90 [12].

¹³ См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 567–602 [8].

пределах которой допустимо многое третье»¹⁴. Вторая причина ложности суждений оппонента названа Франком психологической. Мережковский ссылается на общую политическую платформу авторов сборника. Но можно ли точно и прямо прочертить путь? «Мы полагаем, – писал Франк, – что та торная дорога, которая направо ведет к союзу русского народа, а налево – к максимализму, обоими своими концами ведет не на гору, а в болото; и если приглядеться внимательнее, то, пожалуй, окажется, что эти концы приводят к одному и тому же месту, т.е., что правое и левое в своем последнем продолжении упираются в одну точку, замыкая этот свой путь в круг и тем обнаруживая относительность всякой ориентировки направо и налево» [6, с. 552]. Это то, что потом кристаллизируется в формуле либерального консерватизма Струве и Франка: «по ту сторону правого и левого». Крайние противоположности сходятся, и поэтому «свободу лица» следует мыслить с опорой на традиции государства и религии, покончить с «отщепенством» от них.

Третий довод Франка против Мережковского касался оспоренного религиозного мотива – «умонастроения» «Вех», «первенства внутренней духовной основы жизни». Франк пишет: «Что означает для него религия? К чему она его обязывает и обязывает ли вообще к чему-либо иному, кроме той самой социальной метафизики, которую исповедуют и атеисты? Или, в самом деле, религия есть столь пустая вещь, что ее исповедание состоит в простой подмене слов, что достаточно поставить вместо Маркса – апостола Иоанна, вместо “эрфуртской программы – апокалипсис” и вместо “государства будущего” – град “Новый Иерусалим”; и дело в шляпе?» [6, с. 553]. Заметим, что Франк еще ничего не говорит о христианской сущности в религиозном мировоззрении, он только ратует за его «принятие» интеллигенцией, видит как основную идею сборника – необходимость «коренного культурного перевоспитания личности»¹⁵.

Сблизились Франк и Мережковский лишь на время траурных дней по случаю кончины Льва Толстого. На торжественном заседании Общества, посвященном его памяти, 16 ноября 1910 г.¹⁶ была спета общая молитва об упокоении души усопшего, выступил старообрядческий епископ Михаил (П.В. Семенов), приглашенный хор студентов пропел «Блаженные нищие духом» и «Вечную память». Сценарий заседания был принят по предложению Мережковских. Это событие было не столь очевидно для Религиозно-философского общества, некоторые члены которого подвергали критике толстовское учение или являлись православными (С.А. Аскольдов предлагал отслужить настоящую православную панихиду). Для многих религиозность осознавалась вне какой-либо церкви и без принятого обряда. Франк в «Воспоминаниях о П.Б. Струве» (1944–1950 гг.) зафиксировал исторический момент молитвенного единения очень разных по типу отношения к религии людей: «Это была первая попытка перехода религиозно заинтересованной интеллигенции от религиозно-философских рассужде-

¹⁴ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 552.

¹⁵ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 554.

¹⁶ См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. В 3 т. Т.2.1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 147–171 [14].

ний к участию в некоем внеконфессионально-церковном богослужении» [9, с. 464]. Не удивительно, что оно вызвало протест многих членов Общества.

В его речи на заседании и впоследствии в опубликованной некрологической статье Франка «Памяти Льва Толстого» (1910 г.) противоречивое личное чувство к «яснополянскому старцу» расходится, сосуществует с объективным отношением к его вере. Философ пытается определить существо личности Толстого в «безграничном правдолюбии и остроте нравственной совести»¹⁷. Понимание этого заставляет тех, кому близок Толстой, принять на себя повышенные духовные обязательства в память о нем: «Любовь и благоговение к Толстому *обязывают*; они обязывают нас не к «толстовству», не к отказу от курения или городской жизни, а к отказу от обыденщины, от бессмысленного потопления жизни во временном и внешнем, от безрелигиозного отношения к жизни»¹⁸.

В 1912 году Франк принимает православие, оставаясь вместе с тем свободным мыслителем. Полемика с Мережковским была очень плодотворной для становления его как религиозного философа. В отталкивании от «нового религиозного сознания» и особенно религии «Третьего завета» он положительно усмотрел религиозность самого Мережковского, «духовное возвышение и углубление жизни – как личной, так и общественной»¹⁹.

Список литературы

1. Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология / посмертная ред. В.С. Франка. Вашингтон: Inter-LanguageLiteraryAssociates, 1965. 299 с.
2. Франк С. О свободной совести // Полярная звезда. 19 января 1906. № 6. С. 412–419.
3. Франк С. Религия и культура (По поводу книги Д.С. Мережковского) // Полярная звезда. 5 марта 1906. № 12. С.46–54.
4. Франк С. О так называемом «новом религиозном сознании» // Критическое обозрение. Критико-библиографический журнал. 1909. № 1. С.17–23.
5. Франк С. Мережковский о «Вехах» // Слово. 28 апреля 1909. № 779. С.2.
6. Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. 739 с.
7. Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. 8. Париж, 1953. С.47–55.
8. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. В 3 т. Т.1.1907–1909 /сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян. М.: Русский путь, 2009. 680 с.
9. Франк С. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / сост. и предисл. А.А. Гапоненкова и Ю.П. Сенокосова. М.: МШПИ, 2001. 592 с.
10. Гапоненков А.А. Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг.: редакционная программа, литературно-философский контекст. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2004. 228 с.
11. Гиппиус З.Н. Открытое письмо редактору «Русской Мысли» // Русская Мысль. 1914. Кн. 5. Отд. 2. С.133–135.
12. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. 608 с.

¹⁷Франк С. Памяти Льва Толстого // Русская Мысль. 1910. Кн. 12. Отд. 2. С. 141 [15].

¹⁸ Там же. С. 149.

¹⁹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 532–533.

13. Мережковский Д.С. Семь смиренных // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. В 17 т. Т. XII: Большая Россия. В тихом омуте. СПб.; М.: Изд. т-ва М.О. Вольфа, 1911. С.69–82.
14. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. В 3 т. Т.2.1909–1914 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян. М.: Русский путь, 2009. 600 с.
15. Франк С. Памяти Льва Толстого // Русская Мысль. 1910. Кн. 12. Отд. 2. С. 139–150.

References

1. Frank, S.L. *Iz istorii russkoy filosofskoy mysli kontsa XIX i nachala XX veka. Antologiya* [From the history of Russian philosophy of the late XIX and early XX century: Anthology]. Washington: Inter-Language Literary Associates, 1965. 299 p.
2. Frank, S. O svobodnoy sovesti [On free conscience], in *Polyarnaya Zvezda*, 1906, 19 yanvarya, no. 6, pp. 412–419.
3. Frank, S. *Religiya i kul'tura (Po povodu knigi D.S. Merezhkovskogo)* [Religion and Culture (About the book by D.S. Merezhkovsky)], in *Polyarnaya Zvezda*, 1906, 5 marta, no. 12, pp. 46–54.
4. Frank, S. O tak nazyvaемом «novom religioznom soznanii» [The so-called “new religious consciousness”], in *Kriticheskoe obozrenie*, 1909, no. 1, pp.17–23.
5. Frank, S. Merezhkovsky o «Vekhakh» [Merezhkovsky about “The Vekhi” (Landmarks)], in *Slovo*, 1909, 28 aprelya, no. 779, p.2.
6. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [The Russian Worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996. 739 p.
7. Kartashev, A.V. *Moi rannie vstrechi s o. Sergiem* [My first meetings with father Sergiy], in *Pravoslavnaya mysl'. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo instituta v Parizhe*. Paris, 1953, vol. 8, pp. 47–55.
8. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917 v 3 t., t. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents of 1907–1917 in 3 vol., vol.1. 1907–1909]. Moscow: Russky put, 2009. 680 p.
9. Frank, S. *Vospominaniya o P.B. Struve* [Memories about P.B. Struve], in Frank, S. *Neprochitannoe...: stat'i, pis'ma, vospominaniya* [The unread...: articles, letters, memories]. Moscow: MSPS, 2001. 592 p.
10. Gaponenkov, A.A. *Zhurnal «Russkaya Mysl'» 1907–1918 gg.: redaktsionnaya programma, literaturno-filosofskiy kontekst* [The journal “Russkaya Mysl'” (Russian Thought) 1907–1918: The editorial program, literary-philosophical context]. Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, 2004. 228 p.
11. Gippius, Z.N. *Otkrytoe pis'mo redaktoru «Russkoy Mysli»* [An open letter to the editor of «The Russkaya Mysl'» (Russian Thought)], in *Russkaya Mysl'*, 1914, book 5, dep. 2, pp.133–135.
12. *Vekhi. Iz glubiny* [«The Vekhi» (Landmarks). From the Depth]. Moscow: Pravda, 1991. 608 p.
13. Merezhkovsky, D.S. *Sem' smirenykh* [The seven humble ones], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 17 t., t. XII* [Full collection of works in 17 vol., vol. 12]. Saint-Petersburg; Moscow: Izdanie tovarishchestva M.O Wolf, 1911, pp. 69–82.
14. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917 v 3 t., t. 2.1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents of 1907–1917 in 3 vol., vol. 1. 1909–1914]. Moscow: Russky put, 2009. 600 p.
15. Frank, S. *Pamyati L'va Tolstogo* [In memory of Leo Tolstoy], in *Russkaya Mysl'*, 1910, book 12, dep. 2, pp.139–150.

УДК 32:27(47)
ББК 66:83.3:86.37(2)

ОБРАЗ МЕХАНИЗМОВ ПОЛИТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО

А. ДУДЕК
Ягеллонский университет в Кракове
ул. Голембя, 24, г. Краков, 31-007, Польша
E-mail: andrzej.dudek@uj.edu.pl

Политика, функционирование ее институтов, оценка разных систем власти и проблема ее легитимности – это вопросы, которые очень часто затрагивались как в художественном, так и в публицистическом творчестве Д.С. Мережковского. Сопоставляются и анализируются политические мотивы и высказывания писателя в разные периоды его жизни и творчества. В анализе применяются категории, свойственные для философского, социологического и политологического дискурсов: «политическое», «поле власти», «символическое насилие», «типы власти», «идеология». В результате анализа выявлено отрицательное отношение Мережковского к политике и традиционным формам власти. Обращается внимание на существующие в художественных текстах многократные ссылки писателя на известные в истории политической мысли нового времени концепции государства и власти (Макиавелли, Гоббс, Лейбниц). Анализируются художественные образы политической жизни разных эпох, изображенные, главным образом, в романах «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», «Антихрист. Петр и Алексей», а также в различных формах критических и гибридных жанров (произведения «Л. Толстой и Достоевский», «Наполеон»). Делается вывод о том, что отрицательная оценка форм и инструментов политики, а особенно критика разных проявлений политизации религии, вписывается в апокалиптические чаяния Мережковского, ожидавшего перерожденной действительности в новой эпохе Третьего Завета.

Ключевые слова: *творчество Д.С. Мережковского, новое религиозное сознание, символическое насилие, власть, легитимность власти, политика, политическое, политизация религии, теократия.*

THE IMAGE OF MECHANISMS OF POLITICS IN D.S. MEREZHKOVSKY'S WORKS

A. DUDEK
Jagiellonian University in Kraków
24, ul. Gołębia, 31-007, Kraków, Polska
E-mail: andrzej.dudek@uj.edu.pl

Politics, its institutions, evaluation of several systems of authority and its legitimacy appear to be the issues frequently referred to in D. Merezhkovsky's literary and publicistic works. The paper analyses and compares the writer's political motives and other utterances in different periods of his creative life. The following typical categories of the philosophical, sociological and political discourse are concerned: «the political», «the field of authority», «the symbolic violence», «types of authority», and «ideology». The analysis has revealed Merezhkovsky's negative attitude towards politics and traditional forms of authority. It is noted that Merezhkovsky several times refers to the

concepts of state and authority well-known in the history of political thought of the New Time (Machiavelli, Hobbes and Leibniz). The paper also analyses the imagery of political life of different eras, mainly appearing in the novels «The Romance of Leonardo da Vinci», «Peter and Alexis», and in his criticism and works of hybrid genres, such as «Tolstoy and Dostoyevsky», «Napoleon». It is concluded that the negative evaluation of forms and instruments of politics, especially the criticism of different attempts at political abuse of religion were tightly connected with Merezhkovsky's apocalyptic world view shaped by the anticipation of the radical transformation of reality in the approaching Epoch of the Third Testament.

Key words: *D. Merezhkovsky's works, new religious consciousness, symbolical violence, authority, legitimacy of authority, politics, the political, political abuse of religion, theocracy.*

Разные аспекты политики и суть политического – это один из ракурсов осмысления и утверждения цельной ценностной ориентации как художественного, отраженного в текстах, так и личного мироощущения Дмитрия Мережковского. Во всех жанрах, которые стали формами высказываний писателя, появляются смежные попытки дать общее определение политики, назвать ее цели и методы их осуществления, указать разные аспекты функционирования власти и государства. Эти суждения появляются в текстах, посвященных культурным явлениям, свойственным разным эпохам. Для Мережковского и роман, изображенная действительность которого относится к Древнему Египту, первым векам христианства или XVIII столетию, и драма, действие которой относится к XIX веку, и литературно-критический дискурс о писателях XIX века – это часто используемая возможность анализировать и политику, и власть преобладающих в действии.

Кроме того, особенно в публицистических текстах как дореволюционного, так и эмигрантского периода биографии Мережковского на первый план выдвигается не столько художественная функция произведения, сколько его экспрессивная, информационная или даже пропагандистская функции. Это тексты, написанные с полемическим задором, свидетельствуют о прямой ангажированности писателя. Несмотря на нехудожественную доминанту публицистических высказываний, Мережковский как политический деятель и художник слова доказывает единство своего мироощущения.

В тексте «Наш путь в Россию. Непримируемость или соглашательство?» (1927 г.) Мережковский скажет, что «политика» – это «гражданственность, общественность, то, что соединяет людей в общество»¹. Упомянутый текст содержит также размышления об изменчивой природе явлений, которые могут приобретать политическое измерение в зависимости от уровня стабильности культуры и общественной системы. Писатель обращает внимание на то, что в беспокойные времена волнений, государственных переворотов и революций все оказывается политической. Явления, воспринимаемые как естественные, обычные и повседневные, которым не уделяется особого внимания в спокойное время, ярко семантизируются,

¹ См.: Мережковский Д.С. Наш путь в Россию. Непримируемость или соглашательство? // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: статьи периода эмиграции / сост., коммент. О.А. Коростелева и А.Н. Николукина; послесл. О.А. Коростелева. СПб.: РХГИ, 2001. С. 298 [1].

приобретая также новые политические смыслы во время исторических напряжений, знаменующих перелом ценностной и культурной систем².

Изображая времена государственных переворотов и общественных революций, Мережковский старается найти универсальную формулу, которая отражала бы природу политического³. На протяжении всего творчества писатель презентует свое отрицательное отношение как к институту политики вообще, так и к любым конкретным фактам, которые считаются проявлением политического. Каждое явление, которое определяется как политическое, наделяется негативной оценкой, экспонируется его морально сомнительный характер и отвратительная эмоциональная окраска.

Для автора трилогии «Христос и Антихрист» особенно важным ракурсом осмысления сути политического является евангельская сцена искушения Христа дьяволом, предлагавшим Иисусу все царства мира (Мф. 4: 7-11). Этот сюжет становится в анализированных текстах религиозной и антропологической перспективой интерпретации института политической власти. По мнению Мережковского, политика сама по себе – это форма присутствия беса в мире⁴, а «Политик» – одно из имен Сатаны. Таким образом, Сатана воспринимается в анализи-

² Замечание о политизации повседневных явлений во время переворотов приводит на мысль текст Юрия Лотмана о театрализации повседневного поведения в XVIII веке (см.: Лотман Ю. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Лотман Ю. История и типология культуры. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. С. 234–235 [2]). Мережковский на полвека раньше указал похожее явление политической семантизации явлений, которые в эпохи спокойной преемственности и культивированной памяти не имели политического смысла.

³ В современной философии политики, с момента опубликования первого варианта труда Карла Шмитта (Carl Schmitt) «Понятие политического» («Der Begriff des Politischen», 1927 г.) по сегодняшний день, продолжается дискуссия об определении и границах политического. Для Шмитта «политическое» неразрывно связано с идеей государства, конфликта и мышления в категориях друга и врага. Понятие «политического» затрагивает внимание, в частности, таких видных представителей современной философии, как Ханна Арендт (Hannah Arendt), Лео Штраусс (Leo Strauss), Шанталь Муфф (Chantal Mouffe), Эрнесто Лакло (Ernesto Laclau), Славој Жижек (Slavoj Žižek), Джудит Батлер (Judith Butler), Жак Рансье (Jacques Rancière) (см.: Blok Z., Kołodziejczak M. O statusie i znaczeniu kategorii polityki i polityczności w nauce o polityce // Studia Polityczne. 2015. Vol. 37. Polityczność i polityka w refleksji teoriopoznawczej / pod red. M. Karwata i B. Kaczmarska Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. С. 18 [3]). См. также: Wróbel Sz. Granice polityczności // Dybel P., Wróbel Sz. Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Fundacja Aletheia, 2008. С. 53 [4]. В настоящей статье принимается определение различия между «политикой» и «политическим», предложенное Шанталь Муфф. Бельгийская философ разграничивает значения понятий следующим образом: «политическое» обозначает «антагонизмы того рода, которые делают человеческое общество таким, каким оно является»; «политика» – это «набор практик и институтов, ответственных за поддержание порядка, за обеспечение сосуществования людей в условиях, порождаемых флуктуациями политического» (См.: Муфф Ш. Политика и политическое / пер. с англ. И.И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. 2008. Вып. 1. Институт философии РАН. С. 88 [5]). Дмитрий Мережковский в своих произведениях пользуется лишь понятием «политика».

⁴ См.: Мережковский Д.Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.Л. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 11. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 41 [6].

рованных высказываниях, в частности⁵, как архетип политика⁶. В романе «Антихрист. Петр и Алексей» (1905 г.) повествователь комментирует: «За Федоской был вечный Политик, древний князь мира сего; и за о. Яковом был тот же Политик, новый князь мира сего – Петька-хам. Один стоил другого; древнее стоило нового» [9, с. 218]. В связи с убеждением в полном захвате политической сферы дьяволом, любой политически активный человек, будь он властелин, чиновник, советник, церковный сановник, революционер – независимо от эпохи и культуры, в которой действует, обречен на все формы искушения властью. По мнению Мережковского, политика искажает свойственные человеческой природе впечатлительность и ощущение добра, интерпретируемого в контексте христианской аксиологии, как основание морали. Создавая портреты лиц, власть предрежащих, борющихся за власть или против власти (фараон Тутанхамон, кесарь Юлиан, русские цари Петр I, Павел I, Александр I, кесарь, Наполеон, Кальвин – основоположник женеvской теократии, папа Александр Борджиа, венецианский дож Лодовико иль Моро, Патриарх Никон, русские декабристы, большевики, Ллойд Джордж и другие политики, действующие в европейских демократических системах 20–40 годов XX века), писатель подчеркивает, что это люди, для которых оправданной установкой по отношению к обществу и другому человеку является эффективность осуществления целей власти любой ценой, в том числе, и осуществление одной из самых важных целей политики – сохранения самой власти.

Рассматривая проблему законного оправдания власти, Мережковский обращает внимание на сомнительные, стереотипизированные, поддерживаемые властью предрежащими в данный момент, выгодные для них формулы, якобы являющиеся очевидными и естественными доказательствами легитимности как монархии, так и республиканской формы власти.

В нескольких текстах писатель критически оценивает обоснованность и моральный смысл идеи о божественном источнике власти («вся власть от Бога»). В открытом письме Н. Бердяеву (1905 г.) Мережковский подчеркивает сатанинский источник любой человеческой власти: «только человеческая власть – не власть, а насилие, не от Бога, а от дьявола»⁷. Отрицая идею власти, данной от Бога, писатель высказывает свои сомнения относительно обоснованного в раннем христианстве учения св. апостола Павла, который в «Послании к Римлянам» поучал, что «нет власти не от Бога» (Рим: 13:1). В эссе «Павел» (1936 г.) критическое отношение Мережковского к этой части учения св.

⁵ См. об этом подробнее: Dudek A. O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Miereżkowskiego // Światło i ciemność. Ezoteryzm w kulturze rosyjskiej początku XX wieku. T. 3 / pod red. D. Oboleńskiej i M. Rzeczyckiej. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2009. С. 357–273 [7].

⁶ См.: Мережковский Д. Грядущий хам // Мережковский Д. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 14. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 19 [8].

⁷ См.: Мережковский Д.С. О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. Бердяеву // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 14. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 171 [10].

Павла, однако, выразится уже не в такой резкой, но все-таки исполненной сомнений форме. Описывая воображаемую сцену смерти святого апостола, писатель с помощью художественного вымысла старается воспроизвести предсмертные мысли казненного. В предлагаемой интерпретации судьбы св. Павла появляется догадка о возможном сомнении умирающего апостола в правоте одного из основных тезисов «Послания к Римлянам»: «Слыша, как светлое лезвие меча звенит на потемневшем от воды точильном камне, усомнился, может быть, Павел: “Всякая ли власть от Бога?” – и задумался о том, что значит: “Воздавайте кесарево кесарю, а Божие – Богу”»? Но в последний миг, когда уже меч сверкнул над головой, – вдруг понял все: узнал-увидел, так же как тогда, на пути в Дамаск, Иисуса, идущего к нему, в “сиянии, превосходящем сияние солнечное”, и сам просиял, как солнце» [11, с. 82].

Среди оспариваемых писателем концепций легитимности власти, с одной стороны, иронически комментируется убеждение в том, что голос народа – это проявление воли Бога⁸ («Воля народа – воля Божья, и пушки Фердинанда Католического удалили злополучного Пьеро Содерини»⁹), а также характерные для нового времени рационалистические оправдания власти – обычно в размышлениях самих правителей, которые в диалоге с собой доказывают необходимость абсолютной, суровой власти в России. Среди аргументов, которыми оправдывается необходимость самодержавия, Петр I указывает на огромную территорию страны и характер русского народа, неизвестный зарубежным критикам, которые, глядя извне, бессмысленно подчеркивают разницу между британской монархией и российским царством¹⁰.

Знаком ослабленной силы традиционного представления о легитимности власти в драме «Павел I» (1908 г.) являются также сомнения царевича Александра, который сам перед собой пытается оправдать свои контакты с заговорщиками, размышляя: «Ну, а если государь – сумасшедший, власть тоже от Бога? Сумасшедший с бритвою. И бритва от Бога? Хищный зверь, что вырвался из клетки... И царство зверя – царство Божье? Ничего понять нельзя...» [14, с. 85].

Новое время, как показывает Мережковский, с особенной остротой выявило последствия отраженной в секуляризованном сознании переоценки ценностей¹¹, влияющей на формирование рационалистических взглядов на историю. Если в древние времена традиция и преемственность власти в рамках династии,

⁸ Латинская пословица «*Vox populi – vox Dei*» впервые упоминается в 800 г. в письме монаха из Йорка Алквина будущему императору Карлу Великому. Алквин критически оценивает смысл этого изречения, подчеркивая, что голос толпы – напоминает голос бешеных («*Nec audiendi, qui solent dicere; vox populi. vox Dei. Cum tumultuositas vulgi semper insaniae proxima sit*» (см.: Barlow R. Page, AM. *The Letters of Alcuin*, New York, 1909. P. 61 [12])).

⁹ См.: Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 3. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 200 [13].

¹⁰ См.: Мережковский Д. Антихрист. Петр и Алексей // Мережковский Д. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 5. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 144 [9].

¹¹ См.: Dudek A. Идея переоценки ценностей в произведениях Д. Мережковского // *Revitalize Hodnot: Umeni a Literatura Kolektivni monografie*, ed. J. Dohnal, Brno: Tribun EU, 2013. С. 95–107 [16].

являясь культивируемой ценностью, могли вызывать сомнения относительно права очередных претендентов на престол, то во время «белых» революций сверху, направленных на модернизацию страны, отношение к традиции становится главным полем спора о легитимности власти между Петром и сторонниками древнего благочестия. Для Мережковского такой вариант конфликта между «своими» и «чужими», в котором еще не образовалось желаемое третье звено, синтезирующее междоусобные фракции в единую нацию, – это и сюжетный стержень романа «Антихрист. Петр и Алексей». Политический, религиозный, общественный и моральный конфликты, изображенные в произведении, – это лишь один из вариантов картины дихотомически разделенного мира. Николай Бердяев обратил внимание на особый характер «политического» в творчестве автора «Юлиана Отступника»: «весь Мережковский в антитезах христианства и язычества, духа и плоти, неба и земли, общественности и личности, Христа и Антихриста, и т.д. и т.д.»¹².

В качестве источника легитимности указывается также идеология, понимаемая как система убеждений, позволяющих создать многоаспектную мотивировку политических действий правителей и способы их оправдания в глазах населения¹³. Общей чертой идеологической легитимности власти, везде, где появляется этот тип оправдания института власти, становится убеждение в универсальной, всемирной миссии государства и возглавляющего его правителя. В такой функции в анализированных текстах выступают: византийская легенда «О восточном царстве», древнерусское сказание «О новгородском белом клобуке», доктрина трех Римов, панславистская мысль Достоевского, а также большевистская идеология III Интернационала.

Важным источником материалов для интерпретации методов политики и способов выражения их авторской оценки является роман «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1901 г.). Создавая картину итальянской культуры рубежа XV–XVI веков, Мережковский в галерее персонажей романа поместил Николо Макиавелли – автора политических трактатов «Государь» (1532 г.) и «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» (1531 г.). Упомянутый герой, обсуждающий основные положения своих трактатов, высказывает мнения, которые для Мережковского, с одной стороны, близки, вследствие сочувственного отношения итальянского философа к эпохе дохристианского Рима, его недоброжелатель-

¹² См.: Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: Pro et contra Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Антология / отв. ред. Д.К. Бурлака; сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 333 [15].

¹³ Карл Маннгейм – один из первых исследователей идеологии – подчеркнул ее возникновение на основании политического конфликта и насыщение трансцендентными по отношению к действительности представлениями, которые фактически никогда не осуществляются (см.: К. Mannheim. *Ideologia i utopia* Przeł. J. Miziński. Lublin: Test, 1992. С. 32, 161 [17]). А. Гейвуд подчеркивает, что в концепции Маннгейма идеологии выражают интересы правителей и защищают существующую политическую систему (см.: Heywood A. *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*. Przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. С. 23 [18]).

ного отношения к черни и ватиканской бюрократии, с другой стороны, образ цинической технологии власти, провозглашаемый Макиавелли, становится для русского писателя аргументом в его критике государства как исчерпавшей уже свои возможности форме единения людей – особенно в ракурсе историософской концепции Трех Заветов – трех эпох в истории человечества. В романе приводятся высказывания Макиавелли о целенаправленности политических решений правителя, которому всё позволено: «все позволено тому, кто хочет и может властвовать!»¹⁴. Вседозволенность оказывается единственной надежной и оправданной установкой в политике. Таким образом, уже во время Ренессанса готовится почва для ницшеанской концепции человека, действующего вне системы добра и зла. Злодейства и подлости власть предержащих, как учит в романе Макиавелли, чем безмернее, тем целесообразнее, потому что таким образом правитель может воздержаться от малых и средних обид: «... тот, кто раз покинул путь добра, должен, если не хочет погибнуть, вступить на эту роковую стезю без возврата, чтобы идти по ней до конца, ибо люди мстят только за малые и средние обиды, тогда как великие отнимают у них силы для мщения. Вот почему государь может причинять своим подданным только безмерные обиды, воздерживаясь от малых и средних. Но большею частью, выбирая именно этот средний путь между злом и добром, самый пагубный, люди не смеют быть ни добрыми, ни злыми до конца. Когда злодейство требует величия духа, они отступают перед ним и с естественною легкостью совершают только обычные подлости» [13, с. 124]. Созданный в романе образ Макиавелли отражает взгляды итальянского философа (часто в форме цитат), но и является результатом художественной трансформации, жертвующей исторической достоверностью в пользу верности проповедуемой мыслителем религиозно-историософской концепции. Мережковский в книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902 гг.) указывает принципы своей творческой стратегии: «“Монарх” Макиавелли, “властелин” Раскольникова, “сверхчеловек” Ницше – вот опять восходящие ступени, ступени особого, обращенного не к прошлому, а к будущему, разрушительно-творческого, необузданно мятежного аристократизма, более мятежного, чем какая бы ни была демократия – аристократизма, который в политике и нравственности свойствен, повидимому, всем доньне совершавшимся Возрождениям» [6, с. 129–130].

В отличие от правителей нового времени, для которых политика – это циничная игра интересов, добиваться которых надо по ту сторону добра и зла, для изображенных писателем Императора Юлиана и фараона Тутанхамона (в романе «Тутанхамон на Крите») политика не является абсолютной ценностью, а лишь орудием строения духовных фундаментов жизни без ущерба для самой жизни.

Вследствие принципа аморальности как залога эффективности политики, политик по своему складу ума и личности, учитывая его постоянную готовность не колебаться, не задерживаться из-за угрызений совести, определяется в книге «Л. Толстой и Достоевский» как дитя кентавра Хирона: «А между тем в основе политического и нравственного учения у Макиавелли – не тот же ли самый или

¹⁴ См.: Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 3. С. 124.

даже еще более беспощадный аристократизм, чем у Раскольникова, не то же ли разделение человечества на “материал”, “чернь”, “*ekelhaftes Gewürm*”, по выражению Ницше – *v u l g o*, предназначенную законом природы к послушанию – и на властителей, питомцев полузверя, полубога, кентавра Хирона, которые должны соединять в себе, подобно своему учителю, природы сверхчеловеческую, божескую, с природой “зверя” – *b e s t i a*? не то же ли “разрешение крови по совести” “благодетелям, установителям человечества?” неизбежное будто бы в них соединение “добродетели” – *v i r t ú* – со “свирепостью” – *f e r o c i t á*? Недаром столь чувствовавший свое одиночество во всемирной литературе и столь дороживший этим одиночеством, столь взыскательный в признании союзников Ницше сблизает в числе немногих предшественников своих Макиавелли и Достоевского (этого “глубокого человека” – *dieser tiefe Mensch* – единственного психолога, у которого я чему-нибудь мог научиться – “*einzigem Psychologen bei dem ich etwas zu lernen hatte*.” *G ö t z e n d ä m m e r u n g*. 1899, стр. 158) – последнего, конечно, и не за сознательные выводы, а лишь за художественные изображения таких героев личного начала, как Иван Карамазов и Раскольников» [6, с. 129].

В эссе о Данте Мережковский подчеркивает, что суть политики, так же как и войны, являющейся одним из инструментов политики, – это противостояние своего и чужого. Символом войны и политики является число два, что знаменует бесконечный конфликт. Математическим же символом мира является число три – ознаменованье синтеза враждующих начал. Писатель считает эту формулу универсальным диалектическим правилом истории. По отношению к политике, как поясняет Мережковский, необходимо, чтоб «два класса соединились в народе», а „два народа во всемирности»¹⁵. В романе «Воскресшие боги» Макиавелли представляет тезис о государях – «избранниках судьбы», сильных личностях, способных вынести неограниченную свободу и бесстрашно переступить закон «без угрызений, оставаясь невинными во зле, как звери и боги»¹⁶.

В целой галерее созданных писателем портретов власть предрежащих преобладают два типа антагонистических по отношению друг к другу правителей. Пользуясь терминологией Макса Вебера, мы могли бы определить их как тип харизматический – часто попирающий традицию, правящий на основании силы своего личного авторитета (фараон Эхнатон, Петр I, Наполеон) и тип традиционный, власть которого основана на убеждении в святости принципа преемственности (фараон Тутанхамон, император Юлиан, царевич Алексей)¹⁷.

¹⁵ См.: Мережковский Д.С. Данте // Мережковский Д.С. Данте. Наполеон. М.: Изд-во «Республика», 2000. С. 17 [19].

¹⁶ См.: Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 3. С. 151.

¹⁷ См.: Вебер М. Типы господства: пер. с нем. / под общ. ред. Л.Г. Ионина // Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 1. Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 254–255 [20]. Немецкий ученый выделяет еще третий тип «легального» господства, основанного на вере в законный порядок осуществления власти. В творчестве Мережковского, однако, не упоминается персонаж, действия которого соответствовали бы характеристике легального правителя.

Кроме указанной ранее в трактате Макиавелли вседозволенности как предпосылки эффективного, целеустремленного правления, Мережковский при характеристике разного разряда политиков обращает внимание на личностные качества, а может быть, и искажения личности, необходимые в искусстве политики: это подлость, притворство, лицемерие, ложь, цинизм, манипуляция людьми, бесчувственность (Наполеон в книге Мережковского говорит о себе: «я не люблю ни женщин, ни карт; я ничего не люблю; я существо совершенно политическое»¹⁸). Изображенный в произведениях автора «Царства Антихриста» инструментарий, необходимый для осуществления политических целей, в том числе и сохранения власти, охватывает такие методы, как террор, цензура информации, доступ к науке, что дальновидно предусматривают и Леонардо да Винчи, герой романа «Воскресшие боги»¹⁹, и царь Петр, герой романа «Антихрист. Петр и Алексей»²⁰. Свообразным орудием политики, изображенным в произведениях Мережковского, является также тип навязанного властью доминирующего дискурса, образующего особый тип соотношения власти и подданных. Вслед за Пьером Бурдые мы могли бы назвать это явление «полем власти», в котором осуществляется принцип так называемого «символического насилия»²¹. Это образ мира, показывающий и утверждающий позицию власти как очевидную, единственно возможную, для того чтобы гражданам, подданным, рабам и в голову не пришла мысль о том, что действительность могла бы быть обустроена по-другому²². Поле власти образуется с помощью монументальной архитектуры, памятников, системы званий и церемоний, лишаящих смелости простого человека. В романе «Воскресшие боги» старый, измученный Леонардо да Винчи признается, что уже не хочет, чтобы его искусство было служанкой политики, не видит смысла в том, чтобы разным враждующим правителям строить триумфальные арки и пышные монументы²³.

¹⁸ См.: Мережковский Д.С. Наполеон // Мережковский Д. Данте. Наполеон. М.: Изд-во «Республика», 2000. С. 373 [21].

¹⁹ «Он смутно угадывал великую новую власть над людьми, которую может дать наука ...» (см.: Мережковский Д. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи). С. 137).

²⁰ «Спасение России в науке; все прочие народы политику имеют, чтоб Россию в неведении содержать и до света разума, во всех делах, а наипаче в воинском, не допускать, чтобы не познала силы своей» (см.: Мережковский Д. Антихрист. Петр и Алексей // Мережковский Д. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 5. С. 87).

²¹ «Всякая власть символического насилия, т.е. всякая власть, которой удается навязать значения и заставить признать их легитимными, скрывая силовые отношения, лежащие в ее основании ...» (см.: Бурдые П., Пассрон Ж. К. Основы теории символического насилия / пер. с фр. Н. Шматко // Вопросы образования. 2006. № 2. С. 39 [22]).

²² Поле власти – это «пространство игры, внутри которого владельцы капитала (разных его видов) борются именно за власть над государством, т. е. над государственным капиталом, дающим власть над различными видами капитала и над их воспроизводством (главным образом, через систему образования)» (см.: Бурдые П. Социология социального пространства: пер. с фр. / под общ. ред. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 2007. С. 228 [23]).

²³ См.: Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 3. С. 280.

В исследуемом материале в роли существеннейшего орудия политики выступает также религия. Религиозное измерение политики и политизация религии – это своеобразная сверхтема в творчестве автора «Юлиана Отступника». Исходя из мнения, что любая политика религиозна в своем существе, писатель утверждает, что ни одна система власти не может быть установленной нейтрально по отношению к Богу²⁴. Политика и государство организуются или с учетом Бога как высшей ценности, или против Бога. С этой точки зрения Мережковский анализирует сложившиеся исторические попытки теократии и приходит к выводу, что все они окончились неудачей. Папский вариант поглощения государства Церковью и влияния с помощью меча на политическую обстановку знаменует кризис государства²⁵. С другой стороны, неудача теократии проиллюстрирована поглощением Церкви государством – в случае российского самодержавия. Это главная проблема романа «Петр и Алексей» и один из лейтмотивов публицистики Мережковского²⁶. Писатель обращает внимание на огосударствление Церкви, признание царя ее главой и многочисленные примеры сакрализации власти. В этом процессе существенную роль сыграли, среди прочего, церковные и интеллектуальные элиты, которые в поле власти ввели патетические и ритуализованные формулы, убеждавшие самого царя и подданных в божественных приметах государя. Мережковский цитирует, например, посвященное Петру I стихотворение Ломоносова «Ода на день Тезоименитства Его Императорского Величества Государя Великого Князя Петра Федоровича 1743 года», а именно фразу, которую в стихотворении произносят Марс и Минерва: «Он бог, он бог твой, о, Россия!»²⁷ или приводит информацию о том, что, епископ Феофан Прокопович в своей проповеди называл царя «в лицо и всенародно “Христом”» [6, с. 26]. Писатель объясняет, правда, эти явления принципами, обоснованными поэтикой жанра оды, а также намеками на древнеримскую традицию

²⁴ См.: Мережковский Д.Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.Л. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 11. С. 41.

²⁵ Там же. С. 104.

²⁶ «Римское папство и русское царство суть две попытки “теократии”, т. е. религиозной политики, осуществления града Божиего в граде человеческом. <...> Но теократия западная, римское папство, и теократия восточная, русское царство, исходя из одной точки соединения или только смешения церкви с государством, следуют далее по двум противоположным путям. Во Втором Риме, в папском владычестве, происходит уклон от меча духовного к мечу железному, от царства небесного к царству земному; римский первосвященник, ежели не стал, то всегда хотел стать римским кесарем, глава церкви – главой государства. В Третьем Риме, в византийском и русском самодержавии, – уклон обратный: от меча железного к мечу духовному, от царства земного к небесному, причем в идеале земное поглощается небесным, государственное – церковным, а в реальности наоборот: небесное поглощалось земным, церковное – государственным; глава государства становился главою церкви, кесарь несомненно-языческого Первого Рима – первосвященником сомнительно-христианского Третьего Рима» (см.: Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 13. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 39 [24]).

²⁷ Цитата неточная. Ср.: «Он бог, он бог твой был, Россия» (см.: Ломоносов М.В. Избранные произведения / сост., примеч. А.А. Морозова; подгот. текста М.П. Лепехина и А.А. Морозова. Л.: Сов. писатель, 1986. С. 99 [24]).

называть кесаря *divus imperator* и византийскую традицию определять государя званием «помазанника» (по-греч. помазанник – ‘христос’ – с маленькой буквы²⁸), но резюмирует вопросом, исполненным сомнения: «Но под этою несколько жуткою для нас игрою слов не скрывается ли очень глубокая, старая для Европы, новая для России религиозно-политическая мысль о совершенном подчинении “Кесареву” “Божьего”, церковного государственному – та самая мысль, которою проникнут и Духовный Регламент?»²⁹. Такая попытка насильственной теократии приводит, как показывает писатель, к кризису Церкви и разладу в обществе, в котором, несмотря на гонения, развиваются секты и ереси эсхатологического толка, а государь признается религиозными диссидентами воплощением Антихриста. Здесь надо добавить, что Мережковский очень негативно оценивал также политические позиции западной Церкви, обозначенные уже после раздела Церкви и государства. С суровой критикой папы Леона XIII³⁰ Мережковский выступает в эссе о св. Терезе Лизьеской («Маленькая Тереза», 1984 г.), писатель обвиняет папу в том, что понтифик поддался искушению «христианского социализма»³¹. Любые проявления подчинения Церкви государству, определяемые как “духовная политика”, заслуживают отрицательную оценку Мережковского. С другой стороны, молчание Церкви, как западной, так и восточной (нейтральная позиция по отношению к большевизму), также вызывает критику и ряд политических воззваний, в которых Мережковский просит и папу, и православных иерархов не руководствоваться принципом „невмешательства Церкви в политику”.

Традиционное, реальное государство как воплощение политической системы, независимо от представляемой им формы правления – монархической, республиканской, демократической, коммунистической, подвергается осуждению писателя из-за «мертвоты». Обнаруживая в произведениях разные варианты государственных систем, Мережковский ссылается на концепцию Томаса Гоббса, выраженную в трактате «Левиафан» (1651 г.), и на положения Готфрида В. Лейбница. Имена обоих философов и главные тезисы их концепций, такие как убеждение в том, что государство – это механизм, возникающий вследствие об-

²⁸ См.: Uspienski B., Żywow W. *Car i bóg, Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji* / przeł. H. Paprocki. Warszawa: PIW, 1992. С. 45 [26].

²⁹ См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Религия. Ч. 1 // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 11. С. 41.

³⁰ Папа Леон XIII (1810–1903) в 1891 году провозгласил энциклику «*Regum novarum*» один из самых важных документов католической общественной науки. Энциклика затрагивала вопросы трудной ситуации рабочих, проблемы достойных условий труда, подчеркивала необходимость справедливой оплаты труда, право на личную собственность как фундамент свободы человека, право на деятельность профсоюзов. Одновременно, папа выступал против социалистической идеологии. Необыкновенность энциклики вызвала сильное впечатление, хотя в католической среде, были и противники документа, которые даже стали молиться об обращении понтифика. См.: Ks. Majka J. *Katolicka Nauka Społeczna Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym-Lublin, 1987. С. 158–159 [27].

³¹ См.: Мережковский Д.С. *Маленькая Тереза. Приложение* // Мережковский Д.С. *Реформаторы. Испанские мистики*. М.: Изд-во «Республика», 2002. С. 469 [28].

ществленного договора, а Церковь должна быть составной частью такого механизма³², несколько раз упоминаются в романе «Антихрист. Петр и Алексей»³³. Таким механизмом, по замыслу Петра, должна стать и модернизированная Россия: «Петр любил механику, и его пленяла мысль превратить государство в машину»³⁴. Безжизненными, поработавшими личную свободу человека являются также разные формы республики, так как главным источником их ценностей является число. В эссе о Пушкине Жан Жак Руссо определяется как проповедник «наиболее кощунственной религии – религии большинства голосов»³⁵.

Исходя из этих положений, в полемике с Бердяевым Мережковский подчеркивает, что ожидающие Третьего Завета – это анархисты, так как они духовно не признают никакого реального государства. В отзыве на критику Петра Струве, защищающего идею государства, Мережковский в тексте «Еще о „Великой России”» (1908 г.) выявил, что он не является анархистом в политическом смысле и знает о насилии и зверствах, к которым может привести анархия, но не считает государство вечным институтом власти³⁶.

Апокалиптические настроения, критика так называемого исторического христианства и ожидание пришествия новой эпохи Третьего Завета, в которой преобразованная действительность объявится в формах, лишенных недостатков и прегрешений прежних времен, как объясняет Мережковский, оправдывают анархическое отрицание любой, традиционно сложившейся формы государства. Писатель уподобляет себя представленным в своих текстах русским сектантам, которые Града земного не имеют и зыскуют Града небесного.

Публицистика эмигрантского периода в биографии писателя, избилующая прямыми обращениями к собирательным адресатам, открытыми письмами авторитетным западным политикам и людям культуры (таким как, в частности,

³² См.: Strauss L., Cropsey J. *Historia filozofii politycznej* / red. P. Nowak, M. Wiśniewski. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Frondapl, 2010. С. 404–406, 416–420 [29].

³³ См.: Мережковский Д. *Антихрист. Петр и Алексей* // Мережковский Д. *Полное собрание сочинений*: в 24 т. Т. 4. С. 134; Т. 5. С. 267.

³⁴ Там же. С. 71.

³⁵ См.: Мережковский Д.С. *Пушкин* // Мережковский Д.С. *Полное собрание сочинений*: в 24 т. Т. 18. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 131 [30].

³⁶ См.: Мережковский Д.С. *Еще о „Великой России”* // Мережковский Д.С. *Полное собрание сочинений*: в 24 т. Т. 16. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 63 [31]. Полемика обоих мыслителей была напечатана на страницах газеты «Речь». Кроме упомянутой статьи, напечатанной 16. 03. 1908, Мережковский опубликовал также текст «Красная шапочка» (24 февраля 1908 г.). Статья «Еще о „Великой России”» вошла в состав изданного отдельной книгой цикла эссе «В тихом омуте» (СПб., 1908), а затем была помещена в 12-м томе «Полного собрания сочинений в 17 томах» (СПб.; М.: Изд. т-ва М.О. Вольф, 1911) и в 16-м томе «Полного собрания сочинений в 24 т.» (М.: Типография И.Д. Сытина, 1914). См.: Холиков А.А. *Прижизненное Полное собрание сочинений Дмитрия Мережковского. Текстология. История литературы. Поэтика*. М.; СПб.: Нестор История. С. 70–72 [32].

Петр Струве представил в споре с Мережковским два текста: «Первый ответ» (24. 02. 1908) и «Кто из нас “максималист”?» (18. 03. 1908) (См.: Струве П. *Спор с Д.С. Мережковским* // Д.С. Мережковский: *Pro et contra* Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 158–170 [33]).

папа Пий XI, Ю. Пилсудский, Б. Муссолини, аббат Ш. Кенэ, Ф. Нансен, Г. Гауптман, В. Набоков), ответами на вопросы читателей, острыми комментариями на тему отношения к большевизму как проявлению присутствия Антихриста, по своей форме становится орудием политической деятельности Мережковского.

Список литературы

1. Мережковский Д.С. Наш путь в Россию. Непримируемость или соглашательство? // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: статьи периода эмиграции / сост., коммент. О.А. Коростелева и А.Н. Николюкина; послесл. О.А. Коростелева. СПб.: РХГИ, 2001. С. 270–311.
2. Лотман Ю. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Лотман Ю. История и типология культуры. СПб.: Искусство-СПб, 2002. С. 248–268.
3. Blok Z., Kołodziejczak M. O statusie i znaczeniu kategorii polityki i polityczności w nauce o polityce // Studia Politologiczne. 2015. Vol. 37. Polityczność i polityka w refleksji teoriopoznawczej / pod red. M. Karwata i B. Kaczmarka Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. С. 17–32.
4. Wróbel Sz. Granice polityczności // Dybel P., Wróbel Sz. Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Fundacja Aletheia, 2008. С. 29–270.
5. Муфф Ш. Политика и политическое / пер. с англ. И.И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. 2008. Вып. 1. Институт философии РАН. С. 88–102.
6. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Религия. Ч. 1 // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 11. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. 239 с.
7. Dudek A. O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Miereżkowskiego // Światło i ciemność. Ezoteryzm w kulturze rosyjskiej początku XX wieku. Т. 3 / pod red. D. Obolenkiej i M. Rzeczyckiej. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2009. С. 357–373.
8. Мережковский Д.С. Грядущий хам // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 14. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 5–39.
9. Мережковский Д.С. Антихрист. Петр и Алексей // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 4. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. 281 с.
10. Мережковский Д.С. О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. Бердяеву // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 14. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 166–187.
11. Мережковский Д.С. Павел // Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. М.: Изд-во «Фолио», 2000. С. 7–86.
12. Barlow R., Page A.M. The Letters of Alcuin. New York, 1909. 120 с.
13. Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 3. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. 395 с.
14. Мережковский Д.С. Павел I // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 6. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 4–149.
15. Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: Pro et contra Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Антология / отв. ред. Д.К. Бурлака; сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 331–353.
16. Dudek A. Идея переоценки ценностей в произведениях Д. Мережковского // Revitalizace Hodnot: Umeni a Literatura Kolektivni monografie, ed. J. Dohnal. Brno: Tribun EU, 2013. С. 95–107.
17. Mannheim K. Ideologia i utopia Przeł. J. Miziński. Lublin: Test, 1992. 261 с.
18. Heywood A. Ideologie polityczne. Wprowadzenie. Przeł. M. Habura, N. Orłowską, D. Stasiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. 370 с.
19. Мережковский Д.С. Данте // Мережковский Д.С. Данте. Наполеон. М.: Изд-во «Республика», 2000. С. 21–240.

20. Вебер М. Типы господства / пер. с нем. под общ. ред. Л.Г. Ионина // Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 1. Социология. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 252-333.
21. Мережковский Д.С. Наполеон // Мережковский Д. Данте. Наполеон. М.: Изд-во «Республика», 2000. С. 241–510.
22. Бурдые П., Пассрон Ж.-К. Основы теории символического насилия / пер. с фр. Н. Шматко // Вопросы образования. 2006. № 2. С. 39–60.
23. Бурдые П. Социология социального пространства / пер. с фр. под общ. ред. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
24. Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 13. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 36–97.
25. Ломоносов М.В. Ода на день Тезоименитства Его Императорского Величества Государя Великого Князя Петра Федоровича 1743 года // Ломоносов М.В. Избранные произведения / сост., примеч. А.А. Морозова; подгот. текста М.П. Лепехина и А.А. Морозова. Л.: Сов. писатель, 1986. С. 96–99.
26. Uspienski B., Żywow W. Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji Przeł. H. Paprocki. Warszawa: PIW, 1992. 158 с.
27. Ks. Majka J. Katolicka Nauka Społeczna Studium historyczno-doktrynalne. Rzym-Lublin, 1987. 406 с.
28. Мережковский Д.С. Маленькая Тереза. Приложение // Мережковский Д.С. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Изд-во «Республика», 2002. С. 466–507.
29. Strauss L., Cropsey J. Historia filozofii politycznej / red. P. Nowak, M. Wiśniewski. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Frondapl, 2010. 984 с.
30. Мережковский Д.С. Пушкин // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 18. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 89–171.
31. Мережковский Д.С. Еще о «Великой России» // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. Т. 16. М.: Типография И.Д. Сытина, 1914. С. 57–65.
32. Холиков А.А. Прижизненное Полное собрание сочинений Дмитрия Мережковского. Текстология. История литературы. Поэтика. М.: СПб.: Нестор-История, 2014. 341 с.
33. Струве П. Спор с Д.С. Мережковским // Д.С. Мережковский: Pro et contra Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Антология / отв. ред. Д.К. Бурлака; сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Никольюкина. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 158–170.

References

1. Merezkovsky, D.S. Nash put' v Rossiiu. Nепrimirimost' ili soglashatel'stvo? [Our path to Russia Irreconcilability or time-serving?], in Merezkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: stat'i perioda emigratsii* [The kingdom of Antichrist: Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 270–311.
2. Lotman, Yu. Poetika bytovogo povedeniya v russkoy kul'ture XVIII veka [Poetics of everyday behaviour in the Russian culture of XVIII century], in Lotman, Yu. *Istoriya i tipologiya kul'tury* [History and typology of culture]. Saint Petersburg: Iskusstvo-SPB, 2002, pp. 248–268.
3. Blok, Z. Kołodziejczak, M. O statusie i znaczeniu kategorii polityki i polityczności w nauce o polityce [The Status and Importance of the Categories “Politics” and “the Political” in Political Science], in *Studia Politologiczne, 2015, vol. 37. Polityczność i polityka w refleksji teoriopoznawczej* [The Political and Politics in Epistemological Reflection]. Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 17–32.
4. Wróbel, Sz. Granice polityczności [The Limitations of the Political], in Dybel, P., Wróbel, Sz. *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia* [Limitations of the Political. From the Politics of Emancipation to the Politics of Life]. Warsaw: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Fundacja Aletheia, 2008, pp. 29–270.

5. Mouffe, Ch. Politika i politicheskoe [On the politics and the political], in *Politiko-filosofskiy ezhegodnik*, 2008, vol. 1. Institut Filosofii RAN, pp. 88–102.
6. Merezhkovsky, D.S. L. Tolstoy i Dostoevskiy Religiya. Chast' pervaya [L. Tolstoy and Dostoyevsky. Religion. Part I], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 11* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 11]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, 239 p.
7. Dudek, A. O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Mięrezkowskiego [On demonological issues in the literary output of Dmitry Merezhkovsky], in *Światło i ciemność. Esoteryzm w kulturze rosyjskiej początku XX wieku* [Light and darkness. Esotericism in Russian culture at the beginning of XX century]. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2009, vol. 3, pp. 357–373.
8. Merezhkovsky, D.S. Gryadushchiy kham [The Coming Ham], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 14* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 14]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 5–39.
9. Merezhkovsky, D.S. Antikhrist. Petr i Aleksey [Antichrist. Peter and Alexis], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 4* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 4]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, 281 p.
10. Merezhkovsky, D.S. O novom religioznom deystvii. Otkrytoe pis'mo N. Berdyayevu [On the new religious action. An open letter to N. Berdyayev], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 14* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 14]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 166–187.
11. Merezhkovsky, D.S. Pavel [Paul], in Merezhkovsky, D.S. *Litsa svyatykh ot Iisusa k nam* [The faces of the saints from Jesus till our times]. Moscow: Izdatel'stvo «Folio», 2000, pp. 7–86.
12. Barlow, R. Page, A.M. The Letters of Alcuin, New York, 1909, 120 p.
13. Merezhkovsky, D.S. Voskresshie bogi (Leonardo da Vinchi) [The Romance of Leonardo da Vinci], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 3* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 3]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, 395 p.
14. Merezhkovsky, D. Pavel I [Paul I], in Merezhkovsky, D. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 6* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 6]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 4–149.
15. Berdyayev, N. Novoe khristianstvo (D.S. Merezhkovsky) [The new Christianity (D.S. Merezhkovsky)], in D.S. *Merezhkovskiy: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov. Antologiya* [D.S. Merezhkovsky: Pro et contra Personality and creative work of Dmitry Merezhkovsky as seen by his contemporaries. Anthology]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001, pp. 331–353.
16. Dudek, A. Ideya pereotsenki tsennostey v proizvedeniyakh D. Merezhkovskogo [The idea of re-evaluation of values in D. Merezhkovsky's works], in *Revitalizace Hodnot: Umeni a Literatura. Kolektivni monografie*. Brno: Tribun EU, 2013, pp. 95–107.
17. Mannheim, K. *Ideologia i utopia* [Ideology and Utopia]. Lublin: Test, 1992. 261 p.
18. Heywood, A. *Ideologie polityczne. Wprowadzenie* [Political Ideologies. Introduction]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. 370 p.
19. Merezhkovsky, D.S. Dante, in Merezhkovsky, D.S. *Dante. Napoleon*. Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 2000, pp. 21–240.
20. Weber, M. Tipy gospodstva [Types of authority], in Weber, M. *Khozyaystvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchey sotsiologii v 4 t., t. 1. Sotsiologiya* [Economy and society. Essays on the sociology of understanding in 4 vol., vol. 1. Sociology]. Moscow: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2016, pp. 252–333.
21. Merezhkovsky, D.S. Napoleon, in Merezhkovsky, D.S. *Dante. Napoleon*. Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 2000, pp. 241–510.
22. Bourdieu, P., J.-C. Passeron, J.-K. Osnovy teorii simvolicheskogo nasiliya [The fundamentals of symbolic violence theory], in *Voprosy obrazovaniya*, 2006, no. 2, pp. 39–60.
23. Bourdieu, P. *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [Sociology of social space]. Moscow: Institut eksperimental'noy sotsiologii; Saint Petersburg: Aleteyya, 2007. 288 p.

24. Merezhkovsky, D.S. Revolyutsiya i religiya [Revolution and religion], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 13* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 13]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 36–97.
25. Lomonosov, M.V. Oda na den' Tezoimenitstva Ego Imperatorskogo Velichestva Gosudarya Velikogo Knyazya Petra Fedorovicha 1743 goda [Ode on the name day of His Imperial Majesty Sovereign Grand Prince Petr Fedorovich in 1743], in Lomonosov, M.V. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1986, pp. 96–99.
26. Uspienski, B., Żywow, W. *Car i bóg, Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji* [Tsar and God. Semiotic aspects of sacralization of monarch in Russia]. Warsaw: PIW, 1992. 158 p.
27. Ks. Majka J. *Katolicka Nauka Społeczna. Studium historyczno-doktrynalne* [Catholic Social Teaching. A Study of Historic-Doctrinal Aspects]. Rzym-Lublin, 1987. 406 p.
28. Merezhkovsky, D.S. Malen'kaya Tereza Prilozhenie [The Little Theresa Enclosure], in Merezhkovsky, D.S. *Reformatory. Ispanskie mistiki* [Reformers. Spanish mystics]. Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 2002, pp. 466–507.
29. Strauss, L., Cropsey, J. *Historia filozofii politycznej* [History of Political Philosophy]. Warsaw: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Fronda.pl, 2010. 984 p.
30. Merezhkovsky, D.S. Pushkin, in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 18* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 18]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 89–171.
31. Merezhkovsky, D.S. Eshche o «Velikoy Rossii» [Once more on „The Great Russia], in Merezhkovsky, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 16* [Complete collection of works in 24 vol., vol. 16]. Moscow: Tipografiya I.D. Sytina, 1914, pp. 57–65.
32. Kholikov, A.A. *Prizhiznennoe Polnoe sobranie sochineniy Dmitriya Merezhkovskogo. Tekstologiya. Istoriya literatury. Poetika* [The lifetime complete collection of works of Dmitry Merezhkovsky. Textual criticism. History of literature. Poetics]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2014. 341 p.
33. Struve, P. Spor s D.S. Merezhkovskim [Argument with D.S. Merezhkovsky], in D.S. *Merezhkovskiy: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov. Antologiya* [D.S. Merezhkovsky: Pro et contra Personality and creative work of Dmitry Merezhkovsky as seen by his contemporaries. Anthology]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001, pp. 158–170.

УДК 165:27(47)
ББК 873:86.37(2:4)

ВОСПРИЯТИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ПАСКАЛЯ В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО¹

Б.Н. ТАРАСОВ

Литературный институт имени А.М. Горького
Тверской бульвар, 25, г. Москва, 123104, Российская Федерация
E-mail: bntarasov@yandex.ru

Рассматривается своеобразие адаптации религиозного и философского опыта Паскаля к «новому религиозному сознанию» в творчестве Д.С. Мережковского. Размышления французского ученого и философа о соединении веры и знания, о трех порядках бы-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 15-34-11091а (ц) «Русская литература в мировом историческо-культурном контексте».

тия трансформируются в контексте поисков Третьего Завета, единства правды о духе, о небе, о личном спасении и правды о плоти, о земле, о спасении общественном. В суждениях Мережковского о личности и творчестве Паскаля выявляются существенные противоречия между историческим христианством и теоретическими построениями русского мыслителя, между апокалиптическим катастрофизмом и эвдемоническим эсхатологизмом в его идеях. В заключение делается вывод о том, что в настоящее время эта тема звучит особенно актуально в силу того, что на современную Россию опустился «самый острый край Креста», поэтому необходимо оставаться со Христом в это время, а не спать, говоря словами Паскаля.

Ключевые слова: новое религиозное сознание, историческое христианство, разум и сердце как гносеологические категории, три порядка бытия, внутреннее и внешнее знание, «тайна Иисуса», Гетсиманская ночь.

THE PERCEPTION OF THE PASCAL'S RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL HERITAGE IN THE CREATIVE CONSCIOUSNESS OF D. S. MEREZHKOVSKY

B.N. TARASOV

Maxim Gorky Literature Institute

25, Tverskoy blvd, Moscow, 123104, Russian Federation

E-mail: bntarasov@yandex.ru

The article deals with Merezhkovsky's peculiar adaptation of Pascal's religious and philosophical experience to the «new religious consciousness». The former considers the reflections of the French scientist and philosopher on the unity of faith and knowledge, on the three orders of being in the context of his own search for the Third Testament, the unity of the truth about the spirit, about heaven, about personal salvation and the truth about the flesh, about the earth, about public salvation. Merezhkovsky's judgment about Pascal's personality and works reveals a significant conflict between historic Christianity and the Russian thinker's theoretical constructions, between the apocalyptic catastrophism and eudaemonic eschatologism in his ideas.

Key words: *new religious consciousness, historic Christianity, reason and heart as gnoseological categories, three orders of existence, internal and external knowledge, mystery of Christ, Gethsemane night.*

Говоря о представителях так называемого «нового религиозного сознания», к которому относил себя Мережковский, Н.А. Бердяев писал: «Для этого типа характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед. В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особой осторожности, без той боязни произвола и подмены, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрн и др. Настоящего дерзновения религиозной мысли и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости. Центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д.С. Мережковский. Целое течение окрашено в цвет мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устремленность» [1, с. 368].

Ещё одно высказывание Бердяева как бы дополняет и конкретизирует предыдущие, а одновременно и дает ключ к пониманию известной противоречивости суждений Мережковского о Паскале: «Д.С. Мережковский – современный, новый человек, человек нашего зыбкого времени. Он сам себя не знает, не знает, что в нем подлинно и онтологично, и что призрачно и нереально... Он по своему очень искренний человек, ищущий веры и мучающийся... Силы веры в нем нет, он скептик, страшась смерти, но перед людьми он всегда предстает с догматическими формулами своих исканий веры, всегда напряженных и взволнованных» [1, с. 388].

Искания веры сфокусировались у Мережковского в идее Третьего Завета, призванной разрешить взволнованные и напряженные антиномии между христианством и язычеством, духом и плотью, Церковью и общественностью. Для него «историческое христианство» является выражением, так сказать, чрезмерности духа, аскетического самоотречения, подчиненности языческому государству; оно игнорирует проблемы пола и «святой плоти», вопросы организации «религиозной безгосударственной общественности». Мережковский обнаруживает своеобразное тождество, говоря языком Паскаля, двух бесконечностей: духа и плоти, верха и низа («небо – вверху, небо – внизу, звезды – вверху, звезды – внизу, все что вверху – все и внизу»), и их единство через освящение плоти, синтез христианского благовестия и «правды о земле» и в конечном итоге установления на ней Царства Божия. Утопичность такого проекта подчеркнул Г.В. Флоровский: «Здесь очевидное двоение понятий. Мережковский прав, что христианство освящает плоть, ибо есть религия Воплощения и Воскресения. Поэтому и аскетизм есть только путь. Но он хочет воссоединить и освятить неображенную плоть, все эти экстазы плоти и страстей. Синтез был бы возможен только в преображении, но именно преображения и одухотворения плоти Мережковский и не хочет И получается обманное смешение, блудящий пламень, прелесть...» [2, с. 457].

Сам Мережковский осознавал, что его идея «святой плоти» скрывает искушение противопоставить борьбе со страстями путь их полного высвобождения и говорил, что «мой вопрос содержит опасность ереси, которая могла бы в отличие от аскетизма получить название ереси астаркизма...»².

Историософская схема Мережковского накладывала свой отпечаток и на осмысление роли разных религиозных деятелей и философов, в числе которых на одном из самых заметных мест оказывается и Паскаль: «Высшая точка христианского Запада достигнута в религиозном опыте Паскаля – в “согласовании противоположностей”, *accorder les contraires*»³. “Два противоположных начала – с этого должно все начинать”»⁴.

И даже в конце каждой высказанной истины должно прибавлять, что помнишь противоположную истину. «Наше (человеческое) величие заключается

² См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 393 [3].

³ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. Брюссель: Жизнь с Богом, La Presse Libre, 1990. С. 72 [4].

⁴ Там же.

не в том, что мы находимся в одной из двух (противоположных) крайностей, а в том, что мы находимся в обеих вместе и наполняем все, что между ними. Но может быть, душа соединяет эти крайности только в одной точке, как бы в раскаленном угле... Противоположные крайности соприкасаются и соединяются в Боге, и только в Боге». «Только в Иисусе Христе все противоречия согласованы. En Jesus Christ toutes les contradictions sont accordées»⁵.

Все демоническое в человеке совершается под знаком Двух, а все божественное – под знаком Трех: две в человеке борющиеся, противоположные, низшие истины примиряются в Третьей Истине, высшей, – в Боге: «Два порядка низших – плоть и дух – соединяются в “Третьем Порядке”, высшем, – в “Любви”... Верно и глубоко понял один из лучших знатоков Паскаля, родственник ему по духу человек наших дней, христианин и математик Эмиль Бутру: “Все едино, одно в другом, как три Лица Троицы”, – эти слова Паскаля озаряют, как молния, весь наш кругозор»⁶.

Более развернуто свое видение личности и творчества Паскаля Мережковский представляет в книге о Паскале, задуманной еще в середине 1930-х годов и ставшей одним из самых последних его проектов. О.В. Блинова в статье «Парижская библиотека Д.С. Мережковского» (2017 г.) приводит любопытное впечатление З.Н. Гиппиус о чтении этой рукописи в дневниковой записи 6 июля 1937 г.: «Ну уж Паскаль, какие мучения»⁷.

Книга публиковалась посмертно отрывками на французском языке в 1941–1942 гг. в составе трилогии «Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль», которая впервые на русском языке появилась в 1990 г. в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом», а в 2002 г. воспроизведена московским издательством «Республика». Ее паскалевская часть опубликована в антологии «Паскаль: pro et contra»⁸ (2013 г.), а отдельные фрагменты уже после смерти автора печатались в эмигрантской периодике.

Мережковский подробно описывает жизнь и деятельность французского ученого и мыслителя, обильно цитируя как его собственные сочинения, так и труды исследователей. Он задается вопросом «Что сделал Паскаль?» в одноименной главе своей работы и, отвечая на него, отмечает движущие силы главного произведения французского философа: «мучившая его всю жизнь борьба Веры и знания кончилась: эти два противоположных начала соединились в третьем, высшем, – в Любви. Главным источником “Мыслей” и будет это соединение»⁹.

Мережковский особо выделяет у Паскаля перенос религиозного познания из «разума» в «сердце» («волю»). Он утверждает, что в этом новом подходе Бо-

⁵ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 72.

⁶ Там же. С. 10.

⁷ См.: Блинова О.В. Парижская научная библиотека Д.С. Мережковского // Литературный факт. 2017. № 3. С. 144 [5].

⁸ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Паскаль. Pro et contra М.: РХГА. 2013. С. 288–383 [6].

⁹ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 59.

гопознания Паскаль противостоит не только всей западной философии от Аристотеля до Декарта, Спинозы и Канта, но и всей католической Церкви от Фомы Аквинского до Ватиканского собора 1870 года, осудившего тех, кто отрицает возможности естественного человеческого разума достоверно познавать бытие Божие. Именно с помощью этого подхода Паскаль, по его мнению, соединяет антропологию, человековедение, с апологией, защитой христианства, и религиозным опытом первородного греха.

Касаясь замысла апологии христианской религии и ее формы, русский писатель подчеркивает, что поначалу Паскаль настаивал на рациональном «порядке и последовательности», а затем увидел истинный порядок в естественных движениях человеческой души. Используя такие термины французского мыслителя, как «порядок разума» и «порядок сердца», Мережковский пишет о том, что много раз делались и еще будут делаться попытки восстановить в «Мыслях» «порядок разума». Однако все подобные попытки тщетны, поскольку каждый сам должен находить в этом произведении свой собственный порядок: «не внешний – разума, а внутренний – сердца, потому что нет, может быть, другой книги, которая бы шла больше, чем эта, от сердца к сердцу»¹⁰.

В логике Мережковского с «порядком сердца» в мысли Паскаля тесно связаны «несколько совершенств» в его стиле и языке. Первое из них он определяет эстетически как «красоту умолчания», а математически как общий закон языка – сила речи обратно пропорциональна количеству слов: «Кажется, двое только равны Паскалю по силе и сжатости речи – Данте и Гераклит, а превосходит его только один Единственный. Краткость и сила речи в “Мыслях” такая, как у человека в смертельной опасности – в пожаре или потопе. “Истина без любви – ложь” “Человек – мыслящий тростник” “Умрешь один” “Большого в меньшем никто не заключал. Надо быть очень пустым человеком, чтобы не чувствовать от этих кратких слов Паскаля почти такого же действия, какое чувствует любящий от одного, впервые услышанного от любимой слова «Люблю», или умирающий даже не от услышанного, а только угаданного в лицах близких. «Умрешь»» [4, с. 62].

Среди других языковых совершенств, неотделимых от первого, Мережковский отмечает безукоризненный выбор и порядок слов, естественное соединение в них чувства и мысли, их простоту, точность и убедительность. Главное же совершенство он находит в постоянном наличии в стиле мыслителя «антиномического», «противоположно-согласного» (невскрытой троичности): «этим язык Паскаля напоминает больше всего Евангелие, насколько язык человеческий может напоминать Божественный»¹¹.

Рассматривая «Мысли» с содержательной стороны, русский писатель призывает не забывать, что они, в отличие от почти всех остальных произведений такого рода (начиная с первых веков христианства и заканчивая современностью), идут не от Церкви к миру, а от мира к Церкви. Сравнивая Паскаля с Сократом, Мережковский говорит о том, что второй свел мудрость с неба на землю, а пер-

¹⁰ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 60.

¹¹ Там же. С. 63.

вый – веру, и что со времен апостола Павла не было подобной защиты христианства. Он замечает, что в своей глубине, искренности и убедительности «Мысли» оказались в разной степени неудобными и для атеистов, и для иезуитов, и для янсенистов. Прежде всего для тех, кто вольно или невольно отделял светскую культуру от христианской: «Но хуже для Паскаля, чем мнимые христиане и действительные безбожники, – люди, верующие в иного Бога, дети Матери Земли, но не от Отца Небесного, – такие, в христианство необратимые, потому что для него непроницаемые люди, как Монтень, Мольер, Шекспир, Спиноза и Гете. Вот вечные враги его, а ведь они-то и сотворят то человечество грядущих веков, для которого только и делал он то, что делал. Мог бы и он, впрочем, утешиться и, вероятно, утешался тем, что у него и у Христа одни и те же враги»¹².

Преувеличивая непроницаемость христианства для «детей Матери Земли», Мережковский приходит к выводу, что, может быть, после первохристиан, увидевших в Сыне Человеческом Сына Божия, никто не называл Христа Спасителем с таким бесконечным страхом гибели и с такой бесконечной надеждой спасения, как Паскаль. По его мнению, душевное состояние, в котором написаны «Мысли», лучше всего выражают стихи Ф.И. Тютчева:

О вещая душа моя.
О, сердце, полное тревоги. –
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так, ты – жилища двух миров.
Твой день – болезненный и страстный.
Твой сон – пророчески-неясный.
Как откровение духов...

Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые –
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть¹³.

И хотя Мережковский, подобно Л.И. Шестову и многим экзистенциалистам, преувеличивает состояние душевной неустойчивости и раздвоенности, болезненности и тревоги, тем не менее он вполне закономерно и справедливо акцентирует центральное место антропологической аналитики в христианской философии Паскаля. Сочувственно приводя слова Ф. Мориака (Паскаль проходит всего человека, чтобы дойти до Бога), он заключает, что защита христианства в «Апологии...» начинается с антропологии, человековедения, всепроницающего анализа душевно-духовного пауперизма и немощи, прикрываемых бута-

¹² См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 61.

¹³ Там же. С. 62.

форскими регалиями социальной иерархии и привычной повседневностью, погружаясь в которую человек теряет ощущение и понимание своего истинного положения между двумя бесконечностями, между вечностью и небытием.

Паскаль, заключает Мережковский, стремится расколдовать чудовищную плененность людей ничтожнейшими вещами и такую же их нечувствительность к самым важным, дабы они смогли проникнуться пониманием собственной нищеты, без чего нельзя осознать и собственное величие, а также противоречивые процессы, происходящие в обществах, народах, государствах. Французский мыслитель, подчеркивает русский писатель, раскрывает ложность и бессмыслицу не только человеческих законов или собственности, но и государства. «Так же ложное соединение людей – государство, когда оно делается единственной, последней и высшей целью, когда “Град человеческий» (Civitas hominum), по св. Августину, становится на место “Града Божия» (Civitas Dei), Церкви, – Паскаль обличает и ложное знание, когда оно, делаясь тоже последней и высшей истиной, становится на место религии» [4, с. 66].

Мережковский подчеркивает различие у Паскаля внешнего знания, которое не спасает от духовного невежества, и внутреннего, «утешающего в дни печали». Ярким и выразительным представителем первого является Р. Декарт: «Слишком ясно предчувствует Паскаль, что Декарт будет отцом всего внешнего, механического, людей от Бога уводящего знания, чтобы его «простить» и даже быть к нему справедливым. Слишком хорошо знает Паскаль, что нет ничего бесстрастнее, беспощаднее механики; нет ничего противоположнее живому, любящему и страдающему сердцу человека. Декарт для Паскаля – воплощенный демон Геометрии, самый холодный из всех демонов, вечно искушающий Бездною...» [4, с. 66].

Другое дело – внутреннее и более необходимое человеку знание. Проникая в никем до него не исследованные глубины души человеческой, Паскаль находит в них как бы развалины царственного величия – соединение нищеты и величия, животного и духовного, всеобъемлющей мысли и подчиненности индивидуалистической прихоти. В качестве выразительного примера «антиномического», «противоположно-согласного» осмысления человека как «мыслящей тростинки» Мережковский приводит следующее выражение Паскаля: «О, какая химера человек, какое чудовище, какой хаос, какое противоречие, какое чудо! Мудрый судия всего, бессмысленный червь; хранитель истины, помойная яма лжи; слава и отребье вселенной ... Смирись же, гордый разум; молчи бессмысленная природа; познайте, что человек бесконечно превосходит человека... Слушайте Бога!»¹⁴.

Мережковский (в «Иисусовой Тайне») особо выделяет восприятие Паскалем Гефсиманской ночи («в смертном борении будет Иисус до конца мира: в это время не должно спать»), связывая его с «заколдованным сном» всего человечества: «Все начинается и кончается в “Мыслях” тем “сверхъестественным сном” человечества, которым спят ученики Иисуса в Гефсиманскую ночь. Главная цель

¹⁴ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 67.

Паскаля – разбудить, расколдовать людей от этого “заколдованного сна” ... В нашей хитрости, подлости, трусости, а главное, в Гефсиманском “сне от печали” все мы хотели бы, как иезуиты, сделать узкие врата спасения широкими и тернистый путь – “бархатным”. Но это сделать нельзя.

Напрасно я бегу к Сионским высотам. –
Грех алчный гонится за мною по пятам;
Так, ревом яростным пустыню оглашая.
Взметая лапой пыль, и гриву потрясая,
И ноздри пыльные уткнув в песок зыбучий.
Голодный лев следит оленя бег пахучий.

<...> Будет ли олень бояться колющих его и рвущих терний, спасаясь от льва? Будет ли бояться человек мимолетных страданий, спасаясь от вечной гибели?»¹⁵.

Паскаль выступает у Мережковского и как мыслитель, колеблющий далеко идущую расслабленность и избыточную толерантность в поведении «полухристиан», и как один из предвестников Третьего Завета. Мережковский, замечает публикатор и исследователь его творчества Т. Пахмусс, «был уверен, что целью Паскаля было предсказание Второго Пришествия, когда Христос создаст “новый порядок”, основанный на Нагорной проповеди, и когда закон уступит место свободе во Христе; что “Тайна Христа” Паскаля означала внутреннее переживание Паскалем Второго Пришествия, Его вечного присутствия в мире. По мнению Мережковского, религиозный опыт Паскаля достигает своего апогея в его учении о двух Божественных принципах – Отца и Сына, которые составят одно в третьем принципе – Святого Духа. “Огненная ночь” Паскаля – или его “Тайна Христа” – была в глазах Мережковского не чем иным, как “Тайной Трех”, плоти, духа и любви...»¹⁶.

Выделяя в «Мыслях» согласование противоположностей как главный религиозный метод Паскаля в раскрытии трех порядков (Тела, Духа, Любви), Мережковский как бы приспособливает его к собственной схеме, к противоборству и синтезу Двух Начал в Третьем, к «божественной тайне Трех»: «Весь религиозный опыт его достигает высшей точки в этом учении о двух Божественных Началах – Отце и Сыне, – соединяющихся в Третьем Начале – в Духе. Если так, то огненное сердце “Мыслей” – “Иисусова Тайна” – есть не что иное, как тайна трех ... Сам того не зная, Паскаль в этом учении о «трех Порядках» продолжает через пять веков дело, начатое Иоахимом Флорским, – учение о “трех состояниях мира” – «трех Царствах» – Отца, Сына и Духа»¹⁷.

¹⁵ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 53.

¹⁶ См.: Пахмусс Темира. Д.С. Мережковский в эмиграции: Романы-биографии и сценарии // Д.С. Мережковский: мысль и слово. М.: Наследие, 1999. С. 76 [7].

¹⁷ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 72–73.

Вместе с тем, отчасти противореча собственной логике, Мережковский «оставляет» Паскаля в рамках «исторического христианства» и находит у него своеобразные «страхи»: «Страх Земли, страх Плоти – может быть, главная причина того, что Паскаль не соединяет двух вопросов, которые больше всего мучают его и для которых он больше всего сделал, – вопроса о Трех Порядках и вопроса о Церкви; главная причина того, что он умом ясно не понимает, а только сердцем смутно чувствует, что ответ на эти два вопроса найден будет лишь тогда, когда они соединятся, потому что Единая Вселенская Церковь может осуществиться только в “Третьем Порядке Любви” – в “Третьем Царстве Духа”» [4, с. 74].

Неохристианской концепции Мережковского с ее установкой на экстатическое соединение тела с духом оказываются чужды первохристианские традиции новозаветного сознания, в русле которого «страхи» Паскаля оказываются борьбой со страстями, молитвенным трезвением, аскетическим «превосхождением естества», его очищением и совершенствованием в опыте обращения, смирения и покаяния, непосредственного Богообщения и устремленности к экзистенциальному единению со Христом.

В утопической конструкции русского писателя, отождествляющего Вселенскую Церковь с Царством Божиим на земле, нет места и тому пониманию «вопроса о Церкви», которое сближает Паскаля с А. С. Хомяковым. Последний писал: «Церковь называется *единою, святою, соборною* (католическою и вселенскою), *апостольскою*, потому что она едина и свята ... что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»¹⁸. С точки зрения Паскаля и А.С. Хомякова, Вселенская Церковь любви, свободы и истины уже основана Иисусом Христом и в отношении к человеку делится на видимую и невидимую, а в исторической действительности претерпевает расколы, отпадения и падения, нарушения единства и святости. Таким образом, речь должна идти не о создании какой-то «новой» Вселенской Церкви на абстрактных схематических основаниях, а о конкретном восстановлении нарушенного единства и святости в «видимом» плане «старой» для воссоединения с ее невидимым главой, подобно тому как это происходит в духовном мире отдельной личности. Духовные и интеллектуальные усилия Паскаля в «Письмах к провинциалу» (1656 г.) и были направлены на такое восстановление, которому препятствовали папский произвол, костры инквизиции, крестовые походы, торговля индульгенциями, псевдоюридическая казуистика и т. п. Поэтому не совсем верно утверждение Мережковского, что Паскаль «почти покинул» Церковь и что его можно поставить через запятую в ряду таких ее реформаторов, как Лютер и Кальвин, протестантские преобразования которых не сумели, как хотелось бы русскому писателю, оживить в своей справедливой критике злоупотреблений «омертвевшую связь личности человеческой с Божественной Личностью Христа», а проложили дорогу столь критикуемой им суверенизации разума, господству внешнего знания и атеистической цивилизации. Он видит между ними дру-

¹⁸ См.: Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. Т. 2. С. 7 [8].

гую разницу: «Лучше всего можно понять, что сделал Паскаль для будущей Вселенской Церкви, сравнив его с Лютером и Кальвином. Слабость этих обоих в том, что они вышли из католической Церкви, не пройдя ее всю до конца и исповедуя только одну из “двух противоположных истин”, “соборность», «множественность»; сила Паскаля в том, что он не вышел из католической Церкви, пройдя ее всю до конца и соединив обе истины – множественность, соборность и единство. Лютер и Кальвин были только на пороге Вселенской Церкви под знаком Двух, а Паскаль в нее вошел под знаком Трех»¹⁹.

Представление Паскаля предвестником «Третьего Царства» носит довольно искусственный характер, определяемый мессианским стремлением Мережковского «спасти» христианство путем его модернизации в рамках собственной теории. Однако если отвлечься от вводимых им новых историософских схем, по-своему преломляющих историю западного и упускающих весь духовный опыт восточного христианства, то можно сказать, что он точно почувствовал творческий пафос Паскаля как одного из ключевых мыслителей, препятствовавших и препятствующих «сведению религиозных глубин к плоскости», «гетевскому» отсечению человеческой личности «от лозы своей – Личности Божественной», от Христа, ее снятию с Креста и обособлению из тройной цепи: Христос – Личность – Церковь, утверждению нигилистической автономии человека.

Утопизм в построениях Мережковского своеобразно соседствует с эсхатологизмом и катастрофизмом в оценке современности как эпохи Конца. Окончательный и бесповоротный разрыв личности со своими истоками и духовно питающими силами означает и ее собственную гибель, а стало быть, и не столь уж отдаленное самоуничтожение всего человечества.

С особой выразительностью он подчеркивает контраст между достижением внешней цивилизованности и внутренней деградацией личности: «Страшно то, что человек может, сохраняя внешнее лицо, человеческое, потерять лицо внутреннее; все еще казаться, но уже не быть человеком. Еще страшнее то, что, сохраняя и даже как бы умножая внутренние силы человеческого духа, будучи на высоте того, что люди наших дней называют «культурой», «цивилизацией», творя чудеса искусств и наук, человек может иметь внутреннее лицо звериное или насекомообразное, или даже никакого лица не иметь, а носить только пустую личину вместо лица. Но самое страшное – то, что эти человекообразные, овладевая людьми и делая их подобными себе, могут не только мучить их и истреблять, но и делать их счастливейшими, так что ад, в котором они живут, им кажется раем. Если быть личностью – значит быть человеком, то конец личности есть и конец человечества» [4, с. 5].

Он еще более усиливает эту мысль, когда пишет: «Мир еще никогда не знал такой зияющей пропасти в себе, чтобы поглотить все в любой момент; топор рубит корень деревьев»²⁰.

¹⁹ См.: Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. С. 76.

²⁰ См.: Лосский Н.О. История русской философии. С. 395.

По убеждению Мережковского, успешной работе «топора» пока еще мешают такие фигуры, как Паскаль, сохранившие личность в себе и помогающие сохранить ее другим. Примечательно, что в его первоначальных творческих замыслах книга о французском ученом и философе находила свое место не в трилогии «Реформаторы Церкви» (1941–1942 гг.), а в цикле произведений «Лики Святых» (1936–1938 гг.), где намечалось и сочинение о Серафиме Саровском: «Судя по тому, что имя Паскаля стоит в одном ряду с Отцами Церкви и со святыми, можно предположить, что книга о Паскале должна была быть первоначально написана как своего рода житие святого, то есть что Паскаль, считал Мережковский, был подобен Отцам Церкви и каноническим святым ... «Мысли» Паскаля были, по его мнению, одним из самых глубоких и нужных людям произведений, как “Книга Иова” и “Темная ночь” св. Иоанна Креста, все три “неоконченные, бесконечные” книги» [4, с. III].

В главе «Паскаль и мы. Паскаль и реформа» Мережковский сочувственно цитирует, делая собственные выводы, французсов-современников, в жизненном опыте Первой мировой войны признавших экзистенциальное значение выводов своего соотечественника XVII века: «Люди наших дней начали понимать, чем для них может сделаться Паскаль, только во время Великой Войны. “Там, в огне и крови окопов, «Мысли» Паскаля были как бы нашим предсмертным Причастием”; – вспоминает один из его читателей, и другой: “Некогда мы видели вблизи жизнь, вдалеке – смерть, и еще дальше – вечность... Мы теперь на той же высоте, на какой был и ты, наш великий друг, Паскаль.” “Ты нас опередил и встретил нас именно там, где ты был нам нужнее всего.” Кажется, вернее было бы сказать: мы не на той же высоте, как Паскаль, а над той же бездною. Быть или не быть христианству? – на этот вопрос никто, за триста лет от дней Паскаля до наших, не ответил так, как он отвечает: “Быть”» [4, с. 1].

Личность Паскаля с его «бесконечной книгой» и призывом бодрствовать до скончания века длящейся Гефсиманской ночи оказывается в центре разворачивающейся в современности борьбе Плоских с Глубокими, которую наблюдал Мережковский. «Чудо Его во всемирной истории, – писал он о Христе в своей книге “Иисус Неизвестный” (1932–1934 гг.), – вечное людям бельмо на глазу: лучше им отвергнуть историю, чем принять с этим чудом. Вору надо, чтобы не было света, миру – чтобы не было Христа»²¹. Мережковский уподобляет Европу Юлиану Отступнику и цитирует высказывания о ней А.И. Герцена («сплоченная посредственность», «мириады мещанской мелкоты»²²) и Ф.М. Достоевского («будущая бесчувственная мразь»²³): в русле подобных тенденций мировой истории Мережковский представляет ее как личностную борьбу Плоских (удаляющихся от Бога) и Глубоких (близких к Нему), которой суждено длиться вечно, до конца мира, до Царствия Божия на земле, как на небе, и в которой верх на современном этапе одерживают первые, имея преимущества в безличности и объединенности, скользкости и всепроникаемости.

²¹ См.: Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 96 [9].

²² Цит. по: Мережковский Д.С. Собр. соч. в 24 т. Т. 14. М.: Изд. товарища И.Д. Сытина, 1914. С. 6 [10].

²³ См.: Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. С. 264 [11].

Отсюда возникают фундаментальные препятствия для практической реализации Третьего Завета: «Главное же преимущество Плоских перед Глубокими – ложь, потому что отец их, диавол, есть “отец лжи”. Плоскость может быть зеркальной и, отражая глубину, казаться глубокой. Этим-то обманом зрения и пользуются Плоские, отражая в зеркалах своих все глубины человеческого творчества – искусства, науки, философии и даже религии. Царство Плоских – ад на земле, но и в аду зеркала их отражают небо – рай, и устроители ада, совершенно плоские насекомые, подобные клопам или мокрицам, кажутся восставшими на богов титанами или падшими Ангелами, Люциферами. И этою ложью зеркал люди ослеплены и обмануты так, что ложь им кажется истиной, а истина – ложью, зло – добром, а добро – злом, диавол – Богом, а Бог – диаволом. И смешивается все в безумии, подобном хаосу. И в самом христианстве происходит “обмеление” глубоких вод, “оплощение”, которое уже Данте предсказывал как великий отказ, отступление от Христа...» [12, с. 483].

Согласно логике Мережковского, вечная борьба Плоских с Глубокими все еще продолжается на европейском Западе, а на русском послереволюционном Востоке она вроде бы закончилась в пользу первых, однако на самом деле происходит на невидимой глубине. По его убеждению, на современную Россию опустился «самый острый край Креста», поэтому необходимо оставаться со Христом в это время, а не спать, говоря словами Паскаля.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Новое христианство // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. 508 с.
2. Флоровский Георгий. Пути русского богословия. Париж, б.и. 1937. 574 с.
3. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 482 с.
4. Мережковский Д.С. Паскаль // Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. Брюссель, Жизнь с Богом, La Presse Libre, 1990. 422 с.
5. Блинова О.В. Парижская научная библиотека Д.С. Мережковского // Литературный факт. 2017. № 3. С. 144.
6. Мережковский Д.С. Паскаль // Паскаль. Pro et contra М.: РХГА. 2013. С. 288–383.
7. Пахмусс Темира. Д.С. Мережковский в эмиграции: Романы-биографии и сценарии // Д.С. Мережковский: мысль и слово. М.: Наследие, 1999.
8. Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. 479 с.
9. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. 687 с.
10. Мережковский Д.С. Собр. соч. в 24 т. Т. 14. М.: Издание товарища И.Д. Сытина, 1914.
11. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994.
12. Мережковский Д.С. Россия и большевизм // Мережковский Д.С. Царство Антихриста. Статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001. 656 с.

References

1. Berdyaev, N.A. *Novoe khristianstvo* [New Christianity], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 2* [Philosophy of creativity, culture and art in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994. 508 p.
2. Florovsky, Georgy. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of the Russian theology]. Paris, 1937. 574 p.

3. Lossky, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 482 p.
4. Merezhkovsky, D.S. Paskal' [Pascal], in Merezhkovsky, D.S. *Reformatory. Lyuter. Kal'vin. Paskal'* [Reformers. Luther. Calvin. Pascal]. Brussels: Zhizn' s Bogom; La Presse Libre, 1990. 422 p.
5. Blinova, O.V. *Literaturnyy fakt*, 2017, no. 3, p. 144.
6. Merezhkovskiy, D.S. Paskal' [Pascal], in *Paskal'. Pro et contra* [Pascal. Pro et contra]. Moscow: RKhGA, 2013, pp. 288–383.
7. Pakhmuss, Temira. D.S. Merezhkovskiy v emigratsii: Romany-biografii i stsenarii [Merezhkovsky in exile: Biographical novels and scripts], in *D.S. Merezhkovsky: mysl' i slovo* [D.S. Merezhkovsky: the thought and the word]. Moscow: Nasledie, 1999. 350 p.
8. Khomyakov, A.S. Tserkov' odna [The Church is One], in Khomyakov, A.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Izdatel'stvo «Medium», 1994. 479 p.
9. Merezhkovsky, D.S. *Iisus Neizvestnyy* [Unknown Jesus]. Moscow: Respublika, 1996. 687 p.
10. Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 24 t., t. 14* [Collected works in 24 vol., vol. 14]. Moscow: Izdanie tovarishcha I.D. Sytina, 1914.
11. Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 13* [Collected works in 15 vol., vol. 13]. Saint Petersburg: Nauka, 1994.
12. Merezhkovsky, D.S. Rossiya i bol'shevizm [Russia and Bolshevism], in Merezhkovsky, D.S. *Tsarstvo Antikhrista. Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of The Antichrist. Articles of the emigration period]. Saint Petersburg: RKhGI, 2001. 656 p.

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА*

УДК 11(47)
ББК 873(2)63

К ВОПРОСУ О ГЕНОЛОГИИ А.Ф. ЛОСЕВА

И.В. ГРАВИНА

Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина
ул. Интернациональная, 33, г. Тамбов, 392000, Российская Федерация
E-mail: ei-rene@yaru

Рассматривается проблема Единого, генология, в творчестве А.Ф. Лосева. Отмечается относительная новизна данного философского направления при многовековой актуальности проблемы (от досократиков до постмодернистов). Дается краткий обзор генезиса генологической проблематики в истории философии. Констатируется смещение акцента прочтения проблемы Первоначала с монистического на плюралистический, а также тенденция к нивелированию данной категории в западноевропейской мысли. Выявляется оппозиция, согласно которой можно говорить о двух типах метафизик – онтологии и генологии. Определяется, что первый тип присущ философским системам западноевропейской мысли (от Аквинского до Гегеля), второй – антично-средневековому неоплатонизму (Плотин, Прокл, Ареопагитики) и русской религиозной философии. В связи с этим обосновывается, что одной из главных целей генологии А.Ф. Лосева является разработка логических оснований для утверждения восточнохристианских представлений о Первотриаде, вопреки католико-протестантским и постхристианским. Утверждается, что, согласно Лосеву, диалектическая логика в применении к проблеме Единого (Первотриады) принципиальна, источником ее является греческая языческая мысль со своей особенной спецификой и точностью категориальной проработки генологической проблематики. Указывается, что, невзирая на сходный логический аппарат двух философских систем, их аксиологическое наполнение и источники существенно разнятся. Сделан вывод о том, что цель диалектики А.Ф. Лосева – создание мета-системы «абсолютной диалектики», базирующейся на Откровении, где не просто тварь и Творец будут отражены в своем со-действии, но весь мир можно будет увидеть как анагогический, восходящий к Первоначалу.

Ключевые слова: *проблема Единого, генология, генология А.Ф. Лосева, платонизм, христианский неоплатонизм, абсолютная диалектика.*

* Журнал продолжает публикацию (см. Вып. 1(53), с. 116–171; Вып. 2(54), с. 44–81; Вып. 3(55), с. 56–95) статей, подготовленных на основе докладов на Международной научной конференции «А.Ф. Лосев и культура Серебряного века: к 100-летию философского дебюта» (XV «Лосевские чтения»), организованной в сентябре 2016 г. в г. Москве Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Культурно-просветительским обществом «Лосевские беседы», Московской государственной консерваторией имени П.И. Чайковского, Античной и Лосевской комиссиями Научного Совета «История мировой культуры» РАН.

ON A.F. LOSEV'S HENOLOGY

I. V. GRAVINA

Derzhavin Tambov State University,
33, Internatsionalnaya Street, Tambov, 392000, Russian Federation
E-mail: ei-rene@yaru

The article deals with the problem of the One, or henology, in A.F. Losev's works and states that this is a relatively new philosophical direction despite the age-old relevance of the problem (from pre-socratics to postmodernists). A brief review is given of the genesis of henological problems in the history of philosophy. It is stated that there has been a shift in the interpretation of the problems of the ultimate beginning from the monistic to pluralistic views, whereas in Western thought there is a trend of leveling this category. The paper has revealed the opposition, according to which there are two types of metaphysics - ontologies and henologies. The first type is inherent in the philosophical systems of Western European philosophy (from Aquinas to Hegel), the second type – in the antique and medieval Neoplatonism (Plotinus, Proclus, Corpus Areopagiticum) and Russian religious philosophy. All this makes it possible to justify that one of the main goals of Losev's henology is to provide a logical basis for the approval of Eastern Christian concepts of The One (as Trinity) contrary to the Catholic-Protestant and Post-Christian ideas. It is argued that, according to Losev, dialectical logic as applied to the problem of the One (the Holy Trinity) is a matter of principle rooted in the Greek pagan thought with its special characteristics and accuracy of categorical study of henological problems. It is stated that, despite the similar logical devices of the two philosophies, their axiological content and sources differ greatly. It is concluded that the purpose of Losev's dialectic is the creation of a meta-system of absolute dialectic based on the Revelation book, where not only the creature and the Creator will be reflected in their co-operation, but the whole world can be seen as anagogically going back to The First principle.

Key words: *problem of the One, henology, Losev's henology, Platonism, Christian Neoplatonism, absolute dialectic.*

Учение о Едином¹ в широком смысле охватывает весь историко-философский процесс. Оно зарождается как натурфилософская интуиция о единстве и целостности мироздания на заре античной философии и развивается в самостоятельное учение о самополагающем Абсолюте у неоплатоников, затем трансформируясь в Троичный догмат в его вариациях² в средневеково-христианской мысли; и несколько веков спустя предстаёт как панлогическая символическая категориальная система у классиков философии, таких как Гегель или Шеллинг³. И, конечно, большой интерес к данной проблеме отмечался в русской религиозной мысли в рамках философии всеединства, наиболее последовательным систематизатором которой по праву можно считать А.Ф. Лосева.

Для того чтобы понять содержательное место генологии в историко-философском анализе, обратимся к определению П.П. Гайденко в статье из «Новой философской энциклопедии»: «Для философии понятие Единого так же важно,

¹ Греч. ἕν – одно, единое, откуда и наименование термина – генология.

² Символы веры христианских деноминаций до сих пор разнятся друг с другом.

³ Подробный обзор историко-философского аспекта генологии см. в статье Г.Н. Кузьменко «Типология первоначала в антично-средневековой генологии» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filos-club.ru/autor/kuzmenko/pubkuz3/>.

как понятие Бытия, и, в зависимости от того, какое из этих понятий признается верховным началом, можно говорить о двух типах метафизик – о метафизике единого, или генологии, и метафизике бытия, или онтологии» [1]. Если метафизика бытия получила статус главенствующей во всей западноевропейской схоластической философии, то, можно сказать, полноценная метафизика единого осталась на средневековом востоке, наследуя диалектический аппарат Прокла и апофатический символизм Ареопагитик. Лосев же указывает, что вся история философии в своем отношении к Абсолюту – модификации борьбы между полюсами аристотелевской бытия-формы и платонического единого⁴.

Впервые о генологии как самостоятельном философском направлении заговорили антиковеды на западе в середине XX века. В первую очередь связано оно с именем норвежского исследователя Эгиля Виллера, предложившего оригинальную христианскую интерпретацию платоновского «Парменида». Виллер на основе корпуса неоплатонических текстов, комментирующих Платона, поставил вопрос о легитимности исключительно бытийных определений метафизики, дав понятие о сверх-бытии (ὕπεροῦσιον) как первоосновании.

Термин «генология»⁵ греческого происхождения, однако в рамках философии неоплатонизма являлся скорее служебным и не требовал актуализации ввиду центральности категории Единого для платонической философии в целом. Г.Н. Кузьменко отмечает, что «в номенклатуре античных философских наук, наряду с этикой, космологией и другими, есть и генология – наука о первоначале»⁶. В дальнейшем же метафизика Единого претерпела существенные изменения⁷. Категория нивелировалась вначале до предикативности (единое – совокупность свойств), а затем вовсе подверглась деструкции (анти-монистические настроения философии XX века): «Можно сказать, что, начиная с Византии, абсолют медленно, но совершенно постоянно и неуклонно тощает и худеет», – констатировал Лосев еще в конце 1920-х годов [2, с. 330].

А.Л. Доброхотов, посвятивший несколько своих работ генологической проблематике у Лосева⁸, замечал, что не забытая в целом тема Единого, тем не менее, «утратила статус аксиомы или, что еще существеннее, была скрыта обманчивой тождественностью старого и нового понимания»⁹. И действительно, учение об Абсолюте в немецкой мистике, например, только внешним образом схоже с неоплатоническими штудиями на данную тему.

⁴ См. об этом: Лосев А.Ф. Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии / Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях / отв. ред., сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. Е.А. Тахо-Годи. М.: Изд. Дом ЯСК, 2016. Т. 1. С. 317–360 [2].

⁵ Греч. ἕν – одно, единое, λόγος – учение, наука.

⁶ См.: Кузьменко Г.Н. О перспективах использования термина «генология» в историко-философском исследовании // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 214 [3].

⁷ См.: Г.Н. Кузьменко «Типология первоначала в антично-средневековой генологии». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filos-club.ru/autor/kuzmenko/pubkuz3/>.

⁸ См., например: Доброхотов А.Л. «Волны смысла» или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое Само» // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. С. 5–24 [4].

⁹ Там же. С. 338.

Поэтому Лосев в своей незаконченной работе, посвященной диалектике Николая Кузанского проводит историко-философский анализ основных тенденций наиболее влиятельных философских течений в их отношении к первоначальному. Он показывает, что, невзирая на нечастое обращение к категории Единого в философской литературе, вопрос о нем является основополагающим с точки зрения конструирования всей конкретной эпистемы. От того, отвергается ли онтологический статус абсолюта или утверждается, а если утверждается, то в каком качестве, зависит и последующий характер мысли. Иначе говоря: «есть два взаимообусловленных ряда: структура Абсолюта и структура его инобытия. Смотря по тому, что абсолютизируется в инобытии, получает и соответствующую структуру абсолюта»¹⁰.

Одна из целей генологии Лосева, как противопоставленной классической новоевропейской мысли, – это внутриконтрессиональная апологетика восточно-христианских представлений о Боге-Троице. Именно в логике *Filioque*¹¹ Лосев видит потенциальные черты тех или иных позднейших новоевропейских философских течений¹². Образ Пресвятой Троицы, сформировавшийся на Западе, ведет не просто к классическим католическим догматам о непогрешимости Папы или безгрешности Девы Марии (сотериологическому юрицизму и фатализму), но внутри самого себя содержит зачатки будущего агностицизма, позитивизма и эмпиризма.

Логика триадологии *Filioque*, данная диалектически, может быть рассмотрена как нивелирующая Первое начало – «сверх»-Отца, лишнее в отношениях Второго и Третьего или, напротив, как слияние Первого и Второго в неразличимое целое, создающее дуализм порождающего (Отец-Сын) и порожденного (Святой Дух). В первом случае философским следствием будет являться эмпиризм (отсутствие апофатизма), во втором – агностицизм (отсутствие символизма). Представление о том, что Отец и Сын, порождающие Святой Дух, тем самым представляют собой некую объединенную природу, возвышающуюся над Третьим Лицом, и влечет за собой вывод о первичности природы над ипостасью, первичности безличного начала над личным.

Лосев подчеркивает, что важнейшую роль в формировании таких устойчивых философских мнений играет именно методология, тогда как догматические и общекультурные установки являются уже прикладными к ней. Новоевропейские представления христианских мистиков, а вслед за ними и философов, и поэтов-романтиков о мистическом имманентном человеческой личности Абсо-

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии / Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. С. 326.

¹¹ Исхождение Святого Духа и от Отца, и от Сына, тогда как православное понимание – рождение Сына и исхождение Святого Духа от Отца.

¹² См. об этом: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. 848 с. [5]; Лосев А.Ф. Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии / А.Ф. Лосев. Николай Кузанский в переводах и комментариях. С. 317–360; а также Гогоишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. С. 5–28 [6].

люте (от средневекового мистика Экхарта к поэту эпохи романтизма Гельдерлину) протягивается традиция утверждения доступности видения божества силой души) впоследствии получают систематизацию в философии субъективного идеализма. Здесь происходит окончательное вытеснение Бога из области реального, преобразуя его в область идеального «в-себе»: «Бога нужно мыслить так, как будто бы он существовал», – пишет Лосев о кантианстве [2, с. 334].

Таким образом, принципиальным отличием мысли Лосева от западноевропейской мысли является его неоплатонизм христианского толка и общая имплицитная эвхологическая направленность как цель конструирования системы. В связи с этим (и в отличие от Соловьева, к примеру) одним из принципиальнейших мотивов (не явных, у Лосева вообще мало явного) его творчества является критика *Filioque* и его следствий в виде агностико-позитивистских течений мысли. Самой критики католической мысли у Лосева немного, зато много показательно иной логики суждения о Первотриаде, восточно-христианской или «византийской», как он сам выражался.

Конечно, нельзя категорично заявить о том, что Лосев является исключительно генологом, но проблема первоначала является одной из самых ключевых практически во всех его работах, поэтому скорее нужно говорить о некоем генологическом методе, выработанном мыслителем. Посредством поиска философских начал Лосев ведет длительный диалог с западноевропейской культурой, которая трансформировала апофатико-символические представления в номиналистическую семиотику. Ошибка, как мы уже указывали, по мнению Лосева, заключается в самом методе, который не способен схватывать живую антиномику эйдетических конструкций в диалектическом их узрении. Если Абсолют в классической новоевропейской метафизике, как правило¹³, понимается негативно и неразличим в структурно-иерархическом плане¹⁴, то у Лосева он рассматривается, если использовать выражение С.С. Хоружего, *двуедино*¹⁵, т.е. данным как апофатика (или «самое самб») и катафатика (как универсум непрерывного категориального становления, или миф). Истоки метода конструирования последнего Лосев усматривает в антично-средневековом платонизме. Отсюда и повышенное исследовательское внимание Лосева именно к этому историко-философскому отрезку.

Лосев видит в методологии античности самый подходящий язык для выражения последовательно диалектических представлений об Абсолюте, в том

¹³ Исключение составляет Гегель, где система, наоборот, чрезмерно структурирована и замкнута на себе как пределе смысла и главной цели.

¹⁴ Экхарт, оказавший существенное влияние на Лютера и протестантское богословие в целом, пишет: «Ты должен любить Его таким, каков Он есть: не-Бог, не-Дух, не-Лицо, не-Образ, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности. И в это единое “Ничто” должны мы вечно погружаться из бытия» (см.: Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 173 [7]). Этот призыв к упрощению интеллектуальных представлений о Боге, в том числе, несет потенциально агностический заряд.

¹⁵ С.С. Хоружий неоднократно употребляет этот термин для подчеркнутой антиномики категорий, становящихся единными в символе: «двуединство эйдоса и его инобытия... двуединство умного и чувственного содержания, есть не что иное, как символ» (см.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994. С. 220 [8]).

числе христианских. Он указывает: «Православие имеет только одну и единственную философию, и эта философия – платонизм» [9, с. 125]. Именно античный (нео)платонизм ставится в основание конструирования его триадно-пентадной методологии, выражающейся в формулах тетрактиды А (одно-сущее-становление-ставшее-символ) и тетрактиды Б (развернутым в меоне слабо напряженным образом тетрактиды А).

Отсюда цель русского исследователя – не просто историко-философский обзор, но выявление каркаса мысли, начало которого – утверждение первопринципа, единого с его умно-эйдетическим, символически-выразительным развертыванием¹⁶. Но прежде чем рассуждать о методе, Лосеву важно очистить античное наследие от трактовок его в духе кантианского метафизического дуализма¹⁷ и гегелевского абсолютного идеализма¹⁸ (через примирение их в символизме). Лосев обрушивался с критикой метафизики и метафизиков, называя их «идеалистами в нигилизме»¹⁹. Именно дуалистическое понимание платонизма породило так называемый «мир идей» у Платона как обособленный субстанциальный идеальный мир понятий: «Нам говорили об идеях Платона, которых у самого Платона, кстати сказать, днем с огнем не сыщешь»²⁰.

В «Истории античной эстетики» Лосев выделял «как минимум четыре» прочтения толкования платонизма, отличных одно от другого: «абстрактно-метафизическое (Целлер) – идеи суть гипостазированные понятия; феноменологическое (Фуйе, Стюарт) – идеи суть наглядно данные художественные объекты; трансцендентальное (кантианцы во главе с Наторпом) – идеи суть логические методы, чисто смысловые “условия возможности” познания; диалектико-мифологическое (поздний период творчества Наторпа, ранние работы Лосева) – идеи суть скульптурно-смысловые изваяния, насыщенные магическими энергиями, или попросту боги (в известном аспекте)» [12, с. 107]. Подобная широта трактовок говорит не просто о том, что гениальность Платона заставляет обращаться к нему снова и снова, но еще и о том, что за разного рода пластами культур сам антично-языческий аппарат потерял свои аутентичные черты²¹. И редкий ис-

¹⁶ Однако мнение о генологии как системе онтологически выразительной является не единственным. См.: Георгиев В.А. Хенология как наука о небытии // *Yong Scientist*. 2015. №12 (27). С. 23–27.

¹⁷ Отношение к Канту в русской философии вообще было резко негативным. Священник Павел Флоренский называл его «Платоном наоборот».

¹⁸ Речь идет о «духовности» Платона вопреки телесно-соматическому, символическому пространству его эйдетики, которое отмечалось Лосевым.

¹⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; примеч. В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с. (Философское наследие. Т. 130) [10].

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // *Бытие – Имя – Космос* / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 65 [11].

²¹ Длительное время учение Платона транслировалось через целлеровское понимание его как дуалиста и через попперовское – как радикального тоталитариста-утописта. Сам метод антиномичного мышления, присущий платоникам, не имеет никакого отношения к так называемой бинарной оппозиции, критикуемой в XX веке. Сейчас же возникает иная, противоположная тенденция, когда платонизм понимается как упражнение в метафизической словесности, в глубине которой сокрыт релятивизм и ирония.

следователь берётся за Платона как за носителя антично-языческого стиля, на чем настаивал Лосев.

Предлагая рассматривать Платона с применением одновременно всех четырех методов – натуралистически, трансцендентально, феноменологически и диалектически, Лосев хочет преодолеть наивный натурализм, объективно-идеалистический трансцендентализм, плоскостный феноменологизм в диалектическом узрении одномоментной совокупности разных потенцирований единого. Эта задача, во-первых, актуализирует платонизм в свете современного философского дискурса, переведенного на его язык и опробованного на текстах Платона; во-вторых, выявляет особенность античной мысли на фоне каждого из указанных течений в отдельности с точки зрения их принципиальных различий. Единое в платонизме предстает не просто как мистический, порой на грани агностического, икс, предельный для исследователя, но как сложная выразительная система реальных полаганий Единого в ином.

Диалектическое рассмотрение платонизма через неоплатонические комментарии к нему позволяет выявить основные моменты формирования адекватного, с точки зрения Лосева, понимания античной специфики.

1. Монистический характер философии – для опровержения трактовок платонизма в духе метафизического дуализма и провозглашения диалектического тождества идеи и явления (или тождества в различии). Идея всегда актуально воплощена, софийна.

2. Наличие безыпотесного принципа ($\alpha\nu\upsilon\lambda\omicron\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$), основания, на котором заканчивается поиск следующего и начинается возвратное движение. Понятием первоначала начинается и заканчивается любая диалектическая операция. Являясь апофатическим началом числового ряда, затем эйдосом, развертываясь, Единое обретает, путем возвращения к себе, собственную целостность и самодостаточность. Так, любая вещь является самой собой и не сводится к своим предикатам. Все ее существо – целостность и индивидуальность (ипостасность) – ее «самое самб».

3. Символический характер отношения каждой из ипотес и всех вместе по отношению к безыпотесному принципу, который суть единое или благо, – наивысшая сверх-бытийная целостность. Лосев называет генологию античности солнечной²², образно подчеркивая анагогический характер восхождения к Благу и бытия в свете Его. Так обретается целостная генологическая картина, где началом является принцип сверх-бытийного блага, дающего свет умного знания своему иному, не умаляясь при этом и оставаясь неизменным. Символическое понимание античного космоса позволяет говорить о нем как об объекте эстетики: «античная генология есть не что иное, как исходный момент античной эстетики, то есть та самая общеобъективная предметность, выражением которой и являются для античности красота и искусство»²³.

²² См.: Лосев А.Ф. Высокая классика. История античной эстетики. Т. III. М.: Искусство, 1974. 383 с.

²³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. С. 501 [13].

4. Символический характер эстетики, ее светоносный характер, предполагает, следовательно, и иерархично-символическую структуру оформления всего космоса. Тетрактида А, как максимально напряженная «образцовая» система предельных категорий мышления, получая пространственно-временные характеристики, теряет свою абсолютность и представляется как разнотензорная система, стремящаяся к своему образцу. Так обретается космологическая картина, генологический характер которой заключается в целостности каждого из моментов.

Оставшийся за скобками, но не менее важный момент рассмотрения всей этой категориальной системы – сугубо отвлеченный, структурно-нейтральный характер платонической диалектики. Лосев подчеркивает, что если рационалистическая метафизика гипостазировала понятие и от него строит натуралистическо-феноменологическую философию²⁴, то диалектика ничем не наполняет первые категории, это только предельно простые логические операции. «Надо дать сначала систему самообосновывающихся эйдосов диалектики... а потом уже в связи с теми или иными фактами, которые вы желаете осмыслить, нанизывать на полученный скелет... живое тело фактов», – поясняет Лосев свой метод [11, с. 74].

Речь идет о переходящем из текста в текст, исключая, пожалуй, «Историю античной эстетики», где он скрыт за толщами культурного историко-философского анализа, методе пентадного конструирования Абсолюта. Именно эта формула диалектики тетрактиды А становится базовой для всего творчества Лосева, будь то музыкальное, сугубо религиозное или математическое.

Безусловно, отмеченная нами важность (нео)платонизма для Лосева не означает полного принятия языческого мироощущения. И если о. Павел Флоренский еще христианизировал платонизм²⁵, то Лосев четко разграничивает две культуры. И если сам каркас мысли или методология смело заимствуются, то этико-аскетическая сторона переосмысливается в пользу понимания Абсолюта как Личности. Сущность антично-христианского различения не в плоскости онтологии, но в сфере ее наполнения. Тетрактида А и тетрактида Б, условные в антично-языческом платонизме (здесь весь мир возникал не из ничего, но из самого же божества), иерархично перетекающие одна в другую, сталкиваются с антиномикой Творца и твари в христианстве, где тетрактида Б живет законами тетрактиды А, но субстанциально суть ее инаковость. Таким образом, все существо язычески-христианского философского столкновения кроется в антропологии: *богочеловеческий*²⁶ характер бытия человека античного, заданный самим существом пантеистической мысли, и богообразный – в христианстве. Прак-

²⁴ «...гипостазировала свои логосы, свои, например, понятия, представляет их в виде вещей» (см.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – Имя – Космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 73–74 [11]).

²⁵ Чего стоят сравнения отца Павла Флоренского в «Иконостасе» образов Афродиты или Геры с Богородицей.

²⁶ «Платонизм, далее, мыслит принципиально всех людей как богочеловеков, подобно тому как всякий обряд для него уже тем самым есть таинство» (см.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 784).

сис античного грека – поступенчатое восхождение к Единому изначальному, простому через избавление от меональных, материальных моментов, наслонившихся на рожденную душу. Праксис христианина – тоже представленное как лестница деятельное восхождение личности на всех уровнях собственного бытия (от органико-физического до гиперноэтического) к богоподобному состоянию как со-действию Богу. Лосев подчеркивает, что спасение мира только в руках человека: «Мы изменим природу и космос так, как нам будет нужно, а не будем пугаться в них, как ребёнок в своей детской. Природа изменится сама и космос получит новую форму своей границы, примет новый лик, в то самое мгновение как только мы сами всерьёз переменимся и человечество станет иным» [14, с. 333].

Так, основой генологии Лосева является не языческое Первоединое (как максимально прекрасное статуарно изваянное тело²⁷), но Первотриада христианства (как Личность). Проблема Единого (как генология) – это не проблема только первой категории, начала диалектического ряда. Момент единства как апофатической бездны, символически явленной, присущ любой оформленной (ноуменально или феноменально) вещи. Отсюда и проблема единого обретает масштаб особенного способа видения мира как самодостаточного явленного (ипостасного) целого. При этом понятие единого следует в строгом смысле отличать от понятия Абсолюта, ввиду его структурной явленности, говоря об абсолютной действительности и подчеркивая тем самым ее жизненно-выразительный статус.

Метод, получивший авторское название «абсолютная диалектика», показывает способ категориального (умного) осмысления этой абсолютной реальности (Первотриады) как сверхмножественного единства, преобразующегося в тетрактидно-пентадное конструирование смысла и его выражения²⁸. Но если диалектика тетрактиды А и тетрактиды Б показывает только первый, самый базовый уровень философской логики способа смыслового становления Первоначала²⁹, то абсолютная диалектика расширяется до более прикладных аспектов, представляя собой пример диалектического осмысления вторичных по отношению к Одному категорий. Чтобы пояснить это утверждение, обратимся к словам В.П. Троицкого: «Система начал представляет собой последовательное развертывание Одного (первого начала) в сферах второго и последующих начал по принципу “парадегмы” или, как позднее переводил этот платонический термин Лосев, по принципу “порождающей модели”. Всякая категория последующего начала воспроизводит на своем “материале” (кавычки – потому как речь идет еще о дофизическом субстрате) категорию предыдущего начала, так

²⁷ «Необходимо сказать, что античное учение о едином есть учение о всеобщей скульптуре; что же касается скульптуры, то она основана на телесной интуиции» (см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. С. 501).

²⁸ Речь об энергийном характере взаимодействия Бога и мира.

²⁹ Одно-Сущее-Становление-Ставшее-Символ или, одно как «сверх», начало; сущее как эйдос, первая единичность смысла и становление как категория, фиксирующая этот переход, – базовая триада; ставшее – умное тело триады, триада как целое «для-себя-и-иного», символически раскрытая «для иного».

что та является для нее такой “моделью”; и каждая категория любого начала выступает как “воплощенность, положенность, отраженность” (все это синонимы) общей “порождающей модели; Одного» [15, с. 281].

Весь смысл лосевской философии начал – показать как тварь (В) причастует Творцу (А), какими механизмами держится ее спасение (расширение абсолютной диалектики в области Софии и Имени как таинства и молитвы). Смысл абсолютной диалектики – показать всю широту этого символического акта через обряд и таинство. «Развернуть абсолютную мифологию, – пишет Лосев, – значит не что иное, как развернуть диалектику вообще, но только не такую диалектику, которая имеет под собой один из возможных принципов, но все возможные принципы» [10, с. 214]. Иначе говоря, диалектика всегда имеет под собой мифологию, а мифология, в свою очередь, дается осмысленной в словах. София и Имя – не самостоятельные начала системы, а моменты Целого, фиксирующие самораскрытие его своему иному через возможность энергийного общения.

И в этом как раз проявляется специфика лосевской философии как софиологии, персонологии и оноματοдоксии, где генология является специфическим методом смыслового конструирования. Софийный момент здесь выступает гарантом телесной воплощенности эйдоса, персонализм – фактором осмысления бытия, потому что, по словам В.Ю. Колесниченко, «бытие у Лосева бытийствует только личностью»³⁰, а ономатизм – способом выразительного самораскрытия, динамики и общения этой софийной личности.

Генологический характер лосевской эйдетики призван показать жизнь Абсолюта в его целостном самотождественном становлении, символически проявленном в *ином*, которое в свою очередь держится именем первоединого и живет приближением к нему, находясь с ним в отношении тождества и различия. Данная эйдетика касается не только надкосмических областей, но начинается с обычных вещей, выявляя в них и момент «сверх», и имя, потому что, согласно установкам абсолютной диалектики, любая категория встает на место первоусущности как ее символ и должна пройти свое пятиступенчатое становление.

Практически во всех работах Лосев воссоздает логику восточно-христианского Абсолюта, но только намечает пути его развертывания (как миф) в музыке, математике, богословии, этике. Безусловно, при всем немалом объеме проделанной Лосевым работы можно сказать, что его философия – это только стартовая площадка. И до тех пор, пока система онтологических категорий не приведена к конкретно эвхологической и сотериологической практике, она может казаться очередной философской абстракцией. Как указывает Л.А. Гогтишвили³¹, проект «абсолютной мифологии», начатый в «Диалектике мифа» и трагически ею же и завершившийся, своей целью имел философское теоретизирование богословского аппарата восточного христианства. Попытка Лосева (довольно успеш-

³⁰ См.: Колесниченко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» // Философия и общество. 2013. Вып. №3(71). С. 129 [16].

³¹ Гогтишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. С. 5–28 [6].

ная при широте размаха) создать православный вариант мета-философии, восходящей к реальному монашескому опыту на фоне многоликих поисков формулы «чистого бытия», остается одинокой, непонятой, но многообещающей.

Список литературы

1. Гайдено П.П. Единое / П.П. Гайдено. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iphras.ru/elib/1074.html>
2. Лосев А.Ф. Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии / Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях / отв. ред., сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. Е.А. Тахо-Годи. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. Т. 1. С. 317–360
3. Кузьменко Г.Н. О перспективах использования термина «генология» в историко-философском исследовании // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 213–216.
4. Доброхотов А.Л. «Волны смысла» или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое Само» // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. С. 5–24.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. 848 с.
6. Гоготишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. С. 5–28.
7. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2008. 255 с.
8. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994. 446 с.
9. Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 102–129.
10. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; примеч. В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с. (Философское наследие. Т. 130).
11. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – Имя – Космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
12. Лосев А.Ф. Софисты. Сократ. Платон. История античной эстетики. Т. II. М.: Искусство, 1969. 715 с.
13. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
14. Лосев А.Ф. О форме бесконечности // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. С. 323–332.
15. Троицкий В.П. Введение в периодическую систему начал А.Ф. Лосева / Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 448 с.
16. Колесничко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» // Философия и общество. 2013. Вып. №3(71). С. 121–130.

References

1. Gaidenko, P.P. Edinoe [The One], in Gaidenko, P.P. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. Available at: <http://iphras.ru/elib/1074.html>
2. Losev, A.F. Nikolay Kuzanskiy i dialekticheskiy pervo-printsip v antichno-srednevekovoy filosofii [Nicholas of Cusa and the dialectic first-principle in antique and medieval philosophy], in Losev, A.F. *Nikolay Kuzanskiy v perevodakh i kommentariyakh. T. 1* [Nicholas of Cusa in translations and comments]. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK, 2016, pp. 317–360.
3. Kuzmenko, G.N. O perspektivakh ispol'zovaniya termina «genologiya» v istoriko-filosofskom issledovanii [On the prospects of using the term «henology» in historical and philosophical research], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 2, pp. 213–216.

4. Dobrokhotov, A.L. «Volny smysla» ili genologiya A.F. Loseva v traktate «Samoe Samo» [«Waves of meaning», or Losev's henology in his treatise «Self selfness»], in Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and name. Self selfness]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2016, pp. 5–24.
5. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Sketches on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2013. 848 p.
6. Gogotishvili, L.A. Platonizm v Zazerkal'e XX veka, ili Vniz po lestnitse, vedushchey vverkh [Platonism through the looking glass or down the stairs leading up], in Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Sketches on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2013, pp. 5–28.
7. Ekkhart, M. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual sermons and reflections]. Saint Petersburg: Amfora TID Amfora, 2008. 255 p.
8. Khoruzhy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After a break. Paths of the Russian philosophy]. Saint Petersburg: Alteyya, 1994. 446 p.
9. Losev, A.F. Imyaslavie i platonizm [Imiaslavie (Name worship) and platonism], in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 9, pp. 102–129.
10. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [Myth dialectic. Addition to “Myth dialectic“]. Moscow: Mysl', 2001. 559 p.
11. Losev, A.F. *Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka* [Antique cosmos and modern science], in *Bytie – Imya – Kosmos* [Being – Name – Cosmos]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.
12. Losev, A.F. *Sofisty. Sokrat. Platon. Istoriya antichnoy estetiki. T. II* [Sophists. Socrates. Plato. History of ancient aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, 1969. 715 p.
13. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. V 2 kn., kn. 1* [History of ancient aesthetics. The results of the millennium development. In 2 books, book 1]. Moscow: Iskusstvo, 1992. 656 p.
14. Losev, A.F. O forme beskonechnosti [On the form of infinity], in Troitsky, V.P. *Razyskaniya o zhizni i tvorchestve A.F. Loseva* [Studies of A.F. Losev's life and works]. Moscow: Agraf, 2007, pp. 323–332.
15. Troitsky, V.P. Vvedenie v periodicheskuyu sistemu nachal A.F. Loseva [Introduction to the periodic system of A. F. Losev's beginnings], in Troitsky, V.P. *Razyskaniya o zhizni i tvorchestve A.F. Loseva* [Studies of A.F. Losev's life and works]. Moscow: Agraf, 2007. 448 p.
16. Kolesnichenko, Yu. V. Problema mifa i lichnosti v rabote A.F. Loseva «Dialektika mifa» [The problem of myth and personality in Losev's “Dialectics of Myth”], in *Filosofiya i obshchestvo*, 2013, issue 3(71), pp. 121–130.

УДК 11:27(47)

ББК 873(2)63

О ДВУХ ОПЫТАХ КРИТИКИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ А.Ф. ЛОСЕВА

Т.О. КРЮЧКОВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корпус. 4, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: timofeusk@yandex.ru

Исследуется современное состояние богословской критики концепции А.Ф. Loseva «имя есть энергия обозначаемой им вещи» в религиозном аспекте «имя Божие есть энергия Божия, а потому – Сам Бог». Делается экскурс в выдвигавшиеся против имяславия на на-

чальном этапе философские аргументы. Анализируется современная богословская аргументация, рассматривающая лосевские идеи о меональной, т.е. имеющей тварную составляющую, структуре энергии и символа, как противоречащие православному учению о нетварности божественных энергий, догматически закреплённого Константинопольскими соборами в XIV веке. На базе текстов Лосева обосновывается отсутствие в имяславии концепции о доступе вне аскезы к стабильно пребывающей в имени Божьем божественной энергии. С использованием метода системного обращения к текстам и метода аналогии рассматриваются тексты св. Григория Паламы и учение о действительности и действительности церковных таинств, в результате чего утверждается некорректность отнесения учения об имени-энергии ко второму изданию учения Варлаама Калабрийского. Доказывается, что выработанная в VI веке (св. Максим Исповедник) православная философская стратегия, рассматривающая энергию агентом сущности, а не ипостаси, не может использоваться в качестве аргумента о невозможности для православного сознания считать энергией связанное с ипостасью имя, поскольку аргументы св. Максима Исповедника в действительности имели в виду, что сущность определяет характер действия, а не лишает конкретное лицо (ипостась) статуса действующего. Делается вывод о перспективности (при неудачности самих опытов опровержения идей А.Ф. Лосева) изучения связи категорий «энергия» и «ипостась» для адаптации друг к другу имяславия и критически настроенных к нему направлений философской и богословской мысли.

Ключевые слова: имяславие, имя, энергия, символ, сущность, ипостась, моноэнергисты, христианский неоплатонизм, исихазм, тропос, магиязм.

TWO EXPERIMENTS IN CRITICISM OF A. F. LOSEV'S RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL VIEWS

T.O. KRYUCHKOV

Lomonosov Moscow State University

Bld. 4, 27 Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation

E-mail: timofeusk@yandex.ru

The paper studies the current state of theological criticism of A.F. Losev's concept that «God's name is the energy of the thing it denotes» in the religious aspect of «God's name is the energy of God, and therefore – God himself». It also gives an insight into the philosophical arguments against the name worship proposed at the initial stage and analyzes the modern theological argument, which considers Losev's ideas of meonal, i.e. having a creaturehood component, structure of energy and symbol, as contradicting to the Orthodox doctrine of the non-creaturehood nature of divine energies, which was dogmatically assigned by the Councils of Constantinople in the XIV century. Based on Losev's texts, the paper substantiates the absence in the name worship of the concept of access of the divine energy consistently being in God's name outside of asceticism. Using the method of systematic referencing to the texts and the method of analogy, the author considers St. Gregory Palamas' and the doctrine of effectiveness and actuality of the sacraments and argues that it is incorrect to attribute the teaching of name-energy to the second edition of Barlaam of Calabria's teachings. It is proved that the orthodox philosophical strategy of the VI century (St. Maximus the Confessor) that considers the energy as the agent of the being rather than hypostasis, cannot be used as an argument to prove that it is impossible for the Orthodox consciousness to consider the name associated with the hypostasis as energy because the arguments of St. Maximus the Confessor actually mean that the entity determines the nature of the action and does not deprive the particular person (hypostasis) of the status of the actor. A conclusion is made about the prospects (though the experiments to refute A.F. Losev's ideas were unsuccessful) of examining the relations of the categories «energy» and «hypostasis» for the adaptation of name worship and the philosophical and theological directions criticizing it to each other.

Key words: *name worship, name, energy, symbol, entity, hypostasis, monoenergists, Christian Neoplatonism, hesychasm, tropos, magicism.*

Под «религиозно-философскими воззрениями Лосева» в данном случае имеется в виду философия имени – имяславие. В контексте современной богословской критики имяславия сосредоточение именно на взглядах А.Ф. Лосева вполне оправданно. Критика имяславия на нынешнем этапе – это полемика именно с Лосевым, поскольку само возобновление интереса к имяславия вызвано публикацией в конце 80-х и 90-х годов XX в. работ А.Ф. Лосева по философии имени.

На протяжении послевоенного времени имяславие было предметом церковной истории, странным, немного диковатым своим противоречием очевидности учением. Фигуры крупнейших мыслителей XX века Булгакова, Флоренского, Лосева, Эрна в расчет не принимались. Наверное, в этом причина и отсутствия интереса к проблеме. Тема считалась закрытой, а само имяславие – формой грубого невежества, не требующего какой-то содержательной богословской реакции. Однако после публикации в России в 90-е годы XX столетия сочинений философов-имяславцев «синодальные» богословы сочли необходимым все же найти богословские аргументы для обоснования своей позиции, почувствовав – честь им и хвала за это – существование темы для дискуссии. Прежде всего, богословов этого направления заинтересовала критика мысли, что имя – это энергия. Интерес к теме сам по себе связан с глубоким почтением и интересом Церкви к исихазму и богословию св. Григория Паламы. Мы знаем, что для русского богословия XX век прошел под знаком именно Паламы. По сути, мы наблюдаем оспаривание фигуры Паламы двумя направлениями богословской мысли в Русской Церкви.

Содержательная критика имяславия изначально не касалась формулы имяславия что «имя Божие есть энергия Божия, а потому – Сам Бог», хотя в постановлении Синода уже был тезис о том, что имя – не энергия. В общем, современное движение богословской мысли является затянувшейся во времени апологией Синодального послания 1913 года.

С другой стороны, обращение к теме энергии – это серьезный прорыв, поскольку дискуссия приобретает уже содержательный, а не эмоциональный характер. Ранее аргументы богословов, не принимающих логику имяславия, сосредоточивались в позитивистских рецепциях, утверждений, что имя есть просто знак, сопровождавшихся обвинением в невежестве (Никон Рождественский) или же спекулятивных попытках по второстепенным признакам отождествить имяславие с концепцией ересиарха IV века – епископа кизического Евномия, утверждавшего, что он, зная истинное имя Бога «Нерожденный», знает Его так же, как и Он Сам себя знает. Эта идея исходила от С.В. Троицкого. И то и другое получило ответ еще от о. С. Булгакова.

В вопросе об энергийной природе имени дело доходило даже до того, что один из наиболее активных и подкованных противников имяславия проф. Троицкий в своих рассуждениях утверждал, что имя есть энергия, хотя вкладывал в этот тезис свои смыслы. Нынешние богословы этого направления полагают,

что такое возможно было как раз из-за отсутствия в аппарате богословов начала XX века текстов Паламы. Сейчас предпринимаются попытки восстановить status quo.

Прежде всего следует обратить внимание на работы С.С. Хоружего и П.Ю. Малкова. Написаны они уже достаточно давно, еще на рубеже 90-х и 2000-х. Но с тех пор сделанные в них заявки так и остались без ответа, став, как могло бы показаться, драматургически финальной жирной точкой в вот уже столетней дискуссии.

Имяславие и детерминирование Бога

Первая из работ – доклад Сергея Сергеевича Хоружего «Имяславие и культура Серебряного века: феномен школы московского христианского неоплатонизма»¹. Обращаясь к исихастскому (в его версии) пониманию энергии, автор доклада приходит к выводу, что имяславие в версии Лосева – не столько православная богословская интуиция, сколько попытка ввести в православную мысль рудимент платонизма, далеко отстоящий от мировоззрения Солунского святителя. Оставим в стороне вопрос о том, насколько возможен православный платонизм, но обратимся к тому, что кажется С.С. Хоружему несовместимым с православием в понимании имени как энергии. Так, автор видит в концепции «имени-энергии» определенный магизм. В исихастском понимании энергия подается ее Источником по Его воле. Автор пишет об имяславии так: «Имяславческий тезис имплицитно подразумевает неоплатоническую связь между энергией и сущностью *именно в сфере тварного бытия* (курсив наш. – Т.К.) ... в синергии и обожении – тварные сущность и энергия не могут быть связаны меж собой по неоплатоническому образцу полной взаимной принадлежности и равносильности» [1, с. 197–198]. В имяславии его смущает образ «*стабильного пребывания Божественной энергии в Имени Божиим*»². Все это ставит под сомнение возможность использования концепции символа (античного или Лосевского) для описания реальности, стоящей за концепцией энергии. С.С. Хоружий считает: «Корень состоит в том, что то неоплатоническое соотношение, которое, как мы видели, неявно заключено в имяславии и довольно явно в его философских апологиях, – *не совпадает* с тем соотношением энергии и сущности, которое неявно заключено в исихастской практике и довольно явно в православном богословии энергий <...> в синергии и обожении – тварные сущность и энергия не могут быть связаны меж собой по неоплатоническому образцу <...> тварное обоживаемое бытие характеризуется иным соотношением между энергией и сущностью, нежели бытие Божественное» [1, с. 197–198]. Говоря проще, С.С. Хоружего смущает, что в имяславии, как он его себе представляет, чисто механическим действием – произне-

¹ См.: Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвящённая 130-летию со дня рождения / сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев, ред. М.: Русский путь, 2003. С. 191–207 [1].

² Там же. С. 199.

сением имени – произносящий приобретает в силу совершенного действия божественную энергию. Человек как бы подчиняет Бога.

Однако ответить на этот аргумент достаточно просто. Православная догматика, говоря о благодати (энергии), подаваемой в таинствах, выработала понятия о *действенности и действительности таинства*. Т.е. таинство благодатно в любом случае, если совершено канонически верно, но вот спасительно (действенно) оно только, если верующий принимает его достойно. Заметим, что ситуация в чем-то близкая к рассматриваемой нами. В таинстве под видом предметов тварного мира мы сподобляемся божественного присутствия. Как видим, Православная церковь, в отличие от С.С. Хоружего, не видит проблемы «детерминирования» Бога. Таинство совершается священником, оперирующим в области тварного бытия, а Бог отвечает как бы в пакибытии. Тем не менее мы не считаем, что таинство подчиняет Бога.

Аналогично можно говорить и об энергии в имени. Тем не менее Алексей Федорович Лосев чувствовал эту сложность. И в его работах можно найти ответ и на этот вопрос. Безусловно, энергия всегда есть в Имени, но доступна эта энергия лишь в молитвенном употреблении имени. В докладах А.Ф. Лосева начала 20-х годов XX в., посвященных богословию имени, читаем: «b) Именование не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие или имяначертание, но поскольку оно и не есть настоящее и истинное именование. c) Но поскольку именование действенно, постольку оно творится на активной вере и искренней преданности Богу; следовательно, таинства и чудеса творятся Именем, но с действенностью Имени связана субъективная и активная вера именуемого» [2, с. 278].

В работе «Философия имени»³ (1927 г.) мы читаем о некоем «сверхумном мышлении», в котором несложно угадать то, что могло быть названо умной молитвой. Т.е., по мысли Лосева, имя всегда причастно энергии, но причастность к этой энергии для произносящего имя возможна лишь в молитвенном обращении. Причем даже не просто в молитве – мы все молимся так или иначе, – но в истинной молитве, исихии, которая сама по себе есть сопричастность Богу и которая подается Богом, т.е. не является магическим действием, в том смысле как эту проблему видит и сам С.С. Хоружий.

Энергия, символ и тварность

Другим моментом такого кажущегося детерминизма, но взятого более широко, видится критикам имяславия проблема символа как такового. Эту идею развивает П.Ю. Малков, преподаватель ПСТГУ, в статье «Сотериологический аспект православного учения об Имени Божием»⁴. Его внимание в контексте имяславческого энергетизма привлекает проблема тварной составляющей сим-

³ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: сочинения. М.: Эксмо-Пресс, 1999. С. 88 [3].

⁴ Малков П.Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божием // Малков П.Ю. По образу Слова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 120–135 [5].

вола, или, в той терминологии, которую использует в своей философской разработке А.Ф. Лосев, – меона, иного. Символ, в лосевской трактовке, «вещь, рассмотренная как единичность и соотнесенная с окружающей ее инаковостью». Иными словами, в лосевском понимании энергии П.Ю. Малковым усматривается следующее: энергия для того, чтобы быть, нуждается в ином, меоне, т.е. по сути Бог «нуждается» в тварном, чтобы быть пусть и в ином, но своем Модусе – энергии. По мнению богослова, это неизбежно противоречит тому, что энергия едина и что она Богу совечна. П.Ю. Малков пишет: «Такое уравнивание Имени Божия-символа с Божественными энергиями влечет за собой еще одну вероучительную сложность: энергии оказываются здесь зависящими от внебожественной реальности, то есть от того, что находится вне Божества, от твари; ведь, по лосевскому определению, эти имена оказываются “символом” (связью) между тварным и нетварным, а значит, и не могут вне и без этого мыслиться. Но так недолго дойти и до мысли о совечности твари Творцу. Здесь следует напомнить, что, как мы знаем, по догматическому учению Церкви, энергии в Боге совечны Его сущности (ибо они – есть Сам Бог вне Его сущности) и при этом пребывают в Нем прежде всякой твари, от этой твари никак не зависят» [5, с. 124–125].

Попробуем прибегнуть к авторитету Григория Паламы при разрешении этого вопроса, коль скоро именно он привлечен противниками имяславия в качестве судии и надо полагать, что именно его позиция нашла отражение в определениях Константинопольских соборов XIV века.

Вообще, эта позиция о противопоставлении «совечности» энергии и ее «тварности» сама по себе очень скользкая, в ней П.Ю. Малков невольно, сам того не замечая, восходит к Оригену, у которого Бог был *по природе* Творец, а потому не мог не действовать – вечно творить, т.е. не эманировать в энергиях, если перейти в нашу терминологию. Оценка этой концепции в православной догматике вполне определенная. В качестве иллюстрации приведем цитату из святителя Марка Эфесского, где этот же аргумент приписывается как раз еретикам, которые не различают в Боге сущности и энергии: ... «если сущность и энергия – одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно действовал. Следовательно, тварь окажется совечной Богу (Который действует от вечности), как учат эллины» [6, с. 456]. Кончилось развитие такой концепции еще и арианством. Но это отдельная история, хотя странно, что при использовании таких аргументов противники имяславия не вспомнили об Оригене. Это лежало на поверхности.

П.Ю. Малков разворачивает логику таким образом. Энергия есть Бог. Значит, она совечна сущности. Символ и имя не совечны. Если продолжить их мыслить в контексте проблемы имени, значит, они тварны. Раз имя тварно, то оно – не энергия, поскольку энергия нетварна. Похожий аргумент действительно звучал в богословских спорах об исихазме в XIV веке. Но приводился вовсе не Паламой, а его противниками. Логика была такой: все, что не совечно Богу, – все тварно. Но вот что возражает сам Палама такому взгляду на совечность божественных энергий. Вот что пишет преп. Григорий (Триады III 2, 8): «И у иных энергий *Бога были начало и конец* (курсив наш. – Т.К.), как о том опять же свидетельствуют все святые. Ибо если философ, думающий, что он в точности

знает все, считает все имеющее начало тем самым тварным (почему, назвав божественную сущность единственным безначальным, он и прибавляет в виде противопоставления, что “помимо нее все обладает ставшей природой”), – если, говорю, он полагает все берущее начало тем самым тварным, то мы знаем, что все божественные энергии нетварны, хотя не все *безначальны* (курсив наш. – Т.К.). В самом деле, *если не у творческой силы, то у ее осуществления, т.е. у направленной на сотворяемое энергии было начало и конец* (курсив наш. – Т.К.), и это показал Моисей, говорящий: “Почил Бог от всех деяний, которые он начал творить” (Быт 2, 3). Как тут не видеть, что Его сверхсущность нечто иное, чем ее энергии? Может быть ты скажешь, что ей тождественны безначальные энергии? Но *иные из них имели конец, если и не начало* (курсив наш. – Т.К.), как то сказал, например, о божественном предзнании великий Василий» [8, с. 313]. Из приведенного текста видно, что использовать Григория Паламу в качестве аргумента в полемике с имяславием несправедливо.

Вернемся к проблеме символа-энергии. Мы, исходя уже хотя бы из методологических соображений, не можем говорить о Благодати самой по себе, вне тварного мира. Она всегда, во всяком случае в нашем восприятии как тварного существа, имеет адресата. Благодать (энергия) – это то, как Бог присутствует в тварном мире. Т.е. это предполагает пространство. Мы не знаем о благодати «вообще», но она всегда – для нас по крайней мере – направлена на нечто в тварном и воздействует (действует) на тварное. Для иллюстрации приведем цитату А.Ф. Лосева: «Имя Божие есть такое явление миру и человеку сущности Божией, в котором она, оставаясь неизменюемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира» [4, с. 276]. Обратим внимание еще на одну загадочную фразу А.Ф. Лосева, которая, как представляется, существует в контексте вопроса о символе: «В Боге нет различия между частью и целым, свойством и сущностью, *действием и действуемым* (курсив наш. – Т.К.) ...» [4, с. 276]. Очень интересный неологизм «действуемым» – смешение действующего и на кого направлено действие.

Имяславие и монофелитство

Третий содержательный аргумент противников имяславия наиболее интересен, потому что дискуссия вокруг него в конечном счете может дать толчок богословской мысли как таковой. Речь о соотношении категорий *сущность, ипостась и энергия*. П.Ю. Малков ставит вопрос о церковном понимании природы энергии, ее соотношении с категорией ипостаси. Так, он пишет: «...мысль о энергийном характере имени Иисус оказывается несовместимой с очевидной для православного богословия истиной о том, что именование Иисус относится по кенотическому усвоению именно к Ипостаси Сына Божия, а отнюдь не к Единому Божеству, не к Его Троичной полноте. Дело здесь в том, что Божественные энергии соотносятся в православной догматической традиции именно с Единой Божественной Сущностью, ни в коем случае не являясь при этом избирательно ипостасными. Как утверждает святитель Григорий Палама, “ни одна из энергий не ипостасна, т.е. не самоипостасна”» [5, с. 126].

В процессе спора с монофелитами и моноэнергистами было выработано православное понимание того, что энергия есть истечение природы, а не ипостаси. Так, в VI веке были предприняты попытки поиска богословской формулы, которая, с одной стороны, согласовалась бы с догматами Халкидонского собора о том, что во Христе две полноценные природы – божественная и человеческая, а с другой, была бы приемлема и для оторвавшихся от церкви монофизитов. Патриархом константинопольским Сергием было предложено сойтись на том, что природы во Христе именно две, но при этом в Нем одно действие (энергия). Действие одно, поскольку действующий – один, т.е. сам Христос. Возражения с православной стороны (в частности, лидером православных был преп. Максим Исповедник) сводились к тому, что энергия зависит не от ипостаси, а от природы. «Нельзя действовать как Петр или Павел. Действуем как человек». П.Ю. Малков изящно переадресовывает эту ситуацию в спор с имяславием. Если имя – это энергия, а имя Иисус Христос – это явно личное имя, значит, это противоречит логике православных в монофелитском споре об атрибутировании энергии не ипостаси, а природе.

В первую очередь в такой позиции должно смутить то, что действие в логике православного богословия якобы не имеет никакого отношения к ипостаси и о нем можно говорить лишь в контексте природы. Но без труда можно найти новозаветные тексты, где действие атрибутируется ипостасям: Второе Послание ап. Павла к Коринфянам: *Благодать Господа Нашего Иисуса Христа и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь* (13:13). Аналогичные выражения атрибутирования энергии конкретному Лицу можем найти в Первом послании ап. Павла коринфянам: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами, и любовь моя со всеми вами во Христе Иисусе. Аминь* (1 Кор.16:23). Аналогичные формулы есть в Посланиях ап. Павла к галатам (Гал.6:18), Филиппийцам (Фил. 4:23), Колоссянам (Кол.1:3; здесь благодать атрибутирована и Отцу и Сыну), в Первом послании к Солунянам (Фес.5:28), Втором послании Солунянам (Фес.3:18), Послании к Римлянам (Рим.16:24). При этом следует вспомнить догматическое учение об участии лиц Св. Троицы в «раздаянии благодати»⁵. Мы видим, что Писание вовсе не исключает связи категорий «ипостась» и «энергия». И Божественное Действие связано не только с Сущностью, но предполагает действующую ипостась.

Заметим, что для философов-имяславцев нет никакого недопонимания в этом вопросе. Они совершенно однозначно отдают себе отчет, что Имя – энергия сущности. Для иллюстрации можно привести цитату А.Ф. Лосева из работы «Письмо и тезисы об Имени Божиим»: «Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог» [7, с. 276].

⁵ Святитель Афанасий Великий писал: «...подаваемая в Троице Благодать и дар дается от Отца через Сына в Духе Святом; потому что как благодать, даруемая Сыном, есть от Отца, так не может быть общения даяния в нас, разве только в Духе Святом (см.: Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону Тмуисскому. 1, 30 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. М.: Изд-во Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 45 [9]).

Логика рассуждений Максима Исповедника в вопросе атрибутирования действия природе отвечает не на вопрос «кто действует», а на вопрос «как действует» этот кто-то. Например, вот я человек. Я сейчас читаю этот доклад. Читать доклад – это способность, связанная именно с моей природой. Я его читаю не потому, что я Тимофей, а потому что только человек умеет читать. Ни кошка, ни собака, в силу свойств своей природы, не могут этого делать в принципе. Итак, мысль св. Максима сводится к тому, что на соответствующее действие я способен потому, что я человек. И всякое совершенное мною действие человеческое, а не кошачье или собачье. Означает ли это, что я как личность лишен возможности действовать, а действует природа? Мысль святых отцов, конечно, ничего такого не предполагала. Тут можно было бы иронизировать, что если я жарю колбасу к завтраку, то это не я ее жарю, а человечество, а я вообще не несу никакой ответственности за свои поступки – это не я, а человечество. Более того, это действие не просто мое, а оно уникально. Уникальна моя походка, мой почерк, мой голос, манера говорить и писать. Всякое мое действие природно, оно человеческое. Но оно мое. Т.е. на вопрос «как действует» – отвечает природа, на вопрос «кто действует» – отвечает ипостась.

В православной догматике природы вне ипостаси не существует. Т.е. по этой причине мы не можем говорить о действии природы и исключать ипостась.

Максим Исповедник вводит понятие «тропоса» бытия. Действует природа, но у каждого субъекта есть свой тропос бытия, обуславливающий индивидуальность действия. В святоотеческой литературе до Максима Исповедника понятие «тропос» – практически синоним «ипостаси». Для Максима Исповедника все сложнее – это образ, или характер, бытия сущности. Природа едина, но ее «тропос», способ ее бытия, различен. Тут нужно упомянуть, что для Максима Исповедника единая природа означает, что не каждый человек обладает полнотой человеческой природы и каждый в отдельности подобен своей природой другому. Нет, в полноте человеческая природа заключена во все человечество – живых, мертвых, не родившихся. Нам ближе другой образ: если уронить и расколоть зеркало на множество случайных частей, вместе сложенные эти части будут составлять природу. А осколок зеркальца с неповторимым контуром – это тропос. В первородном грехе, например, меняется не сама сущность человеческой природы, а ее тропос – образ бытия сущности. Соответственно, Христос восстанавливает тропос бытия человеческой природы. Об этом подробнее можно прочитать в книге В.В. Петрова «Максим Исповедник и метод в византийской философии VII века»⁶.

Есть ли свой тропос бытия Божественной Сущности у Лиц Святой Троицы? Вот что пишет об этом В.В. Петров: «Когда Максим рассуждает не о Боге вообще, но более специально – о Божественной Троице, он пишет о различных способах (тропосах), которыми существует Божество («О трудностях к Иоанну» XVIII(23), PG 91, 1261 A: «тропос, которым существует божество»)» [11, с. 343]. Вероятно, мы можем говорить и о том, что единая божественная энер-

⁶ См.: Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 25 [10].

гия в ипостасях Лиц Святой Троицы актуализируется сообразно этим тропосам, а потому имеет всякий раз нечто свое для Ипостаси. Другое дело, что для тварного разума это непостижимо и скрыто, как скрыто для нас само Божественное бытие. Суть аргументов православных богословов сводилась вовсе не к тому, что действие не имеет отношения к ипостаси Христа, что действует не Личность Христос, что было бы абсурдно, а к тому, что у Самого Христа (как Ипостаси двух природ) два образа действия. Христос действует как человек, Христос действует как Бог. Можно выразиться следующим образом. Энергия есть действие, зависящее от природы, но выражает для того, кому действие обращено, она - ипостась. В энергии в общение воспринимающему дается ипостась, а не природа. Природа не познаваема в принципе. Таким образом, мы видим, что православная догматика вовсе не исключает того, что действие связано не с природой вообще, а исходит из ипостаси.

При всей неудачности попыток таким способом спорить с мыслью о том, что имя – это энергия обозначаемой вещи, следует признать «высокую себестоимость ошибки». Нужно выразить благодарность за такие усилия. Это очень продуктивное направление богословской дискуссии – выйти на обсуждение темы в контексте ипостась–энергия. Интересно то, что само понятие ипостаси в философии Плотина связано именно с энергией: ипостась – это то, что имеет своей сущностью энергию более высокого, в иерархии разворачивающегося бытия. Для философской стороны дела очень полезно обсуждение категорий того, что есть «ипостась» и «энергия». По сути современная дискуссия по поводу имяславия имеет тенденцию перейти к более общей тематике – обсуждению, что такое энергия. Именно в этом направлении сделали шаг критики Лосева.

Список литературы

1. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвящённая 130-летию со дня рождения / сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев, ред. М.: Русский путь, 2003. С. 191–207.
2. Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 226–238.
3. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: сочинения. М.: Эксмо-Пресс, 1999. С. 29–204.
4. Лосев А.Ф. Черновая рукопись об Имени Божиим // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 277–278.
5. Малков П.Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божиим // Малков П.Ю. По образу Слова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 120–135.
6. Марк Эфесский. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ересей акиндистов // Византийские исихастские тексты / под ред. А.Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 456–477.
7. Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божиим // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 275–277.
8. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1996. 384 с.
9. Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону Тмуисскому. 1, 30 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. М.: Изд-во Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 3–49.

10. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. 201 с.

11. ΥΠΑΡΧΩ и ΥΦΙΣΤΗΜΙ // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / под ред. В.В. Петрова. М.: Круг, 2013. С. 339–375.

References

1. Khoruzhy, S.S. Imyaslavie i kul'tura Serebryanogo veka: fenomen Moskovskoy shkoly khristianskogo neoplatonizma [Name worship and the Silver Age: an event of the Moscow school of Christian neoplatonism], in *S.N. Bulgakov: Religiozno-filosofskiy put': Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya* [S.N. Bulgakov: The religious and philosophical credo: The International scientific conference dedicated to the 130-th anniversary of his birth]. Moscow: Russkiy put', 2003, pp. 191–207.

2. Losev, A.F. Imyaslavie [Name worship], in Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Personality and absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 226–238.

3. Losev, A.F. Filosofiya imeni [Philosophy of Name], in Losev, A.F. *Samoe samo: sochineniya* [The Thing Itself: works]. Moscow: Eksmo-Press, 1999, pp. 29–204.

4. Losev, A.F. Chernovaya rukopis' ob Imeni Bozhiem [Draft manuscript copy of the Name of God], in Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Personality and absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 277–278.

5. Malkov, P.Yu. Soteriologicheskiy aspekt pravoslavnogo ucheniya ob imeni Bozhiem [Soteriological aspect of the Orthodox doctrine about the name of God], in Malkov, P.Yu. *Po obrazu Slova* [In the image of the Word]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2007, pp. 120–135.

6. Mark, Efesskiy. Sillogicheskie glavy o razlichenii bozhestvennoy sushchnosti i energii protiv eresey akindinistov [Syllogistic chapters on the distinction between the divine essence and energy against the heresies of Akindynists], in *Vizantiyskie isikhastskie teksty* [Byzantine hesychast texts]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2012, pp. 456–477.

7. Losev, A.F. Pis'mo i tezisy ob Imeni Bozhiem [A letter and abstracts on the Name of God], in Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Personality and absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 275–277.

8. Grigoriy, Palama *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh* [Triads for the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Moscow: Kanon, 1995. 384 p.

9. Afanasiy, Velikiy, svyat. Poslanie k Serapionu Tmuisskomu. 1, 30 [The Epistle of St. Athanasius of Alexandria to Serapion, Bishop of Thmuis. Works, 1], in Afanasiy Velikiy, svyat. *Tvoreniya. Vol. III*. Moscow: Izdatel'stvo Svyato-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, 1994, pp. 3–49.

10. Petrov, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiyskoy filosofii VII veka* [St. Maximus the Confessor: ontology and methodology of the 7-th century Byzantine philosophy]. Moscow: IFRAN, 2007. 201 p.

11. Petrov, V.V. ΥΠΑΡΧΩ и ΥΦΙΣΤΗΜΙ, in ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the history of Platonism]. Moscow: Kруг, 2013, pp. 339–375.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕУДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ***ГЛАВА 3. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФИЛИППА****3.3. Истина и любовь против несовершенства и смерти**

Возвратимся к анализу содержания Евангелия от Филиппа и теперь обратим внимание на идею, которая наиболее явно связывает этот памятник с Евангелием от Иоанна, – это мысль о том, что не все люди, живые в биологическом смысле, являются живыми в духовном смысле. Это было одним из главных положений того учения, которое Иисус излагал в Евангелии от Иоанна; в Евангелии от Филиппа эта идея выражена с еще большей резкостью и парадоксальностью. Хотя можно отметить и общую особенность этого евангелия: большинство его фрагментов настолько странны и непонятны, что кажутся абсолютно недоступными для однозначной интерпретации; это приводит к тому, что практически все исследователи (даже такой проницательный, как Б. Эрман) просто отказываются от того, чтобы анализировать их смысл, как и смысл всего памятника в целом.

Уже в самом начале евангелия мы читаем: «Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое – живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего» (Филипп 3). И далее более ясное высказывание: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет» (Филипп 4). Здесь именно вера в истину и постижение истины выступают основанием подлинной жизни, *живой жизни*, в отличие от той *мертвой жизни*, которую ведут обычные люди, не узнавшие Христа и поэтому пребывающие вне истины. Следующее высказывание обозначает роль Христа как принесшего Истину и, значит, подлинную жизнь: «Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое» (Филипп 5).

Но самая важная, хотя и загадочная фраза о жизни и смерти, о противоположности живой жизни и мертвой жизни касается самого Христа: «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер. Если некто не достиг воскресения вначале, он не умрет. Бог жив – тот (уже) будет (мертв)» (Филипп 21). Далее в тексте эта мысль повторяется еще

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

раз, но уже по отношению ко всем людям, и это показывает, что она является универсальной, относится к самой сущности человека: «Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут – заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, (то), когда умирают, не получают ничего» (Филипп 90). Оба фрагмента начинаются одним и тем же оборотом «Те, кто говорит», и это подчеркивает их внутреннюю, содержательную связь: речь идет именно о каждом человеке, *в том числе* о Христе, который является одним из нас. Это особенно наглядно видно в первом из приведенных фрагментов, где сначала говорится о Христе, а потом то же самое утверждается о любом человеке («некто»).

Здесь повторяется важнейшая идея, которая была выражена в Евангелии от Иоанна: истинная, живая жизнь, которую могут обрести подлинно верующие в Иисуса, в отличие от неистинной, мертвой жизни, свойственной большинству людей, достигается через особый акт духовного рождения, и этот акт и есть *воскресение* в самом глубоком и точном смысле. При этом самая большая загадка заключается в понимании того, что означает смерть для человека, обретшего подлинную жизнь, воскресшего к духовной, живой жизни.

Для понимания этого нужно вспомнить другую важнейшую идею учения Иисуса Христа – идею тождества человека и Бога. Это тождество скрыто от человека, но именно его реализация составляет смысл каждой человеческой жизни. Та новая, духовная жизнь, которую должен обрести человек и которая будет означать его свершившееся воскресение, – это и есть выявление тождества с Богом, постоянное пребывание в Боге. Возможно, именно об этом речь идет в последней фразе процитированного выше фрагмента: «Бог жив – тот (уже) будет (мертв)». Раскрытие своего единства-тождества с Богом можно понять как смерть прежнего, «ветхого» человека, который по-настоящему и не был живым. Впрочем, нужно иметь в виду, что в данном месте рукопись евангелия испорчена; русская переводчица фрагмента (М.К. Трофимова) произвела восстановление испорченного места (слова в скобках), но это восстановление не выглядит бесспорным. Например, английский переводчик в этом фрагменте текста предпочел оставить лакуну без восстановления, не претендуя на то, что он правильно понимает общий смысл этого загадочного высказывания¹.

Несмотря на лакуну в конце предложения, первая часть этой фразы «Бог жив» достаточно понятна: новая жизнь, которую обретает человек в воскресении, духовном рождении, означает жизнь Бога в нем; однако это делает возможным и даже *необходимым* последующую смерть, о которой говорится в предшествующей фразе, совсем загадочной. Казалось бы, здесь возникает противоречие с тем, как понималось духовное рождение (вхождение в Царство Небесное) в Евангелии от Иоанна, где духовное рождение к новой жизни означало обретение *вечной* жизни, в которой больше нет места смерти. Однако, если вспомнить все детали нашей интерпретации четвертого евангелия, можно прийти к выво-

¹ «Those who say that the Lord died first and (then) rose up are in error, for he rose up first and (then) died. If one does not first attain the resurrection, he will not die. As God lives, he would ...» (The Gospel of Philip. Translated by Wesley W. Isenberg // The Gnostic Society Library: <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html>).

ду, что на деле противоречия между каноническим и апокрифическим евангелиями нет, просто в Евангелии от Филиппа особый акцент ставится на той особенности человеческого бытия, которая была в тени в Евангелии от Иоанна.

Как мы говорили (см. глава 1, раздел 1.6), вхождение человека в Царство Небесное и в вечную жизнь вовсе не означает, что в его жизни будет отсутствовать смерть. Вечная жизнь – это не «райское» бытие ортодоксального христианства, которое резко отличается от земного бытия человека; новая, духовная жизнь, о которой говорит Иисус, – это хотя и *преображенная*, но все-таки *земная* жизнь, и в ней смерть останется, как во всякой земной жизни. Но акт духовного рождения, воскресения, возвысит эту новую жизнь над смертью: смерть останется, но только как подчиненный момент самой преобразенной земной жизни. При этом, познав до конца истинный смысл своей земной жизни, человек познает и истинный смысл смерти, поймет смерть как знак несовершенства земного мира, но одновременно поймет и ее вторичность по отношению к совершенству и вечной жизни, в которую он вошел. Нам кажется, именно постижение истинного смысла смерти и имеет в виду автор Евангелия от Филиппа, когда утверждает, что нужно сначала воскреснуть, чтобы потом умереть. Пока человек ведет неистинную, мертвую жизнь, он не только не знает смысла своей жизни, но не знает и смысла смерти, не знает что такое смерть, хотя и боится ее как неведомой угрозы. Только став по-настоящему живым, он осознает свою смертность и понимает смысл смерти, которая неустранима из его жизни, хотя и не является абсолютной: за смертью всегда следует новая земная жизнь, так же причастная вечной жизни, как и прежняя, прерванная смертью.

В одном из фрагментов Евангелия проводится разделение двух форм мудрости человека, причем одна из них полностью сводится к познанию смерти: «Одна – Эхамоф, а другая – Эхоф. Эхамоф – просто мудрость, Эхоф – мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» (Филипп 39). Смерть укоренена в сущности человека, в сущности самой вечной жизни, и ее понимание есть неперемное условие для полного познания всего существующего.

Мы уже говорили, что в Евангелии от Филиппа Христос несколько раз называется Логосом, и это можно рассматривать как явное свидетельство позднего происхождения этого памятника, возникшего, видимо, одновременно с синоптическими евангелиями в середине II в. В это время образ Христа подвергается значительной мифологизации, в формирующейся ортодоксальной традиции он превращается в Бога-Сына, вторую ипостась Бога. Похожая тенденция наблюдалась и в развитии собственно христианства. Мы это видели выше на примере редакторских вставок в Апокрифе Иоанна, благодаря этим вставкам происходило отождествление Христа с Сыном-Аутогеном, второй «эманацией» Бога-Отца (Неведомого Духа), который получал статус Логоса, творящего совершенный мир. В ортодоксальной традиции эта трансформация образа Христа имела совершенно определенную направленность: нужно было противопоставить Христа-Бога обычным людям, которые ни в коем случае не должны претендовать на то, чтобы прийти в единство с ним и с Богом. Развитие гностического христианства во II в. шло совершенно иным путем: здесь идея единства каждого чело-

века с Христом и с Богом не только не ослабевала, но даже усиливалась, несмотря на распространение концепции Христа-Логоса.

Это составляет важный мотив Евангелия от Филиппа, в котором это евангелие идет гораздо дальше Евангелия от Иоанна. Здесь постоянно подчеркивается, что Христос, несмотря на то, что он явно возвышается над обычными людьми и является Богом, одновременно един с каждым человеком и каждый человек может прийти в единство-тождество с Христом, т. е., как и он, возвыситься над собственной земной ограниченностью. Можно сказать, что концепция Христа-Логоса в ортодоксальном христианстве вела к еще большему принижению человека, а в гностическом христианстве, наоборот, к его еще большему возвышению, поскольку каждый человек становился таким же точно Логосом, управляющим миром, как и Христос.

Важным для понимания образа Христа в Евангелии от Филиппа является следующий фрагмент: «Боже мой, Боже мой, для чего, Господи, ты меня оставил? – Он сказал это на кресте. Ибо он отделил от этого места... что было порождено... от Бога. [Господь восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть – плоть] истинная. [Наша же плоть –] не истинная, но [мы обладаем] образом истинной» (Филипп 72). Хотя текст сильно поврежден и предположительно восстанавливается издателями и переводчиком (в данном случае мы обозначили все редакторские вставки), общий его смысл понятен: с одной стороны, здесь констатируется, что Христос в своем воскресении превзошел обычных людей, так как обрел совершенную плоть, но, с другой стороны, акцент ставится на слова, сказанные Христом на кресте (Мк. 15:34), и это свидетельствует о единстве Христа с каждым из нас; последнее означает, что перед нами стоит та же задача, что и перед Христом, – стать совершенными. Христос, как и каждый человек, и един с Богом, и отделен от Бога (поэтому он и говорит свои трагические слова), но он окончательно соединился с Богом в своем воскресении и тем самым показал нам образец жизни.

Наиболее резко возможность тождества между простым верующим и Христом провозглашается во фрагменте, расположенном чуть выше процитированного. В нем говорится о том, как нужно правильно понимать воскресение: «Это следует тем, кто не только приобретают имя Отца, и Сына, и Духа святого, но приобретают их для самих себя. Если некто не приобрел их для себя, имя также будет отнято у него. Итак, их получают в помазании полноты силы креста, что апостолы назвали правым и левым. Ибо сей более не христианин, но он – Христос» (Филипп 67). Настоящее, неиллюзорное причастие христианской Истине заключается в ее принятии (т. е. в принятии имен Отца, Сына и Духа) *для себя*, человек должен радикально «переделать» себя в соответствии с этой Истиной, и тогда он испытывает такое преобразование, которое делает его *неотличимым от Христа*.

Тем самым становится более понятной приведенная выше фраза из фрагмента 21: «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер». Тождество любого человека и Христа означает не только то, что каждый человек может получить божественное со-

вершенство Христа, но и то, что Христос, даже обретя совершенство и полностью соединившись с Богом, остается *человеком* и обязан нести на себе *все черты обычного человека – в том числе и причастность земной смерти*. И это касается не только его жизни, изложенной в евангелиях и ставшей примером для всех христиан: как и каждый простой человек, он прожил и еще проживет бесконечное число жизней, подобных земной, и в каждой из них он проходит испытание смертью.

Можно констатировать, что метафизика, заложенная в Евангелие от Филиппа, является гораздо более «радикальной», чем та, которую мы обнаружили в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы (см. раздел 1.6), рядом с ней невозможно поставить ни одну из известных нам древних религиозно-философских концепций. Словно заглядывая на много столетий вперед, автор этого гениального произведения предвидит то представление о соотношении Бога и человека, которое станет нормой только в конце XIX в., в неклассической философии, в размышлениях А. Шопенгауэра, Ф. Достоевского, Ф. Ницше, А. Бергсона и др. В этой метафизике признается, что несовершенство является *первичным* по отношению к совершенству, точно так же как человек «первичен» по отношению к Богу, в том смысле, что совершенство, как некоторое предельное качество бытия, можно правильно понять только из несовершенства, а Бога – из человека, но не наоборот. Невероятный для древнего мира антропоцентризм проступает в огромном числе высказываний Евангелия от Филиппа, и именно это составляет главное препятствие для понимания подлинного смысла этого великого памятника, ведь исследователи-библеисты, работающие с этим текстом, не могут себе представить, что его нужно соотносить – если хочешь понять его правильно – не с привычными им религиозными концепциями первых веков нашей эры, а с философскими идеями, которые станут нормой для европейской культуры только много столетий спустя.

Одно из самых загадочных высказываний на эту тему дает очень своеобразную интерпретацию библейского мифа о грехопадении. Здесь говорится о двух деревьях, стоящих в раю, но это не библейские «древо жизни» и «древо познания», а дерево животных и дерево человека; они оказываются символами двух типов людей. Утверждается, что Адам съел плоды дерева животных, поэтому его потомство – это люди-животные, т. е., видимо, те люди, которые не постигли истину, не стали подлинными христианами и не обрели духовную, человеческую жизнь. «Дерево, [с которого Адам съел] плод, – [дерево животных]. Поэтому многочисленны были [дети его. Они] съели [плод дерева животных]. Плод [дерева животных] породил людей – [животных, которые] почитают человека – [животное. И] Бог создал [человека, и] люди создали Бога. Подобным образом в мире люди создают богов и почитают свои создания. Следовало бы богам почитать людей, как существует истина» (Филипп 84–85). Вряд ли можно с полной ясностью проинтерпретировать этот сложный (и сильно поврежденный) текст, но общий его смысл кажется понятным: библейское «древо жизни» – это дерево, которое заставляет человека существовать как животное; только «древо познания» является человеческим, поскольку позволяет человеку родиться для духовной, подлинной жизни, возвышающейся над животной жизнью. И в этой

жизни человек соединяется с Богом, точнее, рождает в себе Бога, точно так же, как Бог, создает его. Если предпоследнюю фразу высказывания еще можно объяснить иронией над язычниками, которые «выдумывают» своих богов, то предшествующая фраза («Бог создал человека, и люди создали Бога») явно говорит о взаимной «обусловленности» человека (родившегося для подлинной, духовной жизни) и Бога.

В Евангелии от Филиппа есть два фрагмента, посвященных самой важной теме – объяснению того, что же такое Бог; и они не просто загадочны, в них говорится о высшей *тайне* мироздания (второй текст обещает раскрыть «тайну»). Начало первого из них сильно повреждено, причем русская переводчица, как нам кажется, не совсем правильно восстановила утраченные слова, поэтому мы изменим текст М.К. Трофимовой на основании английского перевода²: «Те, кто говорят, что <есть небесный человек и есть еще кто-то над ним>, они заблуждаются. [Ибо] тот <первый из двух небесных людей>, кто [так] открылся, есть тот, кого называют: тот, кто от низа. И тот, кому принадлежит скрытое, есть тот, кто выше него. Действительно, хорошо сказать: внутреннее и внешнее и <то, что за пределами внешнего>. Поэтому Господь назвал гибель “тьмой внешней”. Нет ничего вне ее. Он сказал: Отец мой, который в сокровитном. Он сказал: Войди в свою комнату, закрой свою дверь за собой (и) молись своему Отцу, который в сокровитном, то есть тому, кто внутри всех их. Но тот, кто внутри всех их, – это Плерома. За ним нет никого, кто был бы внутри. Это тот, о ком говорят: Тот, кто над ними» (Филипп 69).

Этот текст легче понять, если увидеть его смысловое совпадение с фрагментом 2 из Евангелия от Фомы. В обоих случаях отвергается чисто пространственное представление о различии земного бытия и Бога, которое свойственно обычным людям и которое помещает Бога «на небо», в какую-то удаленную от нас область пространства. Как и в Евангелии от Фомы, в первой фразе процитированного фрагмента чувствуется насмешка над верой простых людей в Бога как «небесного человека», который «над» ними. Если человек демонстрирует свою «высоту» и понимает божественное превосходство только в таком «вертикальном» смысле, он сам скорее происходит «от низа» (эта ирония явно направлена на ортодоксальное понимание Бога, выраженное в Откровении Иоанна; возможно, именно этот памятник здесь и имеется в виду). Отвергая это представление, Евангелие от Филиппа *отождествляет Бога с внутренней, скрытой во всех вещах полнотой бытия*. Бог – это *окончательная глубина бытия*, «за которой», точнее, *внутри* которой нет больше никакой «глубины». И

² «Those who say, “There is a heavenly man and there is one above him” are wrong. For it is the first of these two heavenly men, the one who is revealed, that they call “the one who is below”; and he to whom the hidden belongs is that one who is above him. For it would be better for them to say, “The inner and outer, and what is outside the outer” Because of this, the Lord called destruction the “the outer darkness”: there is not another outside of it. He said, “My Father who is in secret.” He said, “Go into your chamber and shut the door behind you, and pray to your Father who is in secret”; the one who is within them all. But that which is within them all is the fullness. Beyond it, there is nothing else within it. This is that of which they say, “That which is above them”» (там же).

только метафорически про эту последнюю глубину бытия можно говорить «Тот, кто над ними», такое перенесение Бога вовне и «вверх» свойственно наивному сознанию, которое таким образом пытается понять его отношение к нам.

В Евангелии от Филиппа принципиально отвергается *пространственная метафизика*, свойственная не только ортодоксальному христианству, но и некоторым памятникам гностического христианства, повествующим о возникновении мира; здесь Бог понимается в рамках *метафизики глубины*, причем сама глубина понимается не в пространственном смысле, а в смысле противоположностей «открытое–сокрытое» и «многое–единое». Бытие имеет таинственную и сокрытую глубину, это и есть Бог, в котором все соединяется со всем, но у бытия есть и множественная «периферия», та самая «тьма внешняя», за пределами которой нет ничего и которая представляется абсолютным разложением и абсолютной гибелью.

Важно отметить, что в кульминации рассматриваемого нами фрагмента из Евангелия от Филиппа находится фраза, которая почти буквально совпадает с высказыванием Иисуса Христа из Евангелия от Матфея: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:6). Ортодоксальные комментаторы Евангелия от Филиппа без всяких сомнений утверждают, что соответствующая фраза взята из канонического евангелия и приведена с искажением. На самом же деле при внимательном прочтении этой фразы можно прийти к выводу, что именно вариант Евангелия от Филиппа является исходным и аутентичным, а в Евангелии от Матфея соответствующее высказывание Христа приведено с искажениями (скорее всего, Евангелие от Матфея было создано в окончательном виде позднее Евангелия от Филиппа). Ведь последнюю часть высказывания в Евангелии от Матфея невозможно понять как вывод из предшествующих слов, здесь присутствует явное нарушение смысловой логики, мысль завершается совсем не тем, что предполагалось в первой части высказывания. Ведь начальные слова «помолись Отцу твоему, который втайне (в сокрытом)» точно соответствуют смыслу высказывания в Евангелии от Филиппа: здесь речь идет о *сокрытости Отца*. Но дальше в Евангелии от Матфея речь идет совсем о другом, о том, что Отец видит тайное, т. е. воспринимает молитву, *произнесенную втайне* (в сокрытом), и воздаст человеку за нее. Сокрытость человека, произносящего молитву, никак не соотносится с мыслью о сокрытости самого Отца, которая во второй части высказывания, по сути, отрицается. В Евангелии от Филиппа, напротив, высказывание во всех своих частях имеет один и тот же смысл, который уточняется от начала высказывания к его концу. Здесь уединение признается необходимым условием для концентрации на сокрытом, оно необходимо для того, чтобы приблизиться к Отцу, который пребывает в этом сокрытом. Именно в последней глубине сокрытого мы обнаруживаем Плерому (полноту, единство), которая опознается как полнота Бога.

Самая большая загадка текста апокрифического евангелия заключена в высказывании, которое описывает, как у «Отца всего» (т. е. у Бога-Отца) появилось *тело*: «Если дозволено говорить тайну, Отец всего соединился с девой, которая снизошла, и свет осветил его в тот день. Он явился в великом чертоге

брачном. Поэтому его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты. Подобным образом Иисус воздвиг все в нем благодаря этому. И следует, чтобы каждый ученик вошел в его покой» (Филипп 82). Вряд ли кто-то отважится утверждать, что понимает это высказывание от начала до конца. Непонятного в нем гораздо больше, чем понятного. Тем не менее важно сформулировать хотя бы какие-то гипотезы по поводу смысла этого отрывка, поскольку очевидно, что «тайна», которая заключена здесь, является одной из важнейших тайн всего раннего христианства.

Как уже говорилось ранее (см. раздел 1.5), учение Иисуса Христа было радикально антропоцентричным, в этой религиозной концепции на первом плане находится не столько Бог, сколько человек. Это приводит к тому, что при любой попытке описать Бога оказывается необходимым использовать определения человека и его земной жизни. Если в ортодоксальном христианстве земная жизнь человека изображается как «деградация» вечной и бесконечной жизни Бога, то в учении Иисуса земная жизнь человека – это «развертывание» бытия Бога, она не противопоставляется вечной жизни Бога, а рассматривается как *необходимое дополнение* к ней. Полное описание всех форм существования Бога – это описание тех форм существования человека, в которых наиболее полно проявляется бытие Бога.

Поскольку телесность является важнейшей стороной жизни человека, она также должна быть в какой-то форме качеством Бога. А так как тело человека не может появиться вне брака, вне отношений мужчины и женщины, и эта характеристика нашего бытия должна быть приписана Богу! Именно это выражено в приведенном выше фрагменте, и здесь мы подходим к наиболее неожиданной и неизвестной стороне подлинного христианства, которая яростно искоренялась в ортодоксальной традиции. Многовековая практика негативной оценки половых отношений, процесса деторождения и самой человеческой телесности привела к тому, что чуть ли не главной особенностью христианства признавалось и признается отвращение к плоти и к естественному процессу рождения человека. Именно поэтому та тенденция Евангелия от Филиппа, с которой мы сталкиваемся в приведенной цитате и во множестве других фрагментов этого памятника, настолько озадачивает исследователей и простых читателей, что они просто отказываются понимать смысл этих фрагментов, хотя некоторые из них вполне прозрачны по своему смыслу (в отличие от приведенной цитаты).

Кажется, что здесь нарушается логика развития христианства: ведь телесная сторона земной жизни человека имеет особое значение в языческих религиях, в то время как христианство резко противостоит языческому отношению к жизни и особенно языческому культу телесности. Однако на самом деле никакого противоречия здесь нет, нужно только увидеть принципиальное различие между языческим культом земной плоти и плотских отношений и тем освящением телесного начала, которое характерно для подлинного христианства. В язычестве плотское начало культивируется в его наличной форме, несовершенной и конечной, в христианстве же речь идет о том, чтобы через несовершенную форму телесности земного человека увидеть ее божественный и абсолютный «исток». Этот «исток», эта *божественная* телесность вполне доступна пониманию человека, поскольку

человек признается находящимся в единстве-тождестве с Богом, он есть несовершенное, земное явление Бога. Поэтому он может постичь «качества» Бога через свои собственные несовершенные «образы» этих качеств. Это прямо противоположно ортодоксальной традиции, где идея абсолютной онтологической отделенности человека от Бога делает невозможным постижение «качеств» Бога. Еще более немислимо здесь, что среди этих «качеств» есть нечто аналогичное человеческой телесности и брачно-половой сфере.

Проблема отношения христианства к телу и полу становится совсем запутанной, если мы учтем, что церковные борцы с ересями на протяжении столетий культивировали мнение о том, что одной из главных характерных черт гностической традиции является «презрение» к плоти, т. е. отрицание какой-либо значимости телесного начала. Это можно считать чудовищной иронией истории: ортодоксальное христианство, несущее полную ответственность за негативное отношение к плоти и к браку, наложившее роковую печать негативного, антикультурного аскетизма на всю европейскую историю, на протяжении столетий изображало себя «защитником» телесности от «спиритуализма» гностиков. Среди всей той лжи, которую церковные идеологи направляли против верных наследников Иисуса Христа, эта ложь является, вероятно, самой бессовестной. Но теперь, когда нам известно достаточное количество апокрифических памятников, передающих неисказенное первохристианское учение, мы можем адекватно осмыслить все слагаемые этого учения, очистив наши представления от тех измышлений, которые содержатся в трудах печально известных борцов с ересями.

Наиболее точно первохристианское (гностическое) отношение к плоти выражено в уже приводившемся выше фрагменте 62 из Евангелия от Филиппа: «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя». Человек в равной степени должен избегать и господства плоти в своей жизни, и пренебрежения плотью. Телесное начало – необходимый и важный элемент нашего бытия, но элемент вторичный и подчиненный. Тот факт, что материальный мир создан низшим божественным существом и даже существом отрицательным, носителем тьмы и зла, вовсе не означает, что сама материальность является отрицательным началом, злом. Главная идея первохристианского учения – это идея *всеприсутствия Бога*, и она означает, что даже в действиях Демиурга присутствует сила благого Бога-Отца; хотя творение Демиурга радикально «испорчено» его недостатками (отсутствием полноты знания), оно все-таки «добротно» в своей основе. В этом смысле известнейшая гностическая идея о том, что высшая цель человека – уйти из земного мира в высший божественный мир, вовсе не означает, что в этом процессе человек превращается в чистый дух, не означает избавления от плоти, как это утверждалось и утверждается церковными критиками гностицизма.

Здесь нужно говорить не об отрицании плоти, телесного начала, а о признании существенного различия двух форм телесности: земной, искаженной, и совершенной, божественной. Наличие двух форм телесного начала в человеке очень ясно зафиксировано в Апокрифе Иоанна, о чем мы говорили в разделе 2.3; напомним, что, согласно этому памятнику, Ялдабаоф вместе со своими архонта-

ми сначала творит человека как *бессмертное* существо, которое безусловно обладает телом – бессмертным и совершенным телом, вопреки их собственно-му несовершенству. Это происходит в силу того, что через них человека творит София и сам Бог-Отец. Но затем, поняв, насколько сотворенное ими существо совершеннее их самих, Ялдабаоф со своими подручными создает для человека *второе*, несовершенное и смертное, тело, которое налагает на него печать забвения и покорности. Человек должен избавиться от этой второй, негативной телесности, но это вовсе не означает избавления от тела как такового, наоборот, это означает раскрытие высшей, божественной телесности, которая должна быть приписана и всему высшему миру (Плероме), и даже Богу-Отцу в его *существующих, бытийных* формах и воплощениях.

Эта идея о двух формах телесности и о необходимости избавиться только от «низшей» плоти очень ясно выражена в нескольких фрагментах Евангелия от Филиппа. В уже приводившемся выше фрагменте 72 мы читаем: «Господь восстал из мертвых. Он явился таким, каким он был. Но тело его было совершенным. Ибо у него была плоть. Но эта плоть – плоть истинная. Наша же плоть – не истинная, но мы обладаем образом истинной». Теме воскресения плоти посвящен фрагмент 23; он имеет очень сложное и запутанное содержание, тем не менее главная мысль в нем достаточно ясна – это противопоставление истинной плоти и нашей неистинной и вывод о том, что воскресение должно быть во плоти (истинной): «Ты говоришь, что плоть не воскреснет. Но скажи мне, что же воскреснет, чтобы мы почитали тебя. Ты говоришь, что дух во плоти, и также свет сей есть во плоти. Логос – сей другой, который есть во плоти, ибо, что бы ты ни сказал, – ты ничего не говоришь помимо плоти. Надо воскреснуть в этой плоти, ибо все в ней».

О преобразовании несовершенной телесности в телесность совершенную идет речь во фрагментах 100–101 (вероятно, это единый текст, неправильно разделенный издателями): «Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека. (101) Вода живая – это тело. Следует, чтобы мы облеклись человеком живым. Поэтому, если некто идет (и) опускается в воду, он обнажается, дабы облечься им».

Этот текст интересен тем, что в нем достаточно ясно подразумевается возможность преобразования несовершенного тела в совершенное *непосредственно в земной жизни человека* (через евхаристию и крещение водой живой). Это отражает общий оптимистический настрой Евангелия от Филиппа, но именно в этом пункте обнаруживается чрезвычайно важное различие между религиозными представлениями автора этого евангелия и Апокрифа Иоанна, одного из самых значимых и влиятельных раннехристианских памятников. Мы уже говорили (см. раздел 2.3) о том, что между собственно учением Иисуса Христа и назорейской концепцией творения, которая стала основой концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна, нет радикальных противоречий, но есть характерное различие: для Иисуса главное – это описание пути спасения человека, суть которого в раскрытии нерасторжимой связи человека с Богом, что делает его совер-

шенным и причастным вечной жизни, в то время как в Апокрифе Иоанна изложена религиозная космология, в которой наиболее важно представление об иерархии миров – высшего, божественного мира (Плеромы) и низшего мира, сотворенного Демииургом. В рамках этой космологии достижение наибольшего совершенства в низшем, земном мире является только предварительной целью человека, главная его цель – это уход из земного мира в мир «небесный», божественный. Но зададимся вопросом: если главной мыслью учения Иисуса Христа является соединение с Богом уже здесь и сейчас, в земной действительности, причем это соединение признается настолько значимым, что открывает человеку вечную жизнь, зачем ему уходить из этого мира?

В Апокрифе Иоанна господствует близкая к дуализму концепция человека. Правда, это не дуализм тела и духа, как в философии Платона и в ортодоксальном христианстве, а необычный духовно-телесный дуализм, подразумевающий противостояние в человеке двух духовных и двух телесных начал – Духа живого и духа обманчивого, с одной стороны, и совершенного бессмертного тела и смертного тела, с другой. Окончательное обретение бессмертного тела в этом случае связано не только с окончательной победой Духа живого над духом обманчивым в человеческой личности, но и с уничтожением, «сбрасыванием» смертного тела, что признается возможным только через уход из земного мира и окончательное перемещение в мир божественный.

В Евангелии от Филиппа проявляется совершенно иная тенденция: как мы видели, даже воскресение здесь понимается как непрерывный процесс перехода к совершенному состоянию непосредственно в земном бытии, а обретение человеком совершенного тела описывается как *преображение* несовершенного тела, а не как его *уничтожение*. При этом, конечно же, получение совершенного тела – это только следствие более общего процесса достижения целостного совершенства личности. Признание возможности такого совершенства *внутри мира* – это самая важная идея Евангелия от Филиппа: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и станет сам совершенным светом. После того, как облечется им, он войдет в свет. Таков есть свет совершенный. И следует, чтобы стали мы людьми духовными, пока мы не вышли из мира. Тот, кто получил все, не будучи господином в этих местах, не сможет быть господином в том месте. Только Иисус знает конец этого. Но он пойдет в середину, как несовершенный. Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое все, что он получил, – он очищает это. И как не очистит он также тела? Подобно тому как Иисус налил воду крещения, он вылил смерть. Вот почему мы опускаемся в воду и не опускаемся в смерть, дабы нам не быть брошенным в дух мира. Когда он веет, бывает зима, когда Дух святой веет, бывает лето» (Филипп 106–109).

Первая часть этого фрагмента является развитием той концепции божественного света, разлитого в мире, которая была сформулирована в Евангелии от Иоанна. Там Иисус требовал от своих учеников и от всех людей стать такими же источниками света, как он сам, – здесь наследники Иисуса уверенно утверж-

дают, что поняли этот завет и способны выполнить его. Они знают, что этот мистический акт сделает человека совершенным и радикально изменит его отношение к миру: его не смогут ни увидеть, ни схватить, поскольку он сам станет светом и поэтому будет мистически связан *со всем мирозданием*. В середине фрагмента содержится утверждение о том, что человек должен уйти из земного мира в какой-то иной мир, однако характерно, что об этом говорится как-то не очень ясно, причем сам иной мир раздваивается в своем смысле: если человек не достигнет совершенства здесь, в этом мире, не станет духовным, то и в ином мире он не сможет стать «господином» и даже может попасть в «середицу», в странную область, которая в Евангелии от Филиппа изображается как аналог «тьмы внешней» (хотя это понятие также есть в этом памятнике), как нечто загадочное и страшное – более страшное, чем наш мир («...есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называется серединой. Это – смерть» (Филипп 63)). Но затем снова говорится о святом (т. е. совершенном) человеке, существующем в *земном мире*, и утверждается, что он свят *во всех отношениях*, поэтому и тело его оказывается преобразенным к совершенству. Более того, он возвышается над смертью!

Совершенно очевидно, что в Евангелии от Филиппа присутствуют обе тенденции раннего христианства: собственное учение Иисуса Христа, изложенное в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы, и христианизированная назорейская космология, изложенная в Апокрифе Иоанна. Влияние Апокрифа Иоанна видно, например, в использовании в приведенном выше тексте терминов «Дух святой» и «дух мира», явно коррелирующих с понятиями «Дух жизни» и «дух обманчивый». В другом фрагменте мы читаем: «Благодаря Духу святому мы порождены» (Филипп 74). Это утверждение понятно только в контексте концепции Апокрифа Иоанна, здесь Дух святой – это Эннойя-Барбело, Первая мысль Бога, которая является «родительницей» всего существующего, в первую очередь, конечно, человека. Можно привести и другие примеры использования космологической концепции Апокрифа Иоанна.

Однако указанные две составляющие христианского мировоззрения не являются равноправными в тексте Евангелия от Филиппа. Абсолютным приоритетом здесь обладает тенденция, заданная двумя древними евангелиями, влияние же Апокрифа Иоанна безусловно поверхностно и вторично. И наиболее наглядно отказ от следования той логике развития религиозных идей, которая была задана назорейской космологией и воспроизведена в преобразованном виде в Апокрифе Иоанна, проявляется в предельном ослаблении, почти исчезновении мысли о необходимости и неизбежности для человека ухода из земного мира в мир высший, божественный. Наиболее принципиальное возражение против этой мысли содержится в рассмотренном выше фрагменте о сокрытости Бога. Ведь в нем принципиально отрицается пространственно-иерархическая модель отношений Бога с земной действительностью. Бог – это сокрытая сущность мира и любой вещи, и его можно найти *в любой и каждой вещи*; зачем же устремляться куда-то за пределы мира? И что вообще может быть за пределами мира, кроме «тьмы внешней», т. е. абсолютного небытия, которое страшнее смерти, ожидающей нас в этом мире?

Хотя в некоторых фрагментах присутствуют утверждения о том, что человек должен уйти из мира, они не получают никакого развития, даже не уточняется, что это за мир. Если внимательно прочитать все эти фрагменты, создается впечатление, что «уход из мира» здесь понимается не буквально, а *метафорически*, как символ *отстранения* от несовершенства земного мира и слияния с тем совершенным светом, который разлит в нем. Возьмем в качестве наглядного примера следующий фрагмент: «Тот, кто вышел из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти... (и) страха. Он – господин природы, он – избраннее ревности. Если видят такого, его схватывают, его бьют. И как сможет он убежать от этих желаний и страха?» (Филипп 61). В этом высказывании присутствует явное противоречие: сначала утверждается, что человек, вышедший из мира, больше не может быть схвачен и что он выше страсти и страха, но потом утверждается прямо противоположное – его могут схватить и бить и он не может уйти от желаний и страха. Понять смысл этого противоречия помогает сравнение этого фрагмента с приведенным выше фрагментом 106: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят». Последняя фраза здесь как бы оставляет возможность того, что совершенный человек, слившийся с божественным светом, может вернуться в несовершенное состояние и тогда его можно будет увидеть (как несовершенное существо) и наказать за попытку преодолеть свое несовершенство (что, безусловно, свойственно злым властителям нашего мира). Фрагмент 61 подтверждает, что эта возможность вполне реальна. Вместе эти рассуждения показывают, что «уход из мира» невозможно понимать никак иначе, как преобразование человека «здесь и сейчас», *непосредственно внутри земной реальности*. Причем само это преобразование нужно понимать как *неокончателное*: возвысившись над несовершенством мира и слившись с его божественным светом, личность может вернуться в несовершенное состояние и снова попасть в плен к злым обитателям этого мира. Собственно говоря, так и должно быть, если мы продолжаем говорить о земном человеке, который, даже обретя вечную жизнь, остается *смертным* человеком, подверженным *желаниям и страху*.

В итоге, в Евангелии от Филиппа еще более резко, чем в Евангелии от Иоанна, провозглашается *взаимодополнительность* Бога и человека. Здесь даже не мифический Небесный Человек, как это было в Апокрифе Иоанна, выступает наиболее адекватной формой существования Бога, но *земной человек* со всеми особенностями своего земного бытия. В этом смысле мы еще раз можем обратить внимание на загадочное высказывание во фрагменте 82, в котором утверждается, что «Отец всего соединился с девой» и «его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты». Вероятно, речь идет о Марии, матери Иисуса, и о том, что она соединилась с Богом-Отцом, однако автор апокрифического евангелия категорически не соглашается с ортодоксальными богословами, выдумавшими «непорочное зачатие» (см. фрагмент 17), он утверждает, что духовное рождение Иисуса, как и физическое рождение от земного отца Иосифа (о чем прямо сказано во фрагменте 91), предполагало *земное* отношение к Ма-

рии его «Отца на небесах» (хотя и совершенное, в отличие чисто плотского несовершенного отношения Иосифа), *в этом акте Отец должен был стать таким же земным человеком, как мы все, и обрести земное тело.* При этом оказывается, что «духовное» рождение Иисуса не являлось *чисто* духовным, оно обладает определенной телесной составляющей и требует какого-то телесного отношения Марии с Отцом.

При этом особенно важное значение имеет различие несовершенной и совершенной формы брака, что является одной из самых заметных и оригинальных тем Евангелия от Филиппа. В этом пункте можно увидеть определенную зависимость Евангелия от Филиппа от концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна. Ведь там, наряду с противопоставлением двух форм телесности человека – совершенной, божественной, и несовершенной, смертной, навязанной архонтами, проводилось аналогичное различие между формами брака (в равной степени обладающими телесной составляющей!) – несовершенным, который был предопределен насилием, совершенным Ялдабаофом над Евой, и совершенным, который связал Адама и Еву и определил рождение ими «совершенного» сына Сифа. Однако нужно видеть и существенное отличие Евангелия от Филиппа от более древнего памятника. В Апокрифе Иоанна говорится о браке в обоих своих формах именно как о человеческом браке, который невозможно было перенести на отношение божественных существ внутри Плеромы. Если и говорилось о соединении Отца с Божественной Матерью, Барбело, с целью порождения Сына-Аутогена, то этот процесс не мыслился подобным браку Адама и Евы; это соединение вообще не допускало какого-либо описания на языке людей. В Евангелии от Филиппа происходит обращение этого отношения между Богом и человеком. Для того чтобы породить своего Сына, Бог-Отец должен был принять человеческий облик и человеческую телесность (совершенную) и вступить в совершенный брак с Марией.

Несмотря на различие двух форм брака – совершенной и несовершенной, по отношению к человеку они выступают в качестве подобных друг другу: обе формы брака ведут к духовно-телесному соединению мужчины и женщины и оба имеют результатом рождение детей. Хотя в случае совершенного брака этот процесс, видимо, имеет мистический характер, и поэтому ему невозможно дать полностью рациональное описание, наиболее естественным способом его понимания остается аналогия с несовершенным браком. Об этом многократно говорится в Евангелии от Филиппа: «Если брак оскверненный скрыт, насколько более брак неоскверненный – тайна истинная? Он – не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету» (Филипп 122); «Чертог брачный – не для животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев» (Филипп 73).

Особого внимания требует следующий фрагмент на эту же тему: «Среди духов нечистых существуют мужские, существуют женские. Мужские – это те, что соединятся с душами, обитающими в форме женщины, а женские – те, что объединены с теми, которые в форме мужчины из-за того, что она отделена. И никто не может убежать от них, когда они овладевают им, если только не обретает он силы мужчины и женщины, то есть жениха и невесты. Ее же полу-

чают в чертоге брачном в образе. Когда женщины глупые видят мужчину, сидящего в одиночестве, они бросаются на него, резвятся с ним, оскверняют его. Подобным образом, если мужчины глупые видят женщину, сидящую в одиночестве, красивую, они убеждают ее, насилуют ее, желая ее осквернить. Но если они видят мужа и его жену, сидящих рядом, женщины не могут войти к мужчине и мужчины не могут войти к женщине. Так же бывает, если образ и ангел соединяются друг с другом, и никто не может осмелиться войти к мужчине или к женщине» (Филипп 61).

Чтобы правильно понять смысл этого текста, нужно упомянуть еще одну важную идею Евангелия от Филиппа, которая обосновывает значение совершенного брака (чертога брачного) для спасения человека. Здесь отделенность женщины от мужчины признается главным фактором, приведшим к несовершенству земного человека. А поскольку несовершенство прежде всего выражается в смерти, сама смерть объясняется разделением совершенного человека на мужчину и женщину: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет» (Филипп 71).

В этом пункте Евангелие от Филиппа вновь очень далеко уходит от концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна, хотя формально речь идет о тех же проблемах. В Апокрифе Иоанна утверждалось, что отделение Евы от Адама вело к утрате Адамом важнейшего слагаемого своей сущности – Эпинойи света, благодаря которой осуществляется познание. Соответственно, соединение с Евой было насущно необходимо для обретения полноты человеческой сущности и, как результат, совершенства. Однако при этом не предполагалось, что смерть, самый главный признак нашего несовершенства, непосредственно происходит из этого акта разделения. Евангелие от Филиппа дает гораздо более радикальное развитие той же темы. Здесь не уточняется, каким образом произошло отделение Евы от Адама; как и в других случаях, вся разветвленная мифология Апокрифа Иоанна не интересует автора Евангелия от Филиппа, но он явно усиливает философское звучание тех тезисов, которые были сформулированы в древнем памятнике. В Апокрифе Иоанна воссоединение Адама с отторгнутой от него частью, Евой, было только необходимым условием *начала* пути познания, т. е. пути спасения. В Евангелии от Филиппа утверждается, что соединение Адама и Евы, если оно состоится в полной мере, в совершенной форме, сразу приведет к спасению, к избавлению от смерти.

Теперь можно интерпретировать смысл фрагмента 61. В первой его части утверждается, что именно из-за отделения женщины целостный совершенный человек приобрел характерные черты мужчины и женщины и стал несовершенным, в связи с чем к нему могут присоединиться «духи нечистые». Преодолеть их влияние можно только восстановив свою подлинную силу, а для этого необходимо сделать снова полной свою человеческую сущность, т. е. вступить в совершенный союз жениха и невесты, вступить в чертог брачный. Особый смысл имеет фраза о соединении «образа» и «ангела»; в данном случае первый термин, видимо, обозначает земную личность человека, точнее, его данную земную жизнь – одну из множества жизней в череде перевоплощений, а второй – его вечную

сущность, существовавшую всегда и предстающую в различных земных воплощениях. Смысл фразы в том, что если человеку удастся в данном земном воплощении (образе) выразить всю полноту своего «ангела» (своей вечной сущности), то он станет полностью совершенным и недоступным для влияния нечистых духов, злых сил этого мира.

Таким образом, совершенный брак, обозначаемый термином «чертог брачный», является в Евангелии от Филиппа важнейшим таинством, наряду с крещением, помазанием и евхаристией (Филипп 68). Он имеет даже большее значение, чем другие таинства, поскольку они только подготавливают человека к тому, чтобы стать совершенным, а чертог брачный делает его совершенным. И уже совсем необычной идеей евангелия является сведение самой миссии Иисуса Христа к раскрытию таинства брака: «Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь (и) объединить их» (Филипп 78).

Об этом же свидетельствует еще один фрагмент евангелия: «Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это)» (Филипп 95). Последняя фраза означает, что Христос получил от Отца все главные признаки своего совершенства (воскресение, свет, крест и Дух святой) именно в чертоге брачном! То есть для Христа, как и для каждого рожденного человека, было важно, что его рождение было определено совершенным браком, чертогом брачным. Этот фрагмент подтверждает правильность той интерпретации, которую мы дали самому загадочному фрагменту евангелия, в котором говорится, что «Отец всего соединился с девой» и «явился в чертоге брачном» (Филипп 82), обретя тело, как простой человек. Совершенный *человеческий* брак оказывается настолько универсальной формой совершенства, что даже Бог-Отец не может по-другому создать своего совершенного Сына, и он нисходит в человеческий облик, чтобы соединиться с земной женщиной.

В этом контексте становится вполне прозрачным смысл ряда фрагментов Евангелия от Филиппа, посвященных сравнению понятий *сотворения* и *порождения*: «Тот, кто получил (возможность) создавать, – это творение. Тот, кто получил (возможность) порождать, – это порождение. Тот, кто порождает, – может творить. Однако говорят, что тот, кто творит, порождает. Но его порождение – это творение. Поэтому он порождает не своих детей, а свои образы. Тот, кто творит, действует открыто, и сам открыт. тот, кто порождает, действует сокрыто, и он сокрыт. Порождение не подобно образу. Тот, кто творит, творит открыто, а тот, кто порождает, порождает детей сокрыто» (Филипп 121); «Дела человека происходят от его силы. Поэтому их называют силами. Его дела – его дети, которые происходят от покоя. Поэтому его сила обитает в его делах, а покой открывает себя в детях. И ты найдешь, что это проникает в плоть до об-

паза, и это человек по образу. Он делает свои дела благодаря своей силе, но благодаря покою он порождает своих детей» (Филипп 86).

Уже из этих фрагментов видно, что порождение, как *сокрытое* действие в покое, т. е. *в своей сущности*, ставится здесь выше, чем творение, которое есть реализация *внешней силы*. Творение порождает только «образы», т. е. нечто вторичное, порождение же приводит к появлению детей, т. е. новых высших существ этого мира. Еще в одном фрагменте превосходство рождения над творением выражено прямо, причем в нем присутствует еще и парадоксальная идея «неудачи творения», которая позднее станет очень популярной в европейской философии, но которая уникальна для раннехристианской литературы: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости того, кто создал мир. Ибо нет нерушимости дел, но – детей. И нет дела, которое смогло бы получить нерушимость, если оно не станет ребенком. Но тот, кто не имеет силы получить, – насколько более не может он дать!» (Филипп 99).

Неведомый автор евангелия решительно переосмысливает концепцию творения, изложенную в Апокрифе Иоанна, он отбрасывает всю мифологическую сторону этой концепции и придает ее ключевым принципам парадоксальное и очень глубокое философское содержание. Неведомый творец-неудачник нашего мира вряд ли может мыслиться здесь в традиционных терминах Демиурга, дьявола, повелителя тьмы. Важно не это, а противопоставление *акта порождения*, в котором порожденные «дети» продолжают, реализуют в новой форме бессмертную сущность своего родителя, и *акта творения*, как всего лишь *дела*, которое определено конечными внешними качествами творящего существа и которое в силу этого не может быть бессмертным, «негибнущим».

Вновь можно констатировать, что в идейной конструкции Евангелия от Филиппа совершенный брак и связанный с ним акт совершенного рождения детей признается абсолютно универсальной формой существования и развития человека и всего мироздания, не исключая и самого первоначала мира, Бога. Эта мысль присутствует в одном из фрагментов, который дает ясный итог всему сказанному ранее: «Подобным образом истинное бракосочетание: если некто в таинстве, таинстве брака, он – велик, ибо без него не будет мира. Ибо основа мира – человек, основа же человека – это брак. Познайте общение неоскверненное, ибо оно обладает великой силой. Его образ существует в оскверненной форме» (Филипп 60). Столь прямое выражение *абсолютной метафизической первичности* земного человека и форм его бытия, взятых в их совершенной сущности, невозможно найти ни в одном другом христианском тексте; в этом смысле Евангелие от Филиппа представляет собой уникальный памятник, помогающий понять важнейший вектор развития христианства – а через него и всей европейской культуры.

Последний и самый сложный момент в концепции совершенного брака – это утверждение, что совершенный брак или его подобие преодолевает смерть. Это кажется только метафорой, но на самом деле это утверждение имеет очень глубокое буквальное содержание.

Поскольку любой брак, даже самый несовершенный («оскверненный»), является «образом», ослабленной формой совершенного брака, то можно прийти к выводу, что любой брак преодолевает смерть – конечно, не абсолютно, а относительно (Филипп 60). Это справедливо даже по отношению к полностью несовершенному браку, который реализуется как чисто плотский акт. В нем преодоление смерти можно понять как сам акт рождения детей, которые в какой-то форме продолжают жизнь своих родителей. И не только родителей: рождение детей непосредственно связано с реализацией вечной жизни для всех людей. Ведь автор Евангелия от Филиппа, как и все ранние христиане, рассматривает вечную жизнь как цепь отдельных эмпирических жизней, последовательно проживаемых человеком. В этом контексте рождение детей – это не возникновение абсолютно новых личностей, а возрождение (в качестве новых «образов») уже существовавших и умерших людей. Впрочем, эта тема не является главной в евангелии, и о ней можно только догадываться по отдельным намекам.

Поскольку абсолютно совершенный брак между людьми невозможен, полное устранение смерти также невозможно. Но возможно приближение к этому идеалу; это, видимо, означает, что смерть, хотя и останется, уже не будет ужасать мужчину и женщину, достигших относительной полноты своего бытия; они будут видеть перспективу своих следующих жизней, *в их земной жизни проступит вечная жизнь, возвышающаяся над смертью*. То совершенство, которым обладает брак, безусловно передается и рожденным от этого брака детям, и это сделает для них в будущем более доступным и простым построение своего совершенного брака, а это в свою очередь придаст их бытию еще большее совершенство, чем их родителям.

Важные нюансы представлений о совершенном браке позволяет понять фрагмент 112: «Те, кого породит женщина, подобны тому, кого она любит. Если это ее муж, они подобны ее мужу. Если это любовник, они подобны любовнику. Часто, если женщина спит со своим мужем по необходимости, а сердце ее с любовником, с которым она соединяется, тех, кого она породила, она порождает подобными любовнику. Но вы, которые пребываете с сыном Бога, не связывайтесь с миром, но связывайтесь с Господом, дабы те, кого вы породите, не были подобны миру, но были бы подобны Господу». Этот текст поистине удивителен: сначала в нем речь идет о чисто плотских отношениях между женщиной и женщиной, а затем эти отношения непосредственно соотносятся с отношением верующего к Христу. Это выглядит почти как кощунство, однако в понятийной системе Евангелия от Филиппа это соотношение получает вполне логичное объяснение. Ведь брак является духовно-телесным единством; если ранее мы обращали внимание на телесную его сторону, то теперь нужно обратить внимание на духовную: чем более совершенным является брак, тем более совершенны в нем духовные отношения мужа и жены. Но совершенные духовные отношения двух людей (вне зависимости от их пола) стремятся к тому идеалу, который представлен отношением верующего и Христа. Здесь снова принципиально важно, что Христос – это совершенный человек, поэтому отношения двух людей и отношение верующего к Христу можно понять как несовершенное воплощение

идеала и как тот же идеал в его полном выражении, никакого абсолютного различия здесь провести невозможно.

Можно вспомнить, что несколько фрагментов евангелия говорят о *духовном рождении* человека от духовного общения верующих, осуществляемого через речь и связанного с получением высшего знания. Казалось бы, здесь «рождение» имеет чисто метафорический смысл, а сами отношения никак не могут быть соотнесены с браком. Однако парадокс концепции брака в Евангелии от Филиппа заключается в том, что брак, с одной стороны, и духовные отношения верующих, с другой (идеалом последних является отношение верующих и Христа), признаются не разными, а подобными и связанными друг с другом формами отношений. Вторая форма (отношение мужчин или отношение женщин друг к другу) возможна вне первой, но первая форма (брак) невозможна вне второй, если она хотя бы в какой-то степени является совершенной.

Совершенный брак – это брак *христианский*, и он не немислим вне глубокого духовного общения жениха и невесты, которое полностью подобно отношению верующих к Христу. В таком браке и супруги, и их дети будут близки к совершенству, т. е. будут подобны Христу. Они будут связаны не только совершенной плотской любовью, но и возвышенной духовной любовью; и подобно тому, как плотская любовь приводит к рождению детей, их духовная любовь поможет им самим и их детям родиться духовно – родиться к вечной жизни, о которой говорил Иисус. При этом духовная любовь обладает гораздо большей «силой», чем плотская, она преображает не только людей, связанных ею, но и все вокруг (Филипп 111); она может *физически* действовать на мир, делая всё и всех совершенными.

При таком возвышенном и метафизически нагруженном понимании брака между мужчиной и женщиной, с учетом того, что само значение миссии Иисуса Христа среди людей в Евангелии от Филиппа во многом сводится к распространению идеи совершенного брака, кажется естественным, что и в истории Иисуса это важнейшее таинство должно было присутствовать в полной мере. Это бросает совершенно иной свет на отношения Иисуса и Марии Магдалины, изображенные в евангелии: «Господь любил Марию более всех учеников, и он часто лобзал ее уста. Остальные ученики, видя его любящим Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» (Филипп 55).

Если мы во всей полноте осознали смысл весьма нетривиальных идей Евангелия от Филиппа, нам никуда не уйти от предположения, что описанные здесь отношения Иисуса с Марией Магдалиной должны пониматься как тот самый совершенный брак, о котором говорится в тексте этого памятника. Поскольку в других раннехристианских сочинениях мы не находим такой высокой оценки брака, как в Евангелии от Филиппа, то мы не можем на основании только этого свидетельства что-то сказать о реальных отношениях Иисуса со своей ученицей. Тем не менее мы имеем полное право утверждать, что так *интерпретировались* отношения Иисуса и Марии в одном из идейных направлений христианства, причем их смысл понимался не как несовершенный брак, харак-

терный для всех земных людей, а как совершенный, мистический брак, описанный в евангелии³.

Намек на особые отношения между Иисусом и Марией Магдалиной содержится еще в одном фрагменте евангелия: «Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра, и Магдалина, та, которую называли его спутницей. Ибо Мария – его сестра, и его мать, и его спутница» (Филипп 32). Б. Эрман решительно возражает против того, чтобы интерпретировать термин «спутница», присутствующий в этом фрагменте, в смысле «жена», как это делают некоторые «исследователи», раскрывающие секреты «семейной» жизни Иисуса. Это возражение бесспорно с филологической точки зрения: греческий термин, использованный в тексте евангелия, не несет в себе никакого интимного смысла. Тем не менее от этого свидетельства невозможно так просто отделаться: ведь Иисус имел много спутниц, помимо Марии Магдалины, и если здесь наряду с матерью и сестрой матери упомянута только одна «спутница», она явно чем-то выделена из всех, кто следовал за Иисусом, и явно имела какие-то особые отношения с ним. Религиозный контекст евангелия не оставляет сомнений в том, какой смысл имели эти отношения, здесь явно имеется в виду «совершенный брак» между Иисусом и Марией. При этом следует еще раз подчеркнуть, что эти отношения существенно отличаются от несовершенного брака, свойственного обычным людям, хотя они и не полностью противоположны этому несовершенному браку.

Евангелие от Филиппа придает совершенному браку (чертогу брачному) уникальное религиозное значение, в этом отношении рядом с этим евангелием невозможно поставить ни один раннехристианский памятник; однако высокая оценка брака и половой любви в целом очень характерна для всей гностической традиции. Многочисленные утверждения церковных идеологов о том, что гностики отрицают значимость телесного начала, чуждаются брачно-половых отношений и деторождения, нужно признать по большей части выдуманными и клеветническими; возможно, все это было свойственно каким-то локальным и маргинальным религиозным группам, но это невозможно признать тенденцией, характеризующей все движение в целом. Наоборот, как мы уже говорили, именно представители ортодоксальной, церковной версии христианства привнесли ра-

³ В книге М. Бейджента, Р. Ли и Г. Линкольна «Святая кровь и Святой грааль» (1982 г.; рус. изд. 2006 г.), а затем и в книге Л. Пикнетт «Код Марии Магдалины» (2003) из единственного свидетельства Евангелия от Филиппа делается вывод о том, что Иисус был женат на Марии обычным браком и у них, возможно, были дети. Такого рода предположения не имеют ничего общего с объективным и взвешенным отношением к древним текстам; особенно наглядно псевдонаучный характер этих сочинений проявляется в их пренебрежительном отношении к самому главному – к *религиозному содержанию* апокрифических текстов. «Исследователей» типа Л. Пикнетт в них интересуют только пикантные подробности жизни Иисуса Христа, содержательная же сторона этих памятников, заставляющая придавать обстоятельствам жизни Иисуса совершенно иной смысл, чем аналогичным обстоятельствам нашей жизни, вызывает у них нескрываемое раздражение: «...некоторые из этих текстов представляют собой удивительные образцы псевдомистической тарабарщины: непонятной, нарочито туманной и глупой» (см.: Пикнетт Л. Код Марии Магдалины. М., 2007. С. 15).

дикальный элемент аскетизма и презрения к плоти в христианское учение и одновременно с этим признали женщину низшим существом по отношению к мужчине. Для гностических христиан женщина была не только равной мужчине по своему значению и своим правам, но в определенном аспекте даже более значимой, поскольку именно она была (по)рождающим существом, т. е. обладала способностью, занимающей первое место в иерархии атрибутов совершенства (напомним, что Дух святой, ответственный за порождение всего существующего, является женским началом). Это делает вполне естественным то почтительное отношение первых христиан к Марии Магдалине, о котором мы говорили выше; это же объясняет большую роль женщин в раннехристианских общинах, которые, конечно, были сплошь «гностическими» и не могли быть иными, поскольку ортодоксальная традиция стала влиятельной относительно поздно (с середины II в.). Этот факт упорно замалчивается церковными историками церкви, так как для них женщина всегда являлась и является низшим, греховным существом, которое ни при каких условиях не может быть религиозным лидером.

Самое убедительное доказательство реального положения женщин в раннем христианстве содержится в Послании к римлянам ап. Павла. Павел обращается с приветствием к римской общине и поименно называет ее наиболее значимых представителей, в этом списке множество женских имен, и это явно противоречит мнению о приоритете мужчин в религиозной жизни первых христиан. Вот как об этом пишет Б. Эрман: «Павел называет Фиву, диаконису (или настоятельницу) церкви Кенхрейской, которая была покровительницей лично Павла и которой он доверяет передать его Послание к римлянам (16:1–2). Он упоминает Прискиллу, которая, как и ее муж Акила, была сотрудником Павла и его миссии и содержала домашнюю церковь (16:3–4; обратите внимание, что она упомянута прежде своего мужа). Он приветствует Мариам, которая выполняла ту же работу, что и он, среди римлян (16:6). Он упоминает Трифену, Трифосу и Персиду, женщин, которых Павел называет своими соратницами в служении Господу (16:12). Он упоминает также Юлию, и мать Руфа, и сестру Нирея – все они, очевидно, занимали высокое положение в общине (16:13, 15). Но больше всего впечатляет, что он упоминает Юнию, которую называет “прославившейся между Апостолами” (16:7). То есть круг апостолов явно был шире и разнообразнее, чем те двенадцать мужчин, которые известны большинству людей»⁴.

Хотя Павел в своих посланиях настаивает на ценности девства и безбрачия, совершенно очевидно, что это не было характерно для раннего (гностического) христианства, эти ценности были внедрены в христианское учение сторонниками ортодоксального направления, и это стало мощным негативным фактором, искажавшим в течение многих веков жизнь и культуру европейского общества. Насколько богаче и совершеннее могли бы быть отношения людей, общественная жизнь и культура в том случае, если бы христианство сохранило первоначальные представления об отношениях мужчины и женщины и о браке, показывают дошедшие до наших дней свидетельства о жизни и практике общения

⁴ См.: Эрман Б. Тайны Иисуса и Марии Магдалины. М., 2007. С. 181.

катаров и альбигойцев, средневековых еретических сообществ, возродивших учение первоначального христианства. Хотя сами эти движения были жестоко подавлены церковью, их представления об отношениях между полами сохранились в культуре в форме идеала рыцарской любви и в традиции средневековой куртуазной лирики.

Отдельно нужно сказать о высказывании из Евангелия от Фомы, которое часто приводят в доказательство якобы свойственных гностикам радикального аскетизма, отрицания брака, негативного отношения к женщинам и т. п.: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Фома 118). Прежде всего нужно заметить, что здесь утверждение «женщины недостойны жизни» принадлежит не Иисусу, а Петру, основателю ортодоксальной традиции. Христос же *возражает* ему: именно как возражение, а не как согласие нужно понимать ответ Иисуса. Но чтобы понять это, нужно отвлечься от контекста современных представлений и осознать, как понималось соотношение мужчины и женщины в древности⁵. Мужчина рассматривался как более полное воплощение сущности человека, а женщина – как менее совершенное воплощение той же сущности. Поэтому женщине, чтобы стать совершенной в том религиозном смысле, который подразумевался в христианском учении, нужно было сначала достичь степени совершенства, свойственной мужчине, а потом идти по тому же пути познания, что и мужчина. Петр отрицает такую возможность для женщины, а Иисус признает ее и утверждает, что это не так уж сложно.

В контексте представлений, изложенных в Евангелии от Филиппа, можно понять слова Иисуса еще и по-другому: необходимость «стать мужчиной» можно понять как «воссоединение» женщины с мужчиной – как тот самый совершенный брак (чертог брачный), который восстанавливает полноту самого мужчины и преодолевает его смертность. В рамках такой интерпретации мужчина и женщина приобретают еще большее равноправие в своих отношениях: ведь тот «мужчина», который получается в результате соединения земного мужчины и земной женщины, не совпадает с самим земным мужчиной, это уже совершенное воплощение сущности человека как такового.

Так понятый акт «преодоления» женщины хорошо согласуется с другим высказыванием из Евангелия от Фомы, где Христос говорит своим ученикам, что «войти в царствие» можно тогда, «когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной» (Фома 27). Здесь явно предполагается равноправие мужчины и женщины, и «преодоление» женщины в равной степени оказывается «преодолением» мужчины. Может быть, в этом фрагменте из Евангелия от Фомы имеется в виду то же самое таинство «чертога брачного», которое подробно описывается в Евангелии от Филиппа?

⁵ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 296–300.

3.4. Рождение христианской философии

Вернемся к важному пункту нашего исследования: в Евангелии от Филиппа мы видим очень важное смещение акцентов в системе христианских представлений, сформировавшихся к середине II в. Согласно Апокрифу Иоанна, который пользовался в то время непререкаемым авторитетом, высшая задача человека заключалась в том, чтобы уйти из земного в высший мир; в Евангелии от Филиппа акцент ставится на другом – на достижении совершенства и единства с Богом в земном мире. В связи с этим очень многие традиционные понятия гностического христианства получают здесь переносный и метафорический смысл; в центре учения оказывается не Бог и не божественный мир (Плерома), а человек и его жизнь. В этом Евангелии от Филиппа непосредственно продолжает и даже усиливает самую главную тенденцию учения Иисуса Христа. Однако в результате этого процесса ключевые идеи учения становятся еще более сложными, практически недоступными обыденному сознанию. Учение, очищаясь от прямолинейной и наглядной мифологии, все больше и больше тяготеет к философской форме, хотя формирующаяся здесь философия сильно отличается от параллельно развивавшейся античной традиции.

Если мы возьмем весь комплекс христианских памятников следующей эпохи (с конца II в. по конец IV в.), то среди них обнаружим большое количество сочинений прямо противоположного толка – развивающих мифологические построения Апокрифа Иоанна; самым известным из поздних памятников этого рода является Пистис София. В связи с этим нельзя сказать, что Евангелие от Филиппа резко изменило развитие христианского мировоззрения в целом. Более правильно будет сказать, что в середине II в. произошло разделение гностического христианства на два направления, которые можно условно назвать *мифологическим* и *философским* гностицизмом. В первом сохраняется традиционная концепция двух миров и главной целью человеческой жизни остается уход из низшего мира в высший, при этом сам гнозис, высшее религиозное знание, сохраняет и даже усиливает свою мифологически-образную форму. Пистис София является выдающимся образцом сочинений этого направления; этот трактат, с одной стороны, посвящен детальному описанию структуры высшего мира и, с другой стороны, дает подробные рекомендации, призванные помочь душе избежать власти архонтов и вознестись в Плерому. Во втором направлении гностическое христианство с течением времени становится все более сложным и проработанным учением и излагается все более абстрактным, философским языком, заимствованным из языческой греческой философии; в конце концов в рамках этого направления возникла та философская традиция мистического пантеизма, которая проходит через всю историю европейской философии – от Иоанна Скота Эриугены до Анри Бергсона.

Церковные критики гностического христианства обращали своё внимание почти исключительно на произведения, относящиеся к первому направлению, в силу их большей понятности и распространенности. Но более важными и ценными в исторической перспективе представляются, конечно, сочинения, созданные в рамках второго направления. В результате многовековая борьба церкви с

гностицизмом и с массовыми проявлениями гностической ереси была направлена вовсе не на самое главное в них, она касалась периферии, а не центра гностического движения, поэтому она не привела и не могла привести к уничтожению этого идейного движения. Она была направлена на религиозно-мифологическую тенденцию, которая с течением времени играла все меньшую роль в европейской культуре. По-настоящему живым и действенным гностическое христианство было в философии великих европейских мыслителей – Иоганна Экхарта, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Якоба Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Достоевского, Ницше, Вл. Соловьёва, Бергсона и многих других. Конечно, церковные критики угадывали «элементы гностицизма» в учениях упомянутых мыслителей, однако эти «элементы» по большей части не привлекали их внимания, они были слишком «заморожены» сложным мифологическим образом мироздания, созданным в сочинениях первого направления. В результате весь массив литературы о гностицизме, созданный до начала XX в., не имеет сейчас практически никакого научного значения, поскольку не затрагивает главного в гностическом христианстве. Точно так же не имеют существенного значения работы, которые в наши дни продолжают ту же линию церковной «критики». Все, на что может опираться непредвзятый исследователь, сводится к двум–трем десяткам работ, созданным в последние десятилетия, их мы и использовали в предшествующем изложении.

Говоря о превращении христианства из чисто религиозной в религиозно-философскую традицию, необходимо упомянуть имена двух великих родоначальников христианской философии – Валентина и Василида. Однако достаточно подробно и конкретно описать их учения оказывается невозможным, поскольку все, что мы достоверно знаем о них, содержится в трудах первых борцов с ересями, а их свидетельства вряд ли могут быть основой содержательного исследования; в них мы находим скорее карикатуру на подлинные взгляды этих мыслителей или, в лучшем случае, изложение тех второстепенных элементов их учений, на которые церковные авторы обратили внимание, поскольку они соответствовали их представлениям о мифологической системе гностицизма.

Более плодотворным представляется исследование сохранившихся гностических памятников, показывающих процесс перехода от религиозно-мифологической системы взглядов к системе религиозно-философской. Главным сочинением здесь, безусловно, является Евангелие от Филиппа, в котором еще присутствуют рудименты мифологической картины мироздания, но главное содержание все-таки имеет философский смысл. Еще более явно философское изменение преобладает в Евангелии Истины (существует гипотеза, что это сочинение написано Валентином или кем-то из его учеников), этот текст уже никак не связан с классической формой евангелий, его заглавие выглядит просто как символическая отсылка к традиции⁶.

Несмотря на видимую хаотичность, бессвязность, а часто и неясность текста Евангелия от Филиппа, выраженные в нем идеи допускают последователь-

⁶ См.: Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1.

ное их изложение, сквозь несовершенство стиля этого памятника проступает первая оригинальная *система* христианской философии. Попытаемся дать ей связанное изложение.

1. Первой и самой важной в философском смысле идеей евангелия является понимание Бога не как «удаленного» от мира, не как пребывающего в небесной «вышине», а как «сокрытого», находящегося внутри мира, в «глубине». В своих истоках христианская философия – это последовательный *пантеизм*, который утверждает *всеприсутствие Бога*. При этом Бог «в себе», в собственной абсолютной сущности понимается апофатически – к нему не применимы никакие определения, даже определение бытия, существования. Тем не менее с этим сверх-бытийным Богом человек может вступить в мистическую связь, и это есть высшая форма религиозного чувства.

Такое представление о Боге ведет к упразднению важнейшей составляющей гностической мифологии – противопоставления двух миров: несовершенного земного мира и мира совершенного (Плеромы). Плерома, как целостное и единое состояние всего существующего в нашем мире, теперь понимается как «ядро», внутренняя сущность мира. Понятия «Царства Небесного», «инога мира», «вышины», используемые в тексте евангелия, приобретают исключительно метафорическое и символическое значение, они описывают разные формы существования человека *внутри* земной реальности.

2. Несовершенный земной мир является результатом мистического процесса распада, «деградации» божественной Плеромы, единой божественной сущности мира. Этот процесс невозможно осмыслить рационально, поэтому в его описании сохраняются мифологические черты. В Евангелии от Филиппа остается представление о некоем Творце земного мира, однако он полностью лишается тех конкретных черт, которые в Апокрифе Иоанна приписывались Демиургу-Ялдабаофу. Теперь это «творец-неудачник», который сам погиб после сотворения мира и о котором больше нечего сказать (Филипп 99). Главный признак несовершенства мира – разделенность его вещей и явлений, противопоставление и борьба в нем разных сил и существ (они иногда называются «архонтами» и «нечистыми духами», но это обозначение приобретает метафорический характер).

3. Несмотря на несовершенство нашего мира, Бог продолжает присутствовать в нем как его внутренняя, скрытая сущность, не обладающая существованием. Но Бог *являет* себя в мире как *существующий, обладающий бытием*. *Человек и есть явившийся, существующий Бог*. При этом само существование человека имеет две стороны, две составляющие: он одновременно и находится в единстве-тождестве с Богом, и пребывает в мире, в «удалении» от Бога (не пространственном, а бытийном). Это противостояние двух слагаемых бытия человека фиксируется терминами «ангел» и «образ»; «ангел» – это идеальная сущность человека, тождественная с Богом и выражающая один из аспектов божественной полноты, «образ» – это феноменальная, несовершенная жизнь человека, заканчивающаяся эмпирической смертью.

Полное, идеальное существование Бога описывается в Евангелии от Филиппа как божественный, совершенный свет, разлитый в мире. Видимо, этот свет нужно понимать как аспект единства и целостности самого существующе-

го мира. Тогда можно предположить, что «ангелы», сущности отдельных людей, – это отдельные аспекты, отдельные «срезы» этого божественного света; отсюда следует, что каждый человек в своей божественной сущности существует вечно, он не был сотворен, как не был сотворен сам Бог. Эту мысль ясно выражает одно из высказываний евангелия: «Господь сказал: Блажен тот, кто существует до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет» (Филипп 57; ср.: Фома 20). Отдельные «образы» человека, т. е. последовательно проживаемые им жизни, преходящи, они возникают и уничтожаются смертью, но его «ангел», его божественная сущность всегда была, и значит, он будет существовать вечно, несмотря на множество смертей, обрывающих его отдельные жизни.

4. В своем земном бытии отдельный человек (отдельный «образ») не знает о втором, вечном слагаемом своей личности, и это является главной причиной сохранения его несовершенства. Но он может и должен познать истину о мире и о себе самом и встать на путь совершенства. Для этого человек должен возвыситься над своей земной ограниченностью и слиться с божественным светом, разлитым в мире; это будет означать, с одной стороны, соединение со своим «ангелом» и, с другой стороны, *соединение со всем миром*, поскольку сам божественный свет есть метафора единства и целостности всего бытия.

В евангелии очень ясно выражено понимание несовершенства мира как следствие разделенности и противопоставленности его элементов и, соответственно, совершенства – как состояния единства тех же элементов: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое – братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие – не хороши, и плохие – не плохи, и жизнь – не жизнь, и смерть – не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, – неразорванные, вечные» (Филипп 10). В этом фрагменте определение «выше мира» нужно рассматривать как метафору возвышения над несовершенством мира *внутри самого мира* – как слияние с единой божественной сущностью этого же мира.

Именно в совершенном состоянии, в соединении со всем миром, человек выявляет свое *абсолютно центральное положение в мире*, он узнаёт, что является «господином» мира, т. е. способен управлять всеми силами и вещами в их разделении. «Святым служат злые силы. Ибо они слепы из-за Духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых» (Филипп 34). «Человек пашет в поле с помощью животных, которые подчиняются. И благодаря этому он питается с животными – и с теми, которые подчиняются, и с теми, которые не подчиняются. Подобным образом человек совершенный пашет с помощью сил, которые (ему) подчиняются, все вещи приготовляет для их бытия. Ибо благодаря этому все место держится: и хорошее, и плохое, и правое, и левое. Дух святой заботится обо всем и управляет всеми силами, теми, которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются, и единственными. Ибо он собирает их, он скрывает их, чтобы они получили, если он захочет, силу» (Филипп 40). В контексте этих высказываний «Дух святой», центральное понятие гностической мифологии, приобретает в большей степени метафорическое значение, вряд ли его можно отделить от божественного света, принципа единства мира, упоминаемого в других фрагментах евангелия. В одном из них

(Филипп 26) Иисус прямо говорит о необходимости соединить совершенство, свет и Дух святой. т. е. они сближаются до неразличимости.

5. Поскольку совершенство ведет человека к слиянию с миром в его целостности, к восстановлению единства мира через свою личность, человек в совершенстве не может рассматриваться как чистый дух. Совершенный человек – это такое же духовно-телесное существо, как и несовершенный; он отличается только тем, что его телесность преобразуется к совершенству. Это совершенное состояние тела нужно понимать как мистическое сочетание обычного человеческого тела и всей телесной вселенной – ведь, оставаясь человеком, он сливается, в том числе телесно, с миром. Это объясняет, почему в евангелии несколько раз повторяется тезис о том, что совершенного человека не смогут схватить, поскольку не смогут увидеть (Филипп 61, 106, 127). «Не смогут увидеть», поскольку он всегда может перейти в соединение со всей вселенной и исчезнуть как отдельное существо в этой вселенной. Но вечно пребывать в состоянии соединения со вселенной он не может, оставаясь человеком: он как бы «колеблется» между состоянием соединения со вселенной и пребыванием в собственном теле.

Но если совершенный человек сливается со всей вселенной, то он способен соединиться с каждой вещью, познать ее как бы «изнутри». Поскольку Иисус Христос есть совершенный человек, он уже обладает такой способностью. «Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он не открылся таким, каким он был воистину. Но он открылся так, как можно было видеть его. Так им всем он открылся: он открылся великим – как великий, он открылся малым – как малый, он открылся ангелам – как ангел и людям – как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим» (Филипп 26).

Иисус есть образец совершенного человека, поэтому и любой человек таким же образом может соединиться со всем, что существует, – и с высшим, и с низшим. «Если ты станешь человеком, человек возлюбит тебя. Если ты станешь духом, дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если ты станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошадью, или ослом, или телянком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, – ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» (Филипп 113).

Правда, это высказывание можно понять как метафору двух путей, открытых человеку: жить животной жизнью и удаляться от совершенства или соединяться с высшими сущностями ради совершенства.

Следующие идеи Евангелия от Филиппа более детально объясняют причины несовершенства человека и конкретизируют путь спасения, путь совершенства. Как уже говорилось, самая глубокая причина несовершенства – *разделение элементов бытия*, дальше нее в объяснении нашего мира, как кажется, идти невозможно (на самом деле, в евангелии есть загадочный мотив, который мож-

но понять как попытку проникнуть еще глубже, мы скажем об этом в конце). Однако поскольку центр мира и сущность мира в ее конкретном воплощении – это человек, то и абстрактный фактор разделения по отношению к человеку приобретает более конкретный вид: это разделение на мужчину и женщину, точнее, отделение женщины от мужчины. Именно это порождает самый радикальный признак несовершенства человека – его смертность.

6. Главным элементом пути спасения признается преодоление разделенности человека через *совершенный брак* («*чертог брачный*»). В этом акте целостность не восстанавливается до конца, мужчина и женщина остаются разными существами, но они все-таки возвышаются над своим несовершенным состоянием и хотя бы относительно преодолевают наваждение смерти. Теория совершенного брака – это самая сложная и загадочная часть идейной конструкции Евангелия от Филиппа. Скорее всего, его нужно рассматривать в качестве *идеальной цели* (мистической по своей сути), реальные отношения между мужчиной и женщиной никогда не достигают этой цели, хотя и должны быть устремлены к ней (может быть, ее достигли только Иисус Христос и его «спутница» Мария Магдалина). Реальный брак обычных земных мужчин и женщин всегда находится между этим идеалом и противоположным полюсом – чисто плотским браком, который реализуется как насилие мужчины над женщиной или, наоборот, женщины над мужчиной (Филипп 61).

Любая форма брака имеет результатом рождение детей, и этот акт понимается как высшее из всего, что происходит в мироздании. Даже для Бога, когда он предстает как существующий в нашем мире, главное, что он совершает, – это рождение Сына, Иисуса Христа, и происходит это через такой же духовно-телесный брак, какой осуществляют обычные мужчины и женщины (но только абсолютно совершенный).

7. Помимо брака важнейшим фактором совершенства является знание (гнозис); в этой части представления автора Евангелия от Филиппа достаточно традиционны. Оригинальность развиваемой здесь концепции истины заключается только в том, что ставится очень важный акцент на различии двух форм знания: низшего, земного знания, которое практически не несет в себе истины, и высшего, божественного, которое принес людям Христос. В евангелии резко подчеркивается обманчивость и «символичность» того знания, которое мы можем получить в мире и из самого мира: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) “Бог”, не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) “Отец”; и “Сын”; и “Дух святой”; и “жизнь”; и “свет”; и “воскресение”; и “церковь”; и во всех остальных – не постигают того, что прочно, но постигают, что не прочно, разве только познали то, что прочно. Имена, которые были услышаны, существуют в мире для обмана. <...> Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество» (Филипп 11–12); «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» (Филипп 67).

Тем не менее «образы» и «символы», в которых являет себя истина, не являются чистым обманом, это необходимо ей для того, чтобы как-то явить в нашем разделенном мире свое высшее единство. Поэтому человек, чтобы стать совершенным, должен научиться через «образы» и «символы» проникать к подлинной единой реальности, которая скрыта в глубине мира. Понять, каков правильный путь познания, позволяет фрагмент 26, описывающий, как Христос открыл себя нашему миру через явление в каждом роде как тождественный этому роду. Так же должен познавать мир каждый человек, его познание должно стремиться к полному слиянию со своим предметом: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте – ты стал им. Ты увидел Дух – ты стал Духом. Ты увидел Христа – ты стал Христом. Ты увидел Отца – ты станешь Отцом. Поэтому в этом месте ты видишь каждую вещь и ты не видишь себя одного. Видишь же ты себя в том месте. Ибо ты станешь тем, что ты видишь» (Филипп 44). Для того, кто сможет так познавать существующее, нет никаких пределов, он познает все, т. е. соединится со всем, вплоть до самого Отца.

Из этого следует, что познать высшую истину (Духа, Христа и Отца) можно только соединившись с ними, но тогда путь истины оказывается путем познания себя самого как *высшего, великого*. Познав самого себя в истине, человек познает все и станет высшим и «великим», как это произошло с учениками Христа: «...когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть его, великого» (Филипп 26).

8. Понимание Иисуса Христа в Евангелии от Филиппа явно сочетает в себе две тенденции: ту, которая была задана учением самого Иисуса и выразилась в Евангелии от Иоанна, и ту, которая сформировалась в раннем христианстве к середине II в. Согласно первой из них, Иисус – просто человек, ничем не отличающийся от любого другого человека, кроме того, что он полностью, до конца выявил свою человеческую сущность и тем самым предстал в мире как явленный Бог. При этом проделанный им путь не является уникальным, каждый человек может и должен идти тем же путем; об этом пути и повествует его учение.

В рамках второй тенденции Иисус Христос также понимается как человек, но он существенно отличается от всех людей тем, что, в отличие от них, имеет двух отцов – земного и небесного, причем небесный Отец, т. е. Бог, чтобы породить совершенную природу Христа, должен был явиться в телесной форме, как совершенный человек, и вступить с матерью Иисуса Марией в совершенный *человеческий* брак. Это означало *буквальное* понимание идеи двух отцов, о чем Иисус говорит в Евангелии от Иоанна. Эта концепция приводила к существенным трудностям, особенно в связи с идеей Христа-Логоса, ставшей популярной во II в. Тем не менее в гностическом христианстве она не приводила к тем катастрофическим последствиям, которые эта же идея имела в ортодоксальной ветви раннего христианства. В рамках этого представления Христос оставался человеком, его отличие заключалось только в том, что благодаря своему небесно-

му Отцу он сразу, от рождения получил то совершенство, которое каждый человек должен был в трудной борьбе обрести в своей жизни – точнее, в бесконечной последовательности жизней.

Но идея исходного, данного сразу, от Бога, совершенства противоречила важнейшему слагаемому христианской веры – убеждению, что *Иисус показал на своем примере путь к совершенству*. Поэтому в рамках новой тенденции понимания сущности Христа принципиальное значение получала идея *кенозиса* – *добровольного умаления* Христом своего совершенства. Чтобы быть понятым людьми, он «опускается» до их несовершенства; после этого они могут познать себя через него, как об этом сказано в фрагменте 26. Затем из своего «умаленного» состояния он вновь идет к совершенству, показывая людям их путь. Возможно, именно это имеется в виду в следующем фрагменте: «Иисус явил на берегу Иордана Плерому царствия небесного, которая была до начала всего. Затем он возродился. Затем он возродился как Сын. Затем он был помазан. Затем он был выкуплен. Затем выкупил он» (Филипп 81). Первая фраза констатирует, что, по своему рождению, Иисус был совершенным и сразу нес в себе Плерому, божественное единство бытия. Следующие фразы кажутся непонятными и нелогичными: зачем «возрождаться» человеку, который уже обладает полнотой совершенства? Видимо, здесь подразумевается, что Иисус сначала «умалился» до несовершенного человека и уже затем вновь проделал путь к совершенству, тем самым спас людей («выкупил» их). Неслучайно после этого фрагмента следует еще более загадочный фрагмент 82, который мы рассматривали выше и который повествует о том, что даже небесный Отец Иисуса должен был «снизойти» до того, чтобы в телесной человеческой форме вступить в совершенный брак с Марией.

Самая глубокая причина, побудившая Иисус «снизойти» до несовершенного человеческого состояния, – это его *любовь* к людям. В евангелии кратко излагается парадоксальная диалектика знания и любви: знание дает совершенство, а любовь заставляет отказываться от совершенства ради того, чтобы помочь достичь его другим; это и объясняет кенозис Христа: «Вера получает, любовь дает. Никто не сможет получить без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал» (Филипп 45); «Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания, – из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания» (Филипп 110).

Все сформулированные идеи имели чрезвычайно большое значение в последующей истории философской мысли, поэтому можно утверждать, что христианско-гностическое учение, сложившееся в середине II в., стало тем зерном, из которого выросло великолепное дерево европейской философии, в основной линии его развития. Все, что не укладывалось в эту модель понимания Бога, человека и мира, все, что не было связано идейно с этой первой христианской концепцией, являлось бесплодным «пустоцветом» на этом дереве и только вредило его развитию, высасывая соки из растущего организма. К сожалению, таких «пустоцветов» было очень много в истории европейской мысли: от средне-

вековой схоластики со всеми ее бессмысленными понятийными дистинкциями до разных форм эмпиризма в новоевропейской философии.

Предложенное систематическое изложение идей Евангелия от Филиппа, вероятно, не охватывает всех идей этого памятника; многие фрагменты, как мы уже говорили, очень трудны для понимания. Их можно было бы прояснить, если бы мы знали идейный контекст, в котором создавалось это произведение, но, к сожалению, мы его не знаем, евангелие остается уникальным свидетельством о сути христианского учения в его первой развитой форме, возникшей во II в. Реконструкция смысла этого учения, как уже сказано, очень важна для правильного понимания развития европейской философии, но справедливо и обратное: зная все наиболее оригинальные и важные концепции, возникшие в многовековой истории философии, мы можем лучше понять некоторые загадочные идеи раннехристианских памятников. И к Евангелию от Филиппа вполне применимо «ретроспективное чтение», о котором уже говорилось выше: некоторые позднейшие концепции европейской философии помогают увидеть смысл темных мест в евангелии, поскольку в них можно угадать предвосхищение этих позднейших идей и концепций.

О двух самых загадочных высказываниях Евангелия от Филиппа мы уже говорили. Первое из них – это утверждение о том, что Бог-Отец «снизошел» до того, чтобы принять человеческое тело и соединиться с Марией совершенным человеческим браком, для того чтобы «родить» Иисуса Христа (Филипп 82). Второе утверждение относится к «неудаче» и «ошибке» таинственного творца мира, который «погиб и не достиг своей надежды» (Филипп 99), т. е. не сумел создать совершенного мира.

В самом конце евангелия содержится еще один загадочный фрагмент, который с трудом поддается интерпретации. Здесь используется образ разорванной завесы из канонических евангелий: в момент смерти Иисуса завеса, закрывающая священную часть Храма, разорвалась, и это символизировало, что Бог ныне открыт человеку. Но в Евангелии от Филиппа разорванная завеса выступает символом какой-то вселенской катастрофы, которая приведет к уничтожению земного мира. «Завеса утаивала сначала, как Бог правит творением. Но когда завеса разорвется и то, что внутри, откроется, – будет покинут тогда сей дом пустынный! Более того, он будет сокрушен» (Филипп 125). Далее следует совсем загадочный тезис: «Божественность же вся не убежит в святую святых, ибо не сможет она соединиться со светом несоединенным и с Плеромой неразорванной. Но будет она под крыльями креста и под его руками. Этот ковчег будет для нее спасением, когда потоп воды захватит их» (Филипп 125). Получается, что в нашем памятнике признается два «типа» божественности: собственно божественность, божественность самой Плеромы, и божественность, вошедшая в земной мир, слившаяся с ним и приобретающая качества этого мира. Носителями последней божественности являются человеческие личности, они, конечно, спасутся после гибели мира, но странным образом оказывается, что они не смогут вернуться к Богу, в Плерому, поскольку не смогут избавиться от обременяющих их «дефектов бытия». Заканчивается фрагмент оптимистически: «...совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых явилось,

и чертог брачный призвал нас внутрь. Пока это скрыто, зло ведет к тщете и не выделено оно из середины семени Духа святого, они – рабы зла. Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получают помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные» (Филипп 125). В этом чрезвычайно темном отрывке утверждается, что зло, или какой-то его источник, скрыто в «семени Духа святого», т. е. *зло происходит непосредственно из того же божественного источника, из которого происходит все существующее*. Это, видимо, и является причиной того, что земное бытие, включая его божественное содержание, уже не способно вернуться к Плероме; земной человек *именно в своей земной, несовершенной форме* оказывается неустраняемым элементом структуры бытия. Никакого *окончательного* его преобразования и возвышения произойти не может. Здесь дается необычное метафизическое обоснование главной идеи раннего христианства – представления о центральном положении земного человека в структуре всего бытия, включая его божественные сферы.

Заключение

Учение Иисуса Христа в его исходной форме было настолько новаторским, оно давало настолько возвышенные представления о человеке и отношениях между людьми, что трудно было поверить в реальное воплощение его целей в несовершенном античном обществе. И тем не менее христианство быстро стало влиятельным движением, захватившим огромное количество людей, которые отрекались от своей прежней несовершенной жизни и пытались приблизиться к идеалу, начертанному Христом. Их новый образ жизни выходил за рамки обыденности, представлял из себя нечто поистине мистическое для тех, кто оставался погруженным в обычную жизнь.

Прагматично настроенные руководители некоторых христианских церквей (прежде всего, Римской церкви) быстро осознали невозможность построения на таких основах организации, подобной иудейской церкви, дающей церковным иерархам беспредельную власть над паствой. Люди, достигающие хотя бы относительного совершенства под воздействием учения Христа, обретали такую внутреннюю, духовную свободу, что их уже невозможно было вернуть в состояние полного послушания ни по отношению к светской, ни по отношению к религиозной власти. Ради укрепления своей власти церковные иерархи встали на путь методичного искажения благовестия Христа, они сделали все возможное, чтобы вернуть новую религию в рамки старой, иудейской модели отношения паствы и пастырей. Два столетия агрессивной борьбы закончились полной победой сторонников ортодоксального христианства над верными наследниками Христа. Соединение церкви с языческой империей закончило процесс «переделки» учения и обеспечило незыблемость ортодоксальной традиции на протяжении столетий.

Но, искорененное из жизненной практики людей, подлинное христианство успело породить совершенно новую модель философского описания мира и человека, резко отличающуюся по своим главным принципам от концепций ан-

тичной философии. И именно в этой форме оно продолжало жить и развиваться, опосредованно влияя на жизнь людей и на всю систему культуры. Еще раз сформулируем главный вывод нашей работы: *богатство и оригинальность концепций европейской философии на протяжении столетий обеспечивалось тем, что в ней продолжало жить подлинное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, преданное забвению в церкви и в «официальном» христианстве.* При всем их желании ортодоксальным идеологам не удалось подчинить философскую мысль своему пониманию христианства, свободные мыслители при последовательном развитии своих идей с неизбежностью выходили за узкие рамки догматики и вступали в резкое противоречие с ортодоксальным учением. В этом смысле историю европейской философии можно назвать историей борьбы за подлинное христианство против христианства искаженного. Этот факт осознали многие представители европейской философии, о чем мы уже говорили во введении. Но несовместимость философии и ортодоксального христианства признавали и проницательные сторонники последнего. В русской философской традиции в качестве наглядного примера можно вспомнить книгу С. Булгакова «Трагедия философии (философия и догмат)», написанную в 1920–1922 гг., но опубликованную впервые только в 1993 г. Анализируя основную линию развития европейской философии, Булгаков приходит к выводу, что философские мудрствования непременно уводят в «ересь», а поэтому лучше вообще отказаться от них ради «чистоты» веры.

Таким образом, для того чтобы дать окончательное доказательство правильности проведенной реконструкции истории раннего христианства, необходимо проследить судьбу учения Иисуса Христа в истории европейской философии, проследить, какие формы оно принимало в величайших системах европейской мысли. Реализация этой задачи потребует объемного исследования, но время для этого уже пришло, такое исследование является насущно необходимым. В завершение ограничимся только одним характерным примером философского выражения неискаженного христианства.

Вероятно, первой последовательной попыткой восстановления подлинного учения Христа без оглядок на догматическое учение церкви является философская система Майстера (Иоганна) Экхарта. Прежде всего, мы находим здесь пантеистический тезис о сущностном тождестве Бога и человека и понимание Бога как внутренней сущности всех вещей и мира в целом: «Кто Богом ... в сущности обладает, тот воспринимает Бога Божественно, и для того Он сияет во всем, ибо все вещи отдают для него Богом, и из всех вещей ему является Бог»⁷. Экхарт до предела усиливает этот тезис, признавая нераздельное тождество отдельного человека и Бога: «Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. “Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он – я!” Это именно я и разумел. Бог должен стать “я”, а “я” – Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это “я” стали Одно и так пребыли – как чистое бытие, – чтоб и творить в вечности единое дело!»⁸

⁷ См.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 19.

⁸ См.: Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 148–149.

В полном соответствии с логикой гностического христианства Экхарт из своего исходного положения о возможности для человека прийти в единство-слияние с Богом выводит несущественность ключевого постулата церковного христианства о грехопадении и неискоренимой греховности людей. Конечно, Экхарт не отрицает наличия греха в человеке, но он признает грех легко преодолимым и, по существу, не требующим такой радикальной процедуры «искупления», как голгофская жертва Христа. Он утверждает, что для человека, который хочет взойти к Богу, «высшая ступень, на какую можно подняться, заключается вот в чем: быть без греха благодаря Божественному раскаянию»⁹. Более того, он доходит до того, что признает *всю совокупность возможных грехов* не имеющей никакого существенного значения для указанного человека: «Истинное и лучшее покаяние, с помощью которого стремительно поднимаются к горнему, состоит в том, чтобы человек начисто и совершенно отрекался от всего, что не является Богом и Божественным в нем самом и во всяком творении... . Чем сего больше, тем истинней покаяние и тем больше оно изгонит грехов и даже само наказание. Да, в скором времени ты сумел бы в праведном отращении стремительно и мощно отойти от всех прегрешений и устремиться к Богу с такой силой, что, сотвори ты хоть все грехи, что со времен Адама были соделаны и впредь будут свершаться, – это вкуче с наказанием тебе полностью простится и если бы ты умер сейчас, то был бы возведен пред лице Божье»¹⁰.

Несовместимость этого положения с догматическим учением не вызывает никакого сомнения, неслучайно соответствующий тезис обратил на себя особое внимание инквизиторов, расследовавших степень еретичности взглядов немецкого философа, и он вошел в 28 положений, инкриминированных Экхарту в обвинительной булле папы Иоанна XXII (под номером 15)¹¹.

На основе отрицания существенности греха трансформируется представление о божественном совершенстве человека, о вхождении в Царствие Небесное: если в догматическом христианстве это возможно только после смерти, с помощью радикального преобразования земного бытия человека волей Бога, то в гностическом христианстве Экхарта эта возможность присутствует в каждом моменте земной жизни и может быть реализована силами самой личности, открывающей в себе Бога: «Тот человек, что ради Бога от всех вещей сумел бы отречься, подает ли их Бог или не подает, обладал бы подлинным Царством Небесным»¹².

Еще можно отметить явно проявляющийся в проповедях Экхарта *эзотеризм*, убеждение в существенном превосходстве немногих подлинно верующих (мистически верующих) над массой «стандартно» верующих, презрительно называемых Майстером «скотами». Рассматривая в проповеди «Об отрешенности» различие между внутренним и внешним человеком и констатируя, что большая часть людей живет только внешним, Экхарт утверждает: «Знай, что чело-

⁹ См.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 32.

¹¹ Там же. С. 316.

¹² Там же. С. 50.

век, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей»¹³. Здесь напрашивается сравнение с высказыванием из Евангелия от Филиппа: «Есть много животных в мире, имеющих форму человека» (Филипп 119). Экхарт решительно развивает этот тезис, который в самом древнем памятнике не имел существенного значения. Возможно, это связано с тем, что он жил уже совсем в другую эпоху, чем автор Евангелия от Филиппа, и уже хорошо знал силу людей, которые только по своей видимости имеют «форму человека». Экхарт всеми силами пытается защитить подлинное христианство от «нашествия» такого рода людей, которые уже близки к окончательной победе над подлинно верующими в мире.

Похожим образом он аттестует людей в проповеди «О неведении». Рассуждая о том, что человек призван дойти до высшего знания, которое совпадает с «божественным неведением», т. е. еще раз противопоставляя обычное знание и знание высшее, божественное, мистическое (которое вполне может быть названо «гнозисом», поскольку его суть в том, чтобы познать свое тождество Богу), Экхарт снова признает тех, кто стоит вне такого мистического знания, «скотами»: «Для познания создал Бог человека; так говорил пророк: “Господи, соделай их знающими!” Там, где неведение, там отрицание и пустота. Человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве! / Здесь нужно подняться к высшему виду знания, и это неведение не должно происходить от невежества, но от познания должно прийти к неведению. / Там станем мы вещами божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием!»¹⁴

Противостояние людей, коснеющих в невежестве и готовых довольствоваться принятыми без размышления догматическими формулами, и людей свободной мысли, стремящихся обрести «зрячую» веру, основанную на ясном познании и разумении, проходит через всю историю европейской культуры. К сожалению, первые одерживали верх во все переломные моменты истории и подавляли все попытки радикально переломить ситуацию и восстановить неисказенное христианство в качестве реальной основы личной и социальной жизни людей; результатом этого стала полная деградация христианства в современную эпоху. Теперь уже уверенно можно сказать, что христианство в его исторической, церковной форме осталось в прошлом, оно уже не может быть реформировано, на что надеялись многие думающие люди предшествующих эпох (в России самый выдающийся пример таких надежд дает утопический проект В. Соловьева, а позднее движение «нового религиозного сознания» и петербургские Религиозно-философские собрания в начале XX века). Церковь, «вотчина» Великого инквизитора, остается инструментом политики, формой социаль-

¹³ См.: Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 61.

¹⁴ Там же. С. 75.

ного управления, средством успокоения, «слабых душ» (некой разновидностью психотерапевтической практики), но ничего подлинно религиозного и мистического в ней почти не осталось.

Единственной формой, в которой подлинное христианство продолжает жить в современном мире, является серьезная философия, развивающая многовековые традиции европейской христианской мысли. Философия, являясь центром европейской культуры, не могла избежать глубокого кризиса, который в последние полвека переживает европейская культура, поэтому в западных странах она приобрела столь же «фантомный» характер (в форме постмодернизма, аналитической философии и прочих «модных» направлений), что и церковная религия. Но все-таки только с помощью возрождения содержательной философии на основе восстановления самых оригинальных форм религиозной метафизики ныне может произойти возвращение первоначального, неискаженного христианства в европейскую культуру и в жизнь людей.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 17.023.32(47)
ББК 87.3:60.032.4(2)

**РЕЦ. НА: ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ /
Е.М. Амелина, В.Н. Жуков, Е.И. Замараева и др. / Государственный
университет управления, Институт управления персоналом, социальных
и бизнес-коммуникаций ГУУ. 2-е изд., испр. и доп.
М.: Издательский дом ГУУ, 2017. 187 с.**

Г.П. КУЗЬМИНА

**A REVIEW OF: PROBLEM OF ETHNICITY IN RUSSIAN PHILOSOPHY /
E.M. Amelina, V.N. Zhukov, E.I. Zamarayeva et al. / State University of Management,
Institute of Personnel Management, Social and Business Communications of the State
University of Management. 2nd edition, corrected and revised. Moscow,
The Publishing House of the State University of Management, 2017. 187 p.**

G.P. KUZMINA

Монография «Проблема национальности в русской философии» (отв. ред. д.ф.н., проф. М.Ю. Захаров) написана как сотрудниками кафедры философии Государственного университета управления (ГУУ), так и сотрудниками других известных московских вузов. Ее цель – дать представление об интерпретации проблемы национальности в отечественной философской мысли XIX–XX вв. В современной российской литературе национальная проблематика исследуется в основном в чисто теоретическом ключе¹. При этом произведения русских мыслителей рассматриваются весьма ограниченно или не рассматриваются вовсе. В этой связи научный труд кафедры философии ГУУ обладает несомненной новизной. Следует отметить также, что современное российское общество испытывает известный дефицит консолидирующих идей, в том числе, в области межнациональных отношений. Новые конкретно-исторические реалии, межнациональные столкновения, кризисные процессы на Украине, противоречивые последствия глобализации делают вполне своевременным обращение к конструк-

¹ К наиболее известным современным работам по проблеме национальности относятся: Беркович Н.А. Племя, народность, нация. СПб.: ГУ, 2002; Гранин Ю.Д. Этносы, национальное государство и формирование российской нации. Опыт философско-методологического исследования. М.: ИФ РАН, 2007; Михайлова Н.В. Концептуальная эволюция национальной и федеративной политики России. М.: Этносоциум. 2012; Сафонов А.Л. Нации и этносы в историческом процессе: проблемы философской концептуализации. М.: МГИУ, 2015; Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013 и др.

тивному потенциалу тех идей, которые были высказаны в рамках отечественной философской мысли, но долгое время не были востребованы в силу известных политических причин.

Представленная коллективная монография предлагает нам поступательно-хронологическую логику изложения, позволяющую увидеть размышления отечественных философов по проблеме национальности в их эволюции. В первой главе «Проблема национальности в русской религиозной мысли» предлагается подробный анализ славянофильских взглядов, а также исследование национального вопроса в творчестве классиков отечественной идеалистической мысли – В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, Ф.М. Достоевского. Авторы первой главы (проф. В.Н. Жуков, проф. Е.М. Амелина, доц. О.Ю. Ролдугина, доц. И.Е. Старовойтова) раскрывают специфику религиозно-идеалистической интерпретации сущности понятия национальности, выявляют особый мистический ракурс трактовки темы, указывают на значительную роль культурной составляющей во взглядах мыслителей. При этом указывается, что такие русские классики, как С.Н. Булгаков и И.А. Ильин, были убеждены в теснейшей взаимосвязи внутренней духовно-нравственной культуры народа с его внешней политико-правовой и экономической жизнью. Данная глава раскрывает христианский универсализм мыслителей, противостоявший идеям национального эгоизма и национальной исключительности.

Особый интерес вызывает вторая глава монографии – «Отечественные консерваторы и революционеры о национальном вопросе». В первом параграфе главы (Е.М. Амелина) читатель имеет возможность увидеть своеобразие трактовки проблемы национальности у Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, противопоставлявших национальное и общечеловеческое. Выявляется, что в государственном строительстве консерваторы делали упор на православии и самодержавии, а не на этническом признаке. В параграфе рассматривается точка зрения консерваторов на солидарные способности славянства и раскрываются причины украинского культурного и политического сепаратизма. Революционный аспект в трактовке сущности понятия национальности представлен взглядами М.А. Бакунина. Последний, классифицируя национальности по степени наличия у них бунтарского потенциала, указывал, что характер народа определяет многовариантность исторического процесса. Обладателей бунтарской энергии М.А. Бакунин находил в среде славян и предрекал им грядущую близкую победу в деле социального освобождения трудящихся из пангерманской тюрьмы.

Новый, нетривиальный подход в понимании ленинской, сталинской и советской интерпретации национальной проблематики представлен во втором параграфе второй главы – «Национальный вопрос в философии русского марксизма» (Е.М. Амелина, доц. О.Ю. Яценко). Авторы, опираясь на вновь открытые источники, выясняют недостатки и достоинства русского марксизма в трактовке понятия национальности и национальных отношений. Констатируется нивелирующая политическая практика, следовавшая из теоретических установок, отрицавших возможность внеполитического подхода к национальному феномену. Исследователям удалось проследить эволюцию во взглядах на природу национальности у советских авторов (С.Т. Калтахчян и др.), которые на излете

социализма стали обращаться к изучению психологии, культуры и самосознания национальности. Оригинальные идеи мы встретим и в последнем параграфе второй главы монографии – «Нация, национализм и империя в творчестве П.Б. Струве и М.О. Меньшикова». Автор параграфа доц. МГТУ им. Баумана А.К. Лебедева осуществила сравнительный анализ либерально-консервативных идей (П.Б. Струве) и националистических подходов (М.О. Меньшиков). Читатель будет иметь возможность проследить полемику этих двух авторов по вопросу этнического состава правящих структур российской империи и узнать, что П.Б. Струве подразумевал под «здоровым», «реакционным», «завоевательным» и «оборонительным» национализмом.

Увлекательно и глубоко написана третья глава – «Национальная проблематика в философии евразийства». В первом параграфе автор доц. Финансового университета при Правительстве РФ Е.И. Замараева раскрывает сущность евразийского подхода к национальности, как к «симфонической личности», понимаемой в аспекте «хорового единства». Именно такую «соборную» личность евразийцы находили в российской семье народов, объединенной общим «месторазвитием», единством культуры и исторической судьбы. Автор занимает особую позицию в анализе роли туранского фактора в русской истории, отмечая, что роль этого фактора нельзя преувеличивать. В параграфе подробно разбирается понимание евразийцами шовинизма, космополитизма, «истинного», «ложного» и «евразийского» национализма и др. Проблему сущности национального государства в евразийстве раскрывает доц. ГУУ А.В. Шишкова, которая доказывает, что сверхнациональная идея сильного государства, объединенного общевразийским сознанием, была органической частью учения евразийцев.

В первом параграфе четвертой, завершающей главы монографии «Национальность в современной российской и мировой цивилизации» проф., д.ф.н. МГУ, проф. В.Ф. Шаповалов исследует новейшие подходы к интерпретации понятий «национальность» и «этнос». Здесь дается характеристика многонациональной природы российской цивилизации, составляющей неповторимое своеобразие и богатство России. В.Ф. Шаповалов объясняет читателю различия в многонациональной структуре США и России, раскрывает многоплановое содержание термина «русский» и показывает место русского народа среди других народов Евразии. Во втором параграфе главы к.ф.н, доц. ГУУ И.Н. Кудинов анализирует модели национально-культурного развития стран и народов и указывает различные варианты современных трансформаций национальных отношений.

Работа сопровождается введением и обобщающим заключением. В нем выявляются общие черты в понимании проблемы национальности отечественными мыслителями XIX – начала XX века. Монография имеет единый замысел, написана хорошим литературным языком. В ней представлены новые исследовательские материалы и актуальные подходы к анализу и пониманию проблемы национальности. Данная работа представляет собой действительно новое творческое научное исследование, раскрывающее то пристальное и серьезное внимание, которое уделялось национальному вопросу в русской философии.

УКАЗАТЕЛЬ СОДЕРЖАНИЯ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ЗА 2017 ГОД

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии Вл. Соловьёва.....	1(53)
Франк С.Л. <Предисловие к Антологии Вл. Соловьёва>. Подготовка публикации и примечания Г.Е. Аляева	1(53)
Чернущ В.К. Владимир Соловьёв и онтология С.Л. Франка.....	1(53)
Крутько А.А. Конфессиональная и этническая идентичность славянских народов в полемике В.С. Соловьёва и А.А. Киреева.....	1(53)
Малинов А.В. «Он может и должен принести большую пользу»: В.С. Соловьёв и петербургские славянофилы	2(54)
Волков Ю.К. Идея В.С. Соловьёва об автономности нравственной жизни человека и проблема естественных оснований этики добра.....	3(55)
Публикация Н.В. Котрелева. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г. – Новые оракулы; Из разговора с П.Е. Оставь-Его. – Приписываемое: Анонимные заметки, «Новости и биржевая газета». – СПб., 1891. 11 янв. (№ 11); 12 янв. (№ 12); 17 янв. (№ 17).	3(55)
Страшкова О.К. Драматургический опыт Владимира Соловьёва «Белая Лилия ...» как художественное переживание философского опыта...	4(56)
Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьёва	4(56)
Седых О.М. Трактровка времени в учении В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского: заметки к теме	4(56)

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА К 120-ЛЕТИЮ ПУБЛИКАЦИИ «ОПРАВДАНИЯ ДОБРА»

Моисеев В.И. О субъектных структурах в «Оправдании добра» Владимира Соловьёва	2(54)
Буллер А. Теория стыда В.С. Соловьёва	2(54)
Гусакова Т.Ф. Место удовольствий в этической системе и жизненном мире В.С. Соловьёва	2(54)

ИДЕЯ РЕВОЛЮЦИИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ И В СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЯХ

Кошарный В.П. Учение о религиозной революции Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosofova	3(55)
Димитрова Н. Мягкая революция мистического анархизма	3(55)

Garziano Svetlana. Some Remarks on the Memory of the Russian Revolution in Émigré Culture	3(55)
Гаман Л.А. Христианский мыслитель о революции: некоторые аспекты концепции русской революции 1917 г. Ф.А. Степуна	3(55)

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Гарциано С.А. Восприятие В.В. Розанова за рубежом: по материалам документального фонда Славянской библиотеки (г. Лион, Франция).....	1(53)
Михайлова Е.Е. Диалогичность философии истории русского позитивизма и современность	2(54)
Ермишин О.Т. Князь С.Н. Трубецкой в истории русской мысли.....	3(55)

Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ: ПИСАТЕЛЬ – КРИТИК – БОГОСЛОВ

Едошина И.А. Андрогин в контексте «конкретной метафизики» (Д.С. Мережковский)	4(56)
Коутс Р. Миф о божественном правителе в «Царе и революции» (1907 г.).....	4(56)
Богданова О.А. Мережковский-публицист 1917–1918 гг.: диалог с Достоевским	4(56)
Гапоненков А.А. С.Л. Франк в полемике с Д.С. Мережковским	4(56)
Дудек А. Образ механизмов политики в творчестве Д.С. Мережковского...4(56)	
Тарасов Б.Н. Восприятие религиозно-философского наследия Паскаля в творческом сознании Д.С. Мережковского	4(56)

К 140-ЛЕТИЮ С.Л. ФРАНКА

Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка	1(53)
Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой>. Подготовка публикации и примечания Т. Оболевич и А.С. Цыганкова	1(53)
Фебер Я., Петруцийова Е. К вопросу определения философии С.Л. Франка (взгляд из чешского зарубежья)	1(53)

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Димитров Э.И. Философский дебют А.Ф. Лосева как факт русской культуры	1(53)
Осипова О.В. Композиция древнегреческих исторических сочинений в свете синтетически-структуральной терминологии А.Ф. Лосева	1(53)
Приходько М.А. Учение Оригена об откровении в свете мифологии А.Ф. Лосева	1(53)
Постовалова В.И. Тема «богочеловеческого» в философской интерпретации А.Ф. Лосева	1(53)
Куссе Х. Алексей Ф. Лосев и Альфред Н. Уайтхед	1(53)

Гравин А.А. Этический акт в перспективе философии А.Ф. Лосева.....	2(54)
Сапенько Р.П. Проблемы интерпретации авторского текста в контексте перевода «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева	2(54)
Загоруйко М.А. Алексей Лосев и аристотелевское понимание мимесиса в искусстве	2(54)
Кнейзик Л. А.Ф. Лосев в Польше (переводы и рецепция)	2(54)
Оболевич Т. Восприятие творчества А.Ф. Лосева в Польше в XX и XXI вв. в контексте его эстетической мысли	3(55)
Крочак Ю. Роль А.Ф. Лосева в формировании взглядов С.С. Аверинцева на русско-византийские культурные связи	3(55)
Римонди Д. Музыкальное восприятие мира в прозе А.Ф. Лосева	3(55)
Гравина И.В. К вопросу о генеалогии А.Ф. Лосева	4(56)
Крючков Т.О. О двух опытах критики религиозно-философских воззрений А.Ф. Лосева.....	4(56)

РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ

Миура Р. Вопросы философии музыки в сочинениях князя В.Ф. Одоевского	2(54)
Томарино Р. Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского и повести «Молчание» С. Эндо	2(54)
Ямамото К. М.А. Бакунин в глобализирующемся мире	2(54)
Оболевич Т. Единство духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзэн буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего.....	2(54)
Шелковая Н.В. Восток и Запад: культура сердца и культура разума.....	2(54)
Дианова В.М. Западный/российский/японский постмодернизм: сходство и различие	2(54)
Максимов М.В., Максимова Л.М. Русско-японский философский диалог на страницах журнала «Соловьёвские исследования»	2(54)

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Рощинский С.Б. Земное существование поэта и божественная сущность поэзии	3(55)
Баршт К.А. «Вещество жизни» Андрея Платонова и категория «ци» в китайской философской традиции	3(55)

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его источники.....	1(53), 2(54), 3(55), 4(56)
----------------------------------------------------------------------	-------------------------------

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Максимов М.В., Максимова Л.М.** Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьева «Оправдание добра»2(54)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Сенчихина Ю.Б.** Православная мысль. Историко-философский анализ. Рец. на: Шапошников Л.Е. Персоналистические центры религиозной философии XIX – XX вв.: Монография. Нижний Новгород, 2015. 390 с.1(53)
- Запрометова О.М.** Рец. на кн.: Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / Artur Mr?wczy?ski-Van Allen, Teresa Obolevitch, Pawe? Rojek (eds). Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015. 252 p.2(54)
- Кузьмина Г.П.** [Рец.] Проблема национальности в русской философии: Монография / Государственный университет управления; [Амелина Е.М. [и др.]]. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом ГУУ, 2017. 187 с.4(56)

Сост. Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

- Страшкова**
Ольга Константиновна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры отечественной и мировой литературы Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета, г. Ставрополь, Российская Федерация.
E-mail: olgastrashkova8@gmail.com
- Тахо-Годи**
Елена Аркадьевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru
- Седых**
Оксана Михайловна
канд. филос. наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: oksanas@inbox.ru
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор кафедры истории Института гуманитарных научных знаний и социальных технологий Костромского государственного университета, г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Коутс**
Рут
D.Phil., Senior Lecturer, School of Modern Languages, University of Bristol, United Kingdom
E-mail: Ruth.Coates@bristol.ac.uk
- Богданова**
Ольга Алимовна
д-р филол. наук, ст. науч. сотр. Института Мировой литературы имени А.М. Горького Российской Академии наук, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: olgabogda@yandex.ru
- Гапоненков**
Алексей Алексеевич
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Российская Федерация.
E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru

- Дудек**
Анджей
- д-р гуманитарных наук (dr hab.), заведующий секцией антропологии русской культуры Института России и Восточной Европы, факультета международных и политических исследований Ягеллонского университета, г. Краков, Польша.
E-mail: andrzej.dudek@uj.edu.pl
- Тарасов**
Борис Николаевич
- д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А.М. Горького, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: bntarasov@yandex.ru
- Гравина**
Ирина Викторовна
- магистрант кафедры философии и методологии науки Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина, г. Тамбов, Российская Федерация.
E-mail: ei-rene@ya.ru
- Крючков**
Тимофей Олегович
- аспирант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: timofeusk@yandex.ru
- Евлампиев**
Игорь Иванович
- д-р филос. наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Кузьмина**
Галина Павловна
- д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры философии и права Чувашского государственного педагогического университета имени И.Я. Яковлева,
г. Чебоксары, Российская Федерация.
E-mail: cusminagr@mail.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
- канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, отв. секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования»,
г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**О журнале «Соловьёвские исследования»**
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70, 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзывы научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой разверну-

тое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: « *Текст цитаты* » [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2017. Вып. 4(56)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 04.12.2017. Дата выхода в свет 15.12.2017.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,58. Уч.-изд. л. 17,21.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.