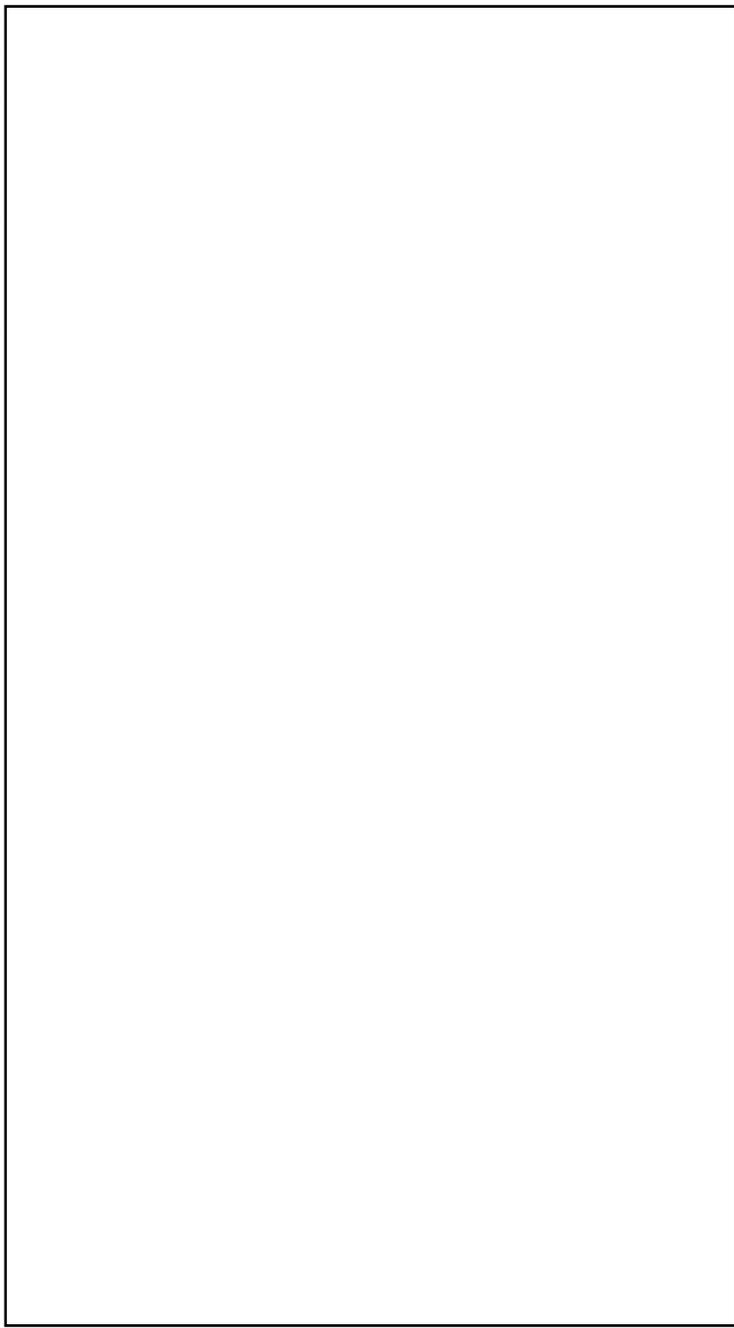


# Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты  
Центра гуманитарных научно-информационных исследований  
Института научной информации по общественным наукам,  
Института российской истории,  
Института философии  
Российской академии наук

Российская академия наук  
Институт научной информации по общественным наукам

**Наталья Бонецкая**

# Дух Серебряного века

(феноменология эпохи)



Центр гуманитарных инициатив  
Университетская книга  
Москва–Санкт-Петербург  
2016

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит  
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

*Редакционная коллегия серии:*

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденко,  
И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов,  
Г.И. Зверева, В.К. Кантор, А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков,  
М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова,  
А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Научный редактор: М.П. Крыжановская  
Серийное оформление: П.П. Ефремов

Б81 **Бонецкая Н.К.** Дух Серебряного века (феноменология эпохи). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2016. — 720 с. (Серия «Humanitas»)

ISBN 978-5-98712-544-1

Н.К. Бонецкая — автор двух монографий и многочисленных статей по проблемам русской мысли, истории русской философии конца XIX — первых десятилетий XX века.

Данная книга представляет собой историко-философское исследование Серебряного века. Автор выделяет наиболее значимые тенденции философского развития данной эпохи, изучает влияние творческой личности Ф. Ницше на воззрения отечественных мыслителей: Л. Шестова, Д. Мережковского, Н. Бердяева, Вяч. Иванова, М. Волошина, П. Флоренского; отмечает, что философствование в ту эпоху в России сочеталось с оригинальной интерпретацией как художественных, так и сакральных текстов.

Она вводит понятие «русская герменевтика», указывает на ее истоки в предшествующей литературной критике и описывает под данным углом зрения творческий метод Мережковского и Шестова. В монографии исследуется философия имени, новое религиозное сознание Серебряного века, оккультные истоки своеобразной религиозной эпохи. «Дух Серебряного века» особенно явственно «веет» именно в данных феноменах эпохи: таково убеждение автора монографии, рисующего феноменологическую картину Серебряного века.

УДК 130.2  
ББК 80

ISBN 978-5-98712-544-1

© С.Я. Левит, составление серии, 2016  
© Н.К. Бонецкая, 2016  
© Центр гуманитарных инициатив, 2016  
® Университетская книга, 2016

**Н**едавно из уст умного и циничного, далекого от религии радиожурналиста мне довелось услышать задевшую меня фразу: дескать, никакого нового *образа гуманизма*, отличного от того, который создала русская литература XIX в., с тех пор не возникло. Как же так? — сразу же мысленно возразила я. — А «гуманизм» Серебряного века (несмотря ни на что, мысль Шестова и Мережковского, не говоря уж о Бердяеве, тем паче Булгакове, это гуманизм) разве не принципиально иной, чем гуманизм Пушкина и даже Толстого?! С окончанием своего «золотого» века наша высокая словесность утратила прежний *этический* пафос — неизбежно моралистическую окраску, однако взамен обрела *религиозное* измерение, ту метафизическую глубину, на которую лишь намекали шедевры классики. На рубеже XIX–XX вв. в мир пришли души более сложные и утонченные, нежели их культурные предшественники, обладающие гармонией и цельностью, быть может, большей творческой силой, но как бы отстраняющие от себя «последние» вопросы бытия. Серебряный век и отразил — осознал и вербализировал *новый опыт новой души*. Новизна эта — не новизна органических метаморфоз, но обновление, сопряженное с катастрофой. 1917 году предшествовала революция в умах и сердцах — *идейная* революция, революция *религиозно-философская* (если иметь в виду мой конкретный предмет). Эпоха Серебряного века в русской культуре так же самобытна и исторически обособлена, как эпоха Возрождения или Реформации в культуре европейской. И уж если говорить о гуманизме современном или гуманизме советских десятилетий (вернусь еще раз к радиовысказыванию), то они-то как раз пронизаны насквозь токами века Серебряного...

Но как же подступиться к специфике этой интересующей меня эпохи? какие избрать категории для характеристики соз-

данной ею новой картины бытия, нового мировосприятия, что нечто большее, чем новая версия гуманизма или христианства? как описать, действительно, «дух Серебряного века», реально ощущаемый нами, но ускользающий от оков словесных дефиниций? Поначалу исследователь бывает подавлен богатством и пестротой материала — множеством имен, словесных жанров, тем. По мере приобщения к эпохе эта пестрота преодолевается видением сонма живых лиц, и в принципе дух Серебряного века можно познавать в его многоипостасности, представляя эпоху как галерею портретов. — Однако дальнейшее углубление в мир Серебряного века убеждает исследователя в единстве тогдашней ментальности: он видит, что все религиозные философы говорят *об одном*, пускай каждый и на свой лад. Это *одно* опять-таки манифестирует себя как *множество*, — но здесь уже не первоначальный хаос, а такая совокупность тенденций и идей, которая, в пределе, может сложиться в *лик*. Он — не что иное, как лик неувомимого эпохального духа.

Разумеется, я не претендую на подобный синтез, доступный, быть может, духовидцу, но не историку философии. «**Феноменология эпохи**» — таков подзаголовок моей книги, посвященной описанию ряда конкретных *феноменов, симптомов, символов* нового мировоззрения. Это философские проблемы — но также и духовные портреты; рассказ об элитных религиозных сектах и движениях в Церкви — вместе и анализ идейных влияний, попытки вскрыть истоки той духовной революции, какой выступил Серебряный век. На протяжении десятилетий (начиная с 1970-х годов — времени моего студенчества) погружаясь в философскую фактичность эпохи, я постепенно стала распознавать в ней некие общие смысловые линии, как говорили тогда — «водоразделы», которые суть черты искомого лика. Некоторые из них ныне сделались заголовками разделов и глав моей книги. Так, для меня несомненно то, что духовная специфика культуры Серебряного века обусловлена воздействием не только идей, но и личности *Ф. Ницше*. Да, второй «отец» эпохи — В. Соловьёв, но в моих глазах пафос позднего в особенности Соловьёва странным образом сближается с ницшеанским... Я убеждена в правомерности не только такой категории, как *постницшевское христианство*, но и более широкого понятия *религии Серебряного века*, охватывающего и языческие тренды, — такие, скажем, как *дионисийство* Вяч. Иванова. Вообще можно было бы для манифестации духа Серебряного века составить набор ключевых слов-ярлыков: такими мне видятся *неоязычество*,

*софиология, имяславие, антропософия...* Все эти понятия так или иначе проработаны в книге. Быть может, основоположный для эпохи визионерский *опыт Софии* Соловьёва и порожденная этим опытом многолика *софиология* нуждались бы здесь в особом внимании, — но, как говорится, нельзя объять необъятное...<sup>1</sup> Мне при всем этом не хотелось бы, чтобы в феноменологии Серебряного века усмотрели намеки на эклектичность эпохи. Я понимаю и ценю Серебряный век как удавшийся, формально успешный синтез вещей вроде бы несоединимых: Ницше и Библии (у Шестова), Ницше и Соловьёва (в *новом религиозном сознании* Мережковского), Каббалы и православия (в антропологии Флоренского), той же Каббалы и платонизма (в учении о Софии Соловьёва)... Но подчеркну, что успех Серебряного века был только *формальным*, проверки практикой не выдержавшим, никакого метафизического прорыва не обеспечившим. Даже марксизм, его историческая альтернатива, оказался на деле более жизнеспособным...<sup>2</sup>

Вернусь к симптоматике эпохи. Серебряный век породил удивительное «литературоведение», рассматривающее всерьез писателей в качестве иногда ясновидцев и святых — но порой как не-людей (так, Гоголь для Мережковского — как бы не совсем человек, существо иной природы), а художественное произведение — как, скажем, некое распространение, «амплификацию» имени главного героя (поэма Пушкина «Цыганы» у Флоренского есть как раз такое прораствание семени — имени «Мариула»); такое литературоведение иногда объединяет в пространстве некоего симпозиона лиц, разделенных веками, куль-

<sup>1</sup> В свое время у меня был большой интерес к софиологии, сопряженный с изучением творчества П. Флоренского и зафиксированный множеством публикаций. Некоторые результаты тех размышлений вошли также в мою монографию о Флоренском «Русский Фауст XX века» (в печати). С другой стороны, именно этот интерес подвигнул меня к переводу фундаментального труда современного немецкого философа Михаэля Френча «Лик Премудрости»: русская софиология там рассматривается в качестве венца всего европейского философского развития (см.: *Френч Михаэль. Лик Премудрости*. СПб.: Росток, 2015). Для меня, как русского читателя книги Френча, особой ценностью в ней обладает досконально прослеженный генезис софиологии, что я и отразила в своем предисловии к ее русскому переводу, озаглавленному «К истокам софиологии».

<sup>2</sup> Свидетельства тупикового характера исканий Серебряного века — духовная сомнительность (иногда явная демоничность) современных сходных явлений: софийных сект, антропософских обществ, «возрожденных» языческих культов и прочих феноменов New Age.

турными барьерами, – Пушкина и Плотина, Толстого и Сократа, Достоевского и Ницше (у Шестова)... Почти все мыслители эпохи выступали в качестве подобных «литературоведов» – не только профессионал Мережковский, но и Бердяев, Булгаков, Андрей Белый... Русские философы охотнее философствовали, трактуя *чужие тексты*, чем, уподобляясь пауку, изводили из самих себя мыслительную нить. И это побуждает переименовать их литературоведение в *герменевтику*, по меньшей мере равномошную (по ее плодам) западному аналогу. Представляется, что пионером русской герменевтики был Лев Шестов как автор книги 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше»: Мережковский, возможно, так и остался бы «субъективным критиком» (как он себя называл), если бы не вдохновляющий импульс, полученный от Шестова, который начал читать классиков через призму Ницше<sup>1</sup>. В своей книге я ограничиваюсь этими двумя версиями русской герменевтики – Мережковского и Шестова, но перспективы для исследований здесь широки. Герменевтика видится мне *ведущим методом* философствования Серебряного века.

Конечно, в своем труде мне удалось охватить лишь малое число феноменов Серебряного века. Однако я надеюсь, что это значимые, представительные феномены, среди которых есть также и *протофеномены* в смысле Гёте<sup>2</sup>. И все же – оказались ли они достаточно прозрачными, донесли ли хотя бы дуновение смыслов эпохи – об этом предоставляю судить читателю.

Наталья Бонецкая

Март 2015 г.

## Раздел 1. Ф. Ницше и русская мысль Серебряного века

### Русский Ницше и пути постнищевского христианства<sup>1</sup>

Я ужасно боюсь, чтобы меня не объявили  
когда-нибудь святым.

Ф. Ницше. *Ессе Ното* (1889)<sup>2</sup>

Сочинения Ницше начали проникать в Россию, по-видимому, уже в конце 1880-х годов. В «Ессе Ното» среди мировых столиц, «открывших» его, Ницше упоминает Санкт-Петербург; дочь Л. Шестова сообщает, что в самом начале 1890-х годов книги Ницше привез из Германии на родину П.Д. Боборыкин<sup>3</sup>. Российская цензура поначалу запрещала распространение произведений Ницше, делая исключение для текста «Так говорил Заратустра», который, видимо, принимала за чисто художественный; книгу можно было купить в немецком книжном магазине в Москве. Об этом рассказывает в своих «Воспоминаниях» Евгения Герцык – одна из первых переводчиц Ницше. Будучи летом 1899 г. в Германии, Евгения и ее сестра приобрели там двухтомник Ницше и перевезли его через границу под одеждой. Уже до того «заболев» Ницше, по возвращении они с жаром принялись переводить – и вот, в издательстве Ефимова в переводе Евгении и Аделаиды Герцык одна за другой выходят книги Ницше: «Утренняя заря» (1901), «Помрачение ку-

<sup>1</sup> Журнальная публикация данного раздела: Вопросы философии. 2013. № 7, С. 133–143; № 8. С. 118–128.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1990. С. 762.

<sup>3</sup> См.: *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. II. С. 723; *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. I. Париж, 1983. С. 32.

<sup>1</sup> В своей книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902) Мережковский ссылается на «Добро...» Шестова.

<sup>2</sup> К таковому я отношу элитные секты Серебряного века. См. главу «Философская Церковь супругов Мережковских».

миров» (1902), «Несвоевременные размышления» (1905)...<sup>1</sup> Впрочем, все корифеи русской мысли Серебряного века читали Ницше в оригинале.

Раньше других под знак Ницше в своем творчестве встали Шестов и Мережковский. Ницшеанские мотивы прослеживаются в ряде очерков Мережковского второй половины 1890-х годов, вошедших в книгу «Вечные спутники» (об Еврипиде, Гёте, — прежде всего о Пушкине); Ницше по сути является третьим «героем» книги «Л. Толстой и Достоевский», которую Мережковский публиковал частями в журнале «Мир искусства» в 1900–1902 гг. Но первым, кто ввел Ницше в становящуюся культуру Серебряного века, был Шестов как автор двух книг: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900) и «Достоевский и Ницше» (1902). **Русский Ницше** — это, прямо скажем, фантом, в котором, надо думать, автор «Антихриста» вряд ли бы признал себя. Дело в том, что, как замечал Бердяев, «тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу»<sup>2</sup>: Ницше, вопреки его настойчивому позиционированию себя в качестве атеиста, всерьез считали религиозным учителем, пророком нового христианства, святым, посвященным. Русский Ницше — коллективное создание мыслителей Серебряного века: Шестов набросал контуры этого лица, отдельные черты которого были вслед затем выписаны Мережковским, Андреем Белым, Бердяевым, Вяч. Ивановым. «Русский Ницше» — плод «русской герменевтики», — в данном случае, так сказать, герменевтики *сравнительной* — не просто интерпретации текстов Ницше, но и параллельного толкования этих последних и, к примеру, произведений русских классиков XIX в. Словно наведенные одно на другое зеркала, стоят в трактатах Шестова и Мережковского друг против друга Ницше и Толстой, Ницше и Достоевский, взаимно углубляясь и обогащаясь каждый свойствами своего *vis-à-vis*: в сочинениях позднего Ницше критикам слышатся голоса героев романов Достоевского, а эпический пафос автора «Войны и мира», возносящийся над антитезой добра и зла, одним из них сопоставляется с ницшеанской философией жизни. Русский Ницше — это не портрет, а, скорее, икона, и представленный ею лик не индивидуален, а тяготеет к универсальной человечности. Так, чтобы понять судьбы не только Достоевского, но и Кьеркегора, Паскаля, Лютера, Августина... и

<sup>1</sup> См.: Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 61; Сестры Герцык. Письма / Составление и комментарий Т.Н. Жуковской. М., 2002. С. 9.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 241.

вплоть до библейских пророков, Шестову понадобилось вписать в их воззрения бытийственные интуиции Ницше.

Так что ж, «русский Ницше» не имеет ничего общего со своим прототипом и есть его ложный образ? тогда чем, как не конфузом, неудачей была бы вся русская ницшеана, — в частности, сравнительная, с привлечением Ницше, герменевтика Мережковского? Кажется, дело обстоит сложнее. К. Свасьян, сторонник старой русской рецепции Ницше (см. вышеприведенную бердяевскую цитату), по мнению которого даже и в «Антихристе» «не пахнет атеизмом»<sup>1</sup>, призывает (используя выражение самого Ницше) за его словами распознавать «музыку, страсть и личность»<sup>2</sup>. Именно многослойная личность мыслителя, бурная динамика его душевной жизни и были предметом русской герменевтики. Слова, скудные плоды внутренней борьбы (но при этом и свободного выбора), тем самым оказывались под подозрением: к примеру, Ницше клеймил добрых и справедливых, но и его собственная катастрофа была спровоцирована как раз присущей ему отзывчивой сострадательностью<sup>3</sup>. Евгения Герцык вспоминает, что в 1900-е годы не замечала в книгах Ницше «ницшеанства», ницшевской идеологии — аморализма, жестокости, безбожия: Ницше входил в русскую душу «щемящей занозой» жалости, и при этом как вестник того, что «мир глубок» и человек на пороге нового открытия Бога<sup>4</sup>. Экзистенциальная пронзительность текстов Ницше в глазах мыслителей Серебряного века была свидетельством его духовного — религиозного опыта; в психологически виртуозных суждениях находили пророческие истины. Ориентация на «музыку» и «страсть» расковывала герменевтический произвол — вплоть до обнаружения в сочинениях Ницше сокровенных евангельских смыслов. Русская рецепция Ницше порождала невероятный соблазн — Ницше христианизировался, соответственно Евангелия ницшезировались... В конкретной герменевтической практике воззрение Ницше распалось на «мотивы» — «смерти Бога», «сверхчеловека», «по ту сторону добра и зла», «вечного возвращения», «Диониса»,

<sup>1</sup> Свасьян К. Хроника жизни Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 800.

<sup>2</sup> Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. I. С. 40.

<sup>3</sup> Как известно, помрачение рассудка Ницше произошло в результате события, как бы воспроизводящего сон Раскольникова. Ницше был потрясен сценой избивания лошади извозчиком, — подбежав, он обнял животное за шею, после чего потерял сознание. Это случилось в Турине 3 января 1889 г.

<sup>4</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 61–65.

ставшего эвфемизмом для той антропологической реальности, которую Фрейд обозначит как бессознательное... При этом «по умолчанию» стали предполагать, что в целом речь идет об открытии апокалипсического христианства, пророком которого был Ницше. И если к сфере герменевтики вообще приложимы понятия правды, истины — и лжи, ошибки, то русское ницшеанство, чтение классических текстов через «призму» Ницше, являет собой пеструю смесь удач и просчетов, попаданий в десятку — и самых жутких смысловых aberrаций. Ряд таких «сюжетов» мы обсудим в связи с герменевтикой Мережковского. Но проблема самого Ницше остается на сегодняшний день открытой. Он угадал многое, связанное с утратой христианского пути к Богу. Но чаемое им отпадение человечества от христианства не породило — вопреки его ожиданиям — великой культуры. И вряд ли Ницше, которого шокировала уже атмосфера вагнеровского Байрейта, смог бы просто дышать в современном культурном воздухе...

В книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902) Мережковский не только упоминает труд Шестова 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше»<sup>1</sup>, но и заимствует из него ряд идей. Именно Шестов первым вовлек Ницше в герменевтическую проблематику и дал оценку его феномену. Мережковский принял шестовский образ Ницше и представил его в несколько ином ракурсе. Шестов задал тон всей последующей русской «сравнительной» герменевтике, и потому надо достаточно пристально взглянуть в созданную им икону.

И действительно, в трактате Шестова содержится самый недвусмысленный апофеоз Ницше. «Я знаю, что слово „святой“ нельзя употреблять неразборчиво, всеу, — заявляет Шестов. — <...> Но в отношении к Нитше я не могу подобрать другого слова. На этом писателе — мученический венец»<sup>2</sup>. Свой эпатарующий тезис (ведь понятия «святость», «мученичество» для Ницше в числе одиознейших) Шестов обосновывает так. Ницше был в высшей степени нравственным человеком — фактически христианским монахом («служил „доброе“», «отказывался от действительной жизни» — «всех природных инстинктов и запросов», «не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка» и пр.), — но вот, в расцвете лет был разбит неизлечимой мучительной болезнью. Вместо награды «добро сыграло над ним ковар-

<sup>1</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 118.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии 1990, №7. С. 68.

ную шутку» — и *совесть* Ницше восстала на «добро». Философию Ницше Шестов выводит из праведного, «святого» бунта «немецкого профессора» против постигшей его несправедливости: остаток жизни Ницше посвятил пересмотру традиционных представлений о добре и зле. Что же касается веры в Бога (которая могла бы примирить Ницше с его участью), то хотя он страстно искал ее, верить ему дано не было, — с кальвинистской убежденностью утверждает Шестов<sup>1</sup>. И если Ницше «играет святынями» — богохульствует, а вместе конструирует «идеал сверхчеловека», то призыв Шестова — не доверять ему, ибо «это все — напускное», «видимость, внешность, — для других»: «учение <...> только закрывает от нас <...> мирозерцание»<sup>2</sup>.

Как видно, стремясь «беатифицировать» Ницше, Шестов отвергает прямой, непосредственный смысл ницшевских текстов. Так в русской герменевтике возникла важная тенденция — вслед за Шестовым их стали читать «наоборот», в соответствии с «музыкой», которую умели слышать за словами. «Сочувственному взгляду» Шестова открылась за завесой «учения» «мучительная тайна» Ницше, — и мы можем себе представить тот гнев, который бы обрушил Ницше на голову нашего интерпретатора. Как бы вынес он жалость к себе со стороны Шестова, а вслед за ним сестер Герцык, Мережковского и прочих своих русских почитателей? Но думается, Шестов был бы просто обвинен в клевете, узнай Ницше, что разумел его российский толкователь под упомянутой «тайной». А именно: Шестов считал, что Ницше «подвергал сомнению все великое, высокое и богатое <...> единственно затем, чтобы оправдать свою жалкую и бедную жизнь», — «ведь нищий-то духом был он сам»<sup>3</sup>.

Здесь не просто уничтожающий (хотя и невольный) выпад в адрес Ницше-мегаломана: согласно точно выверенному выражению Шестова, получается, что автор «Антихриста» — совершенный христианин, блаженный («Блаженны нищие духом...»: Мф.5,3)! Эта шестовская интуиция красной нитью пройдет через всю русскую ницшеану. Общим местом русской герменевтики станет и представление о Ницше как о христианском богослове-эзотерике, дополняющее его иконописный жизненный лик. Опять-таки впервые выдвинул его не кто иной, как Шестов. По его убеждению, Ницше, дошедший до «поразительной нравственной высо-

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии 1990, №7. С. 98, 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 115–117.

<sup>3</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 124.

ты именно в евангельском смысле», учил в соответствии с «самыми загадочными словами евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешными и праведниками». Ему открылась «великая истина» — «зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро», — именно таков, по Шестову, смысл Мф. 5, 45<sup>1</sup>. Как видно, Шестов хочет вписать в Евангелие манихейское воззрение. Не он ли развязал руки «дионисическим» и «люциферианским» толкователям Евангелий — экзегетам Мережковскому и Иванову? Ницшезация Нового Завета — быть может, самый большой соблазн, которому подпали русские ницшеанцы.

Думается, книга Шестова о Толстом и Ницше стала важным водоразделом русской мысли. Шестов не только попытался принять ницшевский вызов традиционному сознанию, но и создал образ Ницше как религиозного учителя. «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»<sup>2</sup>, — так заканчивается это примечательное сочинение. «Живой родник. Самое нужное — самыми простыми словами»: двадцатидвухлетнюю Евгению Герцык — а это весьма симптоматичная для Серебряного века фигура — именно шестовский трактат вывел из мировоззренческого тупика<sup>3</sup> (Герцык 1996, 104). Но призыву Шестова вняли и ее старшие современники — Мережковский, Бердяев, Иванов. Новое религиозное сознание встало под знак Ницше, и мы вправе называть его **постницшевским христианством**<sup>4</sup>. Это последнее усвоило и методологию Шестова — чтение сочинений Ницше «с точностью наоборот». Для новой герменевтической логики привычным стало именовать «святым мучеником» того, кто считал святых «физиологически-заторможенными существами», «идеальными кастратами», мучеников — *тупицами* в вопросе об истине». И хотя Ницше не уставал повторять, что отрицает «Бога как Бога»<sup>5</sup>, его ученики в России посвятили десятки трактатов открытому им «пути» к Богу.

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 122–123. На самом деле в Мф. 5, 45 заключен призыв Христа любить не только любящих, но и врагов, уподобляясь в этом Богу, который повелевает солнцу равно всходить над добрыми и злыми.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 127.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

<sup>4</sup> Ницшеанские интуиции несложно найти даже у Флоренского, например, в его панегириках «титаническому» началу, т. е. дионисийской бездне в душе человека (лекции по философии культа, очерк «Павел» в книге «Имена»), в рассуждениях об «апокалипсическом Христе» (переписка с Андреем Белым начала 1900-х годов) и пр.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 503, 575, 679, 673 соотв.

При этом российские «изводы» ницшевской «иконы» вообще сильно редуцировали многогранно-противоречивый образ философа... редуцировали к личности интерпретатора. В случае Шестова (чьей областью были этика и религия) решающую роль сыграли его сострадательность, удивительная доброта, которые отмечают мемуаристы<sup>1</sup>. Е. Герцык, чей образ Ницше сложился под влиянием Шестова, сближала в своих представлениях Заратустру (вместе с Ницше) с калекой-горбуном из ницшевской поэмы<sup>2</sup>, — но герцыковская «икона» — не что иное, как двойник шестовского «нищего духом». Сводя по сути философию Ницше к воплю озлобившегося на всех и вся инвалида, Шестов, принявший Ницше за нового Иова, сильно упрощает реальное положение дел. Даже в плоскости психологии (которую Шестов не покидает) действительный образ Ницше, создаваемый его текстами, выглядит несравненно богаче. Так, Ницше силился найти в болезни исток творческой мудрости и рассматривал ее как «великое здоровье». И выражение «*amor fati*», содержащее in nuce всю философию Ницше, указывает, что в его сочинениях звучит иная — куда более изысканная (чем «вопли») «музыка». Шестов хочет свести «тайный» пафос Ницше к тем *ressentiment* и *décadence*, борьбу с которыми в себе самом он описал в «Ессе Ното». Вопреки ярлыку «нищего духом», навешенному на философа Шестовым, в этой своей автобиографии он заявил: «Инстинкт самовосстановления *воспретил* мне философию нищеты и уныния»<sup>3</sup>. Но главное состоит том, что Шестов — диссидент от иудаизма, морализирующий рационалист — не заметил Ницше-мистика, элиминировал действительную глубину его внутренней жизни, его встречи с трансцендентным, из своей концепции Ницше-«Иова». Настоящая тайна Ницше не попала в поле его зрения: так, многословно рассуждая о «великом разры-

<sup>1</sup> Дочь Шестова рассказывает о том, как ребенком Шестов тащил в дом беспризорных животных. И с народолюбцами он сблизился на почве жалости к угнетенным (Баранова-Шестова 1983 I, 9–10). А С. Булгаков, свидетель общей любви окружающих к Шестову, объясняет ее «удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением» (Булгаков 1993, 519). Парадоксальнейшим образом именно вратами шестовской «чарующей доброты» человеконенавистническая философия Ницше проникла в русское философское сознание.

<sup>2</sup> См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 63. Е. Герцык опирается на слова Ницше («Я же, Заратустра, <...> — и калека-горбун на этом мосту (к будущему. — Н.Б.)»), когда указывает на главный аспект своей юношеской рецепции Ницше: «Вот это признание делало его таким близким, таким жалостно-любимым. Калека-горбун!»

<sup>3</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 700.

ве» Ницше с христианскими убеждениями (детально описанном в предисловии 1886 г. к «Человеческому, слишком человеческому»), он словно не заметил, что событие рождения в себе «свободного ума» (в 1876 г.) Ницше изображает как подчинение себя внешней злобной силе. Пренебрег Шестов и ницшевским опытом встреч с двойником (стихотворение «Сильс-Мария»), и астральными «птичьими» полетами, к которым, после катастрофы «разрыва», нередко вынуждался философ...

Что же воспринял от Ницше первый ницшеанец Серебряного века Шестов? Главными для него были ницшевский мотив революции в морали и сопряженная с ним идея «смерти Бога», которую Шестов принял как призыв к личному богоискательству. Уже в начале 1900-х он произвел «переоценку» добра и зла: в книге о Толстом и Ницше скомпрометировал добро, в книге о Ницше и Достоевском — «оправдал» зло. Вслед за Шестовым добром и злом жонглировали Мережковский и Бердяев: первый — в своей манихейской концепции двух равнозначных «бездн», второй — выдвигая рискованный императив индивидуального нравственного творчества. Собственным коньком Шестова-ницшеанца стал крайний иррационализм: словно желая превзойти Ницше в отрицании морали и догматики, Шестов восстал и против «общих истин» как таковых, — против человека как homo sapiens. Взяв сторону Бога Библии, запретившего людям вкушать плоды древа познания, Шестов отвергнул ницшевскую интерпретацию этого сюжета: Ницше, понятно, использовал его, чтобы лишний раз проклясть Бога — «врага» мысли... Наконец, достаточно аморфная «философия жизни» раннего Шестова трансформировалась в яркий и самобытный шестовский экзистенциализм именно благодаря его «сочувственному» взгляду на судьбу Ницше. И если уже в 1920-х годах Шестов пришел к согласию с самыми глубокими истинами христианства, то это случилось благодаря его постоянным оглядкам на нее: ведь Паскаль, убедивший Шестова в универсальной человечности, — более того, божественности Христа, воспринимался Шестовым как тот, кто «воскрес через два столетия в Ницше»<sup>1</sup>. Парадоксальным образом «имморалист» и «антихристианин» сыграл самую положительную роль в духовном развитии Шестова.

<sup>1</sup> Ср. о божественности Христа в связи с апостолом Петром: «Пётр умел спать и спал, когда готовился к крестной смерти сошедший к людям Бог». В трактате «Гефсиманская ночь» Шестов многократно возвращается к тому, что взгляды «верующего» Паскаля и «неверующего» Ницше «представляются почти совпадающими в самом главном». См.: *Шестов Лев. Сочинения*: В 2 т. М., 1993. Т. П. С. 287, 292, 293.

Как «иудей»<sup>1</sup> — хотя бы через семью причастный к религии Закона, Шестов, естественно, и в связи с Ницше проблематизировал в широком смысле *закон*. Тяготеющий же к «эллинству» Мережковский воспринял у Ницше *языческие* мотивы: тему «Диониса» и «Аполлона» — в частности, и как древних богов<sup>2</sup>, которые хотя и «погибли», но могут (и должны!) «воскреснуть»; проблему «смерти Бога» и «сверхчеловека» Заратустры, — ее русский мыслитель трактовал как критику исторического христианства, которое уступит место христианству апокалипсическому; вместе с тем и культ героической, сильной личности, а также здоровья и свободы инстинктов, — последняя мыслилась Мережковским в качестве истока оргийного культа. Еще в большей мере, чем Шестов, Мережковский не доверял постоянным заявлениям Ницше о себе как об атеисте и позитивисте. Напротив, для него было весьма значимо то, что, уже впад в безумие, Ницше подписывал свои послания к знакомым именами «Дионис», «Распятый» и «Распятый Дионис». Русские ницшеанцы в подобных проявлениях раскованного бессознательного усматривали подлинный message Ницше человечеству — призыв соединить христианство с язычеством — такова установка и нового религиозного сознания Мережковского. Ницшевские филиппики в адрес метафизики и веры Мережковский игнорировал, манихейской же морали Ницше («по ту сторону добра и зла») он придал онтологический и религиозный смысл: две бытийственные — духовные бездны, верхняя и нижняя, для человека в равной мере должны, одинаково спасительные<sup>3</sup>.

И вот еще симптоматичные заимствования. У Ницше большую роль играет оппозиция *человек и животное* — ведь он жил в эпо-

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 251.

<sup>2</sup> У Ницше они все же главным образом суть принципы эстетики и антропологии.

<sup>3</sup> А. Блок, также соблазненный (не без помощи Мережковского) «ледяной» мистикой Ницше, в стихотворении 1907 г. «Второе крещение», изображающем событие вроде «великого разрыва» Ницше (тайнство «снеговой купели» «обращает в лед» сердце поэта подобно тому, как отречение Ницше от христианства ввергло его в атмосферу трансцендентного холода, что выразительно представлено в «Докторе Фаустусе» Т. Манна), по сути, формулирует эту «истину» нового религиозного сознания: «И, в новый мир вступая, знаю, / Что люди есть, и есть дела. / Что путь открыт наверно к раю / Всем, кто идет путями зла». «Верхняя» и «нижняя бездны» у Мережковского считаются как «безднами» добра и зла, так и духа и плоти. Это вызывало критику ряда мыслителей (Бердяева, Флоренского), не усматривающих зла в плоти как таковой.

ху увлечения дарвинизмом. Говоря о человечестве, он швыряется эпитетами «рогатый скот», «жирные зверьки» (о женщинах), кто-то для Ницше — «бараны-передовики», а кто-то — «вольные птицы». Заратустра не совсем в шутку называет человека «самым жестоким из всех животных», и в «Ессе Ното» говорится о животном «сильнейшем и хитрейшем». Понятно, с чем это связано: в своей антропологии Ницше ради эпатажа смещает ценностный «центр тяжести» человеческого существа в область инстинктов — сферу животности, объявляя производным от нее начало духовно-сознательное<sup>1</sup>. Однажды (в трактате «О пользе и вреде истории для жизни») Ницше называет инстинкт, руководящий человеком, «божественным зверем»<sup>2</sup>. Эту ницшевскую редукцию человечности к *бестиальности* Мережковский берет на вооружение, конструируя свое *новое религиозное сознание*. В книге «Л. Толстой и Достоевский» он, в связи с Толстым, развивает свою «пророческую думу» о «*святой плоти*» — «о переходе человеческого в божеское не только через духовное, но и через животное»<sup>3</sup>. Речь у Мережковского идет не только о «змеиной мудрости» князя Андрея и «голубиной простоте» Платона Каратаева — толстовских героях, исполнивших евангельский призыв (Мф. 10, 16), — даже не просто о «тайновидце плоти» Толстом, запечатлевшем собственное «звериное» ведение в образе стихийного язычника дяди Ерошки: намеки Мережковского ведут в конце концов к оргийным культам типа того дионисического «радения», которое изображено, в соответствии с «Ваханками» Еврипида, в позднем романе Мережковского «Тутанкамон на Крите». В освобождении инстинктов от скреп разума Мережковский вновь, после девятнадцативекового господства христианства, хочет обрести путь к Богу, перебросив «мост от до-человеческого к сверхчеловеческому, от Зверя к Богу», — таково его «пророчество».

Кажется, Мережковский понял «путь» Ницше — суть проделанного им над собой страшного эксперимента, — причем понял вернее, чем К. Свасьян. Последний считает существенной причиной безумия мыслителя утрату им собственного «я», потерявшегося в калейдоскопе смены авторских масок<sup>4</sup>. Между тем внутренней работой Ницше, явственно представленной его сочинениями, сделались постоянные, доходящие до ярости усилия по изгнанию из себе Христа. Согласимся с нашими ницшеанцами:

<sup>1</sup> См.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 158, 640, 641 соотв.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. I. С. 187.

<sup>3</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 100.

<sup>4</sup> См.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. Указ. изд. С. 5–46.

Ницше был от природы прекрасным человеком, потенциальным святым, — но совершил все для того, чтобы отвергнуть свое призвание. Гордая брезгливость к пороку, утонченная чистоплотность, блестяще им отрефлексируемая, действительно запрещали ему грешить *делом*. Но в *помыслах* он сполна осуществлял свой страшный тезис: «Я радуюсь великому греху как великому *утешению* своему». «Зло есть лучшая сила человека»<sup>1</sup> — и Ницше культивировал в себе тотальную ненависть, планомерно истребляя доброту, сострадательность, любовь и пр. Отрекшийся от Христа Ницше имманентно получил в точности то, что хотел: Логос оставил его, и инстинкты обрели полную власть над душой. Счел бы или нет «божественным» того «зверя», который выступил в облике Ницше, Мережковский? В 1900 г. ему еще не могли попасть в руки записи свидетелей последних лет жизни Ницше, — картина такова, что несчастный «прыгает по-козлиному», «почти всегда спит на полу», «испускает нечленораздельные крики»<sup>2</sup> и «доходит до рычания». Впрочем, в кружке Стефана Георге считали «душевную болезнь Ницше „восхождением в мистическое” и „гордым переходом” в более высокое состояние». Однако Ф. Овербек, который навещал больного в 1895 г., увидел перед собой лишь «смертельно раненное животное, которое хочет единственно, чтобы его оставили в покое»<sup>3,4</sup>...

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 208.

<sup>2</sup> Свасьян К. Хроника жизни Ницше. С. 826.

<sup>3</sup> Холлингейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. М., 2004. С. 371, 365–366, 371 соотв.

<sup>4</sup> Ницше любил сравнивать Бога с пауком, имея в виду метафизическую конечную цель, плетущую сеть причинности, — вообще, Бога богословов-метафизиков, в частности Спинозы. Мережковский заметил этот ницшевский образ и использовал его для целей своей герменевтики, усмотрев тему «Бога-Зверя» у Толстого и Достоевского. Предваряя литературоведческий формализм XX в., Мережковский весьма элегантно описал семантику образа паука в романах Достоевского и Толстого, истолковав его как «символ жестокого сладострастия и сладострастной жестокости» (указ. изд., с. 309). А в плане философии религии «Бог, который беспощадно высасывает жизнь из жизни, как паук — муху», согласно Мережковскому — это Бог не только Спинозы, но и вообще жестокий Бог Ветхого Завета, удержанный и христианством. В новом религиозном сознании Он отождествляется со зверем Апокалипсиса. При этом подобный «небесный тарантул» «никогда не будет нашим Богом»: признание Бога-ревнителя, Бога-мстителя — всякого бога кроме Бога-Любви, для Мережковского «уже не религия, а кошунство» (там же, с. 314). Интересно, что данное убеждение Мережковского будет резко оспорено Флоренским — членом кружка Мережковских, ставшим затем ренегатом (глава «Ревность» «Столпа...», раздел «Страх Божий» «Лекций по философии культа»).

В своем восприятии цельного феномена Ницше Мережковский поначалу идет за Шестовым: ницшевская словесная «икона» пишется им тоже с оглядкой на Толстого<sup>1</sup>, причем с помощью почти тех же самых, что и у Шестова, выражений. «Над жизнью этого человека сияет венец не только человеческой славы; это был больше чем гений, — это был святой, равный величайшим святым и подвижникам прошлых веков», — заявляет Мережковский вполне серьезно. «Настоящей человеческой жизни у Ницше вовсе не было» — было одно «мученическое житие», умерщвление плоти «духовными веригами»; при этом «проповедник жестокости», он в действительности был «кротчайшим из людей на земле», «бессребреником», отличавшимся «рыцарским благородством», «детской чистотой» и «неодолимой, „исступленной“ стыдливостью и целомудренностью, как у Алеши»<sup>2</sup>. Все это, видимо, писалось под воздействием книги 1900 г. Шестова.

Но далее оценки Шестова и Мережковского расходятся. Как мы помним, Шестов с доверием отнесся к заявлениям Ницше о его атеизме — со «святостью» Шестова и Мережковского расходятся. Как мы помним, Шестов с доверием отнесся к заявлениям Ницше о его атеизме, — со «святостью» Ницше Шестов связывал одну его «нравственную высоту». Между тем Мережковский возвел Ницше в ранг религиозного пророка — провозвестника нового христианства. Еще раньше, чем Иванов, увлекавшийся в 1890-е годы за границей равно Ницше и древними культами Диониса, в революционном Петербурге 1905 г. сделавшийся «мистагогом» дионисийских хороводов<sup>3</sup>, Мережковский стал развивать проект нового возрождения — грандиозного культурного сдвига, началом которого должна была стать религиозная реформа — синтез христианства и язычества. Ницше стал главной фигурой этого проекта. Независимо от Иванова Мережковский, сопоставив принципы христианства и религии Диониса, пришел к выводу о некоей близости связанных с ними религиозных интуиций: «В последней, бессознательной глубине язычества есть начало будущего поворота к христианству, оргийное начало Диониса — самоотречения, самоуничтожения, слияния человека с богом Паном, Отцом всего сущего», — эту, так сказать, прарелигию Ме-

<sup>1</sup> «Ницше — тайный ученик, явный отступник Христа, Л. Толстой — явный ученик, тайный отступник Христа» (Мережковский, указ. изд., с. 240).

<sup>2</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 261–262.

<sup>3</sup> Работы Иванова об «эллинской религии страдающего бога», о «Ницше и Дионисе» стали выходить в свет в России лишь начиная с 1904 г.

режковский даже называет «языческим христианством»<sup>1</sup>. Так вот, Ницше, кому еще в молодости было дано познать и открыть миру Диониса — бога трагедии (лозунг «*amor fati*» указывает именно на него), на самом деле, по мысли Мережковского, был тайнозрителем Христа. Для Мережковского, в отличие от Шестова, была важна мистическая глубина личности Ницше, и он считал его религиозной натурой. Если Шестов-«иудей» игнорировал такие ницшевские самохарактеристики, как, к примеру, «последний ученик и посвященный бога Диониса»<sup>2</sup>, то Мережковский находил в них исток нового христианства. Да, Ницше отступился от Христа — именовал его в «Антихристе», невольно отождествляясь с Ним, беглецом от «всякой реальности», «декадентом-эпикурейцем» (!), и наконец, смотря на Христа через призму романа Достоевского, «идиотом»<sup>3</sup>. Однако, полагал Мережковский, Ницше отрицал только исторического Христа — Христа Церквей, — ложный кенотический образ, созданный первохристианской общиной. Да, устами Заратустры он проповедовал, что «худшее из всех дерев — крест»<sup>4</sup>, а в «Ессе Номо» напоследок противопоставил «Распятому» — чтимого им, Ницше, «Диониса»<sup>5</sup>. Но, по Мережковскому, существует «страшная и загадочная связь» этого самого «Диониса» (которого Ницше принял за Антихриста) и «тайного» доселе Лица Христа — Христа Апокалипсиса. В этом последнем, мнил русский мыслитель, соединятся «старые» Христос и Антихрист, иначе сказать — Сын и Отец.

Итак, получается, что Ницше, знавший «Диониса», знал отчасти грядущего Христа! По сути, главным ницшевским мотивом для Мережковского оказалось загадочное представление о «вечном возвращении». Мережковский приписал Ницше неотрефлексированный христианский эсхатологизм — «второго Пришествия был он (Заратустра, читай — Ницше) невольным учителем и безмолвным

<sup>1</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 16.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 403.

<sup>3</sup> В «Антихристе» (1888) сказано: «Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, — мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и „ребячество“ идиота <...> Можно было бы пожалеть, что вблизи этого интереснейшего из *décadents* (Иисуса) не жил какой-нибудь Достоевский, т. е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смешения возвышенного, больного и детского» (Ницше 1990 II, 656–657). «Экзегетика» позднего Ницше — не что иное, как сравнительная герменевтика Нового Завета и романов Достоевского, — и при этом — точнейшая самохарактеристика.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 147.

<sup>5</sup> Там же. С. 769.

предвозвестником»<sup>1</sup>. Отвергнув Бога, распятого на кресте, Ницше невольно служил Христу воскресшему, ибо «царство „сверхчеловека“, предвещающее Заратустрой», — это «грядущий Иерусалим», предсказанное в Иоанновом «Откровении» «царство Воскресшей Плоти», которое в конце времен осуществится на земле<sup>2</sup>. Бердяев впоследствии разовьет эту мысль Мережковского о Ницше как пророке апокалипсического Христа во славе; о ницшевском «Христе, не узанном под ликом Диониса»<sup>3</sup>, с некоторыми вариациями будут рассуждать и другие адепты постницшевского христианства — в первую очередь Андрей Белый и Вяч. Иванов. Да, книгу о Заратустре переполняют патологические сюрреалистские образы, что вызывает ассоциации со сновидчески-астральными мирами Босха и Дали; ее эмоциональный фон — бессильная злоба, ее пафос — богохульство. Однако русские поклонники Ницше сквозь эту какофонию ненависти как-то сумели слышать звуки «музыки», льющейся из царства Любви...

Шестов, как бы не заметив язычества Ницше, принял целиком его судьбу и личность; Мережковский же связал гибель мыслителя с «ошибками» его воззрений. Вместе со всеми прочими русскими философами исток ницшевской катастрофы он усматривал в атеистическом *stedo*, разрушавшем шаг за шагом душу. Ницше любил рок — но не до конца, «не святой любовью»: роковая необходимость не превратилась для него в свободу и рок не сделался «живым, родным Богом-Отцом». Тем самым, рассуждает Мережковский, Ницше и сердцем не познал Христа, открывающегося именно в *любви* к Богу<sup>4</sup>. В богословии Мережковского 1900 г. — Мережковского «двоющихся мыслей» (Бердяев) — Божество мыслилось преимущественно двуипостасным. «Я и Отец — одно»: постижение этих слов Христа (Ин. 10, 30) Мережковский считал апокалипсическим заданием человечеству. Ему же самому вѣдома эта «величайшая» тайна, — ей посвящена по сути вся книга о Толстом и Достоевском. Ключом к «тайне» оказался опять-таки Ницше. А именно: речь для Мережковского идет о соединении «двух правд» — «Богочеловека и Человекобога, Христа и Антихриста»<sup>5</sup>. Ведь Бог древних иудеев и язычников, по Мережковскому, — это Антихрист, Человекобог — мститель и ревнитель, бог кровавых жертв, «паук» Ницше и Достоевского. Воплощенное зло, божество

<sup>1</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 263.

<sup>2</sup> Там же. С. 317.

<sup>3</sup> Там же. С. 314.

<sup>4</sup> Там же. С. 319–320.

<sup>5</sup> Там же. С. 134.

ство это отменено — хотя и не до конца — Христом. И предстоит раскрытие манихейской тайны, представления о двух, «злом» и «добром», ликах божества, что трактуется Мережковским как ницшеанский прорыв «по ту сторону» условных, «слишком человеческих» «добра и зла», истолкованных уже не морально, а метафизически и религиозно: «Богочеловек и Человекобог — уже не два, а одно, с того мгновения, как сказано: „Я и Отец одно”». Так Мережковский «ницшезирует» одну из главных евангельских истин и, как мы увидим впоследствии, кладет ее в основу своей герменевтики.

Русская постницшевская мысль в своей «переоценке» добра и зла, странным образом превзойдя в этом самого Ницше, сосредоточилась на *апологии зла*. В *этическом* плане этим занимался Шестов как автор книги «Достоевский и Ницше» (1902), страстный апологет «подпольного человека»<sup>1</sup>. Мережковский же, оправдывая зло, переходил уже в область *религии*, решаясь на богохульства, коробящие даже сильнее ницшевских. При этом он не гнушался и софистическим передергиванием смыслов. Одним из самых кощунственных мест книги Мережковского о Толстом и Достоевском является анализ истории расстрела Святых Даров, рассказанной Достоевским в «Дневнике писателя» за 1873 г. В самый момент выстрела в причастие стрелявшему деревенскому парню явился Христос на кресте — христорец упал без чувств. Впоследствии он на коленях приполз в монастырь за покаянием и искупительным страданием, но Мережковский этого конца истории как бы не замечает (как отрицает, «исправляя» замысел писателя, эпилог «Преступления и наказания» — раскаяние Раскольникова). Напротив, его интерес и положительные оценки сконцентрированы на внутреннем аспекте самого кощунства — упоении «бездной», собственной гибелью и пр., охвативших темного парня: «Это — родное, русское, слишком русское, может быть, никому в такой мере, как нам, русским, непонятное». Но превыше всего Мережковского восхищает то, что «сильная душа парня» выдержала напор охватившего ее «мистического ужаса» (с Раскольниковым, порицаемым за это Мережковским, все было иначе). Упорный в своей „дерзости” — верности «началу титаническому и вместе — оргийному, вакхическому, „дионисовскому”» — парень именно поэтому сподобился «неимоверного видения». Последнее Мережковский трактует то ли как награду парню, то ли как духовно-закономерный факт, тогда как в контексте рассказа

<sup>1</sup> См.: Бонецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии 2008, №8. С. 113–133.

Достоевского оно было Христовым вразумлением (выстрел все же не был произведен). Герменевтика Мережковского не брезгует такими смысловыми подменами. В данном случае критик хочет сделать писателя своим союзником в оправдании «кажущегося кощунства» — нищезировать автора «Дневника писателя». Цель Мережковского — обозначить «путь зла» (Блок), которым парень якобы пришел к Богу (без покаяния), — путь, проходящий через «нижнюю бездну»: «В последней глубине кощунства — новая религия; в лике подземного Титана, помраченного Ангела, — лик Светоносного Люцифера, лик другого Бога, который опять-таки, может быть, только кажется другим, а на самом деле есть все тот же Бог, только иначе созерцаемый; в таком случае — зло не для зла, а для нового высшего добра; отрицание не для отрицания, а для нового высшего утверждения»<sup>1</sup>. Здесь уже *религиозный* апофеоз бунта Ницше, соблазн сатанизма. Из последователей Мережковского в наибольшей степени ему подпал Вяч. Иванов, чьим богом был уже не только Дионис, но и Люцифер, — Иванов, башенный «учитель», увлекший многих в демоническую круговерть...<sup>2</sup>

К реакции Мережковского на вызов Ницше мы вновь вернемся при обсуждении его герменевтики. Здесь же надо остановиться на некоторых других вариантах рецепции нищевского феномена. Образ Ницше, созданный *Андреем Белым*, следует рассматривать в контексте его духовного пути от софиологии к антропософии. В 1903 г. вокруг Белого сложился кружок «аргонавтов», ядро которого составили С.М. Соловьёв, Эллис (Л. Кобылинский), А.С. Петровский (переводчик «Авроры» Я. Бёме, впоследствии, как и Эллис, антропософ), — близок к ним был и А. Блок. Члены «союза аргонавтов» идентифицировали его в качестве общества «во имя Ницше»: как выражался в письме к Э. Метнеру Белый, аргонавты устремлялись «сквозь Ницше за золотым руном» — в поисках «неведомого бога»<sup>3</sup>. В Ницше восторженные юноши-соловьёвцы, находившие вечно-женственный идеал кто в Морозовой, кто в Менделеевой, а нищевского Заратустру отождествлявшие с эволюционно заданной «всеединой личностью», «Богочеловеком» Вл. Соловьёва<sup>4</sup>, распознавали уже космическую фигуру:

<sup>1</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 266–267.

<sup>2</sup> В монографии «Царь-Девница. Феномен Евгении Герцык на фоне Серебряного века» мы посвятили особый раздел Башне Вяч. Иванова и тем, кто вверил «мистагогу» свою судьбу (книга в печати).

<sup>3</sup> Цит. по: Лавров А.В. Мифотворчество аргонавтов // Миф, фольклор, литература. Л., 1978. С. 141.

<sup>4</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 245.

И сам, как полубог, главою ты вознесся  
До утренней звезды... но вот исчез туман,  
Ты глянул в дольный мир... увидел и сотрясся!  
И застонал, и пал, раздробленный титан!

Так, не слишком складно, славил Ницше Эллис, намекавший на его философский люциферизм («утренняя звезда»). Но люциферический мыслитель стал для аргонавтов «переходом к христианству»: «Без Ницше не возникла бы у нас проповедь неохристианства», — писал в 1907 г. Белый в статье «Настоящее и будущее русской литературы»<sup>1</sup>. Именно феномен самого Белого побуждает ныне расценивать религию Серебряного века как христианство **постнищевское**. Его личный духовный путь намечен вехами таких имен, как Соловьёв — Ницше — Штейнер, но этот вектор можно обнаружить в мировоззренческом становлении едва ли не всех русских «неохристиан» (даже Бердяева). Естественно-научная закваска (выпускник физико-математического факультета Борис Бугаев сам называл себя «химиком») вызвала к жизни Белого-натурфилософа и оккультиста, поставившего свои искания под знак солнца. «Золотое руно» аргонавтов отождествлялось ими с мистическим солнцем (речь шла об искании мистерий и посвящения), — но и Христос Р. Штейнера был великим Солнечным Духом...

У Белого мы снова имеем дело с *иконой* Ницше, причем градус ученических восторгов, сопоставительно с Шестовым и Мережковским, здесь существенно вырос: первые нищеванцы видели в Ницше святого, а Белый, в 1908 г. (статья «Фридрих Ницше») уподобивший Ницше «творцам новых религий»<sup>2</sup>, всерьез поставил его на один уровень с Христом. Перед внутренним взором Белого парит двойной образ: «Там, на горизонте, стоят они, оба царя, оба — мученика, в багрянице и в тернии, — Христос и Ницше; ведут тихий свой разговор»<sup>3</sup>. Также и жизненный путь Ницше был подобен Христову. «Ницше можно сравнить с Христом. Оба уловляли сердца людские, голубиную кротость соединили со змеиной мудростью»; оба пережили свою «Голгофу» (Ницше — «Голгофу индивидуализма»), — и можно говорить о воскресении обоих: «Встанет меж нами Ницше воскресший: „Был мертв — и вот жив”». <...> В далеком будущем к именам великих учителей жизни, создавших религию жизни, человечество присоединит имя Фридриха

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 357.

<sup>2</sup> Там же. С. 187.

<sup>3</sup> Там же. С. 184.

Ницше»<sup>1</sup>. Более того, в глазах Белого Евангелие и «Так говорил Заратустра» Ницше – тексты в общем-то равноправные, одинаково священные, таинственно схожие: «Откроем любое место из „Заратустры“: <...> что-то в Евангелии ему откликнется». Тончайший филолог, Белый не хочет видеть того простейшего факта, что «Заратустра» – это пародия на Евангелие. Напротив, он хочет *уравнять смыслы* двух книг. Правда, Христос учил любить ближнего, а Ницше – бежать от него, – но Христос выражался не буквально, и «любовь к ближним – это только алкание дальнего»; «„Подтолкни падающего” – мог бы сказать и тот и другой», равно Ницше и Христос; также «учитель легких танцев» Заратустра и Христос, сказавший «бремя Мое легко», разумели одну и ту же «легкость» – «полет головокружительного страдания»...<sup>2</sup> Белый воспринимает Евангелие через призму Ницше и, вслед за Мережковским, «вчувствует» в крестные муки «вакхические восторги»: «Оба (Христос и Ницше) вкусили вина невыразимых восторгов и крови распятия крестного». Приемы герменевтики и экзегетики Мережковского Белый также берет на вооружение – «договаривает» за Христа, «дописывает» за Ницше: «Когда (Ницше) говорит: „Оставайтесь верными земле”, не договаривает „и небу”. Когда Христос учит верности небу, Он вдруг останавливается, как бы не договаривает <...>. „Оставайтесь верными небу”... – „и земле”, – утаил во вздохе Христос». Вообще, «символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срывается с символикой Ницше», то есть и Христос, и Ницше зовут нас «на единственный путь, роковой и страшный»<sup>3</sup>. Проблема «пути» для Белого заключалась в том, как, перед лицом бездны в собственной душе – ревушего «хаоса», из которого восстают «чудовища духа»<sup>4</sup>, образы фрейдовского бессознательного, – проложить дорогу к высшему сознанию, одолев натиск инстинктов, фобий, страстей. Белый понимал безумие Ницше очень интимно, и, отвергнув церковную версию спасения от «пучины греха»<sup>5</sup>, постоянно ощущал себя в опасности. В отличие от Шестова, принципиального «беспочвенника», Белый искал внешней опоры – эзотерической общины, а прежде всего – духовного учителя, «родного мудреца». Последнего он обрел в 1912 г. в лице Штейнера, а в 1900-е годы источником «мудрости» для него был Ницше.

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 183, 194, 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 183.

<sup>3</sup> Там же. С. 184.

<sup>4</sup> Там же. С. 250.

<sup>5</sup> «Аз бо емь пучина греха»: слова из молитвы перед причащением.

Переход Белого от «ученичества» у Ницше к ученичеству у Штейнера был закономерен. Антропософия Рудольфа Штейнера – это, по сути, развитие ницшевского проекта сверхчеловека. О заимствованиях здесь говорить не приходится, но к Ницше Штейнер имел огромный интерес. Однажды он посетил в Веймаре больного мыслителя, был допущен к работе в его архиве и позднее издал книгу «Фридрих Ницше – борец против своей эпохи» (1895). На основе представлений теософии Анны Безант, внося туда христианские мотивы, Штейнер разработал учение о духовной эволюции человека и предложил систему оккультной практики, ускоряющей развитие личности. И сакральная деревянная скульптура «Представителя человечества», выточенная самим Штейнером для Гётеанума – здания для антропософских мистерий в Дорнахе, – скульптура, уцелевшая при пожаре Гётеанума (в новогоднюю – 1922–1923 г. ночь), – не что иное, как переосмысленный образ *Übermensch* 'а Ницше.

Когда в 1908 г. Белый писал статью «Фридрих Ницше», трудов Штейнера он еще не знал, однако теософией Безант увлеклся со времен «аргонавтики». К Ницше Белого влекла не неоязыческая жилка (так было в случае Иванова, М. Волошина<sup>1</sup> и отчасти Мережковского), а гносеологическая и натурфилософская, при этом и религиозная тенденции его личности. И когда Белый возводит свою концепцию вокруг представления о Ницше как о «новом человеке», он мыслит именно в теософском ключе – понимает «новизну» эволюционно, в «большом» времени. «Существо нового человека предощущает Ницше в себе», первым подойдя «к рубежу рождения в нас нового человека и смерти в нас всего родового, человеческого, слишком человеческого»<sup>2</sup>: теософы и Штейнер видели оккультный смысл современности в приоритетном развитии человеческого «я», – именно в этом и для Белого заключена «эзотерика» ницшевского индивидуализма. Ницше носил в себе тайну будущего духовного человека, лишь указав на нее своим Заратустрой. Потому Белый уподобляет Ницше «крылатому Сфинксу»<sup>3</sup> – это его другая «икона». А «нигилизм» Ницше – отрицание старой морали, «переоценка всех ценностей» – в глазах Белого не что иное, как критика наличного языка, не способного передать прорастающие из недр души новые переживания: «Как назвать *боль*, если *боль* не только *боль*, и *радость* не вовсе

<sup>1</sup> Подробно об этом см. в наших работах: «Боги Греции в России» (Вопросы философии 2006, №7. С. 113–128) и «Эстетика Волошина» (Вопросы философии 2007, №1. С. 115–130).

<sup>2</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 180.

<sup>3</sup> Там же. С. 178.

*радость, добро не добро, но и зло не зло?»* Отрицающий, «демонский образ» Ницше, следовательно, обращен против прошлого, «но то обман: счастливый, как дитя ясный, он отражается в будущем»<sup>1</sup>. Гуманист-Шестов «злую мудрость» Ницше оправдывает его болезнью, — для Белого болезнь Ницше — это судьбоносные муки духовного роста: «Крест Ницше — в упорстве роста в нем новых переживаний без возможности сказаться им в ветхом образе вырождающегося тела», в несовершенстве «телесных органов», не способных поддержать деятельность «высшего сознания»: феномен Ницше Белый описывает, прямо ссылаясь на слова А. Безант<sup>2</sup>. «Ницше — эзотерик, зовущий нас на оккультный путь <...>. И тот, кто видит его, скажет ему: „Иду за тобой, Равви!“»<sup>3</sup> — такова теософская «икона» Ницше, созданная Белым.

Ницше — провозвестник апокалипсического Христа; Ницше — мученик, великий посвященный, учредитель новой религии и т. п. — все эти русские иконописные образы, порожденные коллективной экзальтацией, суть антиподы ницшевских самохарактеристик. В связи с *русским Ницше* мы не случайно привлекаем представление об *иконе*: оно соответствует тому нимбу «святости», которым русские мыслители окружили «тернием увенчанную главу»<sup>4</sup> отшельника из Сильс-Мариин. *Лик, лицо, личина-маска*: кажется, именно благодаря русскому «ницшеведению» эти понятия сделались категориями философской антропологии как феноменологии личности<sup>5</sup>. Белый стал первым говорить о ницшевских «масках», хотя уже в основе концепции Мережковского лежала мысль о корпусе текстов Ницше как единой маске, скрывающей его истинное лицо<sup>6</sup>. «Масками» Белый считал самохарактеристики Ницше (имморалист, атеист, антихрист(ианин), ученик Диониса и т. д.), — не столько художественные образы (Заратустра, принц Фогельфрай), сколько декларируемые идеологемы. «Маска» — всякий *явный* смысл текста Ницше, и ей у Белого противопоставлено «лицо» — плод особой герменевтики, усилий «благодарно-жалостливого»<sup>7</sup> сердца толкователя,

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 179.

<sup>2</sup> Там же. С. 191, 195.

<sup>3</sup> Там же. С. 194.

<sup>4</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 248.

<sup>5</sup> Особенно эффектно эти категории разработаны в «Иконостасе» Флоренского (1919–1922).

<sup>6</sup> Суть этой концепции в тезисе о ницшевском «Христе, не узанном под ликом Диониса», — «христианстве, притворившемся язычеством» (Мережковский 1995, 314).

<sup>7</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 248.

его умения проникнуть в «музыкальную» глубину слова и в «музыке» распознать «страсть» и «личность». При этом в результате «герменевтического противодействия» музыкальных недр непременно происходит «обратная дешифровка» текста, — надо лишь нащупать места его «эластичности»<sup>1</sup>. Чтение оказывается вереницей переходов от «маски» к «лицу» и обратно: «*Маска и лицо* встречают нас в Ницше: то *лицо*, то *маска* глядит на нас со страниц его книг». Маска — это обыкновенно «черная маска мстителя», но если ее сорвать — «не увидите ли вы, что проклятие *старому* — часто непонятая любовь»<sup>2</sup>. «На засиявшем лице» тогда затрепещет, «как зарница», «выражение жгучего могущества и сверхчеловеческой нежности», а «детский взор» заговорит «о детском счастье»<sup>3</sup>. Рассчитывал ли Ницше на такое понимание его сочинений — то ли игнорирование, то ли переворачивание прямого смысла его суждений? Не означает ли оно самую низкую его оценку *как писателя*, не способного сказаться в слове? Не был бы он шокирован тем, что будущий читатель, вместо сосредоточения на его проповеди, будет подсматривать за его личностью?.. И вторичная идеологизация текстовой «музыки», — скорее, «слуховых» галлюцинаций наших мыслителей, — «обратная дешифровка» смыслов, ведущая к безудержному «иконописному» творчеству, вызвала бы, думается, у Ницше взрыв возмущения...

«Обрусения» Ницше — через «вчувствование» в это трагически-озлобленное сознание любви, «детскости», пафоса «истинного» христианства — невозможно понять, если не учесть того, что феномен Ницше в России трактовался в основном в контексте культуры *символизма*. Впервые прочитавший «По ту сторону добра и зла» несимволист Шестов признавался, что не очень-то понял поначалу книгу: его традиционная душа не могла воспринять призыва убивать слабых, подталкивать их и т. п., и он «искал аргументов, чтобы противостоять этой мысли, ужасной, безжалостной»<sup>4</sup>. Также не сразу «поняли» Ницше и символисты — Мережковский с Белым. Но если Шестов вскоре распознал в творчестве Ницше вопль к Богу нового Иова, то эти двое предложили считать тексты Ницше символическими, — в духе того, как христианские экзегеты распознавали в Ветхом Завете символы и аллегии совсем иных — ново-

<sup>1</sup> См.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. С. 30–31. К. Свасьян во многом солидарен с Белым как автором статьи 1908 г. «Фридрих Ницше», в частности, развивая мысли Белого о ницшевском творчестве как весьма прихотливом «маскараде».

<sup>2</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 191–192.

<sup>3</sup> Там же. С. 249, 248.

<sup>4</sup> Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. I. С. 31–32.

заветных представлений. Таким стало «противостояние» русских символистов ницшевскому демонизму, развившееся не просто в апологию (как у Шестова), а в безудержный апофеоз автора «Заратустры». Для Белого, как мы помним, Ницше — это эволюционно новый человек, и наличный язык не в состоянии выразить содержание его души. Потому Ницше вынужден использовать *символы* — художественные образы, а также афоризмы, в которых Белый видел «мосты к символам»<sup>1</sup>. Речь у Белого идет о символикации *переживаний*, — будь то в образе или в афористическом *воззрении*<sup>2</sup>. Подбором символов Ницше упорядочивает переживания, устремляя к цели внутреннюю жизнь. Цель эта — сверхчеловек, «абсолютно свободная личность», — «метод изложения Ницше имеет форму телеологического символизма»<sup>3</sup>. Но что мы имеем в действительности? Точно фильм Бергмана или Хичкока, разворачивается цепь жутковатых гротескных образов «Заратустры» — «за кадром» звучит «музыка» проклятий, ухо режут диссонансы парадоксальной и при этом цинической мысли, сквозь которые порой прорывается как бы тристановское томление... Такой поэтикой ницшевского текста, согласно интерпретации Белого, зашифрован некий, открытый этим новым посвященным, духовный путь, ведущий в «страну счастливых детей», на «белый остров, омытый лазурью»<sup>4</sup>. Наши мыслители, от Мережковского до Свасьяна, предприняв «обратную дешифровку» на самом деле прямого, однозначного ницшевского слова и ничуть не скрываемых «переживаний», ухитрились истолковать в качестве христианства открыто декларируемый люциферизм<sup>5</sup>.

Надолго ли сохранили ницшеанцы 1900–1910-х годов верность своему кумиру? Шестов, по-видимому, сохранил на всю жизнь: сосредоточенный на проблеме бунтующего индивида, он видел в Ницше фигуру в этом смысле архетипическую. В устойчивом интересе позднего Мережковского к великим людям — религиозным реформаторам, царям, полководцам и святым — преломился мотив

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 250.

<sup>2</sup> Там же. С. 181, 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 181, 182.

<sup>4</sup> Там же. С. 248.

<sup>5</sup> Коллективная загипнотизированность весьма умных людей кудесником-Заратустрой ярко демонстрирует существовавшую в XX в. возможность возникновения самых чудовищных aberrаций общественного сознания — замороженности идеологемой, ликом учителя, вождя и пр. По сути, статьи Белого о Ницше разрабатывают особый «новояз» (Д. Оруэлл) для чтения ницшевских сочинений: слово «боль» в последних должно переводиться как «блаженство», «грех» — как «святость», «ненависть» — как «нежность» и «любовь»... «дьявол» — разумеется, как «Бог» «нового человека».

сверхчеловека. В описаниях канонических лиц — феноменах апостола Павла, испанских мистиков, Жанны д'Арк и т. д. — сквозит приверженность Мережковского к ницшезированной христианству, новому религиозному сознанию. По-прежнему он видит практически все занимающие его явления в свете ницшеанской оппозиции *язычества — христианства*. — Интересна оценка Ницше Белым-антропософом, она представлена в его статье 1920 г. «Кризис культуры». «Ницше есть острое всей культуры»<sup>1</sup> — ее вершина и конец, заявляет Белый. Отрезок европейской культуры «от Августина до Ницше», занимающий Белого, обыкновенно соотносят с христианством, — но Белый вводит для него свой термин «христовство». Противопоставляя христовство христианству, Белый обозначает оппозицию Церкви и исторической цепочки ересей манихейского типа. Развитие культуры Белый связывает с глубинным влиянием именно этих последних (а не Церкви с ее культом, как считал друг Белого в 1900-е годы Флоренский), — идет ли речь о средневековых альбигойцах, тамплиерах или масонах Нового времени. Двуликое — доброе и злое божество вавилонянина III в. Мани напомнило о себе в тезисе «по ту сторону добра и зла» Ницше; однако и вся светская культура, принимающая прививку зла ради борьбы с ним, имеет, в глазах Белого, манихейское устройство.

Все эти идеи Белого не самобытны: они заимствованы из лекций Штейнера 1904 г., записанных его учениками<sup>2</sup>. Оправдание Белым

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 280.

<sup>2</sup> То, что у Белого названо христианством и христовством — культуру и религию, — Штейнер возводит к библейским фигурам кроткого Авеля и первого братоубийцы Каина: «Из страсти сынов Каина возникли все искусства и науки, а из течения Авеля-Сифа — все просветленное благочестие и мудрость, лишенная энтузиазма». Именно «сыновья Каина» создают «Храм человечества, построенный из мирского искусства и мирской науки», — сказано в лекции «Мистерия розенкрейцеров» (Штейнер 2006, 57). Как ницшеанец и как антропософ, Белый предпринимал тонкую апологию зла (следя в этом за Шестовым и Мережковским). Диалектика зла у Штейнера — теософа, масона, учредителя антропософии — также встроена в традицию Мани: «должным» в этике Штейнера было не добро, а прихотливая и рискованная игра с добром и злом (особенно наглядна она в «Драмах-мистериях» Штейнера, где львиная доля сцен это общение персонажей с Люцифером и Ариманом — существами, олицетворяющими у Штейнера зло). Первым антропософам, с их традиционным сознанием, предлагалось поверить в то, что за люциферизмом Доктора стоит «глубокая мысль» из манихейского реквизита: «Царство тьмы должно быть преодолено со стороны царства света не через наказание, а через милость, не через противостояние злу, а через смешение со злом, чтобы избавить зло как таковое» (лекция «Манихейство» (Штейнер 2006, 65)). Такая версия Штейнера, принявшего тезис «по ту сторону добра и зла» Ницше.

зла указанием на сам факт существования культуры также восходит к Штейнеру, чья деятельность в начале 1900-х годов открыто ставилась под знак Люцифера: Штейнер считал падшего ангела источником свободы, которой человечество обязано своим эволюционным — в частности, культурным развитием<sup>1</sup>. Бросая вызов традиции совсем в духе Ницше, Штейнер издавал в те годы журнал «Люцифер-гнозис», а своих последователей называл «детьми Люцифера». Ницше-антихрист(ианин) а Белый считал *предтечей* Штейнера — «гласом вопиющего в пустыне» перед приходом того, кто заложил основы культуры будущего<sup>2</sup>. В 1920 г. Белый по-прежнему относится к Ницше как к фигуре сакральной: в биографии Ницше ему видится прообраз его собственной жизни («...Мне на голову возложили терновый венец; и как Ницше, больной от мучений, бросался я в горы», — «меня окружают, как Ницше, кретины»). И вот он уже, мистически отождествившись с Ницше, говорит о себе: «Ессе Ното», пережив в Рёкене на могиле «родного покойника» рождение в себе антропософского Солнца-Христа<sup>3,4</sup>.

Благоговейная любовь не мешает, однако, Белому с антропософской позиции очень жестко критиковать взгляды Ницше. Черты прежде детски лучезарного, иконописного лика теперь кажутся Белому искаженными жуткой гримасой: Ницше — «Бог и „кретин”», — духовная «серединность» обернулась для Ницше клиническими последствиями, и Белый наконец-то замечает некие «странности» в образе Заратустры. Подобно тому как Мережковский критиковал Ницше за то, что он «не дотянул» до нового рели-

<sup>1</sup> В своей кошунственной лекции «Пятидесятница, праздник освобождения человеческого духа» Штейнер заявлял: «В самой человеческой природе лежит то сатанинское восстание, которое, однако, как люциферическое устремление является залогом нашей свободы, и из этой свободы мы вновь развиваем нашу спиритуальную жизнь» (Штейнер 2006, 16).

<sup>2</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 262.

<sup>3</sup> Там же. С. 261, 296.

<sup>4</sup> Сакрализации Ницше Белым способствовал и Штейнер. Вспоминая о своей работе в веймарском архиве Ницше еще при жизни философа, он упоминает об «удивительном ощущении того, что — пока мы внизу разбирали сокровища его рукописей, дабы явить их миру, — он царил на веранде над нами в торжественном благоговении, бесстрастный к нам, подобный богу Эпикура. Те, кто видел его тогда, в белом складчатом халате, возлежавшего со взором брахмана широко и глубоко посаженных глаз под кустистыми бровями, с благородством загадочного, вопрошающего лица и по-львиному величавой посадкой головы мыслителя, — испытали чувство, что этот человек не может умереть, но что взор его будет вечно прикован к человечеству и всему видимому миру в этой непостижимой торжественности» (цит. по: Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. С. 379–380).

гиозного сознания, Белый видит его изъян в расхождении по важным пунктам с антропософией. Речь идет, конечно, о мотиве «вечного возвращения» («Веселая наука», «Так говорил Заратустра») — по сути, об *индивидуальном бессмертии*. В учении Штейнера идея земного возврата — реинкарнации, — играет ключевую роль, причем перевоплощению подлежит духовная *индивидуальность*, тогда как термином «личность» в антропософии обозначается ее конкретная физически-телесная реализация. Понятно, «верный земле» Ницше таких вещей не признавал, и отсюда его роковой изъян, по выражению Белого, «черная точка» в его существе, — «переживание «я» не как внеличного Индивидуума, а как распухшей и выросшей личности»<sup>1</sup>. «Учитель вечного возвращения» Заратустра наделяет бессмертием как раз земную *личность*, безмерно — на всю дурную временную бесконечность — расширяя ее существование: в этой интуиции, завладевшей Ницше, Белый в 1920 г. видит исток его безумия, «кретинизма». Приняв идею бессмертия в вульгарной версии Е. Дюринга, Заратустра-Ницше выразил согласие на возврат, по чисто математической причине, всякой конкретной земной ситуации: речь идет о повторении в очень «большом» времени любой наличной комбинации атомов, составляющих Вселенную. Можно ли жить таким «бессмертием»? В статье «Фридрих Ницше» (1908) Белый называет круговое «вечное возвращение» «Голгофой» Ницше, — но он оказывается ближе к истине, когда говорит о «багрянице адского пламени», которую надевает на своего ученика Заратустра<sup>2</sup>. Действительно, для Ницше адом стала бы Дюрингова «вечность» — неизбывность страшной болезни; но, кажется, и в 1920 г. Белый не понял, что антропософский тренинг также предполагает готовность адепта к пребыванию в люцифераримановской преисподней... Однако здесь мы не имеем возможности подробно говорить об этих интересных предметах<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 194.

<sup>3</sup> Антропософское представление о бессмертии «я» мы обсуждаем в нашей монографии «Царь-Девушка. Феномен Евгении Герцык на фоне Серебряного века» (глава «Антропософский эпизод») (в печати). Здесь лишь обратим читательское внимание на то, что основным местом действия «Драм-мистерий» Штейнера (в которых, по словам самого Доктора, заключена вся антропософия) являются те области духовного мира, где властвуют Люцифер и Ариман. Именно там адепты тайных знаний проводят период между смертью и новым рождением, обсуждая в обществе этих существ плоды прежних инкарнаций. Трудно упрекать Штейнера в соблазне малых сих — еще в начале 1900-х годов он совершенно недвусмысленно сообщал ученикам об их метафизической участи.

Версии Бердяева и Вяч. Иванова, также понимавших феномен Ницше в качестве собственно *религиозного*, мы обсудим в связи с рассмотрением их герменевтики, привязанной, как и в случае Мережковского, к «ницшеведению». Здесь мы можем сказать об этом лишь пару слов. *Бердяеву* у Ницше оказались близки мотивы *смерти Бога и творчества* – мотивы «Заратустры»: свободная творческая личность – главный концепт бердяевской «антроподицеи» – призвана к созданию новых ценностей именно по причине кажущегося, деистического отсутствия («смерти») Бога. Пути духовной свободы, однако, приводят Бердяева и к другим положениям Ницше, – разумеется, к принятию идеи сверхчеловечества. Экзистенциалист Бердяев сохраняет в своем мировоззрении элементы метафизики и позиционирует себя как христианина; христианом-апокалиптиком он, следуя в этом за Мережковским, считает и Ницше<sup>1</sup>. Что же касается *Иванова*, то он буквально истолковал языческий – Дионисов мотив Ницше, сделав его истоком собственных мировоззрения, творчества и жизненной практики. Иванов возмечтал о дионисийской реформе христианства и социальной, дионисийской же – анархической, революции в России. Создав дионисийскую секту, он тем не менее искал более глубоких «посвящений» – опять-таки у Штейнера (отвергнувшего его за «оргийность»), у европейских «розенкрейцеров» и масонов. Под влиянием посланницы этих оккультных кругов, визионерки А. Минцловой, Иванов восполнил свой дионисизм люциферизмом, дерзая называть христианством свою приватную сатанинско-содомскую эклектическую религию. Соответствующую культовую практику Иванов «мистически» обосновал – развил идею «рождения бога в душе». Своего завершения она достигла уже в старческой (1933) ивановской статье «Anima» (тогда в Италии эмигрант Иванов уже принял католичество). В ней автор активно пользуется не только юнгианскими, но и ницшевскими терминами, предаваясь при этом безудержному мифотворчеству. По Иванову, Ницше был великим тайновидцем: «Вся жизнь Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и титанических чертах, но прерванное внезапным падением». В Sils-Maria к нему приблизился бог: «Заратустра был только маской Диониса». Однако Ницше его отверг, что и стало причиной его безумия. «Его нежная, жаждущая любви Anima разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа», – Ницше был обязан поклониться *как богу* Дионису, которого любила Anima-Ариадна. Вместо мистиче-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Бонецкая Н.К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 85–106.

ского, в сердце Ницше, брака Ариадны с Дионисом (плодом чего стал бы младенец-Христос), произошло ее бегство «в лабиринт своей первоосновы – в безумие», на пороге которого душа Ницше имела видение «распятого Диониса»<sup>1</sup>. К сожалению, Иванов не ограничился игрой мифологом и созданием безобидных гипотез о судьбе Ницше. В петербургских оргиях 1900-х годов, в практике «сакральных браков» Иванов и его «мисты» предавались «богоискательству», что разбило жизни многих...<sup>2</sup> Именно Иванов увидел в произведениях Ницше «не догму, а руководство к действию», и довел до конца заложенные там смысловые возможности.

Размышляя о христианстве Серебряного века, не столько ответившем на вызов Ницше апологией своих святынь, сколько, скорее, подвергшем их коренной метаморфозе, надо принять во внимание также творчество П. Флоренского конца 1910-х – начала 1920-х годов, – а именно фрагментарный труд «У водоразделов мысли» вместе с лекциями по «философии культа» (опубликованными в 1977 г. в № 17 «Богословских трудов»). О насыщенности мировоззрения Флоренского периода «антроподицеи»<sup>3</sup> ницшеанскими идеями и интуициями нам уже доводилось писать ранее<sup>4</sup>. Здесь же нам хотелось бы показать, что, «оправдывая» человека, Флоренский, во-первых, предлагает собственный извод философской мечты Ницше о *сверхчеловеке*, принадлежащий – во-вторых – восходящей к В. Соловьёву русской софиологической традиции. Поздние сочинения Соловьёва («Идея сверхчеловека», «Смысл любви», «Жизненная драма Платона»: 1890-е годы) свидетельствуют о его уязвленности ницшевской идеей сверхчеловека. Русский философ наполнил понятие сверхчеловека созвучным себе содержанием, наделив этот фантом бессмертием, обеспеченным андрогинностью: в соловьёвском «сверхчеловеке» отголоски христианского воззрения почти теряются на фоне мифологом «Пира» Платона<sup>5</sup>. Но представление об андрогинности –

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Anima // Иванов Вяч. Собрание сочинений: В 4 т. Т. I. Брюссель, 1971. С. 293.

<sup>2</sup> Об этом говорится в разделе «На „Башне“ Вяч. Иванова» той же нашей монографии (а также в разделе данной книги «Боги Греции в России»).

<sup>3</sup> Общую цель «Водоразделов» Флоренский обозначал как *антроподицею*, «оправдание человека», противопоставляя этот углубленно-культурологический проект своей ранней *теодицее*, представленной богословской книгой 1914 г. «Столп и утверждение Истины».

<sup>4</sup> См.: Бонецкая Н.К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.

<sup>5</sup> Проблема «Соловьёв и Ницше» поставлена нами в работе «Андрогин против сверхчеловека» (Вопросы философии. 2011. № 7. С. 81–95).

двуполости, присущей совершенному человеческому существу, столь принципиальное для Соловьёва, отмечено также влиянием еврейской Каббалы. Каббалистическая мифологема *Адама-Кадмона* — «первоначального», «небесного» человека, введенная Соловьёвым в философский дискурс, сделалась основой софиологической антропологии, будучи детально разработанной именно в антроподицее Флоренского.

Уже у Соловьёва андрогин Адам-Кадмон — это всечеловек, организм, сотканный из лучей Божества, но вместе и высший прообраз «конкретной вселенной», оказывающейся тем самым антропоморфной<sup>1</sup>. В соловьёвских «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) «универсальный или абсолютный человек», в котором укоренен «каждый из нас»<sup>2</sup>, также осмыслен как Богочеловечество и библейская Премудрость (она же — «подруга вечная» Соловьёва-мистика), небесное «тело Христово». «Это тело Христово, — утверждает Соловьёв, намечая вектор антропокосмической эволюции, — <...> мало-помалу растёт и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме»<sup>3</sup>. Речь, как видно, идет о воплощении абсолютного человека в теле физической Вселенной, — о превращении этого тела в уже нетленное Тело Божества. Бессмертный Адам-Кадмон выступает в «свободной теософии» Соловьёва как аналог сверхчеловека Ницше, превосходящий, однако, Заратустру по своему бытийственному статусу. Об этом Соловьёв заявил в симптоматичной статье 1899 г. «Идея сверхчеловека»<sup>4</sup>. Интересно, что воплотившийся в конце времен Адам-Кадмон, мыслимый молодым Соловьёвым как «Вселенская Церковь», именуется им «человеко-богом»<sup>5</sup>. Соловьёв подразумевает совокупное человечество, воспринявшее Божество, — присущий обыкновению этому понятию элемент демонизма (богоборцы Достоевского) у соловьёвского «человеко-бога» в видимости отсутствует.

<sup>1</sup> Соловьёв В. Каббала // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д, 1997. С. 154–155.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 118.

<sup>3</sup> Там же. С. 160.

<sup>4</sup> «"Сверхчеловек" должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти» (Соловьёв 1990, 632–633): имеется в виду как индивидуум в эволюционном задании, так и его небесный Прообраз, который некогда превратит Вселенную в собственное Тело.

<sup>5</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 169.

Христианство Соловьёва, — оно же — «свободная теософия», «софиология», — конечно, нельзя считать постнищевским. «Встреча» Соловьёва с Ницше была все же достаточно поверхностной и мимо-летней — взгляды русского философа сформировались под влиянием других источников. Вселенская Церковь, как исторический идеал Соловьёва, своим возникновением будет обязана экуменической церковной политике, а также усилиям частных индивидов («Смысл любви»). Наиболее конкретный — и при этом мифологический образ осуществления Вселенской Церкви мы обнаруживаем в «Краткой повести об антихристе»: это заключение союза предстоятелями трех ведущих христианских Церквей перед лицом апокалипсических потрясений...

В мировоззрении же Флоренского периода «антроподицеи» легко распознать прививку ницшеанства. Надо заметить, что *тип антроподицеи* вообще весьма характерен для философской антропологии Серебряного века, пронизанной ницшеанскими веяниями. Так, Бердяев «оправдывает» человека как творца в условиях «смерти Бога» по Ницше («Смысл творчества», 1916); и адвокат (по своей изначальной профессии) Шестов всю жизнь занимался не чем иным, как философским оправданием индивида, восставшего на общепризнанные фундаментальные ценности. В «Водоразделах» и «Философии культа» Флоренского человек *оправдан* — т. е. осмыслен, наделен *абсолютным значением*, — в качестве «большого Человека»<sup>1</sup>, воплощающегося в ходе истории небесного Адама-Кадмона, который вбирает в себя стихии мира, превращая Вселенную в свое тело. Как видно, в своей «антроподицее» Флоренский идет по стопам Соловьёва. Но если теософия романтика Соловьёва имеет характер абстрактной мечты, то «инженер» (А. Лосев) и одновременно «теург», священник Павел Флоренский стремится к «конкретности» своей метафизики и оправдывает человека (т. е. «Человека», совокупное человечество) именно как земного *деятеля*. Антроподицея Флоренского окрашена волюнтаристски, что возводит ее к Ницше и, далее, к Шопенгауэру<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II // Символ. № 28. Париж, 1992. С. 192.

<sup>2</sup> В своей интересной работе, осмысляя «Водоразделы» Флоренского в контексте европейского модернизма, Л. Геллер разбирает взгляды предшественников мыслителя из Сергиева Посада — полупозитивистов-полуокультуривистов, иначе сказать, эзотериков или натурфилософов рубежа XIX–XX вв. — Э. Каппа, К. дю Преля, А. Цейзинга (см.: Геллер 2006/11, 145–146)). Нас же здесь интересует причастность Флоренского к более фундаментальной традиции *философии жизни*, отмеченной именами Бергсона и Ницше, за которыми просматривается основоположная для нее фигура Шопенгауэра.

«Большой Человек», субъект историко-культурного процесса, чье творческое начало — «ноуменальная воля» или «жизнь», «строит орудия, технику, цивилизацию»<sup>1</sup>. Прообразы орудий суть чувства и органы небесного тела Адама-Кадмона, и благодаря «импульсу к экстерииоризации» это тело, воплощаясь и расширяясь, охватывает своими членами окружающую природу, ассимилируя ее вещество, превращая Универсум в антропоморфное тело «физического мага»<sup>2</sup>. Низвергнутый в дурную бесконечность истории, пожирающий беззащитный природный мир, Адам-Кадмон — возведенная в космический ранг функция стяжания и пищеварения — это безгранично пухнувшее, жиреющее тело, которое напоминает гротескные образы раблезианских толстяков, соотнесенные Бахтиным с «сакральным» телом карнавала и в конечном счете с «общечеловеческим» телом, наделенным русским диалогистом также историческим бессмертием<sup>3</sup>. «Большому Человеку» Флоренского вряд ли подходят соловьевские имена Софии или Христа, — правомерно говорить лишь о чисто формальном сходстве двух концепций. «Большой Человек» — это воистину *сверхчеловек*, наполненный смыслами ницшевской антропологии: таков наш главный тезис, к обоснованию которого мы и переходим.

И в самом деле. «Большой Человек» Флоренского — это человек биологический, как и «человек» Ницше. Флоренский вообще настаивал на новом конципировании понятия *жизни*: так, в письме к В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г. он солидаризировался с размышлениями знаменитого натурфилософа вокруг категории биосферы, обозначив при этом «биосферический опыт» ницшевским термином «верность земле»<sup>4</sup>. «Биологизируя» творческий разум человека, Флоренский следует за Ницше, который также «бестиализировал» человеческую природу, приходя к заключению,

<sup>1</sup> Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 132, 135.

<sup>3</sup> В бахтинском апофеозе карнавала постницшевское христианство, дойдя в своем антицерковном бунте до предела, снимает себя, делаясь откровенной апологией черной мессы. Вероятно, когда-нибудь будет обосновано влияние Ницше на Бахтина как автора книги о Рабле. Ее языческий пафос (карнавал, по Бахтину, это «шествование умерших богов» (см.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 135), восходящий к Ницше «карнавалный» смех, антропология, сводящая человека к инстинктам «материально-телесного низа» и увенчанная образом *сверхчеловека*, олицетворяющим собой производительные силы природы, — вот некоторые смысловые линии, которые, очевидно, начинаются в «Рождении трагедии», «Воле к власти», «Заратустре» и, разумеется, «Антихристе».

<sup>4</sup> Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II. С. 209.

что «человек — самое жестокое из всех животных»<sup>1</sup>. Техническая культура, по Флоренскому, творится *жизнью* как безликой силой, действующей в совокупном человечестве: «Орудия создаются жизнью в ее глубине»<sup>2</sup>. Здесь аллюзия на «жизненный порыв», двигатель «творческой эволюции», по Бергсону, — но прежде всего ориентация на «жизнь», по Ницше, выступающую как «воля к власти», которая, действуя изнутри, все больше подчиняет себе и усваивает „внешнее”»<sup>3</sup>. Для Флоренского техника — это современный аналог древней магии, пафос которой — власть над миром. По Ницше, тело — это «система господства»<sup>4</sup>; но вот и «Большой Человек» Флоренского, превращающий Универсум в свое «хозяйство», свой «дом», свое тело наконец, — осуществляет завет позднего Ницше: «Очеловечить мир, то есть чувствовать себя в нем все более и более властелином»<sup>5</sup>.

Ключом к антропологии Ницше служит его тезис о наличном состоянии человека как промежуточном — как о движении по пути «между животным и сверхчеловеком»<sup>6</sup>. Ценны для Ницше именно эти крайние полюса, — человек же в его культурно-исторической актуальности подлежит «переоценке», «преодолению». Сфера инстинктов и аффектов, она же — «дионисийская бездна», с одной стороны, — и слепые порывы, томление Заратустры — с другой: такова двоякая антропологическая реальность по Ницше, занятому, очевидно, *дегуманизацией* человека. Любопытно, что Флоренский в упомянутом выше письме к Вернадскому от обсуждения «биосферы» сразу переходит к гипотетической «пневмосфере» (сфере духа), проигнорировав главное детище Вернадского «ноосферу» — область разума, собственно культуры. Это и понятно. Подобно Ницше, Флоренский был *человеком трагическим* — экзистенциально, интимно знакомым с внутридушевной стихией бессознательного (см. исповедальный очерк «Павел» в книге «Имена»). И вот это самое «начало дионисическое» или «титаническое», «слепая напиральная мощь»<sup>7</sup> — шопенгауэровская «воля», у Ницше превратившаяся в «волю к власти», —

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 158.

<sup>2</sup> Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II. С. 169.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Воля к власти. СПб., 2006. С. 403.

<sup>4</sup> Там же. С. 386.

<sup>5</sup> Там же. С. 361.

<sup>6</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 56.

<sup>7</sup> Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия // Богословские труды, XVII. М., 1977. С. 139.

и есть творческая жизнь «Большого Человека», занятого «построением орудий», есть двигатель цивилизаций. «Титаническое, само в себе, — не грех, а благо. <...> Оно — по ту сторону добра и зла. <...> В мощи — <...> правда Земли», — пишет священник<sup>1</sup>. И через эту центральную ницшевскую категорию он переходит от «философии хозяйства» (для краткости будем так называть II часть «Водоразделов») к «философии культа», увенчивающей его антроподицею. Лекции по философии культа — они же очерки по теории пневмосферы — это версия русского постницшевского христианства, принадлежащая Флоренскому<sup>2</sup>.

Христианство «Лекций» органически встроено в концепцию воплощения «Большого Человека», причем «философия культа» всецело изоморфна «философии хозяйства». И можно сказать, что *сверхчеловек* в изводе Флоренского имеет две ипостаси — «*homo faber*» (создатель орудий) и «*homo liturgus*» (литургический человек). Его тело, растущее в ходе истории, это природа, малопомалу очеловечиваемая благодаря орудиям; но параллельно очеловечиванию идет процесс *освящения* культовыми таинствами преобразуемого Универсума, становящегося бессмертным телом Бога. Теоретические усилия Флоренского направлены на то, чтобы церковные таинства, «орудия культа», «поставить в ряд других орудий»<sup>3</sup>, обосновав свою весьма искусственную гипотезу — конкретное таинство освящает определенную телесную функцию. Отсюда следует, что культ, совокупность таинств и обрядов, выражает, как и индустрия, строение человека<sup>4</sup>. Инженер, Флоренский технизирует Церковь, уподобляя таинства — «рычагам» и культ — «производству святынь»<sup>5</sup>. Так соловьевский «богочело-

<sup>1</sup> Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия // Богословские труды, XVII. М., 1977. С. 140, 141.

<sup>2</sup> О христианстве Флоренского периода «Столпа...» надо говорить особо, и влияния Ницше там не наблюдается. «Столп...» (1914) — это синтез множества разнородных идейных источников, где святоотеческие представления сочетаются с концептами Соловьёва («София») и Мережковского («Третий Завет»). В целом «Столп...» — это плод углубления молодого мыслителя в духовно-художественный феномен Троице-Сергиевой лавры, при которой протекала его жизнь. Ранее мы показали, что главы книги точно соответствуют тем граням подвига преподобного Сергия Радонежского, основателя лавры, которые осмыслены в его древнейшем житии и запечатлены в храмовой архитектуре монастырского комплекса (статья опубликована только по-немецки, см.: *Boneczkaja N. Die Wiege der russischen Sophiologie.* — Novalis, 5/1997, Schaffhausen. S. 13–17).

<sup>3</sup> Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия. С. 102.

<sup>4</sup> Там же. С. 144–145, 147.

<sup>5</sup> Там же. С. 174, 108.

веческий процесс» принимает у Флоренского авангардистское обличье.

И особенно примечательно то, что культовый, литургический лик «Большого Человека» сохраняет его ницшеанскую суть. Как и «*homo faber*», «*homo liturgus*» движим началом «титаническим», «дионисийским», — «волей к власти» — теперь уже к магической власти над природой. Ведь, по Флоренскому, «культ отменяет запреты и зовет к запрещенному» — к выходу «по ту сторону добра и зла»<sup>1</sup>. «Титанические» аффекты в новом христианстве, отменяющем аскетическую брань, утверждаются в их «правде» и культом доводятся «до наибольшего возможного размаха», что вызывает будто бы «благодетельный кризис», очищение, исцеление<sup>2</sup>. Безо всякой благодати, одним «наибольшим напряжением» аффекта достигается катарсическая цель культа. О православной ли Церкви говорит Флоренский?! Церковным антуражем в «Философии культа» обставлены все те же Дионисовы (по Ницше) оргии, столь привлекательные для Серебряного века. «*Homo liturgus*» Флоренского в своем подлинном обличьи оказывается иступленным вакхантом; переключка ли здесь с оргиастом Ивановым или эхо распутищины?.. Так или иначе, в благостный дискурс «Философии культа» порой врывается из «дионисийских» недр какая-то черно-магическая струя...

«Конкретная метафизика» Флоренского выливается, как видно, в апофеоз сверхчеловека-мага. И дело здесь не только в сосредоточенности мыслителя на концепте «Большого Человека». Подобно Флоренскому, на «Адама-Кадмона» ориентировался и С. Булгаков. Но назвать булгаковскую софиологию христианством *постницшевским* вряд ли будет уместно. В своих книгах середины 1910-х годов «Философия хозяйства» и «Свет невечерний» Булгаков опирается в точности на те же аксиомы, что и впоследствии Флоренский. Так, по Булгакову, «человек стремится к достижению власти над природой» средствами как науки, так и магии<sup>3</sup>; хозяйство — плод этого стремления, создающего «историческое тело человечества», в пределе охватывающее «весь мир»<sup>4</sup>. Речь идет об Адаме-Кадмоне, каббалистическую теософию Булгаков к тому же встраивает в свою систему тринитарного богословия. Но никакого апофеоза «слепой напиральной мощи», воли к власти у Булгакова нет. В своей бесхитростной диалектике

<sup>1</sup> Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия. С. 137, 140.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 189.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 317.

Булгаков навстречу соответствующим тезисам всегда выдвигает антитезисы, притупляя тем самым их ницшеанское жало: «Христианством в качестве высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но юродство»<sup>1</sup>. Также и культ для Булгакова — это теургия, перерождающая мир средствами «таинств и обрядов церковных», — но вот у него «теургия есть действие Бога»<sup>2</sup>. Весь творческий путь Булгакова отмечен данной «диалектической» двойственностью, — по сути постоянным колебанием между религиозным модернизмом и аскетической традицией. Однако в своей *жизненной практике* Булгаков сохранил верность заветам отцов: молитвенник и аскет (см. его послереволюционные «Духовные дневники»), он скончался, по свидетельствам близких, как подвижник-святой<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет не вечерний. М., 1994. С. 317.

<sup>2</sup> Там же. С. 321, 320.

<sup>3</sup> «Лицо о. Сергия постепенно начало светлеть и озарилось таким нездешним светом, что мы замерли. <...> Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом, при таком реальном „опыте святости“, который трудно было вместить», — свидетельствует духовная дочь Булгакова (см.: Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орёл, 1998. С. 420).

## Боги Греции в России<sup>1</sup>

Свое вдохновение русский Серебряный век получил от его двух ближайших предшественников — скончавшихся в один 1900 год В. Соловьёва и Ф. Ницше, которых хочется назвать его отцами. Захватывающий интерес представляет попытка осмыслить то влияние, которое оказала на теорию и практику русского символизма (центрального течения данной культурной эпохи) хотя бы одна книга Ницше — «Рождение трагедии из духа музыки» (1871). Это влияние, выйдя далеко за рамки эстетики и философии, проникло в самые основания символистского мировоззрения. Для обоснования настоящего тезиса мы обсудим в нашем небольшом исследовании рецепцию идей «Рождения трагедии» двумя русскими ницшеанцами — Вячеславом Ивановым и Максимилианом Волошиным.

Нет надобности, разумеется, здесь излагать содержание знаменитого трактата Ницше. Важно отметить лишь то, что идеи Ницше в России были восприняты с абсолютной — действительно мировоззренческой серьезностью. Конечно, и для самого Ницше начала дионисийское и аполлоническое выступают отнюдь не только в качестве эстетических понятий, обозначающих противоположные, но при этом и соотносимые друг с другом аспекты греческой трагедии (и вообще всякого художественного произведения). Ницше шел по стопам А. Шопенгауэра, переосмысляя и переименовывая те его первичные бытийственные интуиции, из которых выросла метафизика «Мира как воли и представления». Именем *Диониса* Ницше обозначил «таинственное Первоединое» — то основание мирового бытия, ту сокровенную бездну, где находятся истоки всех вещей и которая у Шопенгауэра носит имя *мировой воли* (музыка — самое первое из ее обнаружений). Мир Диониса — это мир «опьянения», объединяющий людей между собой и с природой, — мир, в котором страдания вызывают специфическую радость, где веет древним ужасом и бьет родник производящей силы. Напротив того, принцип *Аполлона* — это принцип индивидуализации, в эстетике порождающий пластическую форму; это начало границы, обособления, завершенности. В онтологии Ницше два данных начала отнюдь не равноправны: принцип Аполлона, соответствующий Шопенгауэрову «представлению» — покрывалу Майи,

<sup>1</sup> Впервые данная глава была опубликована в: Вопросы философии. 2006. № 7. С. 113–128.

наброшенному на действительность, есть принцип иллюзии, обмана, «сновидения». Он жизненно необходим человеку, ибо ужас действительного бытия ему вынести не под силу; но объективной реальностью в глазах Ницше обладает лишь бездна Диониса. Поэтому, произнеся свое «проклятие христианству»<sup>1</sup>, уже накануне впадения в безумие Ницше в исступлении восклицал: « — Поняли ли меня? — *Дионис против Распятого*»<sup>2</sup> (выделено мной. — Н.Б.). Неоязыческие надежды Ницше (в частности, надежды на возрождение немецкого духа и немецкой нации) были связаны не с Аполлоном, а с Дионисом.

Когда Ницше называл себя «последним учеником философа Диониса»<sup>3</sup>, он все же выражался фигурально, поскольку отнюдь не был «практикующим» поклонником языческого бога: «Дионис» для Ницше — не столько личностное божество, являющееся объектом веры и религиозного культа, сколько достаточно абстрактный принцип «вечного возвращения» земной жизни, связанный с «предусловием нашей жизни» — половым актом и мистикой пола<sup>4</sup>. Кабинетный ученый, Ницше вовсе не намеревался сам предаваться «дионисическим состояниям» и тем более — возродить Дионисов культ: Дионис для него, в самом деле, лишь «философ», — мифическое имя, сделавшееся лозунгом антихристианской философии и морали. Гораздо дальше Ницше в реанимации язычества продвинулись его русские последователи (у нас сейчас речь идет об Иванове и Волошине). В России о Дионисе и Аполлоне мыслили как о реально существующих «богах», обитателях духовного мира: прикидывали возможность учреждения новых мистерий; Иванов — дионисических, Волошин — аполлонийских. Наполовину играя, но наполовину и вполне всерьез они формировали из своих единомышленников общины: Иванов — на «Башне» на Таврической улице в Петербурге, Волошин — в своем коктебельском доме. «Распятого» при этом они не хулили, как это делал Ницше, но незаметно подменяли «Дионисом» и «Аполлоном», — как в теории, так и в жизненной практике. Строгий христианский дух из межличностных отношений вытеснялся, и нормой мало-помалу становилась та нравственная «свобода», которая коренится в языческой оргийности.

<sup>1</sup> Подзаголовок книги Ницше «Антихрист».

<sup>2</sup> *Ницше Ф. Esse Homo* / Пер. Ю.М. Антоновского // *Ницше Ф. Сочинения* в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 769.

<sup>3</sup> *Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом* / Пер. Н.Полилова // Там же. С. 629.

<sup>4</sup> Там же. С. 628–629.

Первым принял неоязыческий вызов Ницше Вячеслав Иванов. Он сразу же истолковал дионисийское начало не в качестве эстетического, но как *религиозное*, сделав тем самым значительный шаг вперед по отношению к базельскому учителю. «Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру», «увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса», тогда как подлинно «дионисийское миропонимание» требует от поклонников этого бога «священного действия и жертвенного служения»: так призывал к восстановлению Дионисова культа Иванов в начале 1900-х годов, — в том же ключе он продолжал мыслить и в 1920-х...<sup>1</sup> Но почему, «воскрешая» Диониса, умалять Аполлона? Вопрос вполне законный, и вслед за Ивановым и Волошин начинает мечтать о том, как он воздвигнет «жертвенник в пустыне» — уже Аполлону...<sup>2</sup> *«Рождение трагедии» Ницше* — трактат все же, действительно, эстетический — *вызвал в России всплеск* подлинного — религиозного *неоязычества*: боги Греции, у Ницше выступающие преимущественно как абстрактные принципы и эстетические категории, в России обрели живые лики, сделавшись объектами почти что культового почитания.

#### Славянский Дионис

В седьмом номере за 1910 год журнала «Аполлон» Вяч. Иванов опубликовал рецензию на недавно вышедший в свет стихотворный сборник Аделаиды Герцык. В этой рецензии Иванов соотносит поэтику А. Герцык с духовным строем и образностью русского и, шире, — славянского фольклора. Главное для Иванова в стихах А. Герцык — это «возврат к стихии мифа» благодаря использованию поэтессой «магической символики» обрядовых песен. По мнению Иванова, творчество А. Герцык не есть подражательная стилизация под народное творчество души утонченно-сложной, но совершенно естественное и органическое для этой современной «сивиллы» воспроизведение древних форм: «Речь идет об атавистически уцелевшей лирической энергии». Стихи А. Герцык рождаются как бы спонтанно, произвольно, — словно помимо участия ее сознательно-волевого начала. «Как самородный студеный ключ, из глубоких залежей мифического сознания бьет чистая и сильная струя стихийно-пламенной родовой славянской речи, — а речь эта сама уже творит

<sup>1</sup> *Иванов Вяч. Ницше и Дионис (1904)* // *Иванов Вяч. Родное и вселенское*. М. Республика, 1994. С. 34. Ср.: его же. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 319–320.

<sup>2</sup> См. волошинский стихотворный цикл «Алтари в пустыне» (1909).

миф»<sup>1</sup>, — пишет Иванов в духе влиятельных в то время языковедческих концепций Потебни и Веселовского. Назвать «мифотворческим» дар поэта для Иванова означает дать ему наивысшую оценку. Посмотрим, каким образом критик привлекает поэзию А. Герцык на службу своему неоязыческому проекту.

Прежде всего, по мнению Иванова, в своем обращении к народному искусству А. Герцык не составляет среди поэтов исключения: «Творчество поэта — и поэта-символиста по преимуществу — можно назвать бессознательным погружением в стихию фольклора. Атавистически воспринимает и копит он в себе запас живой старины, который окрашивает все его представления, все сочетания его идей, все его изобретения в образе и выражении»<sup>2</sup>. Символы, определяющие строй такой новейшей поэзии, не являются произвольными изобретениями авторов стихов, но суть «переживания забытого и утерянного достояния народной души» — древнего мировидения, выражавшегося в мифологических верованиях. «Мы идем тропой символа к мифу. <...> Из символа вырастет искони существовавший в возможности миф»<sup>3</sup>. Миф же опять-таки не есть свободный вымысел: «Миф — объективная правда о сущем», «отображение реальностей»<sup>4</sup>, так что мифотворческая задача оказывается задачей познавательной. Ясно, что речь здесь идет о познании существ духовного мира в мифотворческом акте, который, как пишет Иванов (цитируя Новый Завет — Евр. 11, 1, т. е. отождествляя создание мифа с верой), есть «"вещей обличение невидимых"»<sup>5</sup>. «Обличение» — иными словами, наделение их *лика*ми: ведь «миф» — это «ипостась некоторой сущности или энергии»<sup>6</sup>, лик невидимого существа или божества. Итак, в концепции Иванова мифотворчество оказывается не просто вариантом поэтического творчества и своеобразным эквивалентом научного познания: мифотворчество — это всегда встреча лицом к лицу с существом духовного мира, с неведомым до толе божеством, — это обмен с ним живыми энергиями, быть может, подчинение его или же, напротив, медиумическое одержание этим демоном — предоставление собственной души в его распоряжение. Мифотворчество поэтому по самой своей сути есть деятельность

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Письма о русской поэзии // Герцык А. Из круга женского. Приложение. С. 508.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Поэт и чернь (1904) // Иванов Вяч. Родное и вселенское. Указ. изд. С. 141.

<sup>3</sup> Там же. С. 142.

<sup>4</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме (1908) // Там же. С. 157.

<sup>5</sup> Там же. С. 159.

<sup>6</sup> Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия (1906) // Там же. С. 40.

*религиозная* — деятельность по установлению контакта с живыми существами невидимого мира. И, как всякая религия, мифотворчество предполагает *веру* в свой предмет: «Творится миф ясновидением веры и является вещим сном, произвольным видением, "астральным" (как говорили древние тайновидцы бытия) гиероглифом последней истины о вещи сущей воистину»<sup>1</sup>.

Однако каков же конкретно адресат этой веры, кому осуществляется поклонение в мифотворческой религии, которой — онтологически — является, по Иванову, русская символическая поэзия? В символизме, ориентирующемся на славянский фольклор, языческий по своей духовной сути, происходит, по словам Иванова, «варварское возрождение» — воскресение к новой жизни «фракийского бога Забалканья», а именно — Диониса в одном из его самых древних и примитивных обличей<sup>2</sup>. В туманных и утонченных символистских стихах живет — «самою стихией своей — наш варварский, наш славянский бог»<sup>3</sup>, — ведь именно он вдохновляет поэтов-мифотворцев: «Дионис варварского возрождения вернул нам — миф»<sup>4</sup>. Конечно, Иванов не собирался навязывать поэтам-символистам странного намерения воспеть какое-то никому не ведомое фракийское божество: это происходит, по Иванову, с их стороны совершенно невольно — одним обращением к фольклорной поэтической образности, к фольклорному языку. Согласно Потебне, во внутренней форме слова скрыто заключен миф; в концепции Иванова слово фольклорное, пронизанное мифом, пробуждает, прежде всего, в душе художника новые прозрения и новую таинственную жизнь, «новые» — и они же «старые» — верования в духов природных стихий. Так художник восходит «из низин современного богоневедения, чрез тучи богоборства, до белых вершин божественного лицезрения»<sup>5</sup>. В отличие от Ницше, Иванов, действительно, не испугался лица оргийного бога, не отшатнулся от него, распознав его контуры: он ищет его в опытах на «башне», не останавливаясь перед тем, чтобы разбивать чужие судьбы (может, имея в виду жертвы Дионису?); он также хочет вовлечь в эти искания поэтов-современников...

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме. Указ. изд. С. 158.

<sup>2</sup> Об этом козлоподобном фракийском божестве и его фаллическом культе Иванов пишет в книге «Дионис и прадионисийство». См. указ. изд. С. 122–123.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии (1907) // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 66.

<sup>4</sup> Там же. С. 70. Ср.: «Творят миф — боги» // Иванов Вяч. Две стихии... Указ. изд. С. 160.

<sup>5</sup> Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии. С. 71.

Дело в том, что для Иванова вопрос состоит в радикальном обновлении современного религиозного сознания, за чем должно последовать то ли преобразование христианства, то ли — что вернее — возникновение новой религии (поскольку «соединение» Христа с Дионисом — переосмысление образа Христа в дионисийском духе — в действительности было бы заменой Христова лика совершенно иноприродной ему личиной). Отнюдь не уединенное «божественное лицецзрение», личный дионисийский опыт, ставился Ивановым в качестве цели как его религиозно-философских построений, так и «башенной» мистической практики: религия — это общее дело, в котором поэтам-символистам отводилась лишь роль зачинателей. Иванов в общих чертах вполне представлял себе этот механизм возникновения новой религии. Он отправлялся от той идеи В. Соловьёва, по которой высшей задачей искусства является задача *теургическая*. Теургия — богодействие — означает сознательное магическое влияние на мир, возможное благодаря познанию и подчинению себе теургом духовных существ. И мифотворчество, по Иванову, в состоянии сделаться теургией — «преображающим мир выявлением сверхприродной реальности»<sup>1</sup>. В духе «магического идеализма» Новалиса Иванов мечтал о поэтах-магах, управляющих стихиями, влияющих на ход времени, воскрешающих мертвецов. В жизни такие мечтания воплотились в башенный содом, но это в глазах устроителя Дионисова культа было вполне в порядке вещей...

Что же дальше? А дальше Иванов предлагает тем, кто последует за ним, взять на вооружение опыт древности. С незапамятных времен подлинными «организаторами религии» были теурги — члены эзотерических обществ. «Древность в целом непонятна без допущения великой, международной и древнейшей по своим корням и начаткам организации мистических союзов, хранителей преемственного знания и перерождающих человека таинств»; в эзотерических общинах — в Элевсине, равно как в академии Платона — творились мифы, отличные от мифов общедоступной религии, которые затем «прививались» теургами к народным верованиям и обрядам, становясь тем самым общенародными. Так, благодаря «прививке» мифов «теургов», совершалось обновление религии, постепенное «разоблачение» в ней «неслыханной тайны о вечных богах»...<sup>2</sup>

Нечто подобное, видимо, задумывалось и Ивановым и по отношению к современности — «привить» православному богослужению «сокровенный миф» о том, что Христос и Дионис — один

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Две стихии... С. 160.

<sup>2</sup> Там же. С. 161–162.

и тот же бог. Недвусмысленно он заявлял, что в христианстве первых веков произошло возрождение дионисийства: в новозаветные времена «все видели Диониса с тирсом-крестом», — все того же оргийного бога, но «в новой маске»<sup>1</sup>. Потом произошло «забвение христианства»<sup>2</sup>, — но вот «Ницше возвратил миру Диониса» и «разрешил похоронную тоску пессимизма». Стала возможной мечта «о воплощении в нас воскресшего Диониса»<sup>3</sup>, ибо «непосредственно доступна и общечеловечески близка нам мистика Дионисова богопочитания»...<sup>4</sup>

Этой-то — оргийно-сексуальной мистикой и предполагалось в проекте Иванова вытеснить мистику церковную — «похоронную» и «пессимистическую», для которой «нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Башенный мистагог, в отличие от Ницше, в своей новой религии не собирался радикально отказываться от *имени* Христова: им замышлялась *подмена мистическая* — подмена духа Христова духом прелестным, говоря языком аскетике. Под мистический блуд он подводил псевдохристианское «богословское» обоснование: «Христианство дало разрешение борьбе полов. Мужское как Сын, женское как Невеста, каждое действие как брак Логоса и Души Мира, Земля как Жена, стоящая на Луне и облеченная в Солнце при встрече Жениха, — вот символы раскрытой в христианстве тайны о женском и мужском, истинное проникновение в которую может только достижением внутреннего созерцания и опыта»<sup>5</sup>. Средоточение внимания на поле (говоря языком Востока и теософии, на нижних чакрах) характерно для «мистики живота», «чрева», — как раз «мистики оргиастических культов древности и современности», — питающихся, по верному слову П. Флоренского, из духовно-нечистых, бесовских источников<sup>6</sup>. Между тем только «мистика сердца», открывающая доступ в человека Христовой благодати, «исправляет личность и дает ей возрастать от меры в меру. Всякая же иная мистика необходимо увеличивает и без того нарушенное рав-

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 7. Иванов, возможно, хочет опереться на клевету язычников, приписывавших первым христианам отправление непотребного культа.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Древний ужас // Иванов Вяч. Дионис... С. 336. «Забвение» — надо полагать, уже при апостоле Павле, которого Ницше ненавидел особенно люто.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Там же. С. 310–311.

<sup>4</sup> Там же. С. 313.

<sup>5</sup> Иванов Вяч. Древний ужас. Указ. изд. С. 338.

<sup>6</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Сочинения в 2 томах. Т. 1 (1). М., 1990. С. 267, 273.

новесие жизни и вконец извращает естество греховного человека»<sup>1</sup>. Иванов — духовный учитель, проповедуя «воскресшего Диониса», переводил внимание своих последователей с «сердца» на «живот», чем искажал их духовную жизнь и расшатывал весь их личностный строй, делая игрушкой сладострастных бесов.

Ныне, после опубликования множества мемуарных, дневниковых и эпистолярных источников, а также выхода в свет достаточно глубоких исследований проблемы связи русского символизма с оккультизмом, не остается сомнения в том, что ивановская «Башня» на Таврической была отнюдь не секулярным литературным салоном, каким она представлялась филологам в недавнем прошлом, но *неоязыческой общиной* — со своим богословием (представленным псевдоклассическими ивановскими штудиями), с обрядами-радениями и общением с «посвященными» учителями<sup>2</sup>. Современный демонизм примерял к себе имена розенкрейцерства, антропософии, мистериальности, тайноведения... И даже для посетителей «Башни» ивановский феномен оставался загадкой. В 1908 г. — в самый разгар темных оккультных исканий, которым Иванов предавался совместно с А. Минцловой, — из среды символистов раздался робкий голос, обращенный к Иванову: «Дайте нам открытое имя символизирующего Бога. Кто “Дионис”? — Христос, Магомет, Будда? Или сам Сатана?» Голос этот принадлежал Андрею Белому, который хотел религиозной определенности от велеречивых, но по сути туманных писаний проповедника Диониса<sup>3</sup>. Ива-

<sup>1</sup> См.: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Сочинения в 2-х томах. Т. 1 (1). М., 1990. С. 267.

<sup>2</sup> Атмосфера на «Башне» вместе с историей «дионисийских» исканий Иванова, приведших его к мистике и магии некрофилии, а затем к кровосмесительному браку (к которому «мистагога» подтолкнула злобная посланница западных оккультистов А. Минцлова), обстоятельно и документированно освещена в статье Г. Нефедьева «К истории одного “посвящения”». Вячеслав Иванов и розенкрейцерство» (см.: Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. М., 2002. С. 194–202). См. еще: его же. Русский символизм и розенкрейцерство. Статья 1. — НЛО, 2001 г., № 51; Статья 2. — НЛО, 2002 г., № 56. Также см.: *Обатнин Г.* Иванов-мистик. М., 2000. Точная оценка ивановского феномена сделана также В. Кантором в рецензии на апологетическую (в отношении Иванова) книгу С. Аверинцева; в частности, в рецензии говорится о вине поэта «в утверждении и как бы приглашении неких дьявольских (общинно-дионисийских) сил в Россию, где они покуражились на славу» (см.: *Кантор В.* Перед лицом русской истории XX столетия (Сергей Аверинцев и Вячеслав Иванов) // Вопросы литературы. Июль-август. 2003. С. 335).

<sup>3</sup> См.: *Андрей Белый.* Символизм и современное русское искусство. — Цит. по: *Андрей Белый.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 345. Статья была опубликована в № 10 за 1908 г. журнала «Весы».

нов был весьма раздражен: вопрос Белого бил в самую точку. «Но ужели должно еще повторять, что, по моему воззрению, Дионис для эллинов — ипостась Сына, поскольку он — “бог страдающий”? Для нас же, как символ известной сферы внутренних состояний, Дионис, прежде всего, — правое *как*, а не некоторое *что* или некоторый *кто*, — тот круг внутреннего опыта, где равно встречаются разно верующие и разно учительствующие из тех, которые пророчествовали о Мировой Душе»<sup>1</sup>: не хотел ли Иванов этим своим «объяснением» напустить еще больше тумана на свои построения? Означает ли выражение, что «Дионис для эллинов — ипостась Сына», то, что вечно суший в лоне Пресвятой Троицы Сын — Логос — явил Себя эллинам под видом Диониса? — Но мыслить так означает идти вразрез с азами христианства, согласно которым откровение Сына произошло только в новозаветную эпоху. Или же Иванов хочет сказать, что в демоне вакхических оргий, под видом жертвенного животного (а то и человеческой жертвы), разрываемом и пожираемом исступленными почитателями, древние предчувствовали истину о страдающем Боге? Однако это предвидение, это языческое чаяние Искупителя никак не могло повлиять на духовную природу демона Диониса, который оставался все тем же бесом. Имея в виду любого толка вакханалии (они с ужасающими подробностями описаны в работах Иванова), можно говорить только о языческой слепоте, духовном мраке, где блуждали древние народы. Как ни страшен, ни отвратителен в своей кровавой эмпирике ветхозаветный культ, все же, думается, заклятие бесчисленного множества животных, «все-сожжения» и пр. не так разрушительно действовали на душу человека, как экстазы менад. Так что, скрепя сердце, христиане признают древнее иудейство, почитание Ягве, за богооткровенную религию, что было бы немислимимым по отношению к религии Диониса.

Что же касается слов Иванова о том, что «Дионис» — это не конкретное «божество», а просто метка, обозначение для определенного «опыта», то здесь Иванов еще более явно лукавит! Он утверждает, что опыт этот — «дионисийский восторг» — не соотносится с конкретным вероисповеданием: «...план, или разрез, дионисийства проходит через всякую истинную религиозную жизнь», а потому «дионисийству» не следует придавать «определенного религиозно-догматического истолкования»<sup>2</sup>. Но «восторг» «восторгу» (если понимать под данным словом мистическое соединение человеческой души с божеством) рознь: одно дело — «восхищение» на небо апостола Павла и экстаз святых, и совсем другое — оргийное исступле-

<sup>1</sup> *Иванов Вяч.* Две стихии... Указ. изд. С. 168.

<sup>2</sup> Там же.

ние вакхантов или, скажем, хлыстов (вот кто в действительности были русскими дионисийцами, радателями славянского Диониса!). Это феномены совершенно разной мистической природы, за ними стоит разная метафизика — соединение с совершенно различными духовными существами. Никакого «дионисийства вообще», некоего «как» — без «кто», нет и быть не может: есть разные духовные пути, ведущие в разные духовные области, к разным «богам». Как свидетельствуют настоящие духовидцы — христианские подвижники, даже следуя, казалось бы, и надежным, проверенным путем, очень легко соскользнуть с него на путь ложной мистики — «впасть в прелесть». Грубый же соблазн Иванова, убеждавшего своих поклонников и поклонниц отбросить девятнадцативековой опыт Церкви и возвратиться к дохристианской мистической практике, был рассчитан просто на несведущих в этих вопросах людей — на отпавшую от православия интеллигенцию, которая из-за этого утратила все духовные ориентиры. Духовным растлением и жизненной трагедией для многих, подпавших башенному мороку, обернулись усилия Иванова, направленные на то, чтобы «будить в людях мистическую жизнь», «легкими прикосновениями облегчать в других проращение цветов внутреннего опыта», «бросать закваску в три меры муки»<sup>1</sup> и т. д.

Этот последний образ «закваски» в ивановской риторике отнюдь не случаен: конципируя себя в качестве духовного вождя, Иванов мечтал о том, что его проповедь Диониса («закваска») заставит забродить всю Русь — всколыхнет и переориентирует жизнь всего русского народа. Иванов примерял к себе роль русского Ницше, когда призывал к обновлению русского духа. Вот как Ницше восклицал по поводу духа немецкого, «несмотря ни на что, не сокрушенного в своем дивном здоровье, глубине и дионисической силе»: «Пусть никто не думает, что немецкий дух навеки утратил свою мифическую родину. <...> Будет день, и проснется он во всей утренней свежести, стяхнув свой долгий, тяжелый сон...»<sup>2</sup> Иванов заимствовал у Ницше даже стиль и интонацию: «Пусть остерегутся они (политики. У Ницше на этой роли были, как хорошо известно, «коварные карлы». — Н.Б.) насиловать поэтическую девственность народных верований и преданий, вещую слепоту мифологического мирозерцания. <...> Душа его (нашего народа. — Н.Б.) раскроется и в художестве, от него идущем, им воззванном. Тогда <...> страна покроется оркестрами и фимелами, где будет плясать хоровод, где <...>

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Две стихии... Указ. изд. С. 168.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. С. 155.

воскреснет истинное мифотворчество»<sup>1</sup>. Иными словами, Иванов мечтал о том, как в среде русского народа воцарится хлыстовская стихия с ее «богом Саваофом», с «духом», который «накатывает» в исступлении хороводных радений, заставляя «мистов» вертеться волчком, завершая все наконец свальным хаосом... Ивановская утопия «варварского возрождения» — возрождения славянского язычества — могла бы в принципе, при иной расстановке политических сил в России, подать повод русским националистам счесть за «своего» автора «Древнего ужаса» и «Ты еси», как это случилось в Германии с Ницше. «Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным»<sup>2</sup>, — Иванов прекрасно сознавал это. И здесь он все же оказался прав, свидетельством чему — русская история XX в., ход которой был обусловлен «дионисийскими» по своей сути народными бунтами<sup>3</sup>.

Аполлон Мышиный

В 1909 г. в свет начал выходить журнал «Аполлон», который возглавил Сергей Маковский и в котором предполагалось активное сотрудничество Волошина. Для последнего название журнала не было чем-то случайным: как мы можем предположить, Волошин связывал с этим печатным органом такие цели, которые выходили далеко за пределы проекта чисто издательского. Об этом свидетельствует любопытнейшее письмо Волошина к Маковскому, датированное 15 августа 1909 г., где сказано: «Я вижу свою (и нашу) задачу не том, чтобы исследовать древние культы Аполлона, а в том, чтобы создать новый — наш культ Аполлона, взявши семенами все символы, которые мы можем найти в древности. И для нас они, конечно, получают новое содержание»<sup>4</sup>. И так, Волошин чувствовал себя призванным к созданию новейшего культа Аполлона! В пику — или в дополнение — к замыслам Вяч. Иванова, действительно подвергше-

<sup>1</sup> Иванов Вяч. О веселом ремесле... С. 71–72.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Споры (1908). // Иванов Вяч. Родное и вселенское. Указ. изд. С. 83.

<sup>3</sup> Ср.: «...В новую “органическую” эпоху большевистского тоталитаризма оргийное мистерияльное действо стало фактом реальной жизни. <...> В бесконечных политических процессах <...> все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма. И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв». — Кантор В. «Перед лицом русской истории XX столетия»... — Указ. изд. С. 340.

<sup>4</sup> Цит. по примечанию 12 к статье Волошина «Аполлон и мышь» (А.М. Березкин) // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1989. С. 625.

го доскональным исследованиям древние культы и символы Диониса и практиковавшего дионисийство на своей башне? Во всяком случае, Волошин строил свои планы не без оглядки на деятельность петербургского «мистагога» – своего учителя, друга и не в последнюю очередь – соперника (по отношению к М. Сабашниковой). В самом деле: почему из двух «воскрешенных» Ницше божественных братьев, покровителей искусств, лишь одному дано обрести реальную – культовую жизнь на русской земле? Почему только Дионис может приобрести в новейшее время «учеников» – Ницше и Иванова с его свитой, Аполлону же в этом отказано? Не стоит ли относительно Аполлона предпринять ту же работу, которую провел по Дионису Иванов, и, изучив и пережив все связанные с Аполлоном древние смыслы, взять на вооружение те, которые видятся духовно актуальными, и разработать на их основе новое культовое почитание Аполлона?

Такой или несколько иной была логика Волошина, замислившего подарить России Аполлона, сейчас не столь важно. Главное заключается в том, что Аполлон для Волошина – равно как Дионис для Иванова – был не архаической вымышленной фигурой, но действительно *богом* – великим и вечным духовным существом, в христианскую эпоху подвергшимся хуле и забвению, ныне же – устами Ницше – вновь заявившим о себе. *Отношение Волошина к Аполлону, как и Иванова к Дионису, было религиозным, всецело реалистическим*, а не научно-культурологическим – как к предмету истории религий. Снова, как и в ситуации с Ивановым, здесь приходится говорить о *волошинском неоязычестве* – и с похожей же оговоркой. Иванов выделял среди древних значений Диониса смысл *страдающего бога* (соответствующее имя – Дионис-Загрей – встречается в мифе о растерзании младенца Диониса мятежными титанами). На основании этого он проводил параллель между Дионисом и Христом, которая была отнюдь не просто историко-культурным сопоставлением, но буквальным метафизическим отождествлением. Это следует из сохраняющего все же некоторую двусмысленность ивановского утверждения, по которому Дионис для эллинов – это ипостась Сына (см. выше), – и еще с большей очевидностью – из его устной «учительской» и мистической практики, когда Иванов убеждал своих адептов, что конструируемый им Дионис – не кто иной, как Христос. Итак, для Иванова Дионис – это Христос; для Волошина же, по-видимому, несомненно аналогичное тождество Христа с Аполлоном. Знатоки древнего и нового оккультизма, а также всевозможных христианских ересей, Волошин мог черпать именно в эзотерических учениях обоснования для такого отождествления.

Дело в том, что, понимаемый эзотерически, Христос оказывается неким великим солнечным духом, играющим важную роль в мировой эволюции. Р. Штейнер, скажем, подытоживший многовековую эзотерическую традицию, в одном из главных своих трудов утверждал: «В Христе явилось в человеческом облике высокое солнечное существо как великий человеческий земной прообраз», – эти мысли были, несомненно, знакомы Волошину. Речь идет о «владыке солнечного царства» – царства «высоких духов»<sup>1</sup>, основанного на планетарном Солнце в некий момент эволюционного развития. Но если здесь вспомнить, что главной для греческого Аполлона была роль бога Солнца, то тождество его с Христом для подобного воззрения выступает с полной очевидностью. Волошинское неоязычество, как и дионисийство Иванова (как и, заметим, гораздо менее прозрачное, загадочное *неоязычество Штейнера*), выступало под знаменем переосмысления – обновления христианства: хотелось вернуться к древнейшим – доникейским смыслам почитания Христа, к тем временам, когда еще не были забыты истины, открытые некогда язычникам, и вера во Христа не была осмыслена в духе монотеизма, застыв в догматических формулах...

На 1909 год приходится ряд стихотворений Волошина, посвященных Аполлону, которые почти всерьез можно рассматривать в качестве *религиозных гимнов*, местами – *молитв*. Мы имеем в виду цикл «Алтари в пустыне», из которого хочется привести полностью первое стихотворение: оно иллюстрирует только что сказанное и имеет, так сказать, характер религиозной программы.

Станет солнце в огненном притине,  
Струйки темной потекут жары...  
Я поставлю жертвенник в пустыне  
На широком темени горы.

Дрем ветвей, пропитанных смолою,  
Листья, мох и травы я сложу,  
И огню, плененному землею,  
Золотые крылья развяжу.

Вспыхнут травы пламенем багровым,  
Золотисто-темным и седым,  
И потянет облаком лиловым  
Горький, терпкий и пахучий дым.

<sup>1</sup> См.: Штейнер Р. Очерк тайноведения. Ереван, 1992. С. 187, 165.

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!  
 Знойный гнев, Эойос, твой велик!  
 Отрок бог! Из солнечного диска  
 Мне яви сверкающий свой лик.

Жертвоприношение Аполлону, изображенное этими стихами, эзотерически, при учете теософских идей, которые, по собственному свидетельству Волошина, были ему «точно <...> врождены»<sup>1</sup>, оборачивается кажением Христу: «отрок-бог», чей лик его поклонник распознает на солнечном диске, — великий солнечный дух, Христос теософской традиции. Переносясь мысленно туда, где в древности совершалось почитание Аполлона, Волошин возносит «зарному богу» молитвы. Образ Аполлона — то ли кумир, то ли икона, создаваемая поэтом, — отмечен влиянием концепции Ницше, с одной стороны, и филологических изысканий Иванова — с другой.

Ликодатель, возвестивший каждой твари: «Ты еси»!  
 Зорю духа, пламя лика в нас, Ликей, — не угаси!

(«κλῆτικὸί». Из цикла «Алтари в пустыне». 1909, Коктебель)

Здесь «начало индивидуации» Ницше («лик», индивидуальный «дух») у Волошина встречается с религиозно-этическим тезисом «ты еси» Иванова, ставшим заголовком его известной статьи. А в стихотворных строчках из «Дэлоса» мы находим имя — характеристику Аполлона, которая будет разработана в волошинском трактате «Аполлон и мышь», — «*вождь мгновений*». Серию гимнов Аполлону Волошин завершает ницшеанским философским мифом о братьях-богах, сыновьях Зевса («Дельфы»):

В стихийный хаос — строй закона,  
 На бездны духа — пышность риз.  
 И убиенный Дионис —  
 В гробу пред храмом Аполлона!

Осмыслить и описать Волошина в качестве почитателя Аполлона представляет большой интерес. Проблема *религии Волошина* неизбежно всплывает, если мы хотя бы вскользь затрагиваем феномен «коктебельского мудреца» и его общины: Дом Поэта, как и

<sup>1</sup> Волошин М. История моей души. М.: Аграф, 2000. С. 133.

ивановская «Башня», овеян эзотерически-культовой атмосферой. В ряде воспоминаний о Волошине встречаются описания разного рода квазирелигиозных обрядов с его участием: то он выступает как местное божество, *genius loci*, принимающий поклонение от духов стихий; то предстает в обличье Посейдона; а иногда, что для нас сейчас особенно интересно, играет роль жреца бога-Солнца. В таких случаях женщины из числа волошинских гостей одевались в фантастические костюмы на манер греческих и на восходе отправлялись в горы ради поклонения Солнцу, — руководил ими Волошин<sup>1</sup>. Воздвигались ли тогда алтари на Карадаге или на Янышарских холмах? воскурялись ли ароматы, пелись ли гимны? видели ли эти мисты и их мистагог лик солнечного духа Аполлона-Христа?.. Во всякой игре есть глубоко серьезный элемент, и наоборот — самые серьезные вещи могут быть осмыслены в качестве игры. Так или иначе, сквозь дурачества коктебельских «обормотов» пробивалась струя некоей новой духовной жизни, источником которой была личность Волошина.

Итак, Волошин, как это следует из процитированного выше письма к Маковскому, занимался реконструкцией древних символов Аполлона, предполагая связать с ними современное содержание. И вот, самым главным среди этих символов для Волошина оказывается символ *Аполлона Сминфея* — *Аполлона Мышиного*, к которому обращены первые строки «Илиады» и который был изваян Скопасом: данная статуя солнечного бога примечательна тем, что изображает Аполлона наступающим своей пятой на мышь. Мифологическая связь Аполлона с мышью полностью утрачена для сознания Новейшего времени, и Волошин задается целью проникнуть в нее, считая, в силу некоторых причин (мы их выявим впоследствии), смысл этого странного союза весьма актуальным.

Воссоздание значения данного имени — Аполлон Сминфей — и осуществляется в волошинском трактате 1909–1911 гг. «Аполлон и мышь», написание которого было стимулировано размышлениями Волошина о поэзии Анри де Ренье. В нем Волошин (опять-таки следуя за Ивановым, но при этом скрыто полемизируя с ним) хочет осмыслить глубинно-мистические основания лирической поэзии. *Ars poetica* Волошина верна методологии Ницше, когда привлекает для фундаментального объяснения поэтического феномена образы античной мифологии. Прежде всего, в связи с лирикой — искусством самым субъективным — Волошин вспоминает Аполлона, поскольку, по Ницше, как раз этот бог традиционно воплощает «на-

<sup>1</sup> См.: Воспоминания о Максимилиане Волошине. М., 1990. Особенно см. в данном изд.: Вересаев В. Коктебель. С. 442.

чало индивидуальности». И если Волошин говорит о поэтическом «я» как о том, «кто один стоит среди мировой жизни»<sup>1</sup>, то налицо явная — стилистико-синтаксическая отсылка к известному пассажи Шопенгауэра — Ницше: «Как среди бушующего моря, с ревом вздымающего и опускающего в безбрежном своем просторе горы валов, сидит на челне пловец, доверяясь слабой ладье, — так среди мира мук спокойно пребывает отдельный человек, с доверием опираясь на *principium individuationis*»<sup>2</sup>. А на образ именно Аполлона Сминфея Волошина наталкивает, казалось бы, не слишком важный для поэзии мотив бессонницы, во время которой становится слышной возня мышей: Волошин вспоминает «жизни мышью беготню» из пушкинских «Стихов, сочиненных во время бессонницы», бальмонтский «Дождь» («В углу шуршали мыши...»), «Наваждение» Верлена... Звук пробежавшей мышки может разбудить и ввергнуть в бессонницу, — разрушить сновидение — иллюзорную аполлинийскую картину, прикрывающую горечь реальной жизни, действительного хода времени. Мелькнувшая мышшь выступает здесь носительницей и символом временного мгновения, — самого времени, разрушающего сновидческую чару Аполлона.

Вводя в круг основополагающих факторов художественности *время*, Волошин изменяет основной тенденции ницшеанской эстетики «Рождения трагедии». Правда, на первый взгляд может показаться, что Аполлон — бог сновидческих, пластических образов — должен находиться во вражде со временем; тем самым делается как будто понятной враждебность Аполлонова жеста по отношению к мышши в скульптурном изображении Скопаса. Применительно к лирике это означало бы, что поэтический образ — аполлинийское сонное видение — принадлежит сфере надвременной, — быть может, миру вечных идей. Действительно, именно так расценивала поэзию платонически ориентированная эстетика (в русском варианте, скажем, это концепции Соловьёва и Иванова). Но дело в том, что Волошин-то платоником, обращенным к потустороннему миру, отнюдь не был, и не случайно в своем замечательном очерке о нем М. Цветаева определяла его не в качестве платоника, но как *гёттеанца*. Мысль Волошина о существе поэтической образности гораздо тоньше адаптированного к символистской эстетике платонизма; его коренные эстетические интуиции отличны и от ивановских. Попытаемся проследить дальше за довольно прихотливым ходом «сюжета» в трактате «Аполлон и мышшь».

<sup>1</sup> Волошин М. Аполлон и мышшь // Волошин М. Лики творчества. С. 110.

<sup>2</sup> Цитата из «Мира, как воли и представления» Шопенгауэра в «Рождении трагедии» Ницше. См. указ. изд. С. 61.

Ключевое положение волошинской концепции состоит в следующем: мифологически — мышшь не только враждебна Аполлону, но и, с другой стороны, нужна ему. Аполлон *попирает* мышшь: но смысл этого жеста не в том, чтобы раздавить и отбросить вредного зверька, а в том, чтобы явить торжество над ним. Жест попраения мышши не нацелен на житейски тривиальный результат: статуя Скопаса увековечивает *жест как таковой*, и для ее смысла равно важны и необходимы как Аполлон, так и мышшь. Но если мышшь обозначат собою время, иначе сказать — протекающее во времени бытие, «жизни мышью беготню», с Аполлоном же связана сфера художественной образности, «аполлинийских сонных видений», — то можно сказать, что образ, — в частности, поэтический, — с одной стороны, находится *над* временем, но с другой — *во времени нуждается*. Говоря несколько по-другому, грезящее, сновидческое сознание (в данном контексте — сознание поэта) грезит только отчасти, пребывает, так сказать, в тонком сне<sup>1</sup>, другой своей «половиной», какими-то своими способностями оставаясь в мире эвклидово-временном. Но находиться в обыденной действительности означает *сохранять самосознание*; потому можно сказать, что Волошина занимает такая сновидческая греза, относительно которой ее субъект сознает: эти образы суть сновидение, иллюзия, а не дневная реальность. Сохранить сознание во сне; видеть сонные образы и при этом не терять чувства своего «я», понимающего, что он видит сон: чуть ниже мы увидим, из какого контекста Волошин взял описание этого примечательного состояния. Пока нам важно то, что так — *двойственно* — Волошин изображает эстетическое переживание: оно — не что иное, как погружение в иллюзию, но погружение не полное. Речь идет не об опьянении иллюзией (всякое опьянение — это сфера влияния Диониса), но о погружении в нее с сохранением чувства реальности, с сознанием того, что иллюзия — иллюзорна.

Вот как Волошин говорит о сути художественного опыта: «Душа, посвященная в таинства аполлинийской грезы, стоит на острие между двух бездн: с одной стороны, грозит опасность поверить, что это не сон, с другой — опасность проснуться от сна»<sup>2</sup>. Об этой двойственности искусства — о его захватывающей силе, подчиняясь которой все же остаешься трезвым, — писал и Ницше, не педалируя, впрочем, этой интуиции. Соответствующую цитату, приводимую Волошиным, мы дадим в переводе Г.А. Рачинского: «...Та нежная черта, через которую сновидение не должно переступить, дабы избежать

<sup>1</sup> Аскетический термин: именно в тонком сне подвижника посещают видения сверхчувственной реальности.

<sup>2</sup> Волошин М. Аполлон и мышшь. С. 98.

патологического воздействия, — ибо тогда иллюзия обманула бы нас, приняв вид грубой действительности, — и эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона»<sup>1</sup>. Волошин сосредоточивается на парадоксальности «сновидческого» состояния (этого балансирования между грезой и сознанием действительности, своеобразного бодрствования во сне) не ради того, чтобы предаться диалектической игре: для него, в самом деле, речь идет о неких *аполлинийских «тайнствах»*, о возможности для души быть «*посвященной*» в них, — то есть о возможности приобщения к глубинам бытия в состоянии этой грезы. И наш дальнейший тезис будет состоять в том, что «аполлинийское посвящение» Волошин если и не отождествляет, то очень сильно сближает с «посвящением» в тайны «высших миров», как оно понималось в *антропософии*. Приведем здесь итоговые антропософские тезисы, касающиеся этой — ключевой для Штейнера проблемы, сформулированные в его основополагающем труде «Очерк тайноведения».

В главе данной книги, носящей название «Познание высших миров: о посвящении или инициации», Штейнер говорит о некоем гипотетическом необычном состоянии человека — *состоянии сна, при котором человек сохраняет сознание*. Согласно Штейнеровой теории сна, при глубоком сне Я человека совместно с его астральным телом (ответственным, по Штейнеру, за эмоциональную жизнь человека) уходят в духовный мир, отделившись от физического тела, остающегося покоиться в постели, и пронизывающего его тела эфирного (или «жизненного» — ведающего процессами жизнедеятельности). Как правило, способность Я к самосознанию неразрывно связана с восприятием окружающей действительности этим Я через посредство физических органов чувств. И если связь Я с его физическим телом прервалась (во сне — на время, а в смерти — окончательно), в таком случае Я оказывается беспомощным и его самосознание исчезает. Поэтому во сне (и в посмертии) Я, находящееся в духовном мире, будучи окружено духами и душами, не воспринимает их, ибо не сознает само себя. Это имеет место на данной стадии эволюции человечества в абсолютном большинстве случаев. Но, как утверждает Штейнер, встав на предлагаемый им духовный путь и работая над собой, человек может прийти к тому, что и погрузившись в сон, он сохранит свое сознание и самосознание. «Пробуждение души к такому высшему состоянию сознания может быть названо *посвящением* (инициацией)»<sup>2</sup>: достигнув его, Я обретает способность «видеть» — без помощи физического зрения — духовную реальность и

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. С. 61.

<sup>2</sup> Штейнер Р. Очерк тайноведения. С. 193.

проникать в тайные закономерности мироздания. Штейнер прямо заявлял, что все те эзотерические сведения, которые он преподавал своим ученикам и слушателям бесчисленных лекций, он добыл при погружении в это совершенно особое состояние сна. Более того, *умение сохранять во сне сознание — порока обретения душой действительного бессмертия*: находясь между смертью и новым рождением (Штейнер был сторонником представления о реинкарнации) в духовном мире, Я посвященного, чье физическое тело уже не существует, продолжает вести сознательную жизнь, тогда как для большинства людей посмертие оказывается глубочайшим сном, последующая же земная жизнь сопровождается полным забвением предыдущей...

Итак, именно для антропософии, чьим приверженцем в какой-то степени был Волошин, особенное значение имеет состояние, *сонное*, с одной стороны, но *бодрственное* — с другой: сознательно воспринимать «сновидческую» реальность означает, по Штейнеру, обрести посвящение. Душа посвященного, впад в подобное состояние, «находилась бы по отношению к обыкновенному миру как бы во сне; и все же она не спала бы, но имела бы перед собой, как во время бодрствования, действительный мир»<sup>1</sup>. Но разве эти слова Штейнера не относимы, практически буквально, к эстетическому переживанию в концепции Волошина — к состоянию «аполлинийской грезы»? Иными словами, по Волошину, *поэзия* (в «Аполлоне и мышце» речь — из искусств — идет преимущественно о ней) в определенном смысле *есть инструмент посвящения, поэт же — посвященный тайновидец*.

И здесь Волошин предлагает собственную версию символистской — реалистической в средневековом смысле эстетики. Вспомним, что вслед за Соловьёвым (в свою очередь опиравшимся на эстетику немецких философов) русские символисты говорили об искусстве как о «теургии», «пророчестве», «восхождении от реального к реальнейшему» и т. д., — словом, понимали искусство как феномен в широком смысле *религиозный*. Волошин же для осмысления художественной образности привлекает антропософию, усматривая определенное сходство между антропософским созерцанием и художественной фантазией. В волошинских терминах и представлениях художественное творчество оказывается не молитвой или пророчеством (это категории традиционной религии), а неким «посвящением» — *посвящением в тайнства Аполлона*. Волошин вполне серьезно размышлял о возможности создания нового культа Аполлона, как это следует из приведенного выше его письма к Ма-

<sup>1</sup> Штейнер Р. Очерк тайноведения. С. 192.

ковскому. «Новым содержанием», которым, по замыслу Волошина, надлежало наполнить этот культ, была «духовная наука» Штейнера. Имя античного бога коктебельский мудрец, действительно, глубоко-мысленно намеревался связать с новейшим оккультизмом. Тем самым, согласно этому проекту, не только оживали древние символы, «воскресал» Аполлон, — но и «духовная наука» обретала религиозный статус: гностический опыт, освоенный ею, вводился в культовые рамки, получал своего божественного покровителя и адресата. «Наука», действительно, делалась *религией*, не теряя связи с *искусством*, — ведь речь шла о почитании Вождя муз! Так в волошинском проекте намечался некий синтез духовного знания, религии и искусства, заставляющий вспомнить о «свободной теософии» Соловьёва<sup>1</sup>. За последней стоит индивидуальное почитание Соловьёвым Софии, за замыслом Волошина — «наш культ Аполлона» (письмо к Маковскому), предполагающий наличие некоей общины. Назовем и здесь вещи своими именами: поэтическое и философское творчество Волошина<sup>2</sup>, равно как и его «жизнетворчество» — организация бытового уклада коктебельского дома — суть разные грани целостного религиозного — *неозычского проекта*, который сам Волошин освящал именем *Аполлона*.

Пойдем дальше в наших усилиях понять тот смысл, который Волошин связывал с образом Аполлона; пока что мы указали только на то, что для Волошина, чей интерес сосредоточен на творчестве индивидуальном<sup>3</sup>, Аполлон, во-первых, предстает как «*principium individuationis*», а во-вторых, как «налагатель откровений», посылающий «вещие сны» (аспекты Аполлона, согласно волошинским «Алтарям в пустыне»). О том, что Аполлон в глазах Волошина — «вождь мгновений», «*Nogomedon*» (вождь времени), — собственно Аполлон Сминфей, Мышиный (ибо мыш — живой символ ускользающего мига времени), — мы лишь вкратце упомянули. Попробуем теперь углубиться именно в это, самое принципиальное для Волошина, определение и имя Аполлона.

Основной тезис Волошина таков: *Аполлон — хранитель тайны времени*, постичь эту тайну означает сделаться действительно посвященным, пройти через врата совершенно особого опыта. «Та-

<sup>1</sup> Соловьёвский синтез теологии, философии и естествознания имеет преимущественно гносеологическую окраску, тогда как синтез антропософии и искусства, становящийся, по мысли Волошина, религией Аполлона, ориентирован, скорее, оккультно-эстетически.

<sup>2</sup> Сюда надо добавить и волошинскую живопись: чем как не «аполлиническими снами» являются его акварели с киммерийскими видами?

<sup>3</sup> Тогда как Иванов позиционирует себя как теоретика «большого» — «соборного», всенародного искусства.

инства аполлинийской грезы» (которые мы только что осмыслили как таинства сохранения сознания во сне и в посмертии) возникают вокруг этой самой тайны времени. Но тайна времени — это *тайна мгновения настоящего* (ибо прошлое и будущее к сфере времени в собственном ее смысле не принадлежат). И постигнуть эту тайну, действительно, трудно, — прямо скажем, понятийным разумом — невозможно (вспомним знаменитые апории античных философов). Именно потому для ее подлинного постижения — так, по Волошину, — требуются «таинства», требуется некий «культ» — организованная обрядность, словом — требуется «посвящение».

В «Аполлоне и мыш» Волошин предлагает такое феноменологическое описание *мгновения* (философия времени Волошина имеет характер феноменологии, останавливающейся, так сказать, перед барьером последних тайн — перед окончательным *объяснением*, удовлетворяющим ум). Мгновение переживается тем, кто, стремясь к «аполлинийской мудрости», всякой статике предпочитает «текущее», как некая точка опоры, которая хотя «постоянно ускользает из-под ног, в то же время составляет единственную опору нашу в реальном мире, единственную связь, которой мы держимся для того, чтобы не утратить реального ощущения действительной жизни»<sup>1</sup>. Реальное бытие, по Волошину, нам дано именно *во времени*, неразрывно с ним связано. Более того, почти по Хайдеггеру, *бытие и есть время*. Европейскому сознанию, воспитанному в традиции христианства, которая в свою очередь вся насквозь пронизана платонизмом, нелегко пережить эту интуицию: для платонизма и христианства реальнейшее бытие поднято над потоком времени, вечность трансцендентна этому потоку. Между тем для Волошина «дверь в бесконечность» раскрывается именно *в мгновении*, вечность не отгорожена от мгновения некоей невидимой перегородкой или каким-то пространством подобно тому, как «занебесная сфера» — область вечных идей у Платона — вынесена в космическую даль: волошинская вечность как бы пребывает «на дне» мгновения. Чтобы приобщиться к вечности, не надо выходить из истории и из повседневного хода времени, как это принято в христианском подвижничестве: для этого, по Волошину, надо всецело отдаться текущему мгновению.

Но какова техника, сам психологический механизм подобной самоотдачи? — Здесь тот предел, достигнув которого, волошинская феноменология останавливается. Представление о том, что «*на дне мгновения покоится вечность*», — это постулат веры, аксиома, — если угодно, *догмат религии Аполлона Сминфея*. Для подлинного же понимания этого догмата (как и всегда, когда речь идет о догматах) требу-

<sup>1</sup> *Волошин М.* Аполлон и мыш. С. 98.

ется религиозно-мистический опыт, требуется «посвящение». Древние сивиллы владели именно этой тайной времени: «Способность пророческого видения связана неразрывно с углублением во мгновение», а мифы о прорицаниях и оракулах использовали образ мыши<sup>1</sup>. Но в XX в., когда архаические способности человека утрачены и пути в высшие миры забыты, нечего было бы и говорить обо всех этих тайнах, если бы не существовало *искусство*, удивительным образом в самих своих принципах сохранившее причастность к древней мудрости. Волошин поднимает проблему времени и рассуждает о его тайне все же в связи с теорией поэзии. Посмотрим, как он увязывает воедино *эстетику* и *философию мгновения*, вовлекая к тому же в круг этих еще сугубо «научных» вопросов образ Аполлона Мышиного.

Опираясь на мысль П.Клоделя, выраженную в его оде «Музы», Волошин развивает представление о «*внутреннем времени*», обусловленном *памятью*. Именно память — старшая из муз Мнемосина — связывает вечность с временем, воплощенным в слове, говорит Клодель. Переживаемое человеком время, продолжает Волошин, течет отнюдь не с равномерностью хода часов: скажем, в детстве день тянется бесконечно, в зрелом же возрасте мы живем, как в конце декабря, когда свет чуть забрезжит — и вновь наступает ночь. Внутреннее время — это поток представлений и образов мира нашей души. Они «чередуются, не исключая одно другое, но взаимно друг друга проникая, существуя одновременно в одной и той же точке, следуя своими путями друг сквозь друга, как волны эфира или влаги»<sup>2</sup>. Сцеплением этих внутренних образов ведает Мнемосина, которая, по выражению Клоделя, «поставлена у самого пульса бытия».

Итак, реальное время — это не ход часового механизма, а поток душевных состояний, лишь слегка — да и то не всегда — направляемый нашим Я. А если речь идет о душе поэта, то для него течение времени определяется творческим источником — «Кастальским ключом», который бьет из сокровенных душевных недр, соприкасающихся с вечностью. Поток поэтических образов — «аполлинийских снов» — обусловлен созерцанием поэтом вечности, — вслушиванием, вглядыванием в нее оком духа, усилием вспомнить самого себя. И потому, когда всплывающие перед взором его поэтического Я аполлинийские картины облакаются поэтом в слова и объективируются, они несут на себе печать воспоминания о своем вечном источнике, передают биение пульса вечности. Так осуществляется (во «внутреннем», аполлиническом «времени») победа над страшным временем механики, — абстрактным, с одной стороны, но

<sup>1</sup> Волошин М. Аполлон и мышь. С. 100.

<sup>2</sup> Там же.

увлекающим все сущее в бездну небытия и забвения — с другой. «Аполлинийское сознание находится вне сферы бытия, опустошаемой временем, корни его погружены в текучую влагу мгновений»<sup>1</sup>: мгновение в концепции «внутреннего времени» Волошина—Клоделя, мгновение, каким его переживает «аполлинийское» — поэтическое сознание, — оказывается уже не какой-то неуловимой апорией, на которую можно лишь намекнуть, взяв символом виляние хвоста убегающей мышки, но предстает прекрасной картиной, напряжением поэтической воли извлеченной из потока внутренних образов и обретшей свой смысл в звуках поэтического слова.

Действительно, над призрачной «жизни мышью беготней», у которой нет подлинного — вечного существования, поэт, по мысли Волошина, растягивает покров, сотканный из прекрасных образов — грез своей, причастной вечности, души. Но поэт способен на это, лишь будучи *одержим Аполлоном*, — принеся богу в «священную жертву» свою собственную душу. Ибо поэт, просто как человек, победить время — поймать за хвост бегущую мышь — не в состоянии, проникнуть в тайну мгновения своими обыкновенными силами он не сумеет. Это осуществляется лишь погружением во время внутреннее, в поток внутренних образов, имеющих сновидческую природу. Но такие сны кому попало не снятся: «аполлинийские» сны предполагают избранничество, посвящение, вдохновение от Аполлона. Итак, на самом деле победу над временем одерживает, по Волошину, сам дельфийский бог. Аполлон Сминфей, чья пята все же настагает, зависая над ней, убегающую мышь, — вот тот божественный образец, который освящает собой акт поэтического творчества, рождение каждого поэтического образа. Поэзия совершенно всерьез возводится Волошиным к ее сверхъестественному источнику; эстетику, представленную в трактате «Аполлон и мышь», хочется назвать *богословием* — учением об Аполлоне Сминфее, покровителе поэзии.

Самый главный момент в волошинской «богословской» диалектике — это представление о возможности победить время силами, так сказать, *самого же времени*. Речь идет о том, чтобы победить временную «дурную», несущую уничтожение бесконечность другими содержащимися во времени же потенциями, что прежде всего требует погружения во время внутреннее. В философии времени Волошина время «попирается» (буквально — жестом Аполлона) временем же, подобно тому как для христианина смерть оказывает-

<sup>1</sup> Волошин М. Аполлон и мышь. С. 111.

ся попоранной смертью Христа<sup>1</sup>. Здесь, в волошинской концепции, не софизм, не мыслительный трюк: время истекает из вечности и «попирается» силами вечными, к которым причастна душа поэта, вдохновляемого вечным богом. Это — *языческий вариант* победы над небытием, смертью, остроумно (точнее, все же глубокомысленно) связанный Волошиным с эстетическими идеями: поэзия в его синтетическом учении предстает феноменом религиозным.

Наконец мы растолковали загадочный символ Аполлона Мышиного, сделанного Волошиным эмблемой для своей эстетики. В поэтической — вообще художественной грезе, благодаря ее связи со сверхчувственным вечным миром, приоткрываются тайны высшего бытия: так, максимально кратко, можно передать суть волошинской эстетики. Тезис этот — в его абстрактной формулировке — достаточно привычен для контекста русского символизма, но Волошин наполняет его своим собственным, пропущенным через опыт его души содержанием. Мы указали на связь эстетики Волошина со столь значимой для него «духовной наукой» Штейнера: именно из духовно-научного контекста в волошинскую концепцию вошли весьма важные для нее категории посвящения и таинства<sup>2</sup>. — Но есть и другие мировоззренческие источники волошинского учения, благодаря которым оно имеет столь отчетливую темпоральную окраску — ориентировано именно на время. Этим источникам мы уделим особое внимание в наших дальнейших исследованиях волошинской эстетики.

<sup>1</sup> «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав», — поем мы на Пасху.

<sup>2</sup> Намеки на то, что Аполлон есть «бог мгновений» (именно эта Аполлонова ипостась занимает Волошина), все же присутствуют и в «Рождении трагедии» Ницше. Хотя у Ницше они не проблематизированы и носят как бы случайный характер, обратим все же внимание на то место его трактата, где наличествует указание на связь Аполлона с идеей времени. Связь эта, впрочем, очевидна для Ницше, именем Аполлона он помечает область *явлений* — но ведь в явлении сущность обнаруживается как раз во времени. Тем не менее в тайну времени Ницше специально не углублялся: для него более принципиальным было представление о вечной основе мира, отданной им в распоряжение Дионису. Вот намек Ницше на некую связь Аполлона с мгновением — временем как таковым: в имени Аполлона, утверждает Ницше, «мы объединяем все те бесчисленные иллюзии прекрасного кажущегося, которые в каждое данное мгновение делают существование вообще достойным признания и ценностью и побуждают нас пережить и ближайшее мгновение» (с. 156 указ. изд.). Если здесь Аполлон, действительно, выступает как «вождь времени», «бог мгновений», то в следующих словах Ницше «аполлонический сон» связывается с вечностью. В пластическом искусстве, утверждает Ницше, «Аполлон преодолевает страдание индивида лучезарным прославлением *вечности явления*» (с. 121). Волошину во всем трактате Ницше оказались особенно близкими именно эти идеи о парадоксе Аполлона — бога как времени, так и вечности.

## Сон и сновидения

Основной категорией эстетики М. Волошина служит *творческое сновидение*. Какой смысл вкладывал Волошин в это понятие, какие с ним соотносил философские, психологические, эстетические, быть может, оккультные обертоны? Ясно, что критик использует слово «сновидение» не совсем в его прямом значении, отвечающем простому факту нашей повседневной жизни. В волошинский лексикон «сновидение» вошло из контекста тогдашней европейской мысли. Заметим, что в начале XX в. о сновидениях вообще говорили очень много. Дело в том, что несколько ранее возник большой интерес к необычным психическим явлениям, таким как медиумизм, гипноз, телепатия и пр., в попытках объяснения которых вспомнили и о сновидческой способности человека. К 1900–1910-м годам уже существовала обширная литература по проблеме сна и сновидений, относящаяся не только к психологии, но и к некоторым другим областям знания. Слово «сновидение» жило в самых разных теоретических дискурсах: человеческая способность видеть сны описывалась под углом зрения различных наук, с самой разной метафизической глубиной.

Наш тезис будет здесь заключаться в том, что Волошин, разрабатывая столь важную для его эстетики категорию сновидения, глубоко усвоил концепции некоторых своих предшественников, а вслед за тем обогатил представление о творческом «сне» достаточно самобытными интуициями. Никак, разумеется, не претендуя на исчерпывающее описание состояния проблемы сна в первые десятилетия XX в., мы укажем лишь на те научные контексты, сообщающие слову «сновидение» конкретный смысл, которые были значимы для творчества Волошина. Это *психоанализ З. Фрейда, антропософия Р. Штейнера* и, конечно, — *эстетика Ф. Ницше*.

1. Как известно, именно осмысление сновидений послужило отправной точкой развития психоанализа. Во время сна погашается деятельность сознательного и волевого «я», так что психические проявления во сне могут быть связаны с *бессознательным* человека, — но как раз бессознательное оказывалось главным объектом психоаналитических исследований. В 1900 г. в свет вышла книга Фрейда

<sup>1</sup> Первая публикация данной главы: Вопросы философии. 2007. № 1. С. 115–130.

«Толкование сновидений», в которой были заложены основы психоанализа. Изучив в качестве практикующего психиатра огромный опытный материал, Фрейд пришел к выводу, по которому «сновидение является осуществлением желания», а точнее — «скрытое осуществление подавленного, вытесненного желания»<sup>1</sup>. Если человек не в состоянии реально осуществить какое-либо свое желание (Фрейд особенно часто имел в виду желания сексуального порядка, видя в них как бы квинтэссенцию земных желаний вообще), то, будучи подавлено, оно из светлой области психики уходит во тьму бессознательного, которое из-за этого оказывается вместилищем, резервуаром таких вытесненных и придушенных, но отнюдь не уничтоженных вождлений и инстинктов. Механизм возникновения сновидения и состоит в том, что во сне желания человека все же осуществляются, — однако не в прямом своем значении, но как бы проходя через некую «цензуру», заменяющую объекты непосредственного, инстинктивного стремления на подобные им образы. По этой причине сновидческие картины оказываются символическим отображением сферы бессознательного, причем, по Фрейду, символы сновидений обладают устойчивым постоянством: «Символика, может быть, самая примечательная часть в теории сновидений»<sup>2</sup>.

Сейчас для нас не столь важна фундаментальная мысль Фрейда о том, что образы сновидений, как бы ни были они разнообразны, в действительности суть символы сексуальных реалий, определяющих сферу бессознательного. Гораздо существеннее то его утверждение, по которому символическая образность сновидений — та же самая, что и образность «сказок и мифов, шуток и острот», «поговорок и народных песен», — т.е. всей сферы поэтического фольклора<sup>3</sup>: эта гениальная интуиция Фрейда была позднее развита в работах К.Г. Юнга о коллективном бессознательном. И уже непосредственно касается нашей темы проведение Фрейдом параллели между сновидческой и поэтической (имеется в виду творчество индивидуальное) образностью. Фрейд отправляется от феномена, по-немецки называющегося «снами наяву» (*Tagträume*). Это фантазии, к которым склонны все люди, — льющийся сквозь психическую жизнь поток представлений, не зависящий от видимых проявлений человека, имеющий источник в его бессознательном и не до конца им фиксируемый и осознаваемый. Именно сны наяву «являются сырым материалом для поэтического творчества, потому что из снов наяву поэт создает путем преобразований, переделок и исклю-

<sup>1</sup> Проф. Зигмунд Фрейд. Толкование сновидений. New York, 1982. С. 96, 126 соотв.

<sup>2</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1991. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.

чений ситуации, которые он использует в своих новеллах, романах, пьесах»<sup>1</sup>. — Итак, психоанализ уже в начале XX в. усматривал определенное сходство между поэтическим творчеством и таким психическим явлением как сновидения: и то и другое — порождения бессознательного, — этой темной, ночной бездны в человеческой психике, заключающей в себе нереализованные инстинкты и вытесненные желания. Истоки как сновидений, так и поэтической образности скрыты в *субъекте*, поэтические творения в конце концов тоже суть символы его бессознательного, и следовательно, «их содержание так же мало реально, как и содержание сновидений»<sup>2</sup>. С философской — гносеологической точки зрения психоанализ — это субъективизм и позитивизм, а точнее — прагматизм, ибо критерий истины для него подчинен целям психиатрической практики. Психоанализ не доходит по «последних» оснований как сновидений, так и поэтического творчества, блестяще при этом описывая вещи, так сказать, «предпоследние».

2. Сновидениями занималась отнюдь не только позитивная психология: издревле они были едва ли не главным предметом *окультурченного* интереса. И поскольку наш предмет сейчас — это волошинская концепция сновидений как основа его эстетики, для нас неизбежно обращение к *теории сновидений Р. Штейнера*, чьим учеником Волошин был в 1900–1910-е годы. В отличие от Фрейда, для Штейнера невидимый мир духов и душ был точно такой же объективной и подлежащей исследованию реальностью, какой для ученого-позитивиста является мир чувственного опыта. И именно во сне, по Штейнеру, человек покидает мир физический и оказывается — вполне определенной частью своего существа — в духовном мире.

Каков же механизм вступления человека в духовное измерение и какова природа возникающих у него при этом сновидений? Чтобы ответить на эти вопросы, надо принять во внимание ту оккультную, восходящую к индийским учениям антропологию, которая была одним из важнейших разделов всеобъемлющего учения Штейнера — его «духовной науки» или антропософии. Согласно Штейнеру, у современного человека достаточно высокоразвиты четыре «члена» его существа: это тесно связанные между собой *физическое*, «эфирное» и «астральное» тела вместе с духовным началом — *Я*. Во время сна намечается как бы распадение этого состава: если тонкое эфирное, ответственное за жизненные процессы тело продолжает пронизывать собой покоящееся в состоянии погашен-

<sup>1</sup> Проф. Зигмунд Фрейд. Толкование сновидений. New York, 1982. С. 60–61.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

ности внешних чувств тело физическое, то астральное тело — тело желаний, чувств, стремлений — и связанное с ним Я начинают отделяться от физического и эфирного тел и переходить в духовный мир. И пока это отделение не завершено и сохраняется связь покоящихся и уходящих членов человека, — пока человек находится в состоянии промежуточном между бодрствованием и сном (ибо сон в полном смысле — глубокий сон — охватывает человека тогда, когда астральное тело и связанное с ним Я *полностью* выделились из тел физического и эфирного), перед его внутренним взором — взором его Я — проходят сновидческие картины.

Что же это за картины, и каковы причины их возникновения? Ответ Штейнера на данный вопрос отчасти перекликается с теорией сновидений Фрейда. По Штейнеру, как и по Фрейду, «сон творит символические образы; он символист»<sup>1</sup>. Но Фрейд утверждал, что сновидческие образы суть символы бессознательной жизни — нереализованных желаний и инстинктов; в учении же Штейнера понятие бессознательного не играет такой основополагающей роли, как в психоанализе. Штейнер писал, что сновидение превращает в символы не те или другие аспекты психической жизни, а процессы внутри физического организма человека или же то, что в бодрственном состоянии казалось бы чувственным восприятием<sup>2</sup>; представлением о бессознательном как о некоей темной пучине человеческой психики Штейнер не пользовался.

Однако Штейнерова антропология переориентирует науку о сне, допуская, — в духе оккультизма древности, — что сновидческие образы могут иметь *объективную* природу. В заурядной ситуации эти образы «являются отзвуками бодрственной дневной жизни» человека. Но при определенных условиях человеческое Я, оказавшееся во сне вместе с астральным телом в духовном мире, может воспринимать обитателей этого мира: речь идет о реальных существах — вполне объективных и доступных, по Штейнеру, духовно-научному исследованию духа и душах. Обычно человеку для его осознания себя в качестве Я необходимы внешние чувства; в глубоком сне они погашаются, и вместе с ними погашается бодрственное сознание Я. Но если человек достигает ясновидения (что является целью антропософской практики), то его Я приобретает способность «видеть» без участия чувственного зрения — т.е. сознательно воспринимать обстановку духовного мира, куда Я попадает во время глубокого сна. Обыкновенно глубокий сон — это сон без сновидений: Я, вместе с астральным телом полностью отделившееся от тел эфирного

<sup>1</sup> Штейнер Р. Очерк тайноведения. Ереван, 1992. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 60, 61.

и физического и пребывающее в духовном мире, в силу полной потери связи с более плотными телами, находится в бессознательном состоянии. Но если Я научилось бодрствовать, обходясь без посредства внешних чувств, то оно будет сохранять это бодрственное состояние и в глубоком сне, созерцая свое духовное окружение. Вот эти-то созерцания ясновидца и будут иметь объективное значение. Такие «сновидения» — иной природы, нежели сновидения заурядного человека: если последние суть «символы» его психики, описываемые фрейдизмом, то первые — духовно-научные факты, облики высшей реальности, не признаваемой позитивной психологией.

Весьма примечательно то, что Штейнер, как и Фрейд, проводит параллель между сновидческими и художественными образами. «Прекрасную игру фантазии, лежащую в основе художественного ощущения, люди охотно сравнивают со сновидениями», — и для этого существуют глубокие основания, замечает Штейнер в «Очерке тайноведения» (с. 60). Объяснение этого подобия художественного творчества и сна (мы уже видели, что именно «сновидческое» качество приписывали критики поэзии А. Герцык) можно найти, обратившись к эволюционной теории Штейнера. Согласно одному из ее представлений, сновидческое состояние, каким мы имеем его ныне, есть атавистический остаток весьма древнего мировидения: «В сновидениях проявляется в настоящее время в человеке как пережиток то, что было раньше нормальным состоянием»<sup>1</sup>. А именно в ту эпоху, когда еще существовала Атлантида, человек, у которого четвертый член его существа, Я, находился тогда в зародышевой форме, видел мир отнюдь не так, как видим его мы: предметы физической действительности были для него лишены четких очертаний, и сквозь них просвечивала иная реальность — мир духовный. Человек видел окружающее примерно таким, какой пред нами выступает сновидческая действительность. Это сходство становится понятным, если принять во внимание то, что во сне «Я выключается, и тогда наступают пережитки древних состояний сознания»<sup>2</sup>. Именно благодаря развитию Я, учил Штейнер, мы стали ориентироваться в физическом мире, — но эту способность мы обрели ценой утраты древнего «ясновидения» — способности к созерцанию мира духовного.

И вот что говорит Штейнер по поводу художественного творчества. Во времена древней Атлантиды всем людям было присуще примитивное атавистическое ясновидение и люди создавали художественные формы, исходя именно из него: «Если мы хотим понять

<sup>1</sup> Штейнер Р. Очерк тайноведения. Ереван, 1992. С. 274.

<sup>2</sup> Там же. С. 275.

некоторые формы примитивного искусства, то мы должны приписать их первоначальному ясновидческому сознанию человечества»<sup>1</sup>. Итак, древние художественные формы суть не порождение субъективного сознания творца, но воспроизведение объективных — духовных фактов. «Искусство произошло из непосредственного, живого бытия человека в сверхчувственном мире и как выражение, посредством всевозможных художественных форм, того, что человек ощущал в качестве живительного в духовном мире»<sup>2</sup> — так продолжалось, пока человек обладал грезящим ясновидением. Надо заметить, что, согласно Штейнеру, остатки этого древнего ясновидения присутствуют отдельным людям вплоть до современности. Именно с ними связана склонность некоторых к видениям, всякого рода экстазам, пророчествам и т.п. Но антропософия расценивает эту способность не слишком высоко: Штейнер полагал, что ясновидение будущего, отвечающее эволюции мира, должно опираться на ясное (а отнюдь не на грезящее, сновидческое) сознание, на развитое Я. И это задает перспективу развития искусства: когда человек снова, уже сознательно, научится «видеть» в духовном мире, тогда искусство, опирающееся на этот новый опыт, вновь сделается «реалистическим» — воспроизводящим объективную сверхчувственную реальность. Пока же такого рода произведения — редчайшие исключения. Но примечательно, что к ним Штейнер относил спроектированный им самим Гётеанум — «Иоанново здание», предназначавшееся для таинственных антропософских действий и погибшее от пожара в новогоднюю ночь 1924 г.

С исчезновением в ходе эволюции смутного ясновидения взаимосвязь человека с космосом прекратилась и искусство сделалось подражательным — той чисто субъективной деятельностью, родственной фантазии, которую описывал и психоанализ. Никакой сверхчувственной объективности такие художественные произведения, по Штейнеру, не имеют и выражают только лишь личные убеждения и переживания их творца. Но все же, в отличие от Фрейда, Штейнер допускал, что как сновидения, так и художественные образы *могут* быть объективными по природе, — то ли в далеком прошлом или будущем, то ли благодаря особым дарованиям отдельных лиц. Именно критерием духовной объективности полагается качество художественного произведения в антропософии Штейнера; этот принцип перешел из нее в эстетику русского сим-

<sup>1</sup> Штейнер Р. Пути к новому архитектурному стилю (1914). Машинописная рукопись анонимного перевода из библиотеки Антропософского общества в России. С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

волизма, преломившись, скажем, в лозунг Вяч. Иванова «а realibus ad realiora» (от реального к реальнейшему), намечающий вектор «восхождения» в творческом акте.

3. Рассмотрев в общих чертах психоаналитический и антропософский контексты осмысления понятия *сновидения*, обратимся теперь к особенно значимому для эстетики М. Волошина контексту *ницшеанскому*. Прежде всего надо отметить, что сновидение в его обыденном значении, сон как таковой, никакого интереса у Ницше (в отличие от Фрейда и Штейнера) не вызывали: слово «сновидение» он использует строго в переносном смысле. В эстетике Ницше, развитой в глубоком и многоплановом трактате о греческой трагедии, понятие «сновидение» отнесено ко *всякому* художественному образу. Но почему Ницше захотел обозначить образ этим словом, что общего он усматривал между образной природой искусства и сонной грезой? Хотя ту же самую параллель мы встречаем у Фрейда и Штейнера, у Ницше она понимается несколько иначе. Ницше исходил из метафизики А. Шопенгауэра, который, в свою очередь, отчасти опирался на восточный духовный опыт. И в соответствии с тем, как для философии Упанишад и буддизма видимая действительность — «покрывало Майи» — иллюзорна, для Шопенгауэра чувственный мир также не обладает реальностью и существует лишь в сознании субъекта. Соответственно, образный мир, мир зримых художественных форм, именно по причине его аналогичной иллюзорности можно уподобить сновидению, что и делает Ницше.

Однако все обстоит далеко не так однозначно и прямолинейно: эстетическое сновидение у Ницше отнюдь не сводится к пустой иллюзии и произвольной выдумке. Как это впоследствии будет у Фрейда и Штейнера, природа сновидения у Ницше символична. В индийской философии сквозь покрывало Майи может просвечивать Первоединое — мировая основа; согласно эстетике Шопенгауэра, художник в творческом акте созерцает объективации мировой воли; по мысли же Ницше, только в сонном видении человек будет в силах соприкоснуться с бездной страдания, трагической скорби, — с теми недрами бытия, непосредственные проявления которых человеческая душа вынести не в состоянии. Такое соприкосновение происходит в сфере искусства; возникающие при этом в сознании художника сновидческие образы несут на себе отпечаток встречи их создателя с бытийственной бездной, — в этом и заключается, с одной стороны, их символизм, а с другой — залог их реальности.

Данную, собственно образную сферу искусства Ницше — как бы по традиции и не слишком всерьез — поместил именем Аполлона; более серьезным было для Ницше соотносить музыкальную и траги-

ческую область с Дионисом, чьим «учеником» он себя признавал. Дельфийский бог был привлечен Ницше для осмысления «сонных видений», поскольку греками он осознавался, во-первых, «как бог всех сил, творящих образами», во-вторых, как начало индивидуального бытия и личностного творчества — «*principium individuationis*», а вместе с тем — и как «толкователь снов»<sup>1</sup>. В статье «Боги Греции в России» мы подчеркнули тот факт, что Волошина заинтересовало само существо Аполлона и он ввел в свою аполлоническую эстетику как бы второстепенные, сразу не бросающиеся в глаза смыслы трактата Ницше, связанные с фигурой Аполлона. Всякое художественное произведение, по Ницше, возникает через взаимодействие начал Диониса и Аполлона, причем если говорить о поэзии, то в разных ее родах взаимодействие это происходит по-разному. В *эпосе* — искусстве «наивном» — торжествует аполлоническая иллюзия: так, Гомеру удавалось «одерживать победы над ужасающей глубиной миропонимания и болезненной склонностью к страданию»<sup>2</sup>. В *драме* Аполлон и Дионис выступают как примирившиеся братья; драма, с одной стороны, «есть исключительно сновидение и в силу этого имеет эпическую природу, но, с другой стороны, как объективация дионисического состояния, представляет собой не аполлоническое спасение в иллюзии, а, напротив, разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием»<sup>3</sup>. В *лирике* же мы обнаруживаем непосредственное проявление сил уже Диониса. Лирик, по словам Ницше, «вначале, как дионисический художник, вполне сливается с Первоединым, его скорбью и противоречием, и воспроизводит образ этого Первоединого как музыку <...>; но затем эта музыка становится для него как бы зримой в *символическом сновидении* под аполлоническим воздействием сна. <...> Я лирика звучит, таким образом, из бездн бытия»<sup>4</sup>. Самый «глубокий» сон, следовательно, соответствует эпосу с его забвением реальности и «полной поглощенностью красотой иллюзии». Наиболее бодрственным оказывается лирик, чутко вслушивающийся в прибой мировой музыки. Создатель же трагической драмы устанавливал мудрое равновесие между сном и явью: с помощью образов мифологических героев он как бы преобразовывал, смягчал напор дионисических сил. Тем самым достигалось исцеляющее освобождение души от бремени страстей и инстинктов, что и было внутренней целью античного театра.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Пер. Г.А. Рачинского // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 60, 61, 94 соотв.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 86.

<sup>4</sup> Там же. С. 73.

\* \* \*

Итак, сновидение как эстетическая иллюзия, спасающая от ужаса бытия; как весть из сверхчувственного объективного мира; как отражение тайны бессознательного — такие смыслы, упрощая, можно было бы связать с концепциями Ницше, Штейнера и Фрейда соответственно. Посмотрим теперь, что понимал под «сновидением» Волошин, для которого имена Ницше и Штейнера были едва ли не самыми авторитетными и который, несомненно, был знаком и с психоанализом.

Эстетическое «сновидение» осмысливалось Волошиным в первую очередь в его статьях о театре 1909–1912 гг.: благодаря им уясняются те смыслы, которые Волошин вкладывал в понятия «сонного сознания», «мифа», «игры» и пр. Развивая свою философию театрального действия, Волошин идет по следам Ницше, Штейнера и Фрейда, переплавляя их идеи для собственной концепции. Основополагающей для него является мысль Штейнера о сновидческом состоянии человека в глубочайшей древности и о его трансформации на протяжении послееатлантических эпох. Вслед за Штейнером Волошин связывает с этими эволюционными представлениями мысли, касающиеся природы искусства: «Наше дневное сознание возникло постепенно из древнего, звериного, сонного сознания. Грандиозные, расплывчатые и яркие образы мифов свидетельствуют о том, что когда-то действительность иначе отражалась в душе человека, проникая до его сознания как бы сквозь туманную и радужную толщу сна»<sup>1</sup>. А затем от Штейнера Волошин достаточно остроумно переходит к фундаментальной идее Ницше о трагической драме как своеобразном «сновидении». Волошин подмечает, что в тот момент, когда человек действует, в поле его отчетливого сознания находится лишь его цель, а все прочее из его окружения человек воспринимает как во сне: «Действуя, мы неизбежно замыкаемся в круг древнего сонного сознания, и реальности внешнего мира принимают формы нашего сновидения». — Итак, поскольку «действие и сон — это одно и то же», а «основа всякого театра — драматическое действие», то «театр — это сложный и совершенный инструмент сна»<sup>2</sup>.

К этим слегка модифицированным идеям Ницше и Штейнера Волошин в той же самой статье «Организм театра» подключает представления психоанализа Фрейда (вместе со старой Аристотелевой идеей о трагическом катарсисе, которую Волошин переос-

<sup>1</sup> Волошин М. Организм театра (1909) // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1989. С. 115.

<sup>2</sup> Там же.

мысливает во фрейдистском духе), — только на место фрейдовского «бессознательного» Волошин ставит «волю» Шопенгауэра: «Зритель видит в театре сны своей звериной воли и этим очищается от них, как оргиасты освобождались танцем». Так театр служит делу воспитания — служит «выявлением тех преступных инстинктов, которые противоречат требованиям “закона” данного исторического момента. Любой театральные спектакль — это древний очистительный обряд»<sup>1</sup>.

Собственно о сновидениях и их природе Волошин пишет в статье 1912 г. «Театр как сновидение». Как и для Штейнера, для него сновидением обозначена граница между сном и явью, дневным и ночным сознанием: «Сновидения приходят вовсе не из глубин мрака. Они в точном смысле составляют его кайму, они живут на той черте, которой день отделяется от тьмы»<sup>2</sup>. Волошин еще более осторожен, чем Штейнер, в своих суждениях о возможной объективности сновидческих образов. По Штейнеру, сновидение в принципе может запечатлеть встречу с существами духовного мира; согласно Волошину, картины сновидений преимущественно иллюзорны: это «обманные многоликие сумерки, которые (совершенно в согласии с Фрейдом! — Н.Б.) сочетают в себе свойства сознания со свойствами подсознательной ночи»<sup>3</sup>. — Впрочем, Волошин в связи с рассуждениями о странной «логике» сновидческой действительности вспоминает слова Лукреция о том, что под видом сонных видений людям являлись боги (соответствующее место из поэмы «О природе вещей» приводит и Ницше в «Рождении трагедии»), — по-видимому, тем самым допуская (в согласии со Штейнером) «откровение» в сновидениях духовного мира. Поэтому из высказывания Волошина, согласно которому «сказки и мифы были в точном смысле сновидениями пробуждавшегося человечества»<sup>4</sup>, можно заключить, что в этих первых художественных образах, созданных человечеством, Волошин признавал отображения сверхчувственной реальности.

Интересно, что в данной работе 1912 г. Волошин упоминает опубликованную в 1911 г. серию рассказов Аделаиды Герцык «О том, чего не было» и уточняет намеченную им в статье 1907 г. «Откровения детских игр» параллель между *игрой* и *сном*. У ребенка, Я которого своего полного развития еще не достигло (по Штейнеру, это происходит в возрасте примерно 21 года), весьма ярко могут про-

<sup>1</sup> Волошин М. Организм театра (1909) // Волошин М. Лики творчества. С. 116.

<sup>2</sup> Волошин М. Театр как сновидение // Волошин М. Лики творчества. С. 350.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

являться древние дионисические состояния сознания, которые находят для себя «катарсическую» разрядку в игре: «Мы видим те же кровожадные инстинкты: игры в войну, в разбойников, в охоту, в убийства. То же исступление души, ищущее себе разрешение в усиленном физическом движении, которое, будучи пронизано ритмом, становится пляской. Та же способность мгновенного претворения реальностей жизни в формы сновидения. Тот же брезжущий рассвет между ночью и днем души»<sup>1</sup>. Таким образом, играющий ребенок, по мысли Волошина, являет собой модель человека глубочайшей древности — времени, предшествующего гибели Атлантиды, или же — в согласии с учением Штейнера — олицетворяет собой состояние современного человека во время сна. «Между творчеством детских игр и тем состоянием духа, в котором человечество создавало сказки и мифы, — нет никакой разницы. Игра — это одна из форм сновидения, не больше. Это сновидение с открытыми глазами», — играя, ребенок преображает мир, что человек осуществляет и во сне. И уже в связи с творчеством А. Герцык Волошин замечает: «У человека взрослого этот тип игры становится поэтическим творчеством. Это опьянение сознания»<sup>2</sup>.

Такова волошинская теория театрального искусства, опирающаяся на идеи Ницше, Фрейда и Штейнера: в основе ее лежит категория эстетического сновидения, вобравшая в себя эти идеи. Собственный вклад Волошина в театральную эстетику заключается в том, что эту категорию, разработанную Ницше на античном материале, он перенес на театр современный, что было делом довольно рискованным. Действительно: почему современную драму — идет ли речь об Ибсене, Метерлинке, Гауптмане или Чехове — считать неким сонным видением? Этот тезис Волошина был положительно воспринят далеко не всеми читателями его трактатов. Рецензенты встречали их издевками, предлагая страдающим бессонницей лечиться походами в театр; В. Брюсов писал по поводу волошинской театральной эстетики: «Менее всего должно театральное представление превращаться, как того требуют некоторые, в слепое (т. е. как бы при закрытых глазах. — Н.Б.) видение. Зрительный зал должен быть наполнен не толпой грезящих сомнамбул, но аудиторией напряженно-внимательных слушателей»<sup>3</sup>. Брюсова не убедило то, как Волошин психологически обосновал свою концепцию. Всякое человеческое действие (а чем иным является драма, как не действием),

<sup>1</sup> Волошин М. Театр как сновидение // Волошин М. Лики творчества. С. 352.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. по преамбуле к примечаниям (К.А. Кумпан, А.А. Долинин) к трактату Волошина «Театр как сновидение» // Волошин М. Лики творчества. С. 696.

особенно совершаемое в состоянии страстного аффекта, в определенном смысле осуществляется словно во сне: сознание человека поглощено целью его поступка, — вся же прочая действительность, воспринимаемая его органами чувств, остается как бы призрачной, сновидческой, не получая от разума человека статуса подлинной реальности. Кроме того действие, поступок, будучи объективацией воли человека, может быть истолкован в терминах метафизики Шопенгауэра—Ницше, и здесь опять-таки всплывет столь значимое для нее понятие сновидения.

Однако гораздо более самобытной эстетика Волошина предстает тогда, когда от осмысления природы театра он обращается к концепции *лирической поэзии*. Не случайно современники в волошинском томе эстетических исследований «Лики творчества» выше прочих разделов ценили глубокомысленно-загадочный трактат «Аполлон и мышь» (1909—1911). В статье «Боги Греции в России» мы показали, каким образом Волошин соединил в данном трактате эстетические идеи с *философией времени*. О специфической природе этого синтеза и пойдет сейчас речь.

#### Взыскующие сатори

Концепция времени, представленная в трактате «Аполлон и мышь», все же непривычна, чужда уму, воспитанному в западной — христианской традиции. Переживание времени как реальности в конечном счете *религиозной*, — переживание, в котором упразднен и наималейший зазор между временем и вечностью, — почти недоступно для западного человека<sup>1</sup>. Ко времени в христианстве отношение всегда было подозрительным; мировоззрение, признающее за временем бытийственную ценность, с христианской точки зрения, как правило, легко уличить в имманентизме, субъективизме — вообще заземленности, посясторонности. Время — это аспект трехмерного эвклидова мира, тогда как божественная вечность (даже и мир тварных духов) негласно признается за четвертое измерение даже и теми, кто с соответствующими терминами математики незнаком. Потому всякий серьезный духовный опыт в христианской традиции требует *выхода из времени*, предполагает неподвижное «предстояние» перед Богом в созерцательной молитве.

Однако христианское мироощущение, разумеется, неединственно: существует *мистика времени* — путь к тайне бытия через особое

<sup>1</sup> Сближение М. Хайдеггером бытия с временем — вынесение бытия в событие — оказалось возможным именно по причине разрыва философа с христианством, в силу принципиальной секулярности его позиции.

переживание мировой динамики, и основанные на подобной религии времени (совершенно необязательно теистической) мировоззренческие традиции. Всякому, кто знакомится с представлениями Волошина об Аполлоне как «боге мгновений», — с волошинскими попытками указать на тайну мгновения (т.е. тайну времени), — вообще с волошинским *культом мгновения*, непременно должен прийти на память феномен *дзен-буддизма*, японской разновидности буддизма (возник в VI в. до Р.Х.). Дзен-буддизм, на протяжении уже полутора веков имеющий хождение в Европе<sup>1</sup>, это не что иное, как *мистика мгновения*. Учителя дзена — а дзен существует главным образом в устной традиции — призваны подвести ученика к состоянию просветления — или *пробуждения* (по-японски «сатори»), в котором ученику внезапно, как вспышка озарения, вдруг открывается существо вещей. Все дело здесь во внезапности, мгновенности: сатори означает то, что ученик разом просыпается от жизненного сна, пребывания в царстве иллюзии, и обретает в себе самом *первооснову мира*, иначе говоря — природу Будды.

Как же учителю заставить ученика пережить сатори, опытно прикоснуться к бесконечной ценности и глубине отдельного мгновения? Для этого можно даже неожиданно ударить его по голове палкой! Форма тут не важна, и действия учителей дзена нередко шокировали европейцев. Но обыкновенно учителя медленно и планомерно вели учеников по пути к сатори. Для этого применялись так называемые *коаны* — парадоксальные задачи, имеющие целью расшатать эвклидовское, так сказать, устройство ума ученика, ограничивающее его видение границами трехмерного мира. Коаны развивали в ученике способность видеть мир в совершенно неожиданных, непривычных ракурсах, отрешаясь от обмана повседневности.

Дзен — это в основном практика, а не теория: это методика отстранения от иллюзии бытия в надежде обрести бытие истинное. Метафизика же дзена — это метафизика *всеединства*: ку (пустота) или му (апофатическое ничто) — первооснова мира (она же — природа Будды, буссин) — порождает все существующее, т.е. иллюзорный мир феноменов. Задача ученика заключается в преодолении царящего в этом мире дуализма — обманчивого противопоставления субъекта и объекта — и осознании своей глубинной причастности целостному бытию. Это и осуществляется в состоянии сатори: «пробудившись», ученик удивительным образом созерцает все мироздание со всеми его элементами, включая и самого себя; парадок-

<sup>1</sup> Главным «миссионером» и популяризатором дзен-буддизма для европейцев в XX в. был Д. Судзуки, чьи сочинения ныне существуют и в русском переводе.

сально для эвклидова ума он видит весь мир в себе самом, и себя — в мире. Так происходит освобождение от иллюзии феноменальности; но сатори, опять-таки парадоксальным образом, освобождает монаха от мира, но при этом дает ему пережить нерасторжимое единство с ним.

Интересно, что уже в древности монахи, практикующие дзен, активно занимались изобразительными искусствами и литературой. Под влиянием дзен возник своеобразный эстетический канон, в соответствии с которым мир изображался *в движении*, представляя собой при этом *единство*: художественный образ (в том числе и словесный) содержал в себе указание на вселенский смысл. В идеале художник, исповедующий дзен, показывал действительность такой, какой она предстала перед ним в миг просветления — сатори. Образы были динамичны и вместе с тем универсальны: эстетика опиралась на мистику. Иными же словами, художественное творчество — созерцательный путь к совершенному, подлежащему запечатлению образу — как бы выполняло для монаха-художника роль упражнений по разгадыванию коанов, обращало его душевное зрение от сферы феноменов к потоку внутренних образов, к глубинному времени.

Размышляя об этом древнем искусстве буддистских монахов, обнаруживаешь его удивительное созвучие эстетике Волошина, намеченной в трактате «Аполлон и мышь»: среди «аполлинических грез» — потока образов, созерцаемых, по Волошину, внутренним оком художника, какая-то одна «греза», один образ может оказаться пророчеством, светлым окном в действительное бытие. И это не говоря уж практически о тождестве волошинской философии времени представлениям дзен-буддизма: ведь что иное делает учитель дзен, хлопающий палкой по голове ученика, как не хватает за хвост молниеносно убегающего зверька, посвященного Аполлону! Аполлон Мышиный — вот неведомый бог дзен-буддизма, которому, сами не ведая того, служат те, кто задает и решает коаны, имеющие целью переживание сатори. Фигурой Аполлона Волошин как бы восполняет дзен, который сам по себе лишь практика, опирающаяся на слишком просторный — общепрофессиональный философский фундамент, — восполняет, превращая дзен в теизм.

Итак, трудноуловимая идея трактата «Аполлон и мышь» трудна для нас именно потому, что она принципиально отличается от привычной для европейского сознания, восходящей к Платону мысли о трансцендировании *за пределы времени* с целью приобщения к вечности: Волошин взял эту идею из арсенала восточной мистики.

Действительно, созерцательная жизнь мистика европейского — это непрерывная «мука по *где-то там* сияющей красе» (И. Анненский), тогда как приверженец дзен, взыскующий сатори, чаёт обрести и истину *здесь и теперь* и никакого потустороннего бытия знать не хочет. Налицо два совершенно различных представления о вечности в ее соотношении с временем, две противоположные оценки времени. И теперь нам ясно, что Волошин-мистик хотел бы «пробудиться» для вечности, не выходя из области времени, повседневной жизни, но — сумев дойти до ее последней глубины. Волошин ищет не *чуда*, но *глубинного закона*, — и для иллюстрации превосходства закона над чудом он вспоминает в своем трактате сказку о разбитом мышью золотом яичке, взамен которого курочка обещает снести яйцо простое: «Священное царство Аполлона заключено вовсе не в золотом, а в простом яичке», — последнее же — это «вечное возвращение жизни, неиссякаемый источник возрождений»<sup>1</sup>. Не станем обсуждать ницшеанские нюансы так определенной «жизни», — сейчас нам важно, что для Волошина «реальнейшая» жизнь — это жизнь *во времени*. И мудрость заключена в том, чтобы надлежащим образом устроить эту жизнь, а не уходить от нее: кажется, именно на это был ориентирован жизненный стиль самого Волошина.

Здесь «сюжет» наших размышлений делает новый поворот. Конечно, Волошин был прекрасно знаком непосредственно с буддизмом и, вполне вероятно, — с его японской версией. Но тот факт, что в «Аполлоне и мыши» *философия времени дзен* представлена в неразрывном единстве с *эстетикой*, наталкивает на предположение, что особое значение для Волошина имели не собственно дзенские источники, а преломление идей дзен в призме искусства. Что же это за искусство, пронизанное духом дзен? — Разумеется, это *живопись импрессионистов*, столь важная для становления волошинского мировоззрения. Итак — импрессионизм и дзен в их совместном влиянии на Волошина: вот чему будут посвящены наши дальнейшие рассуждения.

«Япония торжествовала в живописи импрессионистов»<sup>2</sup>, — заметил Волошин в 1910 г., примерно в это время происходило формирование его «аполлонической» эстетики. Критики уже «подводили итоги» импрессионизма<sup>3</sup>: импрессионистская школа не только в полной мере выявила заложенные в ее принципах возможности, но и пришла, так сказать, к самосознанию. Волошин знал импрес-

<sup>1</sup> Волошин М. Аполлон и мышь // Волошин М. Лики творчества. С. 110.

<sup>2</sup> Волошин М. Поль Клодель // Там же. С. 79.

<sup>3</sup> «Итоги импрессионизма» — название искусствоведческого исследования Р. Ла Сизерана, на которое не раз ссылался Волошин.

сионистов не понаслышке, хотя и не застал зарождения и расцвета этого движения: живя подолгу в Париже (начиная с 1899 г.), он, по его словам, с головой уходил в мир живописи, питался идеями и духовными токами, пронизывающими богемную среду. Посвятив множество работ французскому искусству рубежа веков, — набросав, в частности, портреты ряда крупнейших фигур художественного мира, Волошин глубоко осмыслил эстетику импрессионизма (и развивающего его принципы «неореализма»), сведя, как в фокус, свои наблюдения в итоговый теоретический труд — проанализированный нами только что трактат «Аполлон и мышшь».

Итак, импрессионизм — и японское искусство и философия: что же между ними общего? Проблема эта хорошо изучена; в частности, и на русском языке по ней существуют обстоятельные и достаточно углубленно написанные труды<sup>1</sup>. Мы затронем этот обширный круг вопросов, разумеется, лишь постольку, поскольку они имеют отношение к эстетике Волошина. Но прежде необходимо сказать несколько слов об истории японского влияния в Европе. Если говорить о Новом времени, то начало его исследователи относят к 1830-м годам, Волошин же связывает это начало с братьями Гонкур, заинтересовавшимися японским искусством в 1850-х. Так или иначе, но уже в 1860-х годах весь Париж, вплоть до мещанок, увлекался Японией, равно как и Китаем.

Возникновение самого импульса импрессионизма Волошин датирует 1871 годом и связывает с полуполюгендарным случаем: «В тот знаменательный для французского искусства день, когда в маленьком голландском городке Саандаме юный Клод Моне, разворачивая купленный им в лавке кусок сыра, увидел, что он завернут в рисунок, который был первой японской гравюрой, попавшейся ему на глаза, и был так потрясен неожиданным откровением красок, что от радости мог лишь несколько раз воскликнуть “черт побери! черт побери!” — в этот день импрессионизм родился и стал существовать»<sup>2</sup>. — Примечательно, что само рождение импрессионизма — искусства впечатлений — Волошин возводит к этому *впечатлению*, которое получил Моне от японского рисунка, — впечатлению, ставшему для него откровением, мгновенным «пробуждением», — одним словом, *сатори*: «Нужна была лишь эта маленькая гравюра Корна, изображавшая стадо диких коз, измятая и запачканная голландским

<sup>1</sup> Заинтересованного читателя можно отослать к уже постсоветскому исследованию Н.С. Николаевой «Япония — Европа. Диалог в искусстве. Середина 16 — начало 20 века», М., 1996.

<sup>2</sup> Волошин М. Устремления новой французской живописи (1908) // Волошин М. Лики творчества. С. 242.

сыром, чтобы серая плева сошла с глаз европейской живописи»<sup>1</sup>. Прав или нет Волошин, утверждавший, что импрессионизм возник именно *так*, — что посвящение Моне в таинство Аполлона Мышиного совершилось именно посредством японской гравюры, случайно послужившей оберточной бумагой в бакалейной лавке, — но вопреки, быть может, истине факта, Волошин передал истину глубинно духовную. Моне мог до того много лет рассматривать японские гравюры, *не видя их*, не воспринимая посылаемого ими сообщения, — подобно тому как ученик дзен может на протяжении месяцев тупо повторять строчки коана, переживая их как какую-то бессмысленную абракадабру и не более того. Между тем в случае и этого ученика и Моне, казалось бы, их тупое занятие не было бесполезной тратой времени: в душе и Моне, и гипотетического ученика дзен (на самом деле Моне и был таким «учеником»), а японские гравюры, с которыми он впервые столкнулся в конце 1850-х годов<sup>2</sup>, выполняли для него роль коанов) шла подспудная работа: душа перестраивалась, переориентировалась навстречу сатори, отказываясь от правды эвклидова мира — мира трехмерной перспективы и плотного вещества и готовясь к встрече с лучезарной истиной. И вот по исполнению времени (а оно во власти Аполлона) одна случайная гравюра — далеко не самая совершенная, к тому же изображенная на мятой и промасленной бумаге — делается для Моне тем самым «ослепительным впечатлением», которое распаивает перед ним дверь в новый мир, сообщает неведомую дотоле правду. Волошин глубоко прав, утверждая, что впервые японский рисунок Моне *увидел* в 1871 г. — это самое козье стадо, даже если до того художник пересмотрел тысячи подобных рисунков: он смотрел на них, *не видя их*, поскольку до момента, действительно, *сатори* у него просто не было соответствующего «органа» для их восприятия.

Ибо, как заявляет Волошин, «наше зрение, которым мы пользуемся каждую минуту, не есть виденье. Это лишь бессознательная логическая работа, беглое чтение иероглифов привычной обстановки, которые мы различаем по внешним признакам, как слова в книге»<sup>3</sup>. Скажем, в той способности, какую мы почитаем за зрение, на самом деле решающую роль играет осязание: в жизненных ситуациях мы видим только два пространственных измерения вещи и домысливаем третье измерение, опираясь на опыт ее осязания. Именно на этом зрении, которое по сути видением не является, основано

<sup>1</sup> Волошин М. Устремления новой французской живописи (1908) // Волошин М. Лики творчества. С. 243.

<sup>2</sup> Такая датировка присутствует в примечании 7 К.М. Азадовского к статье Волошина «Устремления новой французской живописи». Указ. изд. С. 658.

<sup>3</sup> Волошин М. Устремления новой французской живописи. С. 240.

искусство Возрождения. Трехмерность возрожденской картины — это, по Волошину, мир не зрительного опыта, но условный мир теоретического знания<sup>1</sup>: законы перспективы обоснованы математикой, человеческое тело изображают, следуя законам анатомии, — так что действительность на картине лишена движения и жизни. Между тем «живопись имеет дело только с комбинациями зрительных впечатлений»<sup>2</sup>, по самой своей сути она есть *импрессионизм*, — а потому импрессионизм как таковой — «не временное течение, а вечная основа искусства. Это психологический момент в творчестве каждого художника»<sup>3</sup>. Именно к данной интуиции пришло европейское художественное сознание во второй половине XIX в. Вопрос для художников на самом деле стоял об отказе от возрожденческой концепции бытия, сводящей все существующее к формам евклидовой трехмерности. Смысл видимого предмета — а именно смысл стремился передать художник — выявить в статичной трехмерной форме невозможно; без движения нет духа и жизни, — так что пространственное искусство живописи должно научиться воспроизводить мир подвижный и изменчивый.

Итак, передача средствами живописи категории времени, — следовательно, *момента настоящего*, — таким было задание, поставленное перед художниками XIX в. — веком нарастания жизненной динамики, когда чувство историзма стало всеобщим. Но Запад не владел тем художественным языком — арсеналом живописных средств, от принципов перспективы до техники нанесения красок, — с помощью которого передается движение и время. Художественный язык Запада восходил к фундаментальным представлениям платонизма о мире вечных, покоящихся в занебесной сфере идей, прообразов земных вещей, постигнуть которые означает приобщиться к истинному смыслу земного бытия. Возрожденская картина платонична в своей философской основе, но в XIX в. истина платонизма пошатнулась и всякое академическое изображение стало казаться натюрмортом — природой мертвой, от которой отлетела ее душа. Для показа жизни, живой природы — неба, воды, растений,

<sup>1</sup> Здесь можно вспомнить критику возрожденческой эстетики П. Флоренским с другой — онтологической — позиции: по Флоренскому, возрожденческая живопись иллюзорна, так как прямая перспектива соответствует пространственной позиции художника, и в этом противоположна средневековому реализму, передающему — благодаря принципу обратной перспективы — вещи такими, каковы они суть. См. трактаты Флоренского «Обратная перспектива» и «Иконостас».

<sup>2</sup> *Волошин М.* Скелет живописи (1904) // *Волошин М.* Лики творчества. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 221.

а также живущего своей реальной жизнью человека — требовался новый художественный язык. Было ли исторической случайностью длящееся уже не одно десятилетие увлечение Парижа Востоком, или же оно готовило ассимиляцию западным сознанием восточных интуиций? — Во всяком случае, новая живопись — живопись импрессионистов — в своем восстании против возрожденческой традиции опиралась именно на *искусство Японии*, заимствуя оттуда веками вырабатывавшиеся художественные средства.

Конечно, невозможно японский рисунок или гравюру однозначно свести к философии дзен-буддизма — Волошин, вообще избегающий разговора о всякого рода влияниях на искусство извне, очень далек от этого. Он называет прежде всего «бесконечно острый и тонкий художественный глаз» японцев, «подмечающий те движения человека, животных и птиц, о существовании которых мы только догадываемся по моментальной фотографии». Японское искусство, говорит он далее, развивалось «в прозрачном воздухе страны, залитой солнцем», и именно поэтому оно «знало только краски и никогда не замечало теней», между тем как все европейское искусство основано на принципе светотени, — как раз «это с особой силой показывает, как призрачно то, что мы считаем нашим видимым миром»<sup>1</sup>. — Но, подчеркивая как бы *моментальность* японского изображения (оно подобно нашей «моментальной фотографии», схватывающей исчезающее мгновение: вот он снова появляется — образ пойманной за хвост мчащейся мыши), указывая вместе с тем на иллюзорность нашего видимого трехмерного мира, Волошин по существу говорит о том, что в своем творчестве японский художник, видимо, вполне бессознательно руководствуется принципами дзен — убежденностью в мнимости мира явлений и надеждой на мгновенное просветление. Японская художественная перспектива, продолжает он, также демонстрирует отказ от иллюзорности, связанной с единственностью точки зрения: в картине совершенно естественно, к примеру, японцы соединяют две перспективные точки, так что устройство пространства в японском искусстве в принципе иное, чем в возрожденческом. И так далее — можно было бы, идя по следам Волошина, говорить, к примеру, о роли в японском изображении легкого штриха или мазка кисти, лишь намекающего на форму предмета: здесь тоже мы вправе распознать влияние буддистской концепции иллюзорности феноменального бытия...

За всеми суждениями Волошина о японской живописи, за самой его методологией подхода к проблеме стоит, не будучи прямо сформулирован, вывод, к которому приходит современная исследовательница: «В своем стремлении “остановить мгновение”, пре-

<sup>1</sup> *Волошин М.* Скелет живописи. С. 213, 214.

вратить его тем самым в вечность, японский художник имел в виду не воспринимаемый глазом мир, а миг собственного внутреннего прозрения или “озарения” – сатори»<sup>1</sup>.

Встреча Запада с Востоком, о которой мы сейчас говорим, действительно, оказывала революционное воздействие на европейское сознание. Европейскому человеку, практически забывшему свою духовную традицию, внезапно открылся совершенно новый для него опыт – путь к постижению сути вещей через специфическое переживание времени. Но европеец остался бесконечно далек от восприятия всей полноты нового опыта: его ум и подсознание, вся его душа все же были устроены в соответствии с платонической в ее основе христианской мистикой, так что восточный импульс мог быть пережит им лишь как слабое дуновение. А говорить о мистике дзен на языке *западных* категорий можно было, лишь привлекая для этого достаточно искусственную диалектику, – почти что сплошь парадоксами. Потому и приходится, скажем, противоречиво утверждать, что японский художник, в соответствии со своим буддистским мировоззрением, игнорировал как иллюзию видимый мир – но при этом проявлял великую зоркость как раз к его конкретным деталям и неожиданным ракурсам; или же говорить, что, к примеру, Хокусаи занимало движение как таковое – но вместе с тем художественной целью его была неподвижная вечность и т.д.

Что ж, всюду, где разум наталкивается на тайну, он пускает в ход диалектику и апофатику, – это вещи для нас обычные. Но проблема для европейца, встретившегося с мудростью Востока, например для того же Волошина, заключалась в том, чтобы, не ограничиваясь паллиативами, в полной мере стать причастным этой мудрости! И вот тогда-то Волошин и заговорил о «посвящении» – о коренном изменении сознания у человека, прошедшего через «таинство». Он стал размышлять о возможности таинств, приобщающих к этой-то самой загадке времени, к глубине мгновения настоящего. Коаны, шокирующие приемы – вот как учителя дзен «посвящали» учеников; трудно сказать, знал ли Волошин об этом восточном пути, но так или иначе ему импонировал иной путь, привычный для дохристианской Европы, – путь, основанный на мистическом посвятельном ритуале. Мистика дзен отнюдь не предполагала существование трансцендентного божества; Волошин же попытался придать ей теистическую окраску, связав с образом Аполлона. Для этого ему пришлось извлечь из забвения экзотическую, почти никому не известную фигуру Аполлона Сминфея Мышиного и возложить на него – достаточно искусственным путем –

<sup>1</sup> Николаева Н.С. Япония – Европа... С. 265.

роль бога мгновения, покровителя дзенских в своей основе, гипотетических таинств. Именно на *идее времени* хотел построить Волошин «новый культ Аполлона», о котором он рассуждал в письме к Маковскому. Там он упоминал о древних Аполлоновых символах, которые надо наполнить «новым содержанием»: под таким символом он разумел Аполлона Мышиного («икона» или идол его – статуя Скопаса) и вкладывал в этот символ дзенский смысл. Аполлон, попирающий мышью, – это, по Волошину, бог, останавливающий мгновение: служение ему имеет мистической целью достижение сатори. Ранее мы уже убедились в том, что смысловая суть трактата «Аполлон и мышь» именно такова. Мы снова возвращаемся к нему, рассмотрев некоторые положения собственно искусствоведческих статей Волошина, будучи убеждены в том, что «аполлоническая» эстетика и мистическая концепция этого трактата имеют своим истоком размышления Волошина о живописи импрессионистов.

Когда в данном своем основном эстетическом труде Волошин обосновывает центральную в его эстетике категорию «аполлинийского сна» или «видения», думается, перед его внутренним взором проходила длинная галерея картин импрессионистов: «европейского Хокусаи» Э. Дега, для которого фигура человека не могла существовать иначе как в движении; Э. Мане, творившего под влиянием японских гравюр и стремившегося передать время как процесс; белые кувшинки К. Моне; картины природы В. Ван Гога, пережившего сатори, уехав в Прованс, сделавшийся для него утопической Японией... *Художественное сознание Волошина было воспитано импрессионистами, а также оригинальными работами японских мастеров.* Однако не забудем, что эстетика «Аполлона и мыши» *непосредственно* как бы выводится из поэзии, есть *поэтика*. И особую роль в ее формировании сыграло творчество Анри де Ренье: сам трактат был выстроен на основе лекции Волошина, прочитанной им 3 марта 1909 г. в одной из петербургских аудиторий и имевшей название «Аполлон и мышь (творчество Анри де Ренье)»<sup>1</sup>. Между тем существует самостоятельное небольшое волошинское исследование 1910 г. «Анри де Ренье». Обратившись именно к нему, мы можем уточнить те эстетические представления, которые мы знаем по трактату об Аполлоне Сминфее, писавшемуся примерно в это же время.

В данной работе 1910 г. Волошин, говоря именно о новейшем развитии литературы, вводит понятие «*неореализма*». Родоначальником этого направления, находящегося в преемственной связи с французским символизмом, Волошин и считает А. де Ренье; в Рос-

<sup>1</sup> См. преамбулу к примечаниям к «Аполлону и мыши» (автор А.М. Березкин) в изд.: *Волошин М.* Лики творчества. С. 623.

сии, по его мнению, элементы неореализма можно увидеть в прозе Андрея Белого, Кузмина, Ремизова, А. Толстого. И вот этот литературный «неореализм», — если рассматривать его не только как эстетику, но и в качестве мировоззрения, доходя до самых его мистических основ, — связан, по Волошину, с феноменом из области живописи, а именно с импрессионизмом. Разобравшись в этом соотношении неореализма с импрессионизмом, мы проследим уже за всем путем волошинской мысли, подводящим к итоговому трактату «Аполлон и мышь».

Мировоззренческим фундаментом всех этих занимающих Волошина художественных направлений — импрессионизма, символизма, неореализма, — более того, определяющей и саму его личность первичной интуицией бытия служит стих из «Фауста» Гёте, в переводе Волошина предстающий такой аксиомой: «Все преходящее есть только символ». Здесь каждое слово подлежит толкованию, и для нас важно то, что толкование Волошина опирается именно на традицию дзен, а отнюдь не на платонизм (что было бы не менее правомерным).

Три данных направления, утверждает Волошин, не равноценны: в зависимости от способности передавать вечность, они могут быть расположены в иерархической последовательности. Низшей ступенью (и одновременно основанием для двух других) является *импрессионизм*. Именно импрессионизм открыл ценность «текущих и преходящих форм» — возможность их связи с неизменной мировой первоосновой. Каждый из родоначальников импрессионизма интимно пережил таинственную (для традиционного европейского мировоззрения) глубину времени: «Люблю мгновение», — могли бы сказать и Моне, и Дега, и Мане, — «потому что оно проходит безвозвратно и безвозвратностью своей свидетельствует о вечности; люблю жизнь, потому что она меняющийся, текучий, неуловимый (для европейца! — *Н.Б.*) образ той вечности, которая сокрыта во мне; и путь постижения вечного лежит только через эти призрачные реальности мира»<sup>1</sup>. И чтобы подчеркнуть нехристианский — восточный характер этой интуиции, Волошин сразу же за этими строчками приводит цитату из А. де Ренье, полемически направленную против Евангелия: «Воистину мудр лишь тот, кто строит на песке, сознавая, что все тщетно в неиссякаемых временах и что даже сама любовь так же мимолетна, как дыхание ветра и оттенки неба»<sup>2</sup>. Не Христос — вдохновитель данного мироощущения, а Аполлон — «вождь мгновений» (волошинское стихотворение «Дэлос»), — тот, кто, по Волоши-

<sup>1</sup> Волошин М. Анри де Ренье // Волошин М. Лики творчества. С. 61.

<sup>2</sup> Ср.: Мф. 7, 24–27; 1 Ин. 4, 16.

ну, вызывает экстазы сатори у японских мистиков, отверзает зрение японским графикам и направляет кисть импрессионистов...

Между тем поверить, что временной миг укоренен в вечности, означает сделать лишь первый шаг на пути аполлонического «посвящения». Импрессионизм грешит некоторой всеядностью по отношению к мимолетным впечатлениям, а вместе с тем рискует сорваться в поверхностный феноменализм. Импрессионизм — это, так сказать, эмпирик, чернорабочий в цехе служителей Аполлона; он приобрел специфическую остроту зрения, но ему не хватает сознательности, теоретической закваски, — прежде всего пронизательности. Действительно, поймать мгновение настоящего — это только приступить к решению задачи; цель-то ведь состоит в достижении вечности — в ее переживании, осознании и воспроизведении. Ближе, чем импрессионизм, к данной цели приближается *символизм*. Поначалу, правда, он поступает слишком рассудочно, принимая за искомую символизируемую реальность порой рациональный смысл, порой же образную аллегорию: так, французские «символисты-декаденты» «постоянно срывались в область построения более или менее сложных загадок и шарад, основанных на поверхностных аналогиях». При этом метод их «как бы противоречил идее реализма, основанной на анализе и наблюдении»<sup>1</sup>: в этой полемике с французскими символистами русский гётеанец (М. Цветаева) Волошин отстаивает — в конечном счете — тот подход к видимости, ту феноменологию, которая для него самого в те годы была представлена «духовной наукой» Штейнера.

Истинный символизм, по Волошину, не размышляет о том, какой бы могла быть та «вечность», которая скрыта в явлении, — но пристально, медитативно всматривается в само это явление. И тогда, по мере такого всматривания, явление начинает само раскрываться навстречу взгляду созерцателя, обнаруживая свою скрытую доселе глубину, тайный, но не сводимый к рациональным отгадкам смысл. «Символизм придал всем конкретностям жизни особую прозрачность»<sup>2</sup> — таков волошинский тезис, близкий к пониманию тех же самых вещей Андреем Белым, заявившим в своей работе, итоговой для его духовного пути: «В существе дела не было расхождения между моим “символом” и познавательным актом теории знания Штейнера, рождающим впервые действительность»<sup>3</sup>. В самом

<sup>1</sup> Волошин М. Анри де Ренье. Указ. изд. С. 62.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Андрей Белый. Почему я стал символистом и почему я не переставал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 487.

деле, символизм, по Волошину, это не метод художественного произвола, но предполагает творческий акт, открывающий в конечном счете объективную истину, — акт *познавательный*, причем в смысле «духовной науки»<sup>1</sup>. Символизм для Волошина, — как и для Андрея Белого, — это действительно «миропонимание» — особая «наука», а не просто художественный метод. Но, более того, для Волошина — и здесь он с Белым не совпадает — символическое искусство выступает в качестве религии — религии Аполлона Сминфея, — последняя же в Новейшее время (по крайней мере до тех пор, пока не создан «новый культ» Аполлона, см. письмо Волошина Маковскому) облекается в форму искусства. Если *импрессионизм* учит *собирать* факты, то *вглядываться* в них ради распознавания их вечного смысла научает *символизм*. В трактате «Анри де Ренье» символизм выступает преимущественно в роли *методологии* гётеанского мировоззрения и «аполлинийского» творчества (неважно, идет ли речь о литературе или о искусствах изобразительных).

Чем же от символизма отличается *неореализм*, выразитель которого, А. де Ренье, «хотел закрепить стихом ускользнувшее мгновение»<sup>2</sup>? В дополнение к символизму неореализм учит из бесконечного временного потока избирать мгновение наиболее насыщенное духом вечности, а кроме того — наконец-таки разъясняет, что же это за вечность, которую вскрывает и исследует индивидуальное — собственно аполлоническое искусство. Поэтому если *импрессионизм* — это *эмпирика*, а *символизм* — *методология*, то *неореализм* — это *самосознание* и *практическое исполнение* «аполлонического» (познавательного, художественного и религиозно-мистического) акта. Не импрессионизм, захлебывающийся в потоке случайных впечатлений, не символизм, который может изнемогать в бесплодных усилиях, биясь над разгадкой явления, оказавшегося пустой скорлупой, — но именно достигший зрелости *гётеанский принцип восхождения* от «преходящего» к «*бытию высочайшему*» — неореализм.

Неореализм, пишет Волошин в 1910 г., подмечает в явлении самую «характерную» его черту<sup>3</sup>; в 1904 же году, противопоставляя импрессионистам (которые «собирают все видимое, но ничего не выбирают») высшую стадию данного направления, когда «художник

<sup>1</sup> Медитации, рекомендованные Штейнером в одной из основных его книг («Как достигнуть познания высших миров?»), основаны на сосредоточенном всматривании в предмет, — к примеру, растение или зерно, с целью «разглядеть» его незримое существо, развивая одновременно дремлющие в обычном состоянии сознания способности.

<sup>2</sup> Волошин М. Анри де Ренье. С. 63.

<sup>3</sup> Там же.

ищет самого характерного в индивидуальном, доводит видимости до их простейших, основных форм», Волошин утверждает, что «только здесь искусство вступает в свой творческий период»<sup>1</sup>. — Итак, в эстетике Волошина вопрос стоит о передаче не всякой детали и не всякого мгновения, но наиболее «характерного», пронзительного, — пронзающего своей реальностью душу художника, пробуждающего его от спячки в мире Майи. В самом деле, именно неореализм, каким его представляет Волошин, достигает того, что в дзен-буддизме именуется сатори. В неореализме «из-под каждого образа сквозит дно души поэта», и в этом смысле «особой прозрачности» неореалистического образа его «хочется сравнить с акварелью». — Но не погрешит ли такой образ субъективизмом? — вполне правомерно можно здесь поставить вопрос. Предвидя его, Волошин мгновенно парирует — парирует в духе дзен: «Я изображаю не явления мира, а свое впечатление, получаемое от них. Но чем субъективнее будет передано это впечатление, тем полнее в нем выразится не только мое “я”, но мировая первооснова человеческого самосознания»<sup>2</sup>. В этих волошинских тезисах «дно души поэта», его «я», в терминологии дзен не что иное, как «буссин» — обнаруживающаяся в миг сатори природа Будды, сокровенное существо человека, а «мировая первооснова» — ку (пустота) или му (ничто, греческий меон), тождественная с буссином. Творческий же акт, включающий избрание и переживание «характерного» впечатления, а также передачу его на общезначимом художественном языке (все это предполагает высочайшую степень самосознания), представлен как сатори — пробуждение в мир подлинной реальности, мистическое просветление.

Таким образом, эстетика Волошина с центральным для нее понятием «аполлинийского сновидения» (какой мы находим ее в трактате «Аполлон и мышь») формировалась под влиянием целого ряда культурных факторов. К важнейшим из них относятся идеи Ницше и Штейнера вместе с французским искусством рубежа веков. Но обобщены, точнее сказать, переплавлены эти и другие влияния в сознании Волошина были философией времени, восходящей к дзен-буддизму и дошедшей до Волошина отчасти благодаря живописи импрессионистов. Учитывая это, можно сказать, что «аполлинийский сон», по Волошину, *в свете идеи сатори оказывается пробуждением в истинное бытие*; в роли посвященных в таинства Аполлона выступают художники — импрессионисты, символисты и неореалисты; искомый же *Аполлонов культ есть взывание сатори и подобен в своих мистических основах художественному творчеству*.

<sup>1</sup> Волошин М. Скелет живописи. С. 216.

<sup>2</sup> Волошин М. Анри де Ренье. С. 62.

## Андрогин против сверхчеловека (Вл. Соловьёв и Ф. Ницше)<sup>1</sup>

Прояснение связи русской религиозно-философской мысли Серебряного века с феноменом Ф. Ницше дает исследователю важный ключ к тайне данной эпохи. Сейчас мы предпримем попытку сопоставления взглядов Ницше и Вл. Соловьёва. Конкретно нас будет занимать исток *философской антропологии Серебряного века*, помеченный как раз этими двумя именами. Но вопрос о сущности человека тесно связан с другими аспектами философского мировоззрения, и их элиминировать из рассмотрения нам не удастся.

Соотношение взглядов русского христианского философа и автора «Антихриста» было более сложным, чем простая оппозиция; новейшие отечественные исследования устанавливают это с полной определенностью<sup>2</sup>. Во всяком случае, антропология как Ницше, так и Соловьёва стремится преодолеть наличное состояние человека и ориентирована на заданный умозрительный идеал. — «Сверхчеловек» *Ницше* — то ли цель эволюционного развития человека как вида (человеческой природы), то ли плод культурно-исторического развития, где решающая роль отведена человеческому творчеству (тем «созидающим», которым надлежит после «переоценки всех ценностей» утвердить ценности новые) — одной из форм универсальной силы, называемой Ницше «волей к власти». Нынешний человек, по мнению Ницше, это «мост» между человеком-животным и сверхчеловеком (которого Ницше не случайно заставил обитать в пещере со зверями: в Заратустре животная аффективность не отменена, но лишь утончена и отчасти сублимирована до специфической «мудрости»). Антропологический процесс видится Ницше

<sup>1</sup> Первая публикация главы: Вопросы философии. 2011. № 7. С. 81–95.

<sup>2</sup> Так, именно антропологической проблематике отвечают близкие нам суждения Ю.В. Синеокой: «Религиозный пафос философии Соловьёва подготовил отечественных гуманитариев (т. е. философов Серебряного века. — *Н.Б.*) к заинтересованному вниманию и конечному принятию именно “сверхчеловеческого” аспекта ницшеанской мысли», поскольку «каждый человек, по Соловьёву, — уже богочеловек», призванный к бесконечному совершенствованию. — См.: *Синеокая Ю.В.* Проблема сверхчеловека у Соловьёва и Ницше // Вопросы философии. 2002. №2. С. 69, 75 соотв. Статья включена в подборку «Материалы Международной конференции “В. Соловьёв и Ф. Ницше”, 29–31 марта 2001 г., г. Трир», содержащую ряд других примечательных подходов к проблеме (работы В.К. Кантора и С.С. Хоружего).

на фоне «смерти» — отсутствия Бога<sup>1</sup>, так что в его глазах, взамен Бога, центром и смыслом человеческого существования делается сверхчеловек.

Наиболее значимый для *Соловьёва* верховный идеал — не Богочеловек (Христос), а Богочеловечество (София). Это смещение ценностного акцента, стоящее вроде бы за чисто грамматической модификацией единого словесного корня, значительно переориентирует соловьёвское христианство. Существует тенденция преувеличивать консервативность философии Соловьёва и считать его христианский проект едва ли не реставрационным; в заблуждение вводят старомодно-немецкий стиль его философствования, но главным образом оперирование традиционно-богословскими — святоотеческими терминами. На наш же взгляд, в учении Соловьёва скрыт взрывной заряд не меньшей силы, чем в сочинениях Ницше. «Религии» Соловьёва — визионера, опознавшего в духовном существе, чьи явления сопровождали практически весь его жизненный и творческий путь, Премудрость Божию Библии, гностиков, Каббалы и ряда мистиков (прежде всего Я. Бёме), — этой религии подобает носить имя, скорее, Софии, нежели Христа (сам Соловьёв иногда говорил, что исповедует религию Святого Духа<sup>2</sup>). И дело, разумеется, отнюдь не в одном дерзновенном вторжении Соловьёва в средневековую иерархическую систему Божественных имен: софиологическая переориентация религиозного вектора означала вообще отказ от «средневекового мирозерцания» — церковной неотмирности, аскетической практики монашеского типа, — означала религиозное признание всей сферы земного, посястороннего бытия. В области антропологии софийный крен знаменовал выдвижение на первый план человеческого богоподобия и затушевывание греховности человека. Это была установка на *антроподицею*, а то и на безмерное онтологическое возвышение человека.

Действительно, возведя человека в сферу Софии — пограничную в отношении Творца и твари, Соловьёв вывел его за те пределы, которые полагались человеческой природе традиционно-христиан-

<sup>1</sup> Мы в основном разделяем мысль М. Хайдеггера о том, что «смерть Бога», провозглашенная Ницше, означала для последнего отсутствие Бога в сфере человеческого опыта, Его сокрытие в потаенность («Слова Ницше “Бог мертв”»). По сути Хайдеггер видит в Ницше деиста; однако нельзя не признать того, что порой Ницше (особенно поздний) превращается в самого яростного атеиста, ради дополнительного эпатажа заигрывающего с язычеством.

<sup>2</sup> В 1892 г. Соловьёв писал В. Розанову: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий». — Цит. по: *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 264.

ской метафизикой. В этом смысле «человек» Соловьёва оказывается русским аналогом «сверхчеловека» Ницше. Поэтому трудно согласиться с суждением С.С. Хоружего, согласно которому у Соловьёва «не возникло собственной оригинальной идеи о человеке, своего антропологического проекта»<sup>1</sup>. Ницше проблематизировал «сверхчеловека» в условиях «смерти Бога» – Соловьёв, игнорируя Христа Церкви и Святых Отцов, в качестве задания человечеству выставил бессмертного андрогина (которого правомерно рассматривать как разновидность сверхчеловеческую). Мифы о Боге и человеке, основоположные для антропологии Соловьёва и Ницше, в некотором смысле изоморфны; современники, эти два мыслителя были подвержены одним и тем же тенденциям эпохи кризиса христианства.

#### Соловьёв поправляет Платона

Представление об андрогине в сочинениях Соловьёва 1890-х годов выступает в качестве альтернативы *сверхчеловека* философии Ницше. Трудно сказать, в какой момент своей творческой биографии Соловьёв со всей ясностью осознал, что его собственные размышления о человеке, приведшие к концепции андрогина («Смысл любви», 1892–1894; «Жизненная драма Платона», 1898), в некотором смысле противостоят антихристианскому учению Ницше о человекобоге. Читал ли Соловьёв Ницше (и если да, то в каком объеме), знал ли он о нем по рассказам (не забудем о том, что сочинения Ницше были запрещены русской цензурой) – этот вопрос остается для исследователей открытым. Однако в статье «Идея сверхчеловека» (1899) Соловьёв открыто противопоставляет ницшевскому сверхчеловеку *свой* вариант решения проблемы «преодоления» человека в его наличном состоянии, которую Ницше выдвинул в «Заратустре», – здесь соловьёвская оппозиция Ницше вполне сознательна. Но и много раньше – уже в конце 1870-х годов, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв, теоретически вознесший природу человека в самые недра Божества, безмерно поднял его бытийственный статус. Короче говоря, искания Соловьёва и Ницше в области философской антропологии протекали в одном направлении. Попробуем здесь осмыслить соловьёвскую альтернативу ницшевскому Заратустре.

Итак, перед нами статья Соловьёва «Идея сверхчеловека». Знай Соловьёв о Ницше не понаслышке и относись он к нему всерьез, он наверняка отреагировал бы в ней на Ницшево «проклятие хри-

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 66.

стианству» («Антихрист»), на его неоязыческую ориентацию. Однако христианин Соловьёв, ни словом не обмолвившись об антихристианской установке Ницше, говорит, напротив, о проблеме сверхчеловека как исключительно актуальной: ведь «человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека»<sup>1</sup>. Соловьёва не устраивает традиционно-христианское понимание вопроса – «тяготение к идеалу» *святого* на протяжении девятнадцати веков, «удивительной доктрине» (с. 628) Ницше в статье отдается явное предпочтение! Термин «сверхчеловек» кажется Соловьёву вполне уместным, – вопрос только в том, какой смысл вкладывать в него. – И здесь оказывается, что подход Ницше для Соловьёва был недостаточно радикален – Ницше проглядел главную ущербность человека. Человек, заявляет Соловьёв, «есть прежде всего и в особенности “смертный” – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти*» (с. 633).

Как понимать данный тезис Соловьёва? Под влиянием «философии общего дела» Н. Фёдорова, призывавшего к воскрешению предков, Соловьёв в своих итоговых трудах дал собственное решение проблемы «сверхчеловеческого» бессмертия. В «Идее сверхчеловека» присутствует намек на это решение. Во-первых, достичь бессмертия, по Соловьёву, для человека вполне реально даже «в пределах единичного существования» «при теперешнем состоянии человечества» (с. 633), – как бы всерьез заявляет мыслитель, отнеся, впрочем, окончательную победу над смертью в отдаленное неопределенное будущее. Во-вторых, поскольку смерть уже преодолена Христом, Соловьёв утверждает, что именно Он – «действительный победитель смерти», а потому – «подлинный “сверхчеловек”» (с. 633). – Тем не менее Соловьёв отнюдь не склонен видеть действительное решение вопроса о «сверхчеловеке» в образе Христа: «Каждый из нас есть сверхчеловек в возможности, потенциально», – сказано в соловьёвской статье 1897 г. «Словесность или истина?» При этом он вовсе не противопоставляет злой ницшевской утопии спасительный путь Церкви. Более того, он говорит о некоем «сверхчеловеческом пути» к победе над смертью, идущем как бы в обход Христа. Этот путь надежен, даже «если бы и не было перед нами действительного “сверхчеловека”»; утверждая это (с. 633), Соловьёв не конкретизирует, не расшифровывает, что же, в самом деле, за «путь» он подразумевает. Для разрешения загадки надо обратиться к соловьёвскому трактату «Смысл любви». В нем о Ницше речи

<sup>1</sup> См.: Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 629.

нет, равно как и о сверхчеловеке; между тем там представлен как раз путь к окончательному человеческому бессмертию. Не писал ли Соловьёв это сочинение (1892–1894) с оглядкой на Ницше? С момента выхода в свет «Заратустры» (1883) прошло ведь десять лет, так что слухи о «сверхчеловеческом» проекте Ницше уже вполне могли бы просочиться на Русь...

В «Смысле любви» Соловьёв пытается воскресить платоновский миф об андрогине, восполнив его идеями, почерпнутыми из гностических источников и Каббалы. Напомним читателю детали этого мифа, обратившись к диалогу Платона «Пир». «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой, — говорит Платон устами Аристофана. — Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий, который соединял в себе признаки этих обоих»: исчезнувшие ныне «андрогины <...> сочетали в себе оба пола — мужской и женский». Убоявшись богоравной мощи первоначальных людей, Зевс разрезал надвое каждое подобное существо. «И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине», не желая существовать обособленно от нее. Люди ныне воспринимают это влечение как любовь; таким образом, она есть не что иное, как «жажда целостности и стремление к ней». В любви «каждый ищет всегда соответствующую ему половину» — так Платон подводит фундамент мифа и под гомосексуальную любовь — не только не запретную, но отчасти даже и культивируемую в греческом языческом мире. Дорогу к утраченной целостности любящим указывает Эрот; человек призван, найдя «соответствующий себе предмет любви», «вернуться к своей первоначальной природе» и обрести блаженство.

Соловьёв использует ради своих целей данный миф в несколько модифицированном виде. Прежде всего он решительно отмежевывается от обоснования в нем гомосексуальности: в версии Соловьёва, фундаментальным свойством человеческой природы выступает именно андрогинность. Главное же отличие от платоновского мифа соответствующих представлений Соловьёва заключено в убеждении, что возврат к «первоначальной природе» означает для человека не просто обретение блаженства (как у Платона), но и стяжание им бессмертия. Соловьёв восполняет миф Платона мифами, почерпнутыми им из гностических памятников христианской эпохи (в частности, апокрифов), а также из книг Каббалы, для которой человек по природе своей бисексуален. — Согласно гностической трактовке библейской книги Бытия, человек был сотворен двуполом, отделение же Евы от Адама привело к грехопадению, которое иницииро-

вало, вместе со смертью, дурную бесконечность рода. Однако такая природная ущербность человека не есть его окончательное состояние: в гностицизме падение предполагает грядущее восстановление человеческой природы — возврат к андрогинности, сопряженной с бессмертием. И здесь встает вопрос: каким образом Соловьёву удастся (если удастся!) представить эти сугубо языческие концепции в качестве христианского учения? Чтобы ответить на него, продолжим обсуждение соловьёвского трактата.

Если источником зла, царящего в мире, является, по Соловьёву, сила эгоизма, которая вызывает распад вселенской целокупности на отдельные субстанциальные единицы, то реально противодействовать ей может, в его глазах, только половая любовь. Смысл этой «светлой и творческой любви» в том, чтобы «воплотить в себе и другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность»<sup>1</sup>. Самое принципиальное в этом убеждении Соловьёва состоит в следующем: любовь, создающая андрогина, является духовно-плотской, но к телесному соединению она не ведет (Соловьёв, как известно, гнушался полового акта в его наличном — падшем состоянии). «Истинная любовь», которая, по Соловьёву, «действительно избавляет нас от смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь» (с. 521), описана им с помощью отрицаний — апофатически: это и не брак, и не дружба; не бессильная спиритуальная, но и не «христианская» любовь без разбора «ко всем» и т. д. Лишенная всякого конкретного содержания, выщербленная до чисто теоретической схемы, соловьёвская «любовь», обладающая даже не просто магической, а божественно-творческой силой, не имеющая при этом ни примеров, ни образцов, — предстает в трактате как некий чистый «х», навязывающий себя в качестве предмета новой веры — то ли как практическое задание современникам, то ли в качестве общечеловеческой эволюционной цели.

Именно по причине своей загадочной фантастичности «андрогин» в воззрениях Соловьёва играет ту же роль, какая принадлежит «сверхчеловеку» в философии Ницше. Как бы всерьез, как некую реальность — пускай и заданную на будущее, Соловьёв и Ницше ставят перед своими современниками, действительно, иконы — первый андрогина, второй сверхчеловека. Платон-мифотворец, напротив, всегда допускал присутствие в мифах элемента игры, баснословности, вымысла. Сознательно или нет, Соловьёвым его икона бессмертного андрогина выставляется в пику Ницше с его «сверхчеловеком». Разница двух данных ситуаций (мифотворческих? фило-

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 517.

софских?) лежит в религиозной плоскости: миф Соловьёва предполагает бытие Бога, Ницше же обходится без этого допущения.

Посмотрим, какая собственно религиозная концепция лежит в основе «Смысла любви». К азам библейского богословия относится тезис: человек создан по образу Божию; данный тезис и берет на вооружение Соловьёв. «Образ Божий» в человеке, по Соловьёву, это его утраченная в грехопадении и подлежащая восстановлению андрогинность. «Великая тайна» о Христе и Церкви, провозглашенная апостолом Павлом, как утверждает Соловьёв, имеет непосредственное отношение к обретению человеком андрогинности и бессмертия. «Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение» (с. 529); в основе этой деятельности лежит «вера в предмет нашей любви» — «утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением» (с. 532). «Созидание» и соединение человека с «предметом любви» как бы автоматически есть «соединение в Боге, которое ведет к бессмертию» (с. 527). Соловьёвский «андрогин», таким образом, это возвратившийся в Божественное бытие, некогда отпавший от него истинный человек. Примечательно то, что, говоря о заданности бессмертия для человека, Соловьёв ни разу не упоминает крестной жертвы Спасителя. Для стяжания бессмертия на самом деле нет нужды и в Церкви: по Соловьёву, его обеспечивает подвиг любви отдельной пары. Соловьёв прямо говорит, что его антропологическая концепция опирается на почитание не Христа, а Софии: «Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия» (с. 535), и при этом «индивидуальное лицо», «женское дополнение» человека есть «живой и действительный» «луч» этого «идеального светила» (с. 533). Ясно, что «Смысл любви» это метафизическое и мистическое конципирование опыта самого Соловьёва — его «свиданий» с «Софией», его романов с двумя Софьями — Хитрово и Мартыновой. Соловьёвский трактат на самом деле надо возводить не к Евангелию, а к Каббале, к кругу представлений которой относится идея мистического общения человека с Шехиной, женским аспектом Божества, — общения, опосредованного земным браком...

Языческий характер соловьёвской теории любви и учения об андрогине проступает еще более отчетливо в другом трактате Соловьёва — в «Жизненной драме Платона»; для нас сейчас представляет интерес только один пласт его содержания — новая попытка Соловьёва проблематизировать «смысл любви», новая версия теории андрогина. Датированный 1898 г., данный трактат, написан-

ный уже определенно *после* знакомства Соловьёва с ницшевской концепцией сверхчеловека<sup>1</sup>, тем не менее никакой *христианской* альтернативы образу Заратустры не противопоставляет. Это очень странное сочинение: Соловьёв в нем выдвигает против Платона (в очень развязной к тому же манере) какие-то немислимые для ученого (да и просто здравомыслящего человека) обвинения. А именно русский философ упрекает великого грека в том, что Платон не победил смерти — не сделал ни шагу к «*перерождению*» «своей и чужой природы», не приблизился «к божескому или хотя бы ангельскому чину», — словом, «оказался в жизни обыкновенным человеком»<sup>2</sup>. Неподдельное раздражение Соловьёва против Платона усугубляется тем, что Платон, оказывается, вплотную подошел к победе над смертью! А именно: в том же самом «Пире» Платон, рассуждая об Эроте, постиг, что Эрот не кто иной, как посредник между бессмертными богами и людьми, и заявил (устаами Диотимы), что цель Эрота — «рождать в красоте». Для Соловьёва совершенно ясно, что «рождать в красоте» означает родиться в вечность, обретать бессмертие, — но вот Платон, видно, из-за своей «обыкновенности», этого не понимал. В чем состоит «истинное и окончательное дело» греческого бога любви, сына Афродиты, «как не в том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертной?» — риторически вопрошает автор трактата о Платоне (с. 614). «Эрос-победитель», согласно Соловьёву, «останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее» (с. 615). Но позволительно тогда спросить самого Соловьёва: если такой властью наделен древний природный бог, то зачем потребовались Вифлеем и Голгофа?! Метафизически Эрот, по мнению Соловьёва, соответствует «мировой душе» (с. 622) — Софии, также посреднице, «мосту» между Богом и тварью. Иными словами, именно София — помимо Христа, помимо всего домостроительного дела спасения — способна, по мысли Соловьёва, победить смерть.

У Соловьёва не то что нечаянная путаница языческих категорий и представлений с христианскими — Эрота с Христом, любовных экстазов утонченных язычников с «общим воскресением», на которое уповают христиане, — нет, тенденция «Жизненной драмы Платона» откровенно языческая. Автор этого трактата заявляет о себе как о почитателе Эрота гораздо более последовательном и глубоком

<sup>1</sup> О сверхчеловеке у Ницше говорится уже в статье Соловьёва 1897 г. «Словесность или истина?», процитированной нами выше.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 620, 616.

в сравнении с самим Платоном, Сократом, Диотимой и пр., как о «посвященном» в «тайнства любви» несравненно высшие тех, о которых повествуется в «Пире» (отнюдь не церковные при этом). Загадочную — не христианскую, но и не декларативно-языческую, помеченную однако именем Эрота религию Соловьёва 1890-х годов мы оценим, присоединившись к ее характеристике в книге протоиерея Георгия Флоровского: «Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополюю любовь»<sup>1,2</sup>. Андрогин, продукт этих умозрений, к реальному делу Христа в мире никакого отношения не имеет, а потому не является действенной альтернативой настоящему антихристу Заратустре. И андрогин, и сверхчеловек — фантомы, возникшие на путях неоязыческих. В своих мечтах о преодолении наличного состояния человека Соловьёв и Ницше, оба презревшие аскетическое христианство, шли примерно в едином направлении, хотя один ориентировался на легендарного перса, другой же на греческий и иудейский гнозис.

#### Догматика и теософия

В «Смысле любви» и «Жизненной драме Платона» речь идет по сути о некоем духовном пути: «Путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*»<sup>3</sup>. Выделенное самим Соловьёвым слово указывает на ключевую для соловьёвской философии идею *Богочеловечества*, метафизический аспект которой мыслитель впервые представил в своих «Чтениях о Богочеловечестве» в конце 1870-х годов. Обратившись к метафизике «Богочеловечества», несложно убедиться в том, что она созвучна духовному «пути высшей любви», что перед нами две грани одного и того же соловьёвского религиозного проекта — теория и духовная практика.

В самом деле, «христианская теософия», развитая в «Чтениях», есть нечто совсем иное, чем богословие Вселенских соборов: Соловьёв опирается на воззрения древних еретиков-гностиков (прежде всего, высоко ценимого им Валентина), затем на Каббалу, а о внутренней жизни Божества рассуждает с оглядкой на «Философию откровения» Шеллинга. Да, «Богочеловек» — понятие свя-

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 464.

<sup>2</sup> От этого «проекта», вообще от всяких замыслов «деятельного магизма» (там же. С. 465) Соловьёв отрекается в своем последнем произведении — в «Трех разговорах», где в качестве критерия религиозной истины выдвигается образ Христа.

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона. С. 619.

тоотеческое: это богословское именование Иисуса Христа, соединившего в Себе Божественную и человеческую природы, — так постановил IV (Халкидонский) Вселенский собор. Однако «Богочеловечество» — не что иное, как нововведение Соловьёва. «Богочеловечество» — человечество в Боге, предвечно существующий организм Божественных идей, — это платоновское представление, усвоенное Соловьёвым его «теософии». Наделенная «ликом» и именем Софии, эта Божественная «сущность» (коррелят Бога как «сущего») играет в концепции Соловьёва главную роль. Сделавший знаменитым молодого мыслителя лекционный курс его должен был бы, во избежание кривотолков, называться «Чтениями о Софии». Дело здесь не только и не столько в пресловутой «четвертой» Ипостаси: богословие Соловьёва восполнено целым рядом других гностико-каббалистических мотивов.

О «теософии» Соловьёва мы здесь будем говорить постольку лишь, поскольку она обосновывает занимающие нас сейчас соловьёвские представления об андрогине как подлинном «сверхчеловеке». Соловьёв признавал Божественное триединство, но сопрягал это традиционно христианское понимание Бога с учением Каббалы о Божестве как «древо» из десяти сефирот: Божественная Троица, согласно Соловьёву, не что иное, как несколько упрощенный сефиротный организм<sup>1</sup>. С другой стороны, Бог, как полагал Соловьёв, с логической необходимостью должен обладать именно тремя Ипостасями. «Сущий» (это открытое Моисею Божественное имя Ягве) Бог актуализируется как «*в-себе-бытие*», «*для-себя-бытие*» и «*у-себя-бытие*». Мы не станем детально обсуждать эту соловьёвскую диалектику, в которой при желании можно распознать пафос Гегеля и Шеллинга вместе с соответствующими логическими приемами. Названные модусы «Сущего» Соловьёв отождествляет с традиционно-христианскими «Ипостасями», — и, стремясь вслед за Шеллингом постигнуть внутрибожественную жизнь, русский философ описывает ее как диалектическое отношение «Сущего» к «сущности», что отвечает гностическому мифу о Боге и Софии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Биограф и племянник мыслителя С.М. Соловьёв приводит в своей книге «Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция» соответствующий чертёж В. Соловьёва, приложенный к рукописи его сочинения «Sophie» (1876). См. современное издание труда С.М. Соловьёва: М., 1997. С. 109.

<sup>2</sup> В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв использует этот миф со всем его многоступенчатым сюжетом: отпадение Софии от Бога и возврат ее назад — ключевые для Соловьёва сюжетные перипетии. Миф Валентина о Божественной Плероме и Софии дошел до Новейшего времени благодаря полемическому труду св. Иринея Лионского «Пять книг против ересей».

В богословии Соловьёва для нас сейчас интересно не только восполнение Троицы Софией, но и введение в Божественные недра *человека*. Соловьёв первым среди мыслителей Серебряного века заинтересовался такой мифологической фигурой, как Адам Кадмон – Небесный Человек Каббалы: сефиротное «древо» представлено в Каббале как его тело<sup>1</sup>. Этот каббалистический образ Соловьёв вольно приспособляет к схеме собственной «теософии». А именно: Адам Кадмон, по Соловьёву, это единство Логоса и Софии (т. е. Второй Божественной Ипостаси и организма Божественных идей, – последний есть прообраз тварного мира в Боге), которое Соловьёв именуется *Христом*. Итак, Христос в концепции Соловьёва – это Человек в Боге, совершенно особое личностное существо (хотя и представляющее собой сочетание двух самостоятельных существ), – так что в Божестве оказывается даже не четыре, а пять ипостасей<sup>2</sup>. Христос – это Богочеловек, обладающий двумя природами – Божественной (от Логоса) и небесной тварной (от Софии); при этом София, Человечество Христа, образует Его духовное тело. И если для традиционного богословия евангельское событие боговоплощения – не что иное, как вочеловечение на земле *Логоса*, то для «теософии» Соловьёва Иисус Христос – это умалившийся в Своей божественности, ради восприятия плоти тварного человека, *Небесный Человек* Адам Кадмон.

Как видно, принципиальное отличие богословия Соловьёва от халкидонского святоотеческого богословия можно свести к двум положениям: 1) Соловьёв возносит тварный мир в Божественные недра и олицетворяет его (София); 2) в Божественные недра особо он возносит и *человека* как такового, при этом оказывается, что Небесный Человек, Христос, со стороны Его духа – это Логос, Второе Тройческое Лицо. Важные последствия для всего будущего развития русской мысли получит тезис Соловьёва о *божественности* человека уже по самой его *природе*: именно в нем, к примеру, надо видеть один из истоков учения Бердяева о творчестве. Для традиционного церковного подхода природа человека тварна и ее обожение (теозис) возможно только *по благодати* – посредством пронизывания, освящения человеческого естества нетварными Божественными энергиями. Отсюда проистекает установка на аскетический подвиг, имеющий целью «стяжание Святого Духа», а также нравственная заповедь

<sup>1</sup> См. статью В. Соловьёва «Каббала» // Философский словарь Владимира Соловьёва. Р-н/Д. 1997. С. 154.

<sup>2</sup> В статье «Каббала» Соловьёв рассуждает о целом ряде принципиальных возможностей сведения 10 «сефирот» к меньшему числу «лиц».

смирения, – вся атмосфера церковности и христианской культуры. Но если я уже *по природе* бог, то моя нужда в высшем Другом умалется, если и не исчезает вообще. Так самые абстрактные, казалось бы, богословские положения сказываются весьма заметным образом в реальной жизни человека и человечества. Выстраивая свою систему теософии под концепт «*богочеловека*», *обожествляя тем самым человека как такового*, Соловьёв по сути дела стремился туда же, куда и Ницше – создатель учения о *сверхчеловеке*. Отмежевываясь от богословия и практики Церкви, Соловьёв остался при своей спиритической «переписке» с «Sophie», при видениях «морских чертей», в плену у черной тоски, маскирующейся порой взрывами демонического хохота... «Богочеловечество», о котором он рассуждал в «Чтениях», претерпело метаморфозу и обернулось «сверхчеловечеством» в учении 1890-х годов об «андроине»<sup>1</sup>.

Итак, корни соловьёвской концепции андрогина, развитой в «Смысле любви» и «Жизненной драме Платона», надо искать в «Чтениях о Богочеловечестве». *Ведь «Христос» «Чтений»* – Небесный Человек, соединивший в себе воедино Логоса и Софию, являющийся прообразом для человека земного, – *есть* высочайший *Андрогин*. Ориентируясь на Каббалу, Соловьёв ввел в концепцию им Божество противоположность *мужского* и *женского* как начал активного и пассивного, творящего и тварного; земной наличный пол, будут неустанно повторять за Соловьёвым его последователи (например, С. Булгаков), отображает и греховно искажает эту изначальную внутрибожественную полярность. Идеальная любовь (как ее понимал Соловьёв), соединяя двоих в одно, уподобляет возникшего тем самым андрогина «Христу», Небесному Человеку, восстанавливая тем самым расколотый до толе пополам «образ Божий». При этом в любящих актуализируется их божественная природа, и смерть отныне теряет свою власть над ними... За пространными риторическими периодами, за напоминающими о великих философах-идеалистах логикой и диалектикой «Чтений», а также трактатов 1890-х годов стоит эта несложная – даже не утопическая или эзотерическая, а просто сказочная схема. В нее вылились великая и несчастная любовь, страстная воля к бессмертию, даже и простая человеческая доброта, – но в первую очередь редкая и притом экзотическая ученость несостоявшегося профессора, вечного странника, «рыцаря-монаха», – как назвал В. Соловьёва А. Блок.

<sup>1</sup> К счастью, повторим, «андроин» был «снят» в творчестве Соловьёва «Повестью об антихристе».

\* \* \*

Концепция андрогина вместе с богословием «Богочеловечества» являются гранями того проекта Соловьёва, которому была посвящена по сути вся его жизнь. Назвать ли этот проект просто религиозно-реформаторским? Или же согласиться с С. Маковским, полагавшим, что Соловьёв ощущал себя «пророком и основателем новой религии», в своих исканиях неожиданно для себя самого приблизившимся к Ницше<sup>1</sup>? «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий»<sup>2</sup>, – писал Соловьёв к В. Розанову в 1892 г. Модификация ли христианства, поклонение ли новым «неведомым богам»<sup>3</sup> – эта соловьёвская «религия Св. Духа»? Несомненно здесь то, что Соловьёвым намечался небывалый синтез христианства с язычеством – новая софиологическая догматика и отвечающая ей эротическая мистическая практика. Замысливший «сочетать» Христа с Эротом, Соловьёв приобретает усердных последователей среди мыслителей младшего поколения: Вяч. Иванов подменит Христа Дионисом (оба, дескать, боги «страдающие»), а М. Волошин сделает своим религиозным предметом Аполлона, солнечный лик которого будет представляться ему иконой эзотерического – антропософского Христа, великого духа Солнца... О том, что религиозная интенция Соловьёва постоянно была обращена к тому духовному существу, которое он идентифицировал как Софию, библейскую Премудрость, свидетельствует то, что рукописи его сочинений испещрены так называемым медиумическим письмом – будто бы откровениями Софии. Алхимические, оккультно-гностические, богословские сентенции, а также руководящие указания самому Соловьёву в этих записях странно соседствуют с любовными признаниями «Софии», что производит впечатление глубокого духовного прельщения<sup>4</sup>. В 1870-х годах Соловьёв разрабатывал проект всемирной иерархически устроенной организации – мистического ордена? Вселенской Церкви? – члены которой, мужчины и женщины, связаны любовью к Софии и друг ко другу. А в прокатолических концепциях Соловьёва 1880-х годов софий-

<sup>1</sup> Маковский С.К. Последние годы Владимира Соловьёва // Книга о Владимире Соловьёве / Составление Б. Аверина, Д. Базановой. М., 1991. С. 250.

<sup>2</sup> Цит. по: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 264.

<sup>3</sup> Ср. стихотворение Соловьёва 1884 г. «В тумане утреннем...».

<sup>4</sup> Образцы медиумического письма можно найти в книге С.М. Соловьёва. См.: указ. изд. С. 97 и далее.

ная идея трансформируется в приветствуемый им догмат *Conceptio immaculata*, утвержденный папой Пием IX в 1854 г.: «София Каббалы», замечает биограф Соловьёва, переходит в представлениях философа «во Всенепорочную Деву Марию»...<sup>1</sup>

И самым решительным образом свою «религию» Соловьёв противопоставлял святыням православия – церковному преданию, канонам, «неотмирным» духовным установкам. «Я должен сказать про отцов церкви, что их малая способность ценить красоту <...> есть их односторонность, которой я несколько не завидую. У них христианство находится в своем напряженном и исключительном состоянии, оно несвободно – это не есть высшая степень христианства»<sup>2</sup>, – писал Соловьёв А. Фету в 1887 г. В статье 1891 г. «Об упадке средневекового мирозерцания» он называет средневековое мировоззрение «ложным»: оно выдвинуло нехристианский, по мнению Соловьёва, идеал личного спасения. Монахи-подвижники были, в глазах Соловьёва, «мнимыми христианами», отрекшимися «от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме». Этому монашескому «псевдохристианству» противопоставляется «солидарность с матерью-землею» (впоследствии Иванов возьмет на вооружение сходный призыв Заратустры «хранить верность Земле», сделав его лозунгом своей оргийной секты) и... союз с нехристианами: оказывается, «неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение <...>». В будущем Соловьёву видится «христианство живое, социальное, вселенское»...<sup>3</sup> А в 1895 г. Соловьёв вообще отходит от русской Церкви, которую в примечательном письме к другу В. Величко он почему-то называет «греко-российской синагогой». Из письма следует, что философ не признает для себя значимость православного устава, предписывающего членам Церкви посещение храма и соблюдение постов: церковные уставы – «все это не для нас писано»... Метания Соловьёва между христианскими конфессиями остались фактом его личной биографии: Серебряный век вынес из его духовного пути в качестве основной ценности лишь образ Софии и основы учения о ней.

<sup>1</sup> Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв... С. 215.

<sup>2</sup> Там же. С. 242.

<sup>3</sup> См.: Соловьёв В.С. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 348–350.

## «Андрогин» в системе антроподицен

Философия *Н. Бердяева*, при всей ее самобытности, развивалась под знаком соловьевской идеи: христианский мыслитель, Бердяев заявлял, что «мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества» — как христианство в изводе Соловьёва, софиологическое христианство с его представлением о «соизмеримости между человеком и Богом», «вечной человечности Бога»<sup>1</sup>. Мысль Соловьёва о *божественности* человека уже по самой его *природе* (идушее вразрез, как мы уже отмечали, со святоотеческим учением) Бердяев сделал краеугольным камнем собственной антропологии, которой он ответил на вызов Ницше. Бердяев придавал огромное значение феномену Ницше, который, по его мнению, покончил со старым мировоззрением и расчистил пути для нового. Подведя черту под «гуманистической антропологией», Ницше побудил лично Бердяева к созданию «антропологии христианской», — а именно «христологии человека»: так писал Бердяев в книге 1916 г. «Смысл творчества»<sup>2</sup>. Для Ницше человек, оскверненный моральным и религиозным лицемерием, — «стыд и боль»; Бердяев берется защитить человека от этого обвинения — оправдать его как существо *творческое*. «Много писали оправданий Бога, теодицей, — Бердяев здесь имеет в виду не столько труд Лейбница, сколько гораздо сильнее задевавшую его, недавно опубликованную „теодицею“ Флоренского „Столп и утверждение Истины“». — Но наступает пора писать *оправдание человека — антроподицею*; фактически весь ряд сочинений Бердяева — это его «опыт антроподицеи через творчество»<sup>3</sup>.

Творчество мыслитель понимает предельно широко, — речь идет по сути о пафосе всей человеческой жизни. В частности, он вводит понятие «творческой этики» («О назначении человека») и, идя по стопам Соловьёва, размышляет о «смысле любви». Посмотрим, как преломляются в воззрениях Бердяева соловьевские представления об андрогине: «андрогин» — весьма важная, хотя и не выставленная на первый план категория бердяевской «христианской антропологии», некое задание для «творческого человека», — задание в аспекте пола. И если против ницшевского «сверхчеловека» Соловьёв выдвигает собственно представление об андрогине, то Бердяев видит альтернативу взглядам Ницше во всестороннем учении о человеке.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 165–166.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 323.

<sup>3</sup> Там же. С. 261.

Интерпретация Бердяевым понятия андрогина принципиально отличается от соловьевской двумя моментами: во-первых, андрогинное «задание» Бердяевым включено в Христово дело, понятое, правда, достаточно специфически; во-вторых же, андрогин представлен у Бердяева не как составленное из двух индивидуальностей фантастическое существо в духе мифа Платона, а как обретшая свое ноуменальное *лицо*, восстановленная в своей первозданности мужеженская природа *отдельного* человека. В целом теория андрогина в версии Бердяева кажется более трезвой в сравнении с соловьевской: во всяком случае, в ней нет запашка той жутковатой оккультности, которая вызвала отпор о. Г. Флоровского. Впечатление трезвости усиливается и благодаря тому, что Бердяев использует и чисто психологические понятия: взятый им на вооружение фрейдовский термин «сублимация» сразу проясняет, о чем идет речь, тогда как стиль соловьевских трактатов 1890-х годов, действительно как бы подразумевает какую-то темную эротико-магическую практику. Вместо платоновского Бердяев опирается на более поздние мифы об андрогине. Мифы эти у Бердяева лишены своей оккультно-языческой «плоти и крови» и фактически сведены к метафизическим схемам, так что бердяевский дискурс остается в границах философии.

Антропология Бердяева, как и соловьевская, в определенном смысле есть отражение его богословия; Бердяев придерживается общего эзотерического принципа «как наверху, так и внизу». Его источники — та же Каббала, главным образом в преломлении Я. Бёме и Фр. фон Баадера; впрочем, воззрения обоих у Бердяева редуцированы до достаточно простых (маскирующих под святоотеческие) теологических конструкций. Наиболее детально учение Бердяева об андрогине изложено в «Смысле творчества»; книги 1920–1930-х годов («Философия свободного духа», «Я и мир объектов», «О назначении человека» и др.) практически ничего нового в него не привносят. Потому, обсуждая это учение, мы будем ориентироваться на данный, ключевой для понимания взглядов Бердяева его труд 1916 г.

Следуя Каббале, а также своим мистическим созерцаниям, Я. Бёме учил о Небесном Человеке, он же — Христос и он же — Перво-Адам, человек до грехопадения. Бердяев особенно ценил у Бёме неразрывную связь «антропологии» с «христологией», «гениально-дерзновенное» сближение Христа и Адама<sup>1</sup>: в бёмевских спекуляциях Бердяев обретал фундамент для собственного, не менее дерзновенного тезиса о богоподобном творчестве человека. Надо сказать, что Бердяев основательно работал с текстами

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 301 и далее.

гениального мистика-башмачника, и всякий, кому доводилось читать Бёме в подлиннике, отдаст в этом Бердяеву должное. В 1916 г. Бердяев уже мог читать по-русски «Аврору» Бёме: перевод А. Петровского (с посвящением Р. Штейнеру) вышел в 1914 г. в издательстве «Мусагет». Однако этот натурфилософский – алхимический трактат не отвечал тогдашним целям Бердяева, лежащим в плоскости теологии и антропологии. Автор «Смысла творчества» ссылается на ряд других бёмевских трудов – это «Die drei principien goettlichen Wesens», «De Signatura Rerum», «Misterium magnum» – а также на сочинение Баадера «Человек и его определение».

Первочеловек, по Бёме–Баадеру, андрогинен, причем его женская природа была воипостазирована Девой Софией, Премудростью Божией: «Только дева-юноша, андрогин – человек, образ и подобие Божье», – комментирует Бердяев темноватые вещания герлицкого визионера (с. 302). С грехопадением Дева София оставила человека и отлетела на небо, женская же природа в Адаме выступила как женщина Ева, «жена мира сего». Представление о софийности, все же сокровенно присущей каждому человеку, очень существенно для бердяевской философии. Образ Девы Софии у Бердяева лишен той грубой оккультной плотности, почти чувственной зримости, которая отличает софийные видения Соловьёва: это скорее предмет романтического порыва, философского эроса. Если Соловьёв – поклонник «вечной женственности», то Бердяева влечет ввысь «вечная девственность». София, по Бёме, это «образ человека и ангела» (с. 404); «софийность человека, – утверждает Бердяев, – связана с его андрогинностью» (с. 405).

Примечательно, что Бердяев делает в своей софиологии и учении об андрогине важный шаг от «теософии» Соловьёва в сторону традиционного христианства: «Бессмертная и вечная жизнь человеческой личности возможна и есть не потому, что таков естественный состав человеческой души (*так* у Соловьёва. – Н.Б.), а потому, что воскрес Христос и победил смертоносные силы мира»<sup>1</sup>. В любви человек может преодолеть «греховное распадение» и одиночество, «смысл любви <...> в <...> творчестве жизни иной», любовь способна даже осуществить «творческий прорыв в иной мир»<sup>2</sup>, – однако о реальной победе любви над смертью Бердяев, в отличие от Соловьёва, не говорит ничего. Упразднение смерти в глазах Бердяева является прерогативой Христа, тогда как автор «Смысла любви» и «Жизненной драмы

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 2006. С. 240.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 434.

Платона» ничтоже сумняся наделяет жизнеподательной мощью сына Афродиты Эроса.

Главное же отличие философской антропологии Бердяева от концепции, развитой в этих двух трактатах, состоит в представлении об андрогинности каждого *отдельного* человека: даже и в наличном – падшем состоянии природа мужчины предполагает присутствие в нем менее проявленного женского начала, и соответственно женщина имеет в себе «внутреннего мужчину». Если у Соловьёва полноценной, в метафизическом смысле, может быть лишь пара разнополюх индивидов, то Бердяев считал, что андрогинность принадлежит отдельному человеческому существу, хотя она (а это девственность, софийность) и скрыта под корой греха. Данное антропологическое положение опирается у Бердяева на аксиому его христологии. Иисус Христос, ходивший по земле Палестины воплотившийся Бог, по Бердяеву, уникальным в истории образом осуществил в Себе не поврежденную грехопадением андрогинную природу человека: «Мистики чувствовали андрогинизм нового Адама – Христа. Только этим можно объяснить отсутствие в абсолютном Человеке, в котором должна быть заложена полнота бытия, жизни пола, похожей на жизнь человеческого рода»<sup>1</sup>. В андрогинности всякой индивидуальности был убежден и Вяч. Иванов как автор статьи 1907 г. «Ты еси» (к обсуждению которой мы очень скоро обратимся). Как видно, русские мыслители в этих онтологических спекуляциях, вызванных к жизни идеями Соловьёва, предвосхитили использование данного ряда представлений (уже в области психологии) К.Г. Юнгом в 1920-е годы. От сказочного соловьёвско-платоновского «андрогина» Бердяева отвратила убежденность в богоподобии именно отдельной личности (а не четы супругов, как у Соловьёва). В диалектике личности и общества экзистенциализм Бердяева всегда отдает приоритет личности.

Тем не менее, как и Соловьёв, Бердяев в книге «Смысл творчества» также утверждал, что образ Божий в человеке, его нарушенное первородным грехом богоподобие восстанавливается одной силой половой любви. Относя ее к области спасительной «высшей духовной жизни», философ почему-то весьма ценил «сладострастие», «оргийный экстаз любви» и даже постулировал их «святость». При этом, в духе Соловьёва, сексуальный акт Бердяев считал «развратным», поскольку *онтологическим* соединением он быть не может (с. 430). Острый рецидив язычества, в русской культуре Серебряного века инициированный Ницше, как видно, затронул и философию Бердяева. Опять-таки, спасение человека, согласно ранним

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 419.

представлениям Бердяева, совершается как бы помимо Христа, — и уж наверняка — независимо от принадлежности человека к Церкви как Телу Христову.

Вот «механизм» восстановления человека по Бердяеву. «Любовь, — сказано в „Смысле творчества“, — есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина» (с. 429). А именно: «Соединение полов — четырехчленно, а не двухчленно (как представлял Соловьёв. — *Н. Б.*), оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того. Тайственная жизнь андрогина осуществляется не в одном двуполом существе (как у Соловьёва. — *Н. Б.*), а в четырехчленном соединении двух существ» (с. 431). — Здесь пока идет речь о *природе* человека, однако, говоря о смысле любви, Бердяев далее привлекает понятие *лица*: коррелятивные категории святоотеческого богословия («усия» и «ипостась», т. е. «сущность», «*природа*» и «личность», «*лицо*») он делает терминами своей антропологии, многозначительно обозначенной им как «христология человека». Согласно Бердяеву, восстановленная андрогинная природа в каждом из двух любящих приобретает *для другого* лицо, воипостазируется: «Любовь есть путь к раскрытию тайны лица, к восприятию лица в глубине его бытия» (с. 428). «Лицо», «личность», согласно антропологии Бердяева, станет достоянием человека лишь после восстановления его природы, — пока что «личность» — это на самом деле эсхатологическое задание. «Тайна лица» в нынешнем веке приоткрывается лишь в какие-то исключительные мгновения — в момент любовного экстаза, но прежде всего творчества (любовь для Бердяева все же лишь частный случай творчества). «Лицо» человека в антропологии Бердяева связано с софийностью, возвышающейся над полом андрогинностью, целомудренной чистотой, — иначе говоря, с богоподобием, открывшемся любящему взору. В этом представлении о созерцании любящим любимого лица в Боге, — о «встрече» любящих в Боге (с. 428), — Бердяев в основном следует за Соловьёвым, избегая, правда, ключевой для Соловьёва идеи влюбленности в Софию. «Андрогинизм, — резюмирует Бердяев, — есть восстановленная целостность пола в богоподобном бытии личности. В любви должна открыться не тайна женственности и не тайна мужественности, а *тайна человека*» (с. 437). В этом смешении романтического и религиозного устремлений наиболее ценным представляется выход к категории *личности*: ее актуализацией в системе бердяевского экзистенциализма является духовное творчество. Предусловием последнего служат отказ от эгоизма и благородная чистота; в них философ видит залог софийности души — способность творчески приобщиться к высокой мудрости.

...Мы откроем новую интригу и новую возможность для дионисической драмы «Участь души».

*Ф. Ницше. К генеалогии морали*

Учение об андрогине Бердяева, весьма далекое от традиционных христологии и антропологии, оперирует по преимуществу все же христианскими понятиями, — по крайней мере в нем нет прямых апелляций к языческим богам. Эрот (София?) из трактатов позднего Соловьёва тоже Христа до конца не вытесняет, его дискурс 1890-х годов сохраняет двусмысленность. Зато соответствующая теория Вяч. Иванова — уже чисто язычество: андрогинные представления входят как составная часть в дионисийский религиозный проект Иванова. Упрекавший Ницше за то, что он не признал в Дионисе бога, сам Иванов в 1900-е годы делается поклонником этого «страдающего бога» язычников, оказывая ему в своей секте и культовое почитание. Позиционировавший себя для посторонних в качестве христианина, Иванов в своем «богословии» и духовной практике *подменяет* Христа — разумеется, не Дионисом Античности, а реальной темной силой, помеченной именем Диониса. Проект Иванова был поэтому в точном смысле слова антихристианским, — так что теснее, чем кто-либо другой из деятелей Серебряного века, Иванов 1900-х годов духовно и идейно примыкает к Ницше.

Иванов создал свой вариант учения об андрогине, отвечая при этом на вызов Ницше с занятой им *религиозной* позиции: «сверхчеловеку» атеиста Ницше Иванов противопоставил «андрогина» как феномен сугубо религиозный. Восстановление человеческой андрогинности (проблема Ивановым ставится в том же самом ключе Соловьёва), согласно Иванову, осуществляется на путях дионисической мистики. Как видно, Иванов отвечает Ницше, опираясь на идеи самого Ницше, действуя не столько против Ницше, сколько в союзе с ним. Иванов доводит до конца ницшевский замысел — решается на то, перед чем сам Ницше все же отступил, — на действительное служение языческому демону. Мотив «андрогин против сверхчеловека» *присутствует* у Иванова, однако за ним стоит не столько импульс к творческому обновлению христианства (как все же у Бердяева и отчасти Соловьёва), сколько замысел языческой реставрации. Мечтая о новом матриархате (ивановский проект был гораздо более радикальным, чем почитание «Вечной Жен-

ственности» Соловьёвым или интеллектуальное любование «Девой Софией» у Бердяева!), башенный «мистагог» начал практиковать эротическую оргийность. Мы поймем существо личной «религии» Иванова, обратившись к его статье 1907 г. «Ты еси».

В этой примечательной статье автор претендует на осмысление, в аспекте антропологии, *универсального религиозного события*. Речь опять-таки идет о восстановлении внутренней андрогинности человека, — налицо то же антропологическое задание, что и в «Смысле творчества» Бердяева. Однако подход Иванова в корне иной — его можно было бы назвать эзотерико-филологическим. Желая «воскресить» античные мифы, Иванов переносит их сюжеты в область внутренней жизни человека; интересно, что сходными путями пойдут основоположники психоанализа. Конечно, существует принципиальная разница установок Иванова и глубинной психологии: так, если Юнг опасался выходить за пределы психологического дискурса, то Иванов откровенно апеллировал к метафизике человеческой природы. В конце 1920-х годов Иванов переработал свою старую статью «Ты еси»: ее новый вариант, трактат «Anima», возник явно под влиянием книги Юнга 1928 г. «Отношения между Самостью и бессознательным». Сохранив содержательную канву статьи 1907 г., Иванов ввел в ее позднейший вариант юнгианские категории «Anima», «Animus» и «Selbst» («Самость»). Возникновение работы «Anima» свидетельствует о том, что, обосновавшись в Италии и приняв католичество, Иванов остался все тем же приверженцем дионисийства.

Если в антропологии Соловьёва (и следующего за ним Бердяева) необходимым и как бы достаточным условием восстановления природы отдельного индивида является любовь как событие *приватное* — касающееся лишь двух людей, а вместе с тем как бы повседневно-жизненное<sup>1</sup>, то, по Иванову, человек может вернуть себе утраченную андрогинность никак иначе, но только в событии *религиозном*, а именно посредством переживания дионисийского экстаза, погружением в «вакхическое безумие». Суть этого опыта именно в помрачении, как бы временной смерти сознания — низшего разума, рассудочного начала: здесь необходимое условие высвобождения другого начала «внутреннего человека» — его души, Психеи («Ты еси»), Анимы («Anima»). Если вспомнить, что, согласно Юнгу, «анима» манифестирует некие потенции бессознательного (если речь идет о мужчине), то становится понятным: в

<sup>1</sup> С другой стороны, у обоих мыслителей (как и у автора «Заратустры») речь идет и об эволюционном задании для всего человечества. Превращение людей в андрогинов видится им скорее в эволюционном будущем, но эволюционная сторона антропологии осталась у них в зачаточном состоянии.

религиозном событии Иванов ориентируется на иррациональную мистику, на расковывание сил подсознания, — на опьянение в широком смысле, что и есть дионисизм.

Очевидно, что, взятая в аспекте мистической практики, «религия» Иванова — нечто в принципе иное, чем духовность христианства, прежде всего восточного. Действительно, писания православных подвижников переполнены призывами к «трезвению»; духовное «опьянение» — вернейший признак «прелести», страшной болезни духа, чреватой не просто клиническим сумасшествием, но пленом у темной духовной силы. Да, святые переживали духовные экстазы, имели опыт «выхождения из себя» — мистической смерти, — однако основой таких состояний была «умная» — трезвая словесная молитва, предполагающая полную ясность сознания. То, что Иванов называет «одержанием божеством» и описывает как утрату воли, замену «я» человека «более могущественным “я”», которое едва ли уже можно назвать человеческим», — подобное «состояние близкой к безумию восхищенности и охваченности Богом»<sup>1</sup>, с точки зрения христианина, есть не что иное, как беснование. Так что хотя Иванов полагает, что проблематизирует духовный опыт *любой* религии (в качестве «Бога» в статье 1907 г. названы Дионис, Эрос, Озирис, Христос), в действительности «опьянение» характерно лишь для определенных языческих культов, и в христианстве «дионисийская» стихия выплескивается наружу лишь во время радения хлыстов<sup>2</sup>.

Согласно представлениям Иванова, исток религии — это обряд; по-видимому, в статьях «Ты еси» и «Anima» подразумевается определенная культовая практика. Экстаз миста предполагает его включенность в общину, участие в ее обряде и личное восхождение к божеству из стихии культовой жизни. Иными словами, ивановская концепция (в отличие от соловьёвской и бердяевской) *церковна*, если угодно — соборна: «экстаз», в понимании Иванова, это вершина мистической церковности, общинности. Ясно, что «церковь» здесь — это церковь языческая, дионисийская община, древним образом которой служит толпа исступленных менад, растерзывающих тело своего «бога», — реальным же ее осуществлением для Иванова была организованная им в «Башне» на Таврической оргийная секта<sup>3</sup>. Быть может, в «Ты еси» Иванов конципировал свой

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Anima // Иванов Вяч. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 271.

<sup>2</sup> Которые являются христианами лишь только по имени.

<sup>3</sup> Проблема «Башни» Вяч. Иванова нами поднята и разработана в главе «Башня на Таврической улице» данной книги.

собственный «башенный» опыт — культовый опыт индивида. Как и у Соловьёва, речь в статье идет об эротическом переживании; однако эротическая драма, согласно идеям «Ты еси», разыгрывается внутри *отдельного* человека, тогда как в «Смысле любви» и «Жизненной драме Платона» Эрос связует *двоих*, соединя их одновременно с Богом.

Обратимся к этой внутриличностной «драме», приводящей к религиозному *экстазу* — целительному катарсису, в терминологии древних греков. Участниками ее выступают, согласно Иванову, члены распавшегося (в результате «метафизического грехопадения») душевного состава человека: это «душа», Психея, и «дух», или сознательное «я». Так в «Ты еси»; в статье «Anima» те же участники обозначены терминами Юнга «Anima» и «Animus». «Внутренний человек», по Иванову, — это опять-таки как бы андрогин: Психея и сознание («Anima» и «Animus») представляют в нем женское и мужское начала. Тем не менее, утверждает Иванов, несмотря на присутствие в человеке этих двух начал, «андрогинен» он лишь потенциально: «андрогин» — это брак, но Психея не согласна на брак с таким мужским дополнением, чья «божественность» не превосходит ее собственную. Для «воскресения» «я», для рождения бога в «я» потребно реальное присутствие божества в микрокосме, — нужно «одержание», т. е. исполнение души божеством, в нее вселяющимся и ею овладевающим<sup>1</sup>. Бог, вселившийся в душу во время дионисийского радения, переживается человеком в качестве внутреннего «ты»: с этого «ты еси», которое «я» говорит своему внутреннему божественному «ты», и начинается, согласно концепции Иванова, собственно религиозное событие. Одержание, экстаз (состояние самозабвения, которое именуется мистагогом «правым безумием») — исходная точка для развертывания «сюжета» внутриличностной «дионисической драмы» по Иванову.

Независимо от Фрейда и Юнга Иванов пришел к мысли о возможности соотнесения (например, ради целей философской антропологии) структур древних мифов с теми или другими явлениями душевной жизни. Для описания психологии (а вместе и метафизики) религиозного экстаза в статьях «Ты еси» и «Anima» их автор привлекает несколько античных мифов: в первую очередь это миф о Психее и Эросе (мы знаем его по «Метаморфозам» Апулея) и сюжет о растерзании Диониса менадами<sup>2</sup>. Но

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Anima. С. 264. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 271.

<sup>2</sup> В частности, это история Агавы, легшая в основу «Вакханок» Еврипида. Кроме того, Иванов использует свой любимый миф о лабиринте, который в лирике («Песни из Лабиринта») он прилагал к себе самому (видимо, с оглядкой на Ницше).

сверх того он строит собственные фантазии на тему «безумной Психеи», а также подключает к этому архетипическому сюжету историю Гретхен из «Фауста» Гёте... В сущности, Иванов имеет в виду некий единый миф, который он «переносит» внутрь личностного микрокосма.

В момент экстаза, заявляет в статье 1907 г. русский предтеча юнговского психоанализа, женское начало «я», уподобленное им мифологической Психее, освободившись от властной опеки разума, «блуждает в поисках своего Эроса, наподобие Мэнады, призывающей Диониса»<sup>1</sup>. Речь, по-видимому, идет о каком-то темном психологическом (психиатрическом?) феномене раскрепощения подсознания: языческий «экстаз» расковывает страшные, воистину адские потенции душевных бездн, о чем Иванов как бы проговаривается, рассуждая о «мужеубийственных» страстях Мэнады-Психеи. Этой последней в «религиозном» событии принадлежит ведущая роль, — Иванов пытается реконструировать мистическое ядро архаических религий эпохи матриархата.

В статье «Anima» Иванов расценивает ситуацию выключенности сознательного «я» в момент экстаза как мистическую смерть — ступень посвяtitельного ритуала. Быть может, им движет чисто научный — антропологический или историко-культурный интерес? Ничего подобного, его амбиции гораздо глобальнее. Полагая, что он осуществляет «углубленнейшие проникновения в таинства микрокосма», башенный мистагог озабочен «судьбой религии в ближайшем будущем»: «Из микрокосма, как из горчичного зерна, должно вырасти грядущее религиозное сознание»<sup>2</sup>. Бог — «Ты», к которому взывает мист, — в спекуляциях Иванова — бог неведомый, безымянный; предполагается, что он рано или поздно разоблачит свой лик, назовет свое имя. Ясно, что в становлении этой религии будущего Иванов ведущую роль отводит самому себе: он разрабатывает ее «духовные» основы, закладывает фундамент «богословия», собирает общину единоверцев. Однако в действительности кто, кроме бесовского фантома, может явиться «безумной Мэнаде»? Отнюдь не всякий экстаз возносит душу к Богу, темная же оргийная практика (в аскетике подобные вещи называются свальным грехом) однозначно сводит ее в микро- и макрокосмическую преисподнюю.

Вернемся, однако, к апулеевскому сюжету, переосмысленному Ивановым в ключе «таинств микрокосма». На зов Психеи мужское «я» постепенно пробуждается от сна — «воскресает», про-

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Anima. С. 264.

<sup>2</sup> Там же. С. 267.

свещаемое лучами из микрокосмического божественного центра личности. Иванов использует термины Юнга, когда утверждает, что «Анимус» при этом актуализирует свое глубочайшее существо — «Самость» (статья «Anima»). А в «Ты еси» Иванов обсуждает внутридусевные события, привлекая для этого образы сказки: «Психея узнает своего Жениха», осуществляется мистический брак (это момент актуализации микрокосмического андрогина), и «Мэнада (Гиппа неоплатоников) принимает в свою колыбель-кошницу новорожденного младенца Диониса» (с. 265). Здесь, по Иванову, кульминация универсального религиозного свершения — «Рождение Христа (?! — Н.Б.) в я»: «Тогда как Лазарь, выходящий из гроба, пробуждается посвящаемый в египетские мистерии от смертного сна при кликах, приветствующих воскресшего “Озириса”» — «луч Духа» воссоздает «я» «в лике богосыновства» (там же). В единый мистический хоровод Ивановым вовлечены Эрос, Озирис и Дионис; с темными языческими таинствами Иванов, кощунствуя, связывает также имя Христа...<sup>1</sup>

Не случайно Иванов сделал своим лозунгом призыв ницшевского Заратустры хранить «верность земле»<sup>2</sup>: проектируемая им религия — это религия «души Земли» (Психея — ее микрокосмический аналог), ждущей своего «истинного Жениха»<sup>3</sup>. Речь у Иванова идет о матриархальной религии Матери Земли, и потому включение христианских божественных имен в «богословие» статей «Ты еси» и «Anima» (в частности, апеллирование в последнем трактате к Божественной Троице) является абсолют-

<sup>1</sup> Прецедент такого рода религиозно-философских изысканий мы находим уже у Соловьёва. Ср. его воистину «теософское» стихотворение, приуроченное к Пасхе 1887 г.:

Друг мой! прежде, как и ныне,  
Адониса отпевали.  
Стон и вопль стоял в пустыне,  
Жены скорбные рыдали.

Друг мой! прежде, как и ныне,  
Адонис вставал из гроба,  
Не страшна его святые  
Вражьи сил слепая злоба. <...>

Финикийский бог Адонис, «прелестный баловень Киприды» (Пушкин), замещает собой в сознании Соловьёва воскресшего Христа.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 55.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Anima. С. 268.

ным нонсенсом. Как бы «микрокосмически», антропологически ни трактовать действительно *христианскую* мистику — мистику Креста, распятия подвижником в себе «ветхого Адама», она не имеет ничего общего с извращенными ивановскими «экстазами», с блужданием «безумной Мэнады», с темной садомазохистской эротикой. Все эти вещи могли увлечь лишь совершенно невежественных в вопросах духовной жизни посетителей ивановской «Башни» — «беспочвенных» русских интеллигентов. В заключение вновь вернемся к идеям статей «Ты еси» и «Anima». В конце последней работы Иванов дает характеристику Ницше как мистика, промыслительно наделенного некоей великой миссией, который, однако, не расслышал обращенного к нему призыва. Иванов прозрачно намекает на то, что берет на себя осуществление того задания, которое не выполнил Ницше. Башенный мистагог представляет дело так, что две фундаментальные мировоззренческие установки — Ницшева и его, ивановская, т.е. «богоборчество» и религия Диониса, — не то что противостоят друг другу, но вторая позиция — не что иное, как верно понятая первая. Тем самым Иванов заявляет уже о себе как об ученике Ницше, доводящем до конца дело учителя. Смысл полемики двух мифологически-философских фантомов, «андрогина» и «сверхчеловека», у Иванова расширяется до «диалога» двух духовных эпох — дошедшего до своего самоотрицания христианства и грядущей религии Матери Земли.

Итак, Иванов открыто позиционирует себя как религиозно-реформатора, отводя при этом Ницше почетную роль своего предтечи. При этом для него особенно важен загадочный текст Ницше — стихотворение «Сильс-Мария», входящее в цикл «Песни принца Фогельфрай» («Веселая наука»). В этом стихотворении Ницше сообщает, что однажды в ослепительный полдень он пережил раздвоение своего «я» и перед ним вдруг появился Заратустра<sup>1</sup>. Здесь, замечает в трактате «Anima» Иванов, Ницше поклониться бы видению как богу — «ведь Заратустра был только маской Диониса,

<sup>1</sup> Вот стихотворение «Сильс-Мария» в переводе К. Свасьяна (см.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 718):

Здесь я засел и ждал в беспроком сне  
По ту черту добра и зла, и мне  
Сквозь свет и тень мерещились с утра  
Спящий полдень, море и игра.  
И вдруг, подруга! я двойтсь стал —  
И Заратустра мне на миг предстал...

которого любила Anima Ницше (он называл ее Ариадной); а нельзя любить, не сказав любимому “Ты еси”<sup>1</sup>. Однако, сетует некогда башенный мистагог (в момент написания трактата — житель Рима), Ницше не понял промыслительности ситуации и профанировал видение, приняв его в психологическом ключе за мираж. Подобная трактовка феномена Ницше была неизменной для Иванова. Еще в начале 1900-х годов он писал: «Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру (т. е. в Диониса. — *Н.Б.*)», между тем как дионисийское начало «прежде всего, — начало религиозное»<sup>2</sup>. Ницше был призван разработать основы религии Диониса — но оказался «богоборцем и жертвою богоборства» (с. 265). Ошибался Ницше и в своем понимании сверхчеловека. Истинный сверхчеловек — это, по Иванову, одержимый Дионисом мист, андрогин статей «Ты еси» и «Anima»: ведь «дионисийское иступление уже есть человекообожествление»<sup>3</sup>. Идя по стопам Ницше, но при этом доводя до конца его задание, он, Иванов, выступает ныне в качестве родоначальника новой религии — культа Диониса. Именно так идентифицировал себя автор статей «Ты еси», «Anima», «Ницше и Дионис». Помрачение рассудка Ницше он объяснял с помощью образов все того же мифа о Психее-Аниме-Ариадне: от богоборца-Анимуса она прячется в свой глубинный «лабиринт» — спасается в безумие уже «неправое», лишенное катарсиса.

\* \* \*

Навстречу мифу Ницше о сверхчеловеке русская религиозная мысль Серебряного века полемически выдвинула реанимированный ею миф Платона об андрогине. Позиционируя себя в качестве христиан, русские философы (Соловьёв, Бердяев, Иванов) шли тем не менее на поводу у неоязычника Ницше: модернистская апология христианства обернулась в лучшем случае гностицизмом (Соловьёв) и деизмом (Бердяев), но — закономерно — и откровенным, теоретическим и культовым, хлыстовством (Иванов). Представляется, что результат этого странного философского противостояния ( точнее — полемики двух мифов) закономерен: «новое вино» христианства уж никак нельзя вливать в ветхие мехи мифологии древнего язычества, религия Богочеловека с неотвратимостью уступит свои позиции той или иной версии человекобожества.

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Anima. С. 293.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 34.

<sup>3</sup> Там же. С. 32.

## Л. Шестов и Ф. Ницше<sup>1</sup>

Проблема воздействия идей Ф. Ницше на русскую мысль Серебряного века представляет в глазах исследователя острый интерес. Философия Ницше оказалась великим вызовом для тех мыслителей, которые, пройдя через увлечение народничеством и марксизмом, встали на путь религиозных исканий: от богоборческого опыта автора «Антихриста» и «Ессе Номо» отмахнуться было нельзя, специфический дискурс Ницше действовал завораживающе. О том, насколько беспочвенная интеллигенция оказалась захваченной феноменом Ницше, можно судить по мемуарным свидетельствам Евгении Герцык, одной из первых переводчиков его книг. «В лето первого нашего увлечения Ницше (это был 1899 год, Е. Герцык имеет здесь в виду себя и свою сестру Аделаиду. — *Н.Б.*) мы за границей, в Дрездене. Купили два тома его (он почему-то был запрещен весь, кроме Zarathustra), на границе с волнением распластали каждая у себя на груди по толстому тому и так, с неизмеримо выросшим бюстом, ввезли его»<sup>2</sup>; похожим образом в недавнем прошлом ввозились в СССР сочинения русских философов. — За год с небольшим Евгения с сестрой перевели и опубликовали несколько книг Ницше<sup>3</sup>, что говорит об огромном тогдашнем интересе к его творчеству. Погружение двадцатилетних сестер Герцык в атмосферу «ядовитой веселости» ницшевских текстов было абсолютно самозабвенным и некритичным, — Ницше надолго сделался «владыкой» их дум. Объяснить этот культ Ницше одной философской неискренности восторженных провинциалок вряд ли возможно: как мы увидим, в случае, например, Льва Шестова или Андрея Белого влияние Ницше оказалось еще более глубоким и принципиальным, а «культ» приобрел подлинно религиозные черты...

По-видимому, каждый, кто в начале XX в. претендовал на собственное слово в истории русской мысли, хотел он того или нет, был вынужден вступить в «диалог» с Ницше: и, скажем, христианин обязывался отвечать неоязычнику — строить свою концепцию «с оглядкой» на него. Но диалог требует общей почвы, «оглядка» оказывается дверью для чуждых интуиций и идей. Отвечать на вы-

<sup>1</sup> Первая публикация данной главы: Вопросы философии. 2008. № 8. С. 113–133.

<sup>2</sup> Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 61.

<sup>3</sup> Это были «Казус Вагнер», «Сумерки идолов», «Утренняя заря» и «Воля к власти» (раздел «Европейский нигилизм» вместе с предисловием Ф. Ницше).

зов означает уже принять чужие правила игры. Поэтому сколь бы разным ни было субъективное отношение к феномену Ницше, к примеру, Н. Бердяева, Вяч. Иванова и Андрея Белого, позиционировавших себя в качестве христианских мыслителей, их христианство нельзя не расценить как христианство *постнищевское*. Ясно, что русская философия *в целом* оказалась духовной альтернативой антихристианскому проекту Ницше в истории европейской мысли конца XIX–XX вв., но ситуация каждого конкретного философа требует особого рассмотрения<sup>1</sup>. Спектр отдельных позиций здесь широкий – от достаточно очевидного отпора идеям Ницше у В. Соловьёва до практического дионисийства Вяч. Иванова 1900-х годов. И порой задача исследователя оказывается весьма сложной: идеям Ницше было свойственно внедряться в чужое сознание, так сказать, на химическом уровне, и распознать ницшевские мотивы, почувствовать ницшевский пафос, к примеру, за гуманистической или религиозной терминологией оказывается делом даже рискованным.

В аспекте данной проблемы **Лев Шестов** занимает особое место в ряду философов Серебряного века. Он был в числе немногих, кто полностью принял и оправдал феномен Ницше, – и был, наверное, единственным крупным мыслителем, чей творческий путь от начала и до конца определялся полученным от Ницше импульсом. Шестова можно было бы называть ницшеанцем, не будь это слово так вульгаризировано: ведь и в свою интерпретацию Библии (а это второй важнейший источник философствования Шестова) он вносил ницшеанские представления. Более того, и Бога Шестов, по его собственным словам, искал на «пути», открытом Ницше<sup>2</sup>. Шестов начал изучать Ницше в 1896 г. во время пребывания за границей. Гуманист, печальник об обездоленных, тяготевший к народничеству, – вообще человек, по свидетельству современника,

<sup>1</sup> Как на примеры начавшегося в нашей науке обсуждения проблемы «Ницше и русская философия», укажу на публикацию в «Вопросах философии» ряда исследований, приуроченных к 100-летию со дня кончины Ницше. Это статья С.Г. Семёновой «Николай Фёдоров и Фридрих Ницше» (2001, № 2); далее, большая подборка материалов Международной конференции «Владимир Соловьёв и Фридрих Ницше», состоявшейся 29–31 марта 2001 г. в г. Трире (2002, №2); затем исследования В.К. Кантора «Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX – начала XX века» (2002, № 9) и «Проблема антихриста как проблема тоталитарного слома европеизма» (2001, № 4). Сошлюсь также и на свои работы, посвященные рецепции Ницше Вяч. Ивановым и М. Волошиным: это «Боги Греции в России» (2006, №7) и «Эстетика М. Волошина» (2007, №1).

<sup>2</sup> Ср.: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога». – Шестов Лев. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (философия и проповедь) // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 127.

обладавший «удивительным даром сердца», «чарующей добротой и благоволением»<sup>1</sup>, Шестов, взяв впервые в руки книги Ницше, пережил нравственный шок. Знакомство с творениями Ницше оказалось для него, в категориях той эпохи, неким «посвящением», трансформировавшим само его мировосприятие. «Я не могу передать впечатления, которое он произвел на меня», – рассказывал Шестов своему другу Б. Фондану; «я чувствовал, что в нем мир совершенно опрокидывался». Приведу этот рассказ в передаче Фондана: «Сначала я прочел “По ту сторону Добра и Зла”, но я не очень-то ее понял, вероятно, из-за афористической формы... Затем я читал “Генеалогию Морали”. Я начал читать в 8 вечера и кончил только в 2 часа ночи. Книга меня взволновала, возмутила все во мне. Я не мог заснуть и искал аргументов, чтобы противостоять этой мысли ужасной, безжалостной... Конечно, Природа жестока, безразлична. Несомненно, она убивает хладнокровно, неумолимо. Но мысль ведь на природа. Нет никаких оснований, чтобы она желала также убивать слабых, подталкивать их; зачем помогать Природе в этом страшном деле? Я был вне себя... Тогда я ничего не знал о Ницше; я ничего не знал о его жизни. Впоследствии <...> я прочитал заметку о его биографии. Он также был из тех, с которыми Природа расправилась жестоко, неумолимо: она нашла его слабым и толкнула его. В этот день я понял»<sup>2</sup>. «Понял» – т. е. связал человеконенавистническую «мысль» Ницше с его трагической «биографией». И, «поняв» ситуацию Ницше, Шестов принял и оправдал его философию.

Чтобы увидеть тот сдвиг, который ницшеанское «посвящение» произвело в философии самого Шестова, достаточно противопоставить книгу Шестова «Шекспир и его критик Брандес», написанную, по видимому, ранее философского принятия «вызова» Ницше<sup>3</sup>, всем последующим его трудам. Дискурс Шестова, трактующего драмы Шекспира в качестве «философии жизни», вполне однозначен (отсутствуют характерные для зрелого Шестова ирония, парадоксальность, сложные логические ходы), гуманистичен и оптимистичен. Мир Шекспира, согласно Шестову, базируется на нравственном законе, и «подвиг» поэта

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 519.

<sup>2</sup> Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. 1. С. 31–32.

<sup>3</sup> Однако автор «Шекспира...» сочинения Ницше (дружившего с Брандесом) уже читал, о чем свидетельствует, напр., такое замечание: «Читая Ницше, не надивись тому напряжению, до которого может дойти человек, если ему нужно оправдать и осмыслить свою жизнь <...>». (Шестов Лев. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 152). Здесь налицо заинтересованность, но захваченности феноменом Ницше пока что нет.

в том и состоит, что он «в беспросветной тьме» человеческих страданий распознал «осмысленный процесс духовного развития». Пока Шестов верит, что миром правит *добро* — то самое, на которое он обрушится уже в следующей своей книге, посвященной Толстому и Ницше. Ведь жизнь, как показал Шекспир, это «школа, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьма, где нас подвергают пыткам»: так, Гамлету трагедия нужна, чтобы от мечтательной философии он пробудился к жизни — любви и ненависти, а в короле Лире в страшную ночь происходит нравственный перелом и рождается «новый человек». — Итак, пока Шестов еще не вошел в глубину ситуации Ницше, он, вполне в ключе оптимистического идеализма (который он вскоре, в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше», подвергнет проклятию) заявляет: «...Под видимыми нами ужасами скрывается невидимый рост души», «все обвинения, расточаемые людьми жизни, происходят лишь от нашего неумения постичь задачи судьбы», — так что «благословим целесообразность господствующего над человеком закона»<sup>1</sup>.

Между тем именно благодаря вчувствованию в биографию Ницше<sup>2</sup> Шестов открыл для себя, что отнюдь не всегда страдания ведут к «росту души», не всякая трагедия завершается благодетельным катарсисом, а ужасы бытия вернее уподобить даже и не тюрьме, а пребыванию в фаларийском быке. И с того момента, как Шестов «понял» феномен Ницше, он поставил в центр своей философии ту парадигму непросветленного страдания, которую извлек из судьбы базельского философа. Место «духовно растущих» Гамлета и Лира в его философствовании занял гибнущий Ницше, под тип которого Шестову удастся подверстать Достоевского, Кьеркегора, Лютера и даже Паскаля. Так обозначился «главный герой» шестовского экзистенциализма, — а он был необходим, поскольку, как замечал Н. Бердяев, «этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании»<sup>3</sup>. Это конкретный, маленький в своем беспомощном одиночестве человек, — «человек над бездной», как пронизательно обозначила шестовского экзистенциального субъекта Е. Герцык<sup>4</sup>. Вместе с тем наметившийся в «Шекспире и его критике Брандесе» строй самобытных шестовских идей получил прививку Ницше и подвергся самому принципиальному ви-

<sup>1</sup> Шестов Лев. Шекспир... С. 234, 243, 281, 235 соотв.

<sup>2</sup> Здесь можно говорить именно о «вчувствовании», поскольку жизненный опыт Шестова отчасти напоминал опыт Ницше: так, Шестов в 1895 г. перенес тяжелое нервное расстройство, «надломившее» (Е. Герцык) его существо.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова. — Предисловие к изд.: Шестов Лев. Умозрение и откровение. Париж, 1964.

<sup>4</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

доизменению. Ниже я попытаюсь проследить за распространением ницшевского импульса по организму философии Шестова, указать на ницшевские мотивы, усвоенные и переработанные Шестовым.

### Образ Ницше у Шестова

Как следует из вышеприведенного рассказа Шестова Фондану о начале изучения им творчества Ницше, в некий момент просветления ему открылся трагизм судьбы Ницше и тексты «По ту сторону...» и «К генеалогии морали» заиграли совершенно новыми смыслами. Шестов подчинился влиянию ницшевских идей потому, что проникся к веймарскому страдальцу (это был 1896 год) сочувственной любовью. И в свете этой любви перед ним встал образ Ницше как *христианского святого*: «Я знаю, что слово “святой” нельзя употреблять неразборчиво, всеу. <...> Но в отношении к Нитше я не могу подобрать другого слова. На этом писателе — мученический венец»<sup>1</sup>. В отличие от утонченно аморального персонажа «Доктора Фаустуса» Т. Манна, ставший впоследствии прототипом Леверкюна Ницше у Шестова выступает как эталон монашеской — ангельской чистоты. Ведь «он не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка, и все, что почитается людьми долгом, обязанностью, исполнял разве что с преувеличенным, слишком добросовестным усердием»<sup>2</sup>. Ницше «служил “доброу”», понимая Бога как добро, не зная иного Бога, кроме добра, — но «добро сыграло с ним коварную шутку». Ему не было еще и 30 лет, как его разбила страшная болезнь, от которой «добро» его не защитило. И тогда, утверждает Шестов, против всего «доброе» восстала совесть Ницше<sup>3</sup>. Здесь Шестову видится исток философии Ницше, выполнившего все заповеди, но не нашедшего Бога. Эта философия и есть, собственно, согласно Шестову, восстание совести христианского праведника, евангельского «нищего духом»<sup>4</sup>. Признавая в книге 1900 г. за Ницше атеизм, Шестов не опасается логической ошибки *contradictio in adjecto* при именовании Ницше святым. «Не от воли человека зависит — верить или не верить», а верить Ницше не было дано<sup>5</sup>; Шестов здесь выступает как своеобразный кальвинист.

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении... С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

<sup>3</sup> Там же. С. 97–98, 111 соотв.

<sup>4</sup> Ср.: «Ведь нищий-то духом был он сам (т. е. Ницше. — Н.Б.)». — Шестов Лев. Достоевский и Нитше (философия трагедии) // Шестов Лев. Сочинения. М., 1995. С. 124.

<sup>5</sup> Шестов Л. Добро... С. 100.

Главный вывод Шестова, сделавший его самого ницшеанцем, — «у Нитше было святое право говорить то, что он говорил»<sup>1</sup>: ведь его «новая истина» была провозглашена с «новой Голгофы»...<sup>2</sup>

Здесь возникает естественный вопрос к Шестову: если тексты Ницше написаны «нищим духом» христианином-праведником, то что тогда делать с их явным антихристианским содержанием? Шестов отвечает на это своей специфической герменевтикой (т. е. методологией интерпретации текстов), которую его друг и оппонент Бердяев называл «шестовизацией»<sup>3</sup>. В случае с произведениями Ницше шестовизация просто означает прочтение *с точностью наоборот* по отношению к их буквальным смыслам. Подход этот берет на вооружение категорию «маски», которая якобы всегда закрывала лицо Ницше. «Разве книги не затем пишутся, чтоб скрыть то, что таишь в себе», — цитирует Шестов Ницше в книге, посвященной ему и Толстому, и добавляет: «Он (Ницше. — *Н.Б.*) всего более боялся быть разгаданным» (с. 113 указ. изд.). Вот Ницше вроде бы «играет святынями» — «но это все напускное» (с. 115); вот он ставит перед читателем «икону» Заратустры — однако «идеал сверхчеловека» на самом деле ему абсолютно чужд (с. 116). Вот он изрыгает свое «проклятие христианству» — поносит апостолов, первохристиан, глумится над Новым Заветом, страшно кощунствует, говоря о Христе... И что же? По Шестову, «для того, кто внимательно изучал Ницше, не может быть сомнения, что его нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении» (с. 123). Антихрист ли, антихристианин<sup>4</sup>, ученик Диониса и т. д. — все эти самохарактеристики Ницше оказываются для Шестова лишь маской; на самом же деле Ницше — не кто иной, как самый глубокий и святой христианин. Именно Ницше, как утверждает Шестов, проник в «эзотерическую тайну» христианства, на которую намекают евангельские слова о том, что «солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками»<sup>5</sup>: «Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро, что и

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

<sup>3</sup> См. рассказ Шестова Б. Фондану о его спорах с Бердяевым: «...Он (Бердяев. — *Н.Б.*) всегда упрекал меня в шестовизации авторов, о которых я говорю. Он утверждал, что ни Достоевский, ни Толстой, ни Киркегард никогда не говорили того, что я заставляю их говорить». — Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 58.

<sup>4</sup> Два равно возможных перевода названия книги Ницше «Der Antichrist».

<sup>5</sup> Концовка Нагорной проповеди (Мф. 5, 45), где Христос заповедует любить врагов наравне с ближними, уподобляясь в этом Богу, повелевающему «солнцу Своему восходить над злыми и добрыми».

то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития» (с. 123). Итак, сердечное сочувствие Шестова Ницше привело не только к «шестовизации» ницшевских концепций, но и вызвало к жизни его манихейскую экзегезу.

Представление Шестова о Ницше как христианском праведнике, а о его текстах как о проекте эзотерического христианства породило некую традицию в русской мысли. Даже трезво судящий о такого рода вещах Бердяев уже в конце 1920-х годов однажды заметил: «Ницше сознавал себя смертельным врагом христианства, хотя он, по моему убеждению, служил делу христианского возрождения. Он не совершил хулы на Духа. Бог любит таких богоборцев и христорборцев»<sup>1</sup>. А вот Андрей Белый, рассуждавший о Ницше в точности в ключе Шестова, пошел в этом направлении еще дальше последнего. Если в глазах Шестова Ницше был христианским святым и пророком, то Андрей Белый считал его основателем новой религии («религии личности», всеобъемлющей «религии творческой жизни»<sup>2</sup>), равнодушным Иисусу Христу. Вся статья Белого «Фридрих Ницше» (1908) — это перечень установленных Белым совпадений двух образов, двух текстов: «оба цари, оба — мученики в багрянице и в тернии, — Христос и Ницше» (с. 184 указ. изд.), оба «голубиную кротость соединили со змеиной мудростью» (с. 183); «символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше» (с. 184), «"Подтолкни падающего" мог бы сказать и тот и другой...» (?! — *Н.Б.*) (с. 183) и т. д. Видимо, именно вслед за Шестовым Белый говорит о «маске» Ницше, глядящей порой на читателя со страниц его книг (с. 191–192), и призывает толковать их с точностью наоборот: «Сорвите маску с его слов — не увидите ли вы, что проклятие старому — часто непонятая любовь» (с. 192). Религия, которую, согласно Белому, возвещает Ницше, ориентирована на «второе пришествие — кого? чего?» (с. 191). На этот свой вопрос Белый ответил уже в статье 1920 г. «Кризис культуры», ответил в антропософском ключе, однако — и в согласии с Шестовым. Речь идет, по Белому, о близящемся пришествии эзотерического — антропософского Христа, великого духа Солнца, который — «"я" всего мира и "я" человека» (с. 294 указ. изд.). Ницшевский Заратустра был его провозвестником, а сам Ницше, познавший «тайну свободного звездного "я"»

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь, № 18. Париж, 1929. С. 101.

<sup>2</sup> См.: Андрей Белый. Настоящее и будущее русской литературы // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 356; его же. Фридрих Ницше // Там же. С. 188 соотв.

(с. 296), являет себя тем самым в качестве великого посвященного. В строе идей Андрея Белого антропософия оказывается наследницей ницшеанства. Для меня же сейчас важно, что в понимании феномена Ницше протягивают друг другу руки неоязычник и антропософ Белый — и свободный библейский мыслитель Шестов.

Наконец, нельзя не упомянуть о том, что данная традиция толкования феномена Ницше дошла и до нашего времени, — я имею в виду работы К. Свасьяна. Переводчику, редактору и комментатору ницшевских трудов (невозможно не испытывать признательности К. Свасьяну за выпущенный им двухтомник основных сочинений Ницше) толкование их с точностью до наоборот было бы совсем не к лицу, — и в этом К. Свасьяна невозможно упрекнуть. Однако за его богатым смыслами ницшеведением (парадоксальный стиль К. Свасьяна гораздо сложнее и прихотливее стиля самого Ницше, а также Шестова) стоит все тот же образ Ницше как христианского святого. В преамбуле К. Свасьяна к примечаниям к трактату Ницше «Человеческое, слишком человеческое» настойчиво звучит один и тот же мотив: «близкие и случайно знакомые» Ницше свидетельствуют, что «атмосфера “святости” и “нраведности” оведала будущего “безбожника” с детских лет»; гимназические товарищи называли его «маленьким пастором» и сравнивали с «двенадцатилетним Иисусом в храме»; «туринские торговки виноградом» «узрели сквозь личину “безбожника” лик подлинно христианской распинаемой святости»...<sup>1</sup> Согласился ли бы Ницше, для которого в понятии «Бог» сфокусировались «все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни»<sup>2</sup>, считать свое безбожие «личиной»? — Между тем именно понятие личины, маски, К. Свасьян избирает в качестве основной категории для описания феномена Ницше. В частности, безумие Ницше, согласно К. Свасьяну, было исчезновением личности — распадом его «я» — в безудержной игре ницшевских масок<sup>3</sup>. След Шестова, а может, точнее, Андрея Белого усматривается и в свасьяновском символе «бережно несомой» — несомой именно Ницше — «чаши Грааля»: видимо, современный интерпретатор Ницше взял этот символ из антропософской традиции, предтечей которой у него оказался опять-таки «эзотерик» Ницше.

<sup>1</sup> См. изд.: *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 790–791.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Ессе Номо / Пер. Ю.М. Антоновского // *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 768.

<sup>3</sup> См. статью К. Свасьяна «Фридрих Ницше: мученик познания», являющуюся вступлением к двухтомнику трудов Ницше.

## Шестов по ту сторону добра и зла

Вдохновленный образом Ницше, Шестов встает на провозглашенный Ницше путь «переоценки всех ценностей». Начинает он, естественно, с фундаментальных ценностей морали — *добра* и *зла*. «Переоценить» их означало бы развенчать, дискредитировать добро и возвысить, оправдать зло. И Шестов занимается в точности этим в своих двух первых ницшеанских сочинениях: добро развенчивается в книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше», зло же оправдывается в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше». Составляя тем самым своеобразный диптих, эти два ранних труда Шестова являются этическими пролегоменами к окончательной, зрелой версии шестовского учения — к «философии веры». В них Шестов не только разрывает с традиционной этикой: субъект шестовского философствования навсегда покидает мир общечеловеческих ценностей и замыкается в «я»-мире с его совершенно иными законами. Философия Шестова, формирующаяся на наших глазах от книги 1898 г. о Шекспире к книге 1902 г. о Достоевском и Ницше, окончательно определяется как разновидность экзистенциализма, — как, в сущности, почти солипсический вариант Ich-Philosophie.

О том, что в книге Шестова о Толстом и Ницше трактовкой судьбы последнего компрометируется *добро*, выше уже говорилось: Ницше верил в добро, служил добру, но погиб — добро его не спасло. В творческом пути «шестовизированного» Толстого добро также оказывается развенчанным. Толстой, согласно Шестову, перешел от художественного осмысления жизни к проповеди добра, но при этом прекрасно понимал, что его слово ничего в мире не изменит, — так добро оказывается фикцией уже и в контексте толстовской судьбы. В концепции книги Шестова «немецкий антихрист» и «русский христианин» (с. 97) в конечном счете оказываются единомышленниками: оба атеисты (приписанный Шестовым Толстому тезис «Бог есть добро» «не исключает <...> совершенного атеизма» (с. 93)), оба в глубине души отреклись от добра (проповедник добра — это лишь маска Толстого). Не добро должно служить маяком человеку, но реальный неведомый Бог, которого надо искать на пути, открытом Ницше: так заканчивается важнейшая для понимания философской идеи Шестова его ранняя книга.

Идея же эта, по мере разворачивания творческой биографии Шестова, претерпела две метаморфозы — прошла через три отчетливо выраженных этапа. Шестов называет их «*философией жизни*», «*философией трагедии*» и «*философией веры*»; можно также говорить

о «философии смерти», развитой Шестовым в начале 1920-х годов, которую вряд ли, однако, правомерно считать самостоятельным этапом — новых бытийственных интуиций она не предлагает. Как мыслитель, Шестов начал с проблематизации самого понятия «философия жизни»: так называли в конце XIX в. достаточно неопределенное, пестрое по кругу своих представителей (Бергсон, Дильтей, Риккерт, Ницше) направление. Главный тезис тогдашнего (конца 1890-х годов) Шестова — истинной «философией жизни» является художественная литература в ее великих образцах, так как только она (а не научное мышление и не мораль) может «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях», понять весь жизненный кровавый хаос «как нечто единое, осмысленное, целесообразное»<sup>1</sup> и тем самым оправдать жизнь. Настоящий философ — это тот, «в ком “артист и художник” не дополняет мыслителя, а господствует над ним»<sup>2</sup>. Таков Шекспир, таков и ранний Толстой — пока еще художник, а не проповедник: «Гр. Толстой в “Войне и мире” — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее»<sup>3</sup>. Книга о Толстом и Ницше (вместе с книгой о Шекспире) стоит под знаком *философии жизни*. Принято говорить о шестовской «философии в форме литературной критики»<sup>4</sup>, но это определение все же уязвимо. Шестов игнорирует основной для критика аспект «сделанности» художественного произведения; для него произведение есть сама жизнь, опрозраченная до своих смыслов, провиденциальных основ. Научная же критика, пытающаяся объяснить художественные миры, зло осмеивается Шестовым в лице И. Тэна и Г. Брандеса: «Навешаны ярлыки, подписан смертный приговор (жизни. — *Н.Б.*) и дело считается оконченным»<sup>5</sup>. — Но как же тогда расценить шестовскую методологию подхода к художественным произведениям? Это пространственный комментарий, практически пересказ, «шестовизирующий» сюжетную ткань: так, содержанием «Макбета» у Шестова оказывается борьба человека с «отвлеченным понятием» — кате-

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 88.

<sup>2</sup> Там же. «Философия жизни» Ницше, согласно Шестову, сконцентрировалась в его лозунге amor fati (любовь к року); сам Ницше в традиции, идущей от Шестова к К. Свасьяну, рассматривается как художник, поэт — создатель собственных масок, авторов — героев его текстов.

<sup>3</sup> Шестов Лев. Добро... С. 86.

<sup>4</sup> См.: Ахутин А.В. Одинокий мыслитель (вступительная статья к изд.: Лев Шестов. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М., 1993. С. 9).

<sup>5</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 22.

горическим императивом, в которой злодей и убийца выступает как герой, — вина же за его преступления возлагается на категорический императив<sup>1</sup>. И поскольку Шестов претендует на адекватность своих комментариев-пересказов смыслам произведений (они же суть тайны, законы бытия, открывшиеся «артистам и художникам»), его собственный дискурс, как бы дублирующий глубинное содержание художественного текста, также есть «философия жизни». По-видимому, негласно ранний Шестов предполагал именно такое понимание его герменевтического метода.

Если в книге Шестова о Толстом и Ницше (1900) представлена шестовская *философия жизни*, то в книге о Достоевском и Ницше (1902) шестовская философская идея, трансформировавшись, обращившись *философией трагедии*. Вместе с тем в этой второй части ницшеанского диптиха раннего Шестова реабилитируется зло. В калейдоскопе софизмов и парадоксов двух данных книг добро и зло меняются местами, — Шестов убежден, что они уже не могут служить человеку жизненными ориентирами. В своей тогдашней этике Шестов, очевидно, задался целью решить на свой лад задачу, поставленную Ницше, — наметить мировоззрение «по ту сторону добра и зла». Образцы его он находил в равнодушной к добру и злу эпичности Толстого, в трагическом amor fati Ницше, в порождениях «жесточкого таланта» Достоевского.

«Достоевский и Ницше» — наверное, самое мрачное, местами почти демоническое сочинение Шестова, в котором проблематизируется «пучина греха»<sup>2</sup>. Если в книге 1900 г. все же мерцает хотя бы гнилушечный свет «абстрактного добра», то здесь царит атмосфера воистину inferнального мрака. Сюжетно книга выстроена вокруг мировоззренческого перелома — некоего сходного потрясающего события в жизни ее героев, в тайну которого пытается проникнуть автор: это «великий разрыв» с прошлым Ницше и «перерождение убеждений» Достоевского. Шестов в книге 1902 г. уточняет свое понимание истока философии Ницше, представленное в книге 1900 г. (страдания от болезни, протест совести): теперь он возводит ее к внезапному потрясению, пережитому Ницше в 1876 г., когда ему открылась реальность зла, что повлекло за собой полное изменение мироощущения у Ницше и переоценку им всех ценностей. Опять-

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 248–279. В анализе «Макбета» видны уже интуиции зрелого Шестова — борца с отвлеченными истинами, обличителя их «дьявольской» природы, сторонника всяческого «дерзновения». Шестовская апология Макбета также перебрасывает мост к оправданию зла в книге о Достоевском и Ницше.

<sup>2</sup> Выражение из одной канонической православной молитвы: «Аз есмь пучина греха».

так, Шестов редуцирует – «шестовизирует» (Бердяев) катастрофу, настигшую Ницше, сводя ее в этико-психологическую плоскость. Событие, о котором Ницше рассказал в предисловии 1886 г. к трактату «Человеческое, слишком человеческое», гораздо глубже и духовно значительнее. Не случайно это яркое автобиографическое свидетельство Т. Манн положил в основу центрального эпизода своего романа – сцены сделки с чертом композитора Адриана Леркюна, превратившей его в «монаха сатаны».

В самом деле, опыт Ницше описан им самим как подчинение вторгшейся в его душу объективной силе, действующей как «подземный толчок», «повелительный голос и соблазн», вихрь, уносящий душу от «всего, что она любила доселе»<sup>1</sup>. Станным образом «свободный ум», каким вслед за тем осознал себя Ницше, рождается через насильственный шок! – О том, что внешняя сила, увлекшая Ницше, была по природе темной, свидетельствует его дальнейшее повествование о «великом разрыве». В ледящей атмосфере (ср. соответствующие страницы «Доктора Фаустуса»<sup>2</sup>) «ненависти к любви» Ницше святотатствует, доказывает себе «свою власть над вещами» (вот он – настоящий исток идеи «воли к власти!» – *Н.Б.*) – испытывает, «каковы все эти вещи, если их опрокинуть», «блуждает, полный жестокости и неудовлетворенных вожделений», «проникает к самому запретному» и т. д. Прав Шестов, резюмирующий переживания Ницше: «В душе его зашевелилось нечто неслыханное, безобразное и ужасное»<sup>3</sup>. – И вот вершина опыта одержимости – «великий разрыв» как таковой, самое начало «переоценки всех ценностей» в передаче Ницше: «Нельзя ли перевернуть *все* ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог – выдумка и ухищрение дьявола? И, может быть, в последней своей основе все ложно? И не *должны* ли мы быть обманщиками?» Такая установка вывела Ницше за пределы человеческого сообщества и, по его собственным словам, отдала во власть одиночества – «ужасной богини», «свирепой матери страстей»<sup>4</sup>. Ницше оказался в душевном «подполье», в «психологической (и онтологической – микрокосмической. – *Н.Б.*) преисподней»

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Предисловие / Пер. С.Л. Франка // *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 1. С. 234. См. также черновой набросок к данному предисловию в прим. 4 К. Свасьяна к «Человеческому...» (пер. К. Свасьяна) // Там же. С. 793.

<sup>2</sup> Напр., в изд.: *Манн Т.* Доктор Фаустус / Пер. с немецкого С. Апта и Н. Ман. М., 1959. С. 271 и далее.

<sup>3</sup> *Шестов Л.* Достоевский и Нитше... С. 107.

<sup>4</sup> *Ницше Ф.* Человеческое... Предисловие. С. 234–235; указ. прим. С. 793.

(Фрейд), – во власти сил, действующих в бессознательном. Это «подполье» Ницше было очень своеобразным и предполагало некие экстазы – как бы птичьи «полеты» над глубоко презируемым им миром; так возникла одна из «масок» Ницше – принц Фогельфрай (т. е. свободная птица)<sup>1</sup>. «Полеты», как и многие другие моменты предисловия к «Человеческому...» – этого удивительного жизненного документа, Шестов выносит за скобки ради собственной концептуальной цели.

Цель же эта состоит в сближении морали Ницше и Достоевского и оправдании зла при опоре на их якобы общий опыт. В отличие от Ницше, Достоевский не оставил описания «перерождения» своих убеждений, и Шестов делает совершенно произвольное допущение: кризис, пережитый Достоевским после пребывания на эшафоте и десятилетней каторги, по сути тождественен «великому разрыву» Ницше. Первым свидетельством «перерождения убеждений», плодом отречения Достоевского от идеалов социализма и гуманизма стали «Записки из подполья». Само это событие Шестов описывает почти теми же словами, которые применяет в случае Ницше (см. выше): «В его (теперь уже Достоевского. – *Н.Б.*) душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное – но такое, с чем совладать было ему не по силам» (с. 49). Причину мировоззренческого переворота, происшедшего с Достоевским, Шестов обозначает, также опираясь на Ницше: в Сибири Достоевский, дескать, проникся «философией» каторжников и даже стал завидовать «нравственному величию преступника» (с. 84)<sup>2</sup>. Отрекшись от обыденной оценки добра и зла – осмелившись, вслед за каторжниками, «переименовать в добро то, что мы в себе считали злом» (с. 166), Достоевский, согласно Шестову, поставил над этими понятиями интересы конкретной личности. Так он пришел к созданию образа «подпольного человека» и апологии его motto – пусть весь мир провалится, только бы мне чай пить. Примечательно, что Шестов сводит к этой «подпольной» философии – «философии трагедии» – воззрения самого Достоевского. По мнению Шестова, все творчество Достоевского –

<sup>1</sup> Которого даже симпатизант и апологет Ницше К. Свасьян именует «бесноватым» (см.: *Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания. – Указ. изд. С. 31).

<sup>2</sup> См. фр. 45 «Набегов несвоевременного» («Сумерки идолов, или Как философствуют молотом»): здесь Ницше превозносит «тип преступника» («это тип сильного человека при неблагоприятных условиях»), в связи с чем им высказывается похвала Достоевскому («глубокий человек», «единственный психолог, у которого я мог кое-чему поучиться»), отдавшему должное достоинствам «сибирских каторжников» // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 619–620 (пер. Н. Полилова).

это расширенные «Записки из подполья»; также и творчество Ницше — это «подпольная мысль», маскирующаяся под позитивизм, тайная же суть которой — оправдание «жалкой и бедной жизни» опять-таки конкретного индивида — Ницше (с. 124).

Как видно, «шестовизация» кризиса Достоевского была его «нищезацией» и одновременно — трактовкой снова с точностью наоборот! Ведь в действительности отказ Достоевского от социалистических идей означал его поворот к христианству, тогда как «великий разрыв» Ницше был подчинением антихристову соблазну, так что отождествить их возможно только посредством софистической логики. Между тем христианство Достоевского (равно как и веру Толстого) Шестов не принимает в расчет, относя их к области «проповеди», адресованной «всемству». Приведу здесь характерный пример из статьи Шестова уже 1927 г. Шестов убежден, что «настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья», а «старец Зосима — только обыкновенный лубок: голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы»...<sup>1</sup> Зосима обращен ко «всемству», человек же из подполья — это идеал сокровенной «философии трагедии» Достоевского. В связи с этим можно заметить, что несмотря на «великое безобразие» фигуры Ницше из «Достоевского и Ницше» (с. 174), он, также «человек из подполья», не перестает быть святым в глазах Шестова, руководствующегося «трагическими» критериями.

Переход от «философии жизни» книги 1900 г. к «философии трагедии» книги 1902 г. означал усиление субъективного начала шестовского экзистенциализма: «философия жизни» — это эпическое полотно «Войны и мира», «философия трагедии» — вопли из душевного подполья, области в общем-то невербализуемой, которая, по Шестову, и есть «область Ding an sich» (с. 71). С «моралью трагедии» была связана великая надежда Шестова на какой-то колоссальный экзистенциальный прорыв (эта интуиция оформится уже на стадии «философии веры»): по его словам, величие всех «жестоких», «безобразнейших людей, не имевших обыденных надежд» (с. 174), в том, что они, «покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была» (с. 162–163). Ясно, что шестовская «философия трагедии», в центре которой стоит «подпольная» личность, гораздо революционнее и ядовитее марксизма, на который Шестов глядел свысока: она апеллирует к душевному подполью массового человека и подрывает

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Лев. Умозрение и откровение. С. 66.

фундамент любого цивилизованного общества. Впрочем, на «руководство к действию» она никогда не претендовала<sup>1</sup>. В конце книги декадентская тьма безнадежности сгущена до предела, и «последнее слово философии трагедии» звучит подобно ударам молотка по крышке гроба: «Уважать великое безобразие, великую неудачу» (с. 174).

Итак, в своем этическом диптихе 1900–1902 гг. Шестов «пероценил» добро и зло. Однако какую альтернативу он выдвинул навстречу традиционной морали, вышел ли он по ту сторону добра и зла? Ясно, что софистика Шестова логически развернута в сторону зла — приветствует его: ведь в книге 1900 г. доказывалось, что абстрактное добро несет ужасы маленьким людям, верящим в него, — добро ниспровергается, а в книге 1902 г. на ценностный пьедестал вознесена на просто конкретная личность, а «жестокое», «безобразные» Ницше, Достоевский, каторжники и «подпольный» человек. Здесь все же не заостряющая мысль риторика, а конкретный смысловой жест, — так что нельзя не согласиться с суждением Бердяева относительно этического выбора, присутствующего в сочинениях Шестова: «В действительности, когда грешный человек пытается стать по ту сторону добра и зла, отвергнуть разум и добро, <...> он остается “по сю сторону”, остается в зле»<sup>2</sup>. И чтобы все же защитить Шестова от закономерного обвинения в целенаправленной апологии зла, приходится прибегнуть к его же (сомнительному) приему — сопоставлению личности мыслителя и его идей. Свидетельства современников о «бездонном сердце» Шестова, всеобщая любовь к нему, слова Бердяева о том, что «Л. Шестов в сущности очень любит “добро” и борется против “зла”. Ненавистное ему “добро” есть “зло”»<sup>3</sup>, перевесят на чашке воображаемых критических весов шестовскую «злую мудрость». С. Булгаков знал, о чем говорил, уподобляя Шестова ветхозаветному праведнику-богоискателю<sup>4</sup>: действительно, всю жизнь Шестов искал Бога, пускай и на путях Ницше. В общей логике шестов-

<sup>1</sup> Ее сокровенная цель — растление душевных глубин человека.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Древо жизни... С. 102.

<sup>3</sup> Там же. С. 98. По причине своей краткости это высказывание Бердяева тоже не совсем прозрачно: если общечеловеческое и христианское добро в глазах Шестова — это «зло», то что же такое для него «добро» настоящее? Ведь не подпольный же человек с его «свету провалиться...»? Все же для Шестова он — только «мост», как сказал бы Ницше. Видимо, «любовь к добру» Шестова, которую имел в виду Бердяев, это душевный порыв, в шестовских текстах общезначимого и четкого воплощения не получивший.

<sup>4</sup> См.: Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 521.

ской философской идеи безысходный мрак книги 1902 г. был необходим: «Ничего, ровно ничего не должно остаться у человека, — и до тех пор, пока у него есть хоть что-нибудь, — ему закрыт доступ к Богу», — сочувственно процитирует впоследствии Шестов Лютера — тоже человека трагедии, подпольного человека, «великого и страшного грешника»...<sup>1</sup>

#### «Шестовизация» и ее смысл

Тезис Бердяева о специфической трансформации Шестовым содержания интересующих его текстов, а также судеб писателей и философов фактически разделял и Булгаков. В своей статье (1938) об итоговой книге Шестова «Афины и Иерусалим» он назвал философов, попавших под скальпель шестовского анализа, «подопытными кроликами»: по мнению Булгакова, «Шестов не сопоставляет целостных мировоззрений», а извлекает из их контекста мысли, нужные для его собственных целей<sup>2</sup>. В самом деле, говорить о Шестове как историке философии нужно с той же осторожностью, с какой допустимо называть его литературным критиком, — настолько «шестовизированно» выглядят объекты его исследования. К шестовским парадоксам здесь добавляется и то, что если художественные произведения, занимающие Шестова, как правило, относятся им к жанру *non-fiction* — Толстой передает жизнь как таковую, Достоевский исповедально изображает самого себя в своих героях, малороссийские повести Гоголя — это «записки» из гоголевского «подполья» и т. д., — то тексты философские часть суть разновидности как *разfiction*: так, «бесноватый» (К. Свасьян) принц Фогельфрай — по Шестову, уж никак не сам Ницше, а созданная им «маска», художественный персонаж, «фикция»<sup>3</sup>.

Попытаюсь уточнить характеристики, данные ранними — самими пронизательными — критиками Шестова его герменевтике. Действительно, каков конкретный механизм «шестовизации», какую цель преследует Шестов своей «духовной вивисекцией»? Выше, в связи с книгой «Достоевский и Ницше», уже говорилось о том, что

<sup>1</sup> Шестов Л. *Sola fide* — только верою. Париж, 1966. С. 252–253, 248 соотв.

<sup>2</sup> См.: Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 521.

<sup>3</sup> Предупреждая возможное возражение, что, дескать, «Песни принца Фогельфрай» — это откровенная *fiction*, замечу сразу: на мой взгляд, мы встречаем в этих «Песнях» привычный ницшевский дискурс и среди прочих творений Ницше тексты эти выделяются лишь благодаря присутствию в них рифмы. Однако рифма еще не есть показатель художественности, и это, кажется, не требует пояснений.

Шестову свойственно упрощать реальные события жизни своих «героев», игнорировать — «выносить за скобки» ненужные ему элементы их текстов. Осуществляемая им таким образом «феноменологическая редукция» (здесь уместны термины Гуссерля) предпринимается ради выявления значимого для него самого ядра, «феномена» — универсальной экзистенциальной ситуации человека. Ситуацию эту, кажется, точнее всего обозначила Е. Герцык — «человек над бездной» (бездной небытия, бессознательного, — «пучиной греха»). Шестов начинает ее проблематизировать во фрагментарной (стиль заимствован у Ницше) книге 1905 г. «Апофеоз беспочвенности». Нигилизм ее автора более радикальный, чем ницшевский: Ницше звал к «переоценке» всех ценностей — Шестов строил проекты их полной отмены. Он конструирует ситуацию существования «без почвы» — т. е. без опоры на «надоевшие истины» науки и морали<sup>1</sup>; это «трагическое» существование он противопоставляет существованию «обыденному». Думается, уже в 1900-е годы Шестов имел в виду не столько разделение людей на два разряда — «трагических» и «обыденных», сколько понимал под «трагическим» более глубокий и сознательный пласт внутренней жизни человека: Ницше, Достоевский, Лютер в «сюжетах» шестовских книг вначале были людьми «обыденными», а после соответствующего кризиса становились «трагическими». Сами же эти избранные Шестовым великие индивидуальности суть лишь наиболее явные свидетели трагизма человеческого бытия, причем в их ряду Ницше точнее прочих осуществляет тип «человека над бездной» (оказываясь тем самым как бы гётевским протофеноменом). Потому «шестовизация» — выявление данного типа в конкретной судьбе посредством редукции — иногда оказывается «ницшезацией»: так, Шестов находит ницшеанские мотивы в «Войне и мире», почти отождествляет с Ницше Достоевского в момент мировоззренческого перелома, — об этом уже говорилось ранее. Приведу еще некоторые примеры «ницшезации» сугубо христианских мыслителей. Лютер, в своем восстании против католической Церкви опиравшийся на одну свою веру, уподоблен Шестовым Ницше как автору «По ту сторону добра и зла»: ведь настоящая вера, утверждает Шестов, начинается там, где «человек осмелится перешагнуть за роковую черту, полагаемую нам разумом и добром». — *Кьеркегор*, проповедующий «жестокое христианство», «свирепые» евангельские заповеди, по мрачности пафоса в глазах Шестова превосходит Ницше с его лозунгами «любви к дальнему» и «*amor fati*». — «Все, что писал Паскаль (курсив мой. — Н. Б.), говорит нам о том, что вместо прочной почвы под собой он всегда видел и чувствовал пропасть (и тут судьба Па-

<sup>1</sup> См.: Шестов Лев. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 21, 147 соотв.

скаля так странно напоминает судьбу Нитше!)»<sup>1</sup>; фактор веры Шестов при «нищезации» всюду «выносит за скобки». Можно, таким образом, заключить: Шестов подвергает специфической феноменологической редукции судьбы и убеждения своих персонажей ради вскрытия и осмысления ситуации одинокого человека, утратившего жизненные и мировоззренческие опоры.

В начале 1920-х годов Шестов разрабатывает «философию смерти» — это отдельная глава его экзистенциализма, самая пронзительная и самая парадоксальная. «Перед лицом смерти всякий обыденный человек становится человеком трагическим», — заметил Бердяев, убежденный в том, что «трагедия “обыденна”, повседневна, простонародна»<sup>2</sup>. Шестовская ситуация «человека над бездной» именно здесь обнаруживает свою универсальность и, как будет показано ниже, приобретает некое новое важнейшее качество. Вместе с тем «философию смерти» вряд ли можно считать кульминацией становления шестовской философской идеи: это место по праву принадлежит «философии веры». «Философия смерти» как бы зеркально отражает «философию жизни» Шестова рубежа XIX–XX вв. и при этом вбирает в себя ряд аспектов уже сформировавшихся к 20-м годам «философии трагедии» и «философии веры».

Пафос «философии смерти» Шестова — это *преодоление смерти*, — преодоление не религиозное, не мистериальное, не оккультное или «научное» (как в случае Вл. Соловьёва и Н. Фёдорова), а — здесь трудно подобрать определение — философски-экзистенциальное. Попросту говоря, Шестов, решивший для себя проблему смерти — убежденный (точнее все же — убеждающий себя) в том, что на самом деле *смерти нет*, хочет наметить некие философские принципы победы над смертью. Этому посвящены его «Откровения смерти» (две статьи — о Достоевском и поздних сочинениях Толстого) вместе с трактатом «Гефсиманская ночь (философия Паскаля)», вошедшие в книгу «На весах Иова». Эпиграфом к «Откровениям смерти» Шестов поставил слова Сократа из платоновского диалога «Федон» — философствовать означает не что иное, как готовиться к умиранию и смерти. В данных работах Шестов занимается именно этим. При этом «философами» в данном платоновском смысле, т. е. философами умирания, он объявляет Достоевского и Толстого. Как и в начале 1900-х годов, когда Шестов намечал «философию

<sup>1</sup> См. соотв.: *Шестов Лев*. Sola fide — только верою. С. 245; его же. Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 112 и далее (раздел «Логика и громы»); его же. Гефсиманская ночь (философия Паскаля) // *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 293.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* Древо жизни... С. 96.

жизни», в начале 1920-х он вновь обращается к философствованию «в форме литературной критики» (А.В. Ахутин).

Царство смерти, согласно Шестову 1920-х годов, это все тот же ненавистный ему мир «самоочевидностей», «всемства» — мир ценностей науки и этики; чтобы победить смерть, надо из него вырваться, — и для этого необходимо то, что Шестов называет «последней борьбой». Итак, провозглашенная Ницше «переоценка ценностей», по Шестову, — не что иное, как борьба со смертью, и истинный философ отдается ей всецело. Если сравнить шестовскую статью о Достоевском 1921 г. с книгой «Достоевский и Нитше» (1922), то сразу бросится в глаза педалирование фактора смерти в статье «Преодоление самоочевидностей». Ведь, как обосновывает здесь Шестов, в «подполье» скептицизма и пессимизма, осуществляющих «переоценку», вбрасывает Достоевского не кто иной, как покрытый очами «ангел смерти», таинственно посетивший писателя и даровавший ему «второе зрение»<sup>1</sup>: пройдя через это «посвящение», Достоевский заподозрил, что, быть может, действительно, жизнь (в мире самоочевидностей) есть смерть, тогда как смерть есть жизнь — в соответствии с тем, как учили древние. Тем самым Шестов ставит все творчество Достоевского под знак *memento mori*, совершая опять-таки «шестовизацию» — уже с привлечением ради эффекта мифологии («ангел смерти») натяжку. В самом деле, «Достоевский никогда на изображает смерть изнутри. <...> Сознание для себя, не знающее и не имеющее последнего слова, и является предметом изображения в мире Достоевского. Вот почему смерть изнутри и не может войти в этот мир»<sup>2</sup>. Видимо, именно потому, что смерть в действительности не является смысло- и стилиобразующим для романов Достоевского фактором, статья Шестова 1921 г. вносит, на мой взгляд, мало нового в шестовскую концепцию книги о Достоевском и Ницше. — Напротив, статья «На Страшном Суде (последние произведения Л.Н. Толстого)» — это новое шестовское слово о Толстом в сравнении с книгой 1900 г. Написанная, по-видимому, в середине 1910-х годов, она удерживает в себе память о потрясшей Россию смерти самого Толстого, а вместе с тем пронизана авторским предощущением смерти, — Шестов как бы примеривает к себе самому опыт умирания. Так же и читатель вынуждается вместе с ним приобщиться к смерти Ивана Ильича и купца Брежунова (героя рассказа Толстого «Хозяин и работник»); быть может, именно в дан-

<sup>1</sup> См.: *Шестов Л.* Преодоление самоочевидностей (к столетию рождения Ф.М. Достоевского) // *Шестов Лев*. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 31.

<sup>2</sup> *Бахтин М.* К переработке книги о Достоевском // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 315.

ной статье экзистенциализм Шестова берет самую высокую ноту<sup>1</sup>. В его пересказе произведения Толстого оказываются точнейшими иллюстрациями шестовской «философии смерти». Прежде чем увидеть в черной дыре свет и постичь «великую тайну», что смерть есть вступление в истинную жизнь, героям Толстого необходимо было порвать с миром «всемства», отрешиться от привычных ценностей: Ивану Ильичу — от карьеры, удобств, карт; Брехунову — от амбаров, кабаков, дома с железной крышей. — Как видно, именно в «философии смерти» экзистенциализм Шестова прямо заявляет о своей общечеловеческой универсальности — приложимости и к «консьержке дома Л. Шестова», а не к одним великим «людям трагедии»<sup>2</sup>.

«Философия смерти» (а не «философия веры», как того можно было бы ожидать, — это я покажу ниже) дальше всего отводит Шестова от Ницше. Одновременно в ней Шестов ближе всего подходит к христианству, отношение к которому было у него достаточно непростым. В отрочестве Шестов любил посещать церковные службы и одно время даже приблизился к христианскому обращению. В семье киевского купца первой гильдии Исаака Шварцмана вообще была естественной симпатия к христианам; она возросла до глубокой признательности, когда монахини спасли Шварцманов от погрома. Однако Шестов-философ подвергал резкой критике историческое христианство во всех его конфессиональных разновидностях, разделяя тем самым общую установку нового религиозного сознания (и в общем случае, и в случае Шестова здесь сказывалось прежде всего влияние Ницше). Новозаветной свободе он противопоставлял «власть ключей» католицизма, протестантизм в версии гуманиста Меланхтона, православную «проповедь» Достоевского. Но при этом он любил и почитал Христа, которо-

<sup>1</sup> Благодатный материал для «философии смерти» предоставляет сама поэтика Толстого. Ср.: «У Толстого очень много смертей. Можно говорить о его пристрастии к изображению смерти. Причем — и это очень характерно — смерть он изображает не только извне, но и изнутри. <...> Его интересует смерть *для себя*, то есть для самого умирающего <...>». — *Бахтин М.* К переработке... С. 314.

<sup>2</sup> Ср.: «Трагедия ежедневно подстерегает и поражает жизнь консьержки дома Л. Шестова не менее, чем жизнь Ницше, Лютера, Паскаля <...>» (*Бердяев Н.* Древо жизни... С. 96). Не совсем понятно, почему Бердяев полемизировал по данному вопросу с Шестовым именно в рецензии на книгу «На весах Иова». «...Л. Шестов неправ в своем основном противополжении трагедии и обыденности» (там же): но это «противополжение» именно в «Откровениях смерти» — первом разделе рецензируемой Бердяевым книги — устраняется.

го считал «совершеннейшим из людей»<sup>1</sup>, а также — уж совсем наперекор Ницше — ценил идеи апостола Павла<sup>2</sup>. В трактате «Гефсиманская ночь» Шестов также противопоставляет веру Паскаля «пелагианскому» (т. е. ставящему во главу угла не Бога, а «самоочевидные истины» и человеческие дела) mainstream'у католицизма. Рассуждения автора трактата движутся вокруг цитаты из «Мыслей» Паскаля: «Иисус будет в смертных муках до конца мира, — не должно спать в это время». Шестов понимает слова Паскаля как упрек католической Церкви, которая, подобно ее патрону апостолу Петру, заснувшему в Гефсиманскую ночь, когда Христос готовился к смерти на кресте, молясь до кровавого пота, погружена в духовный сон, ибо не замечает страданий мира. Петр трижды отрекся от Христа, — и именно такой, отрекшейся от Бога, видится Шестову Церковь...

Критика эллинизированной — утвердившейся на фундаменте античной философии Церкви была коньком Шестова начиная от книги 1914 г. о Лютере и вплоть до итогового труда «Афины и Иерусалим» (30-е годы); трактат о Паскале примечателен не этим. Чем же тогда? Быть может, Шестов обнаружил у Паскаля афоризм, равнозначный его знаменитому «амулету»? Но нельзя не согласиться с Бердяевым, заметившим, что мысль Паскаля о продолжающейся до конца мира агонии Христа не что иное, как общее место христианства. Бердяев полагал, что Шестов вообще «роковым образом обречен на непонимание Паскаля», поскольку сам пребывает вне христианского опыта<sup>3</sup>. Однако, как мне представляется, к этому опыту Шестов приближается через пристальное всматривание в опыт умирания — приближается в своей «философии смерти». Христос Гефсиманской ночи для Шестова — это человек перед лицом смерти, «человек над бездной» шестовского экзистенциализма; гефсиманское же борение Христа, предвещающее Голгофу, — характернейший образчик «последней борьбы» шестовской «философии смерти». Но согласно учению Церкви (опирающемуся на богословие апостола Павла), Христос — это Всечеловек, а этапы Его жизни суть прообразы основных моментов биографии каждого из людей. В частности, гефсиманская молитва о чаше содержит указание на

<sup>1</sup> См.: *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Лев.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 638.

<sup>2</sup> Именно тезис Павла (в трактовке Лютера) о спасении одной верой (Рим. 3, 28) Шестов сделал девизом своей «философии веры», окончательного варианта его экзистенциализма.

<sup>3</sup> См.: *Бердяев Н.* Древо жизни... С. 105; письмо Бердяева к Шестову от апреля 1924 г. — Примечание (А.В. Ахутин, Э. Паткош) к с. 278 т. 2 шестовского двухтомника (*Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 533).

неизбежный для всякого предсмертный ужас и переживание последнего одиночества. Паскаль, убежденный в длении Христовых мук до конца мира, имел в виду именно то, что Христос страдает во всяком человеке — это и есть то самое общее место христианства, на которое указал Бердяев. И Шестов глубоко постиг смысл близкого ему самому высказывания Паскаля. В контексте книги «На весах Иова» к гефсиманскому борению естественно возводятся смерти Ивана Ильича и Брехунова. Более того, к страждущему Христу, как к высшему прообразу, приобщается и сам единый «герой» шестовского экзистенциализма — «человек над бездной». Тем самым трактат «Гефсиманская ночь» бросает свет на *все* творчество Шестова. Бердяевский тезис об отсутствии у Шестова христианского опыта все же надо уточнить: чего Шестов, действительно, опытно не знал, так это Воскресения, преодолевающего вполне понятные ему Гефсиманию и Голгофу. Так что когда Шестов называет Христа «сошедшим к людям Богом»<sup>1</sup>, то это все же не случайная обмолвка и не вкравшееся в авторскую речь чужое слово, хотя и не сознательное исповедание веры.

#### Авраам и Моисей

В данном разделе я приступлю к обсуждению шестовской «*философии веры*» и начну с соответствующих обстоятельств биографии Шестова. Хотя его семья исповедовала традиционный иудаизм, отец Шестова, знаток древней письменности, был одновременно вольнодумцем, подтрунивавшим над ревнителями законнического буквализма. Сам Шестов, чуждый равно синагоги и Церкви, сохранил в душе веру в единого Бога. Всякая институционально оформленная религия — это «результат ослабления непосредственной связи человека с Богом»<sup>2</sup>, Шестов же хотел обрести именно такую связь. Его искания Бога происходили в пространстве Библии, и стены между Ветхим и Новым Заветом для него не существовало. Это были абсолютно вольные искания, не сдерживаемые никакими догматическими пределами: ведь «путь» к Богу открыл Шестову Ницше (см. выше), «убивший» «старого» — догматизированного Бога...

То, что именно Ницше был наставником Шестова на пути к Богу, определит результаты шестовского богоискательства, что вскоре я надеюсь показать. Атеист ли, дионисиец ли, Ницше выступал в роли

<sup>1</sup> Шестов Л. Гефсиманская ночь (философия Паскаля) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 287.

<sup>2</sup> Протоиерей Александр Мень. Истоки религии. М., 2006. С. 239.

духовного отца многих деятелей Серебряного века: «...Тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу», ибо Ницше учил, как «пережить божественное, когда Бога нет»<sup>1</sup>. Интересно, что сходно с Бердяевым о Боге у Ницше рассуждал М. Хайдеггер. Резюмируя хайдеггеровскую концепцию, развитую в ряде работ, исследователь заключает, что, по Хайдеггеру, Ницше стремился понять Бога как «отсутствующего» (а отсутствие — это для Хайдеггера тоже «возможный способ “бытийствовать”, быть, Богу»<sup>2</sup>). Хайдеггер называл Ницше философом, «страстно искавшим Бога»<sup>3</sup>, — так что понимание Ницше в качестве мыслителя религиозного не было идиосинক্রазией одних русских! В близком ключе рассуждал о Ницше и Шестов: Ницше выполнил все заповеди и стремился к большему — к Богу как таковому, как явствует из контекста шестовской книги 1900 г. о Ницше и Толстом. А в итоговом труде «Афины и Иерусалим» Шестов трактует призывы Ницше к расковыванию инстинктов и осуществлению воли к власти как жажду райского бытия: «...Под внешним атеизмом Ницше скрывалось безудержное стремление к свободе невинного человека, дававшего имена всем вещам и над всеми вещами господствовавшего» (с. 583).

Будучи равнодушен к иудаизму, Шестов в своих «странствованиях» по страницам Библии почти не замечает фигуры *пророка Моисея*, который дал древнему Израилю религию и закон. Это и понятно: для шестовского экзистенциализма библейский Моисей является, скорее, антигероем, чем идеалом жизненной позиции. На Синае пророк пережил встречу с Богом, но она остается как бы «за кадром» библейского повествования и в наличности оказываются лишь одни ее плоды — каменные скрижали с текстом Декалога. Вера Моисея-боговидца доведена в Библии до ее социальных результатов, представлена как достояние *общего всем мира*, объективирована (если применить здесь термин Бердяева). Бог Моисея в ходе Священной истории оплотневает в *святые* — таких символических атрибутах, как ковчег, скиния, медный змей и т. д., — в этом зримом образе Яхве шествует впереди Своего народа по пустыне. Моисей связан с Израилем ноуменально: Бог обращается к нему не как к самодостаточному индивиду, а как к вож-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 241, 121 соотв.

<sup>2</sup> См.: Михайлов А. В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 142–143.

<sup>3</sup> Там же. С. 140 (слова Хайдеггера из его речи 27 мая 1933 г. при вступлении в должность ректора университета Фрейбурга-ин-Брейсгау).

дю евреев. Так что, в терминах Шестова, законодатель Моисей полностью принадлежит «всемству», есть его заложник и слуга; а именно то, что важно для Шестова, – личный трагизм Моисея, его глубинную тайну, в качестве ценности Библия как раз и не признает.

Когда Шестов противопоставляет *знание*<sup>1</sup>, возводимое им к событию грехопадения, заковавшее, по его мнению, мир в тиски необходимости и принесшее с собой смерть, *вере*, возвращающей человеку райское блаженство и свободу, то олицетворяет такую веру в шестовской концепции *праотец* еврейского народа *Авраам*. Конечно, это Авраам модернизированный, что и естественно: в XX в. адекватно понять внутреннюю жизнь человека, жившего в XIX в. до н. э., в принципе невозможно<sup>2</sup>. Сверх того, «шестовизуя» библейский образ Авраама (пристально вглядываться в него Шестова побудил Кьеркегор как автор «Страха и трепета»), Шестов истончает, высушивает его до чистой экзистенциальной схемы предстоящего перед лицом Бога и внимающего Его голосу человека. Ясно, что здесь возникает новая разновидность общего для шестовского экзистенциализма типа «человека над бездной»: «бездна» на стадии «философии веры» – это тайна Божественного бытия. Авраам под пером Шестова превращается в бесплотный «вечный» *архетип*<sup>3</sup>. Он принадлежит очень глубокому, архаичному пласту личности, не затронутому воздействием всех тех факторов, которые несет с собой цивилизация, – общественного закона, этики, системы устойчивых знаний. Все это привязывает человека к физическому миру необходимости, – шестовский же Авраам лишь слегка касается ногами земли, будучи всецело обращен к Богу. И если все же находить в философии Шестова какой-то общезначимый, адресованный его современникам призыв, то можно выразиться так: Шестов призывает каждого открыть в себе

<sup>1</sup> «Разум» как «чистый», так и «практический» в терминах Канта, – науку наряду с этикой.

<sup>2</sup> Даже то, что апостол Павел называет Авраама именно «отцом всех *верующих*» (Рим. 4,11), является уже натяжкой: «вера» во времена Авраама была гораздо ближе к непосредственному «знанию», чем в I в. н. э.

<sup>3</sup> Термин К.Г. Юнга применительно к шестовскому Аврааму кажется более уместным, чем фрейдовский «комплекс», использовавшийся для описания области сексуальности, а не духовной жизни. Но выбор термина не так существенен. Речь идет просто о следующем: если, согласно классическому психоанализу, в каждом человеке в определенном смысле живет «Эдип», то почему бы в нем латентно не присутствовать и «Аврааму»? Источник веры скрыт в бессознательном, потому здесь также правомерно говорить о инстинкте.

своего «внутреннего Авраама» – обнаружить родник чистой веры, неотъемлемой от человеческой природы. По-видимому, именно во вскрытии и описании *интуиции веры* в связи с *образом Авраама*<sup>1</sup> – главное, действительно замечательное достижение экзистенциализма Шестова. Парадоксально, но вольный библейский мыслитель и ницшеанец, Шестов свидетельствует о вере с несравненно большей силой, чем православные богословы Флоренский и Булгаков<sup>2</sup>.

Библейский Авраам, действительно, адекватнее прочих персонажей Библии являет чистый архетип веры. Так что нас не коробит, когда Шестов расценивает его жизненный путь как своеобразный «апофеоз беспочвенности»: шаг за шагом Авраам отказывается от всех земных опор, и существование его стягивается в единую точку – вслушивание в голос единого Бога. Вера Авраама была «верой пустыни»<sup>3</sup>, – причем не только потому, что в его личном монотеизме возродилась древнейшая вера его предков – аравийских кочевников. В ходе своей жизни Авраам оказывается в *пустыне экзистенциальной*: он игнорирует религию своего отца – почитание бога Луны, выходит из Харрана, где он прожил свыше 70 лет, – главное же свое деяние совершает наперекор общечеловеческому закону и отцовской любви (принесение в жертву Исаака). Путь Авраама – это цепь отречений, *апофатический путь*, на котором почти и не было столь важных для истории Моисея как бы объективных теофаний (явление Бога Моисею в Неопалимой Купине). Бог Авраама – это Голос, обращающийся исключительно к нему, дабы руководить им в обход всякого закона, догматики, морали. В отличие от Моисея, библейский Авраам – фигура внесоциальная. Если Моисей пребывает в постоянном диалоге со своим народом, то Авраам одинок – его клан и семья лишь создают для него безликий немой фон. Потому и о *религии* Авраама можно говорить только с большими натяжками. Так что Шестов был вправе сделать именно Авраама средоточием своей экзистенциальной «философии веры».

<sup>1</sup> А не Лютера, Кьеркегора (и даже не Иова), вера которых Шестовым сильно «ницшезирована», – что будет ясно из дальнейшего.

<sup>2</sup> Экзистенциальное свидетельство Булгакова о вере, по своей пронзительности шестовскому не уступающее, зафиксировано в его «Духовном дневнике», а не в софиологических трудах. Религиозность же Флоренского вообще отвечает скорее типу гностика, чем верующего.

<sup>3</sup> См.: *Светлов Э.* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 179.

## «Библейский» ли «человек» – Шестов?

На мой взгляд, Булгаков выразился слишком резко, когда назвал религиозный экзистенциализм Шестова «пустой нетовщиной». Однако когда Булгаков произносит в связи с ней слова «отрицательное богословие»<sup>1</sup>, то резон в них все же есть. В глазах любого богослова-метафизика *Бог* Шестова – а Он в принципе лишен каких бы то ни было конкретных определений – есть не столько Божественная Личность Ветхого Завета, сколько напоминает каббалистический Эн-Соф, т. е. «ничто или Бесконечное»<sup>2</sup>. Точнее же, Бог Шестова – это чистый, ничем не мотивированный акт, а еще вернее – таинственная сфера божественных возможностей, потенций. В своем богословии Шестов апеллирует не к эзотерике, но опирается на некоторые радикальные представления средневековых номиналистов. Особенно импонирует Шестову дерзновение обвиненного в 1323 г. в ереси Оккама. Согласно Оккаму (в пересказе Шестова), «основное начало божественной сущности – это ничем не ограниченный и *потому* ничем не объяснимый, ни откуда не выводимый *произвол*»<sup>3</sup>. Часто Шестов обращался также к учению католического писателя XI в. Петра Дамиани, подробно доказывавшего в своем трактате «О божественном всемогуществе», что для Бога возможно даже и бывшее сделать никогда не бывшим<sup>4</sup>: в сознании Шестова это положение Петра Дамиани слилось с тезисом Ницше о «вечном возвращении»... С данными положениями Шестова спорить трудно, поскольку Бог всемогущ, без всяких оговорок, уже *по самому определению*. Все же, однако, даже одно пристрастие Шестова к апориям и софистической логике ставит под вопрос принадлежность его мысли к библейской традиции. На мой взгляд, в целом правы его критики: «Л. Шестов не библейский человек», его ссылки на Писание «вовсе не означают, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение»<sup>5</sup>.

Небиблейский характер воззрений Шестова обнаруживается особенно явственно, если внимательно всмотреться в саму экзистенциальную *ситуацию веры*, как ее трактует Шестов. *Богу*, пони-

<sup>1</sup> См.: Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 526–527.

<sup>2</sup> См.: Философский словарь Владимира Соловьёва. Ст. «Каббала». Р-н/Д, 1977. С. 153.

<sup>3</sup> Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 126.

<sup>4</sup> См.: там же. С. 71.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 105; Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 531 соотв.

маемому в качестве абсолютного произвола, у Шестова противостоит *человек* – хрупкое смертное существо с каким-то гаденьким «подпольем», страдающее и закомплексованное, но при этом с огромной претензией на местечко в бытии, на свое жалкое счастье. В состоянии относительного благополучия шестовский человек, кажется, и не помышляет о Боге: даже монах Лютер до своей душевной катастрофы уповал в деле своего спасения не столько на Христа, сколько на свои обеты и подвиги. Но однажды этот гипотетический субъект (вчувствуемый Шестовым в Иова, Кьеркегора, Достоевского, Ницше) теряет самое для себя дорогое, будь то имущество, здоровье, убеждения, невеста, – и тогда-то вспоминает Бога и вызывает к Нему из глубины отчаяния. Вера, которая движет им, не есть более или менее заурядная вера-доверие<sup>1</sup>: вера Св. Писания, как ее понимает Шестов, «есть непостижимая творческая сила», которая «определяет и формирует бытие», переставляет горы, воскрешает мертвых. Для верующего нет ничего невозможного, он обладает властью над миром: «Не человек приспосабливается к вещи и покоряется ей, а вещь приспосабливается к человеку и покоряется ему – как назовет ее человек, так и имя ей»<sup>2</sup>. Не только Богу все возможно: согласно Шестову, *нет ничего невозможного вообще в измерении веры*, в мире веры. Там и время поворачивает вспять – Иову возвращаются его дети и стада, Сократ не умирает от яда, Кьеркегор заново обретает невесту и т. д. – торжествует правда маленького человека, *преодолеваются все «самоочевидности»*.

В данном центральном положении шестовской «философии веры» можно усмотреть два аспекта. Во-первых, это оправданность в глазах Шестова всякого религиозного *дерзновения* (которое он всегда противопоставляет *покорности*). И здесь Шестов близок к установкам «еврейского гуманизма», сформулированным М. Бубером. Согласно Буберу, Бог радуется человеку, который требует от Него *земной*

<sup>1</sup> Ср.: «Слово “эмуна” в Писании означает верность Бога и веру людей в Него. <...> Авраам – отец верующих, то есть – доверяющих. <...> На соответствии и взаимосвязи между “эмуна” и “эмуна”, между верностью Бога и доверием народа, основан вечный смысл обетования “этой земли”». – См.: Бубер М. Народ и его земля // Бубер Мартин. Избранные произведения. Б. м., 1979. С. 280. Сближаясь в ориентации на живого Бога Библии, Бубер и Шестов тем не менее создали два совершенно разных варианта экзистенциализма: солипсический фидеизм Шестова уже по самим своим первичным интуициям – нечто совсем иное, чем диалогическое, – более того, этнографически-социальное учение Бубера. Читать последнее воззрением библейского типа, на мой взгляд, гораздо правомернее, чем «философию веры» Шестова.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 562, 560 соотв.

справедливости, — ведь человек не в силах постичь и принять справедливость Божественную; Он называет выдержавших Его искушение Иова «своим слугой», а Авраама — «своим возлюбленным». «Такова древнееврейская человечность», — заключает Бубер<sup>1</sup>; мысли эти вполне можно было бы приписать и Шестову.

Однако второй аспект шестовского тезиса о «преодолении самоочевидностей верой» выводит Шестова из библейского мировоззренческого пространства и дает повод даже самому доброжелательному критику назвать его «философию веры» «игрой в парадоксию, “заумной мыслью”, лишенной смысла и смыслов»<sup>2</sup>. — Действительно, мысль Шестова «заумна» — не подлежит перефразировке, комментированию, адекватному истолкованию. Ведь у него речь идет, прежде всего, не о том, что Бог *буквально исполняет* насущнейшие молитвенные прошения людей (была бы, дескать, вера), — не о каких-то величайших чудесах — обращении времени вспять, передвижении гор и т. п.<sup>3</sup> Также тезис Шестова не предполагает и *психологической* трактовки, согласно которой все возможно для верующего в его иллюзорном субъективном, внутреннем мире, где молитвенная нужда всегда находит пускай и не прямое, но хотя бы компенсаторное удовлетворение. Нет в шестовской идее о победе веры над «всемством» и *эсхатологических* смысловых обертонов. Шестовский «мир веры» — никоим образом не библейское Царство Небесное, где в конце времен воцарится воля Божия

<sup>1</sup> Бубер М. Еврейский гуманизм (1950) // Бубер М. Веление духа. Иерусалим, 1978.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 525.

<sup>3</sup> Вообще «чудеса» в шестовском «мире веры» не отвечают стилю веры библейской, — и здесь можно сослаться на богословское понимание категории *чуда* и в иудаизме, и в христианстве. «Бог еврейской Библии — это не всемогущий волшебник, <...> но Бог, действующий в рамках ограничений, которые Он Сам на Себя наложил», — пишет комментатор М. Бубера. Подлинное чудо, по Буберу, это не нарушение законов природы, но, скорее, некое *прозрение человека*, «когда обычное соотношение причин и следствий как бы становится (для человека) прозрачным и сквозь него просвечивает иная, высшая сила» (см.: Прат Н. Предисловие к изд.: Бубер М. Избранные произведения). А вот что по поводу чудес в Новом Завете пишет С. Булгаков: «Нельзя сказать, что Господь силою всемогущества совершал вообще *всякие* чудеса, осуществляя в них вообще возможности, недоступные обычным человеческим силам. <...> Они (чудеса. — Н.Б.) были, в сущности, очень ограничены по области своей и <...> не были нарушением жизни мира» (Прот. Сергей Булгаков. О чудесах евангельских. М., 1994. С. 69). Библейский язык не всегда буквален, и смысл образов надо искать с учетом особенностей библейской поэтики. К примеру, за образом передвижения гор стоит отнюдь не телекинез, но указание на великое значение веры в жизни человека.

«как на небе, так и на земле» («Отче наш», Мф. 6, 9–13): напротив, Шестов ратует за сиюминутное торжество воли человека, восстающего против Бога во имя того, «чтобы мне чай пить». — Сверх того, «мир веры» это — даже не мир *виртуальный* (т. е. возможный при определенных условиях). Ведь исполнение молитвы «дай каждому, что ему хочется» (Б. Окуджава, здесь — единомышленник Шестова) невозможно уже по той простой причине, что мне и другому очень часто хочется вещей взаимоисключающих. Так что лучше, чем Булгаков, сказать, кажется, нельзя: шестовский мир веры «*заумен*». Небиблейская природа этого фантома очевидна — истинно верующий, «библейский» человек живет не в «заумном», а в реальном мире, где молитвы не обязаны исполняться буквально. И живет он в этом мире, лежащем во зле, под знаком гефсиманского прошения: «...Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42).

Основной ценностью «философии веры» Шестова является, очевидно, не любовь к Богу и не доверие к Нему, не реальность диалога — богообщения, а также и не «детская» вера в чудо, — но *вера* прямо-таки *как магия* — неограниченная власть субъекта веры не только над судьбами людей (Регина Ольсен, дети Иова), но и над природными стихиями и законами, над самим временем и пространством. Воля к магии, *воля к власти* самого маленького, самого плюгавого («подпольного») человека над миром — вот пафос, если угодно — смысл «заумной» «философии веры» Шестова. — Скажут: горами движет *Бог*, внимающий воплю «из глубины», — у Шестова не магия, а сила веры! Но дело-то в том, что Бога как Личности, повторим, у Шестова нет: шестовский «Бог» апофатичен, как бы лишен собственной окачественной, катафатической силы. Если шестовский «человек» — фигура вполне определенная, он хочет своего счастья, то существо «*Бога*» в концепции Шестова привязано лишь к исполнению или неисполнению этих земных человеческих стремлений. «*Да будет воля моя*» — такова доминанта дуэта Бога и человека у Шестова, где тон задает человек. Мы даже не вправе называть эти отношения диалогическими: Бог у Шестова не имеет Своего голоса и лишь изредка, как эхо, на Своем уровне в точности повторяет сказанное человеком, — тогда, например, Иову возвращается его достояние. У Шестова до предела гипертрофирована мысль Л. Фейербаха о Боге как отображении человека: «заумный» шестовский «Бог» — это жалкий подголосок «подпольной» личности.

Личность же эта (и здесь один из важнейших парадоксов Шестова) в «измерении веры», во «втором измерении мышления» («Афины и Иерусалим»), вырастает в *сверхчеловека*, своей фантастической

мощью намного превосходящего ницшевского *Urbemensch*'а. Жалость молодого Шестова к страждущему маленькому человеку, его народнический порыв, пройдя через цепь философских метаморфоз, обернулся учением о «преодолении самоочевидностей верой», а униженный и оскорбленный изгой жизни превратился в чародея-метафизика, противника мирового Логоса... Действительно, *искавший Бога на пути, открытом Ницше* (см. концовку книги о Толстом и Ницше), *к чему иному мог прийти Шестов, если не к сверхчеловеку и не к антихристу?!*

\* \* \*

«Фидеизм без главного содержания веры»<sup>1</sup>, философия Шестова противоречива, в своих главных моментах антиномична. Шестов, следуя за Паскалем, раскрыл в своей душе источник христианских интуиций («Гефсиманская ночь»), но, с другой стороны, в книгах о Лютере и Кьеркегоре, в «Достоевском и Ницше», в подборках цитат из номиналистов («Власть ключей») и т. д. он — в своих парадоксах и заостренных формулировках — срывается в апологию зла и греха, в хулу на Церковь, на религию вообще. Не желая признать, что Логос, мировой закон, может иметь Божественный статус, и, напротив, как бы обожествляя абсурд, Шестов в принципе закрывает для себя доступ к христианству: ведь согласно христианскому учению (восходящему к Евангелию от Иоанна), Иисус Христос — не кто иной, как воплощенное Божие Слово. Великое сострадание Шестова, «бездонность» его сердца, о которых свидетельствуют его современники, которые и для нас составляют само существо его сложнейшего феномена, нашли обнаружение в его философии на очень изломанных, действительно, декадентских путях. Здесь сказались дух и стиль эпохи: порой что-то распутиное слышится в призывах Шестова погрузиться в грех, дабы стал возможен прорыв к святости...

#### Ницшеанские мотивы у Шестова

Доскональную и тонкую проработку темы «Шестов и Ницше» в рамках небольшой статьи осуществить невозможно; я попыталась лишь указать на явное и прикровенное присутствие ницшеанских интуиций в «философии жизни», «философии трагедии», «философии веры» — на главных этапах становления шестовской философской идеи. В заключение я обозначаю в виде тезисов некоторые ницшеанские мотивы и категории, претворенные фило-

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 532.

софским сознанием Шестова, — отчасти это будет резюме вышеизложенного.

1. Как только что было показано, «отсутствующий» (Хайдеггер) Бог Ницше, равно как его **сверхчеловек**, будучи несколько «шестовизированы», оказались ассимилированы «философией веры». Бог в ней тоже скрыт в мраке «отсутствия» — постулируемый как чистый *произвол*, Он мыслится Шестовым не столько как явный акт, сколько погружен в меон — таинственную бездну потенций. О человеке, пробужденном жизненным трагизмом к вере, которая движет горами («человек над бездной»), как о шестовском двойнике Заратустры, говорилось уже достаточно.
2. Далее, «**переоценка всех ценностей**» сделалась у Шестова «*преодолением самоочевидностей*»; «**по ту сторону добра и зла**» оказалась в конце концов *вера*, снявшая в генезисе шестовской философии скомпрометированное (в книге о Толстом и Ницше) добро и оправданное (в книге о Достоевском и Ницше) зло. А «**вечное возвращение**» — тезис весьма туманный в контексте «Заратустры» — у зрелого Шестова заиграл всеми гранями: козни Анита и Мелита против Сократа не удались, Кьеркегор получил назад невесту, а Иов — стада, — более того, прародители не ели плодов с запретного древа и т. д. Именно под мысль о «вечном возвращении» Шестов создает свое заумное зазеркалье, *мир веры*, где и происходит «*преодоление самоочевидностей*».
3. «Работают» в книгах Шестова, по-видимому, все идеи Ницше! Казалось бы, скажем, прямого «**проклятия христианству**» Шестов не произносил. Однако если даже и не вспоминать о безжалостной «шестовизации» им цитат из Нового Завета, уже прямым текстом Шестов клеймит католическую Церковь, присвоившую себе «власть ключей», монашество, едва не погубившее Лютера («*Sola fide*»), православие в лице старца Зосимы, да и протестантизм — «жестокое христианство», согласно «шестовизированному» Кьеркегору... Не поднимая, в отличие от Ницше, руки на самого Христа, Шестов доходит до *проклятий историческому христианству*, которого он не понимал, вне которого жил и умер.
4. Шестовская оппозиция «**всемства**» и духовных титанов (предшественники экзистенциализма в истории философии и богословия, ряд литературных героев) отразила два мотива Ницше — установку на **духовную аристократию** и развенчание идеалов христианской культуры в качестве «**человеческого, слишком человеческого**».

5. **Дионис** — философский наставник? бог Ницше?<sup>1</sup> — напрямую не превозносится Шестовым, кровная память которого, надо думать, сохранила ненависть предков к языческим богам. К тому же Шестов все же хочет выглядеть мыслителем библейской традиции, хотя, как мне хотелось показать, еще большой вопрос — является ли он таковым в действительности. Однако Шестов избегает Диониса лишь в видимости: Дионис проникает в «философию веры» под именем *Абсурда*, который обладает в ней воистину божественным всемогуществом (обращает ход времени в «заумном» «измерении веры», бывшее делает небывшим и заново творит «из ничего»). В учении Шестова Абсурд выступает как противник Логоса, т. е. теологического Христа, и выступает потому как аналог **Антихриста** Ницше. — **Дионисийская бездна** («Рождение трагедии») служит декорацией всех сцен экзистенциальной драмы, представленной Шестовым и имеющей общее название *«апофеоз беспочвенности»*: ее протагонист — «человек над бездной», как обозначила Е. Герцык ситуацию, проблематизированную Шестовым. — Наконец, оба мыслителя, Шестов и Ницше, погружены в атмосферу **мирового трагизма**, хотя переживают его каждый соответственно своему складу характера: мизантроп Ницше — с предельной мрачностью, маскирующейся под истерическое веселье; Шестов, гуманист от природы, — с экзальтированной надеждой на чудесный исход. Но совсем уж декадентская *«философия трагедии»* Шестова была все же преодолена его «философией веры», тогда как в судьбе Ницше (по крайней мере, для внешнего взгляда) восторжествовал трагический Абсурд.

## Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)<sup>1</sup>

В трактате Л. Шестова «Вячеслав Великолепный» (1916) имеется высказанное как бы вскользь суждение о труде Н. Бердяева «Смысл творчества», — видимо, по свежим следам знакомства с только что вышедшей книгой. «Ницше <...>, — утверждает Шестов, — совсем овладел душой Бердяева. Кажется, что Бердяев только теперь впервые прочел его произведения и целиком находится под неотразимым впечатлением прочитанного». Эта достаточно неожиданная мысль Бердяеву должна была бы показаться несправедливой или даже оскорбительной, в особенности если учесть, что «Смысл творчества» был задуман как сочинение программное и претендующее на философскую самобытность. «Даже манера писать Бердяева напоминает Ницше, — продолжает Шестов, — и, что особенно любопытно, Ницше самого последнего периода, когда им был написан “Антихрист”». Радикальность шестовской критики нарастает, а вместе с ней — и наше читательское изумление: Шестов сближает с «Проклятием христианству»<sup>2</sup> труд Бердяева, к середине 1910-х годов уже прочно утвердившегося на христианской позиции! — Однако дальше — больше: Шестов соотносит с философствованием Ницше отнюдь не одну «манеру писать» Бердяева, — у Шестова идет речь о некоей глубинной, смысловой близости «Смысла творчества» и «Антихриста». По мере вчитывания в бердяевский труд, заявляет Шестов, «я начинаю чувствовать, что читаю уже не “Смысл творчества” Бердяева, а “Антихриста” Ницше». Тайнственная родственность книге Ницше усматривается Шестовым во *всем тексте* «Смысла творчества», а также во *всех пластах его содержания*. «Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием ницшевского “Антихриста”»<sup>3</sup>: в этом суммарном выводе Шестов выносит по сути приговор «Смыслу творчества». Программный труд Бердяева объявлен тотально ницшеанским проектом, русский мыслитель выставлен почти что наивным, восторженным эпи-

<sup>1</sup> Впервые глава опубликована в изд.: Вопросы философии. 2009. № 4. С. 85–106.

<sup>2</sup> Подзаголовок «Антихриста» Ницше.

<sup>3</sup> Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 255–256.

<sup>1</sup> Ср. тезисы Ницше из «Ессе Номо»: «Я ученик философа Диониса...»; «Дионис против Распятого...» — Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 694, 769.

гоном Ницше, — при этом не дотягивающим до «всего очарования» и «таинственной прелести нитшевского повествования»<sup>1</sup>...

Суждение Шестова весьма примечательно и заслуживает внимания. Почему, в самом деле, читая «Смысл творчества», Шестов явственно ощущал, что находится в атмосфере «Антихриста»? Что общего между чисто отрицательной целью Ницше и положительным проектом будущей «творческой эпохи» у Бердяева? Один бьет «молотом» в одну точку, сосредоточившись на «переоценке» христианства, — другой рисует широкую, всеобъемлющую картину «творческого» мировоззрения... И почему радостные, приподнято-романтические бердяевские речи могут напомнить болезненно-надрывную злобность интонаций Ницше? Мы имеем как будто дело с совершенно разными стилями и мировоззрениями!

И все же, при взгляде более пристальном, нельзя не согласиться с Шестовым и не признать, что хотя воззрения Бердяева и Ницше в идейной плоскости различны, на уровне более глубоком они сильно сближаются. Экзистенциалист Шестов, чуткий к сокровенным личностным установкам, распознал близость Бердяева и Ницше именно как «экзистенциалистов». За полярной порой разницей христианства Бердяева и антихристианства Ницше, метафизики — и позитивизма, оптимизма — и пессимизма Шестов увидел некий общий духовный исток. Попробуем отрефлексировать наблюдение Шестова и обозначить единое зерно, из которого смогли произрасти как философия творчества Бердяева, так и «переоценка» Ницше.

#### «Смерть Бога» Ницше и миф Бердяева

Бердяев принял основную экзистенциальную установку Ницше — «Бог мертв»<sup>2</sup>, сделав ее завязкой «сюжета» своей книги. «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»<sup>3</sup>: философия творчества Бердяева есть не что иное, как своеобразное разворачивание заключенной в данном (принципиальнейшем для Ницше) тезисе бытийственной интуиции, одно из прорастаний на русской почве духовного семени ницшеанства<sup>4</sup>. — Опять-таки могут недоуменно

<sup>1</sup> Шестов Л. *Potestas clavium* // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 256.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 207.

<sup>4</sup> Ср. шестовское замечание в «Вячеславе Великолепном» о том, что в бердяевской антропологии ему явственно слышится слово «Uebermensch» (указ изд., с. 256).

спросить: но как же пылкая христианская религиозность Бердяева может родиться из убежденности в «смерти» Бога? Дело в том, что Бердяев никогда не считал Ницше атеистом: для него эта «смерть» в контексте воззрений Ницше означала *отсутствие* Бога в пространстве человеческого бытия, Его трансцендентность человеческому опыту. Бердяев решал проблему религиозности Ницше весьма близко к тому, как впоследствии видел ее М. Хайдеггер: такое «отсутствие» — «это же и возможный способ “бытийствовать”, быть, Богу»<sup>1</sup>. При таком подходе правомерна теология Божественного отсутствия, разновидностью которой является философия Бердяева. В глазах русского экзистенциалиста протест Ницше пророчески актуален для истории человечества. Потому религиозный мыслитель должен за точку отсчета для себя взять ницшевскую позицию — строить собственную концепцию в качестве ответа Ницше: «Нельзя не допускать до Ницше — нужно пережить и преодолеть Ницше изнутри»<sup>2</sup>, — принять его вызов, взять на себя его муку и разделить его судьбу<sup>3</sup>. Ницше был религиозным слепцом, он не видел великих возможностей христианства, не стал кузнецом новых ценностей — такого рода суждений у Бердяева немало, однако он согласился с критикой Ницше в адрес христианства наличного. Потому его собственная концепция христианства эсхатологического является версией именно *постницшевского* христианства, претендующей на преодоление изъянов христианства исторического.

Итак, Бердяев развивал свое учение в предположении «смерти Бога», в его собственных категориях, он исходил из состояния человеческой *бogoоставленности*. При всех колебаниях и пристрастии к «диалектическому» двоемыслию он склонялся к убежденности в «безблагодатности человеческого пути», — был своеобразным пелагианцем, сторонником «героического» восхождения человека к совершенству («героизм», «трагизм», а также фрейдовская «сублимация» — понятия, активно применявшиеся Бердяевым, — суть как раз аспекты «безблагодатной» духовной практики человека в условиях бogoоставленности, «смерти» — отсутствия Бога). Сохранился рассказ Е. Герцык о споре Бердяева с Вяч. Ивановым в 1915 г. (как раз во время работы над «Смыслом творчества»), в котором Бердяев, вполне по-пелагиански, держал сторону автономной человеческой

<sup>1</sup> См.: Михайлов А.В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 142–143.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 522.

<sup>3</sup> Ср.: Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 2006. С. 448.

свободы против благодати<sup>1</sup>. «Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира»<sup>2</sup>: налицо бердяевская оценка современности как «безблагодатной» («отсутствие трансцендентной помощи») и жесткий императив творчества для человека, предоставленного самому себе.

Верь тому, что сердце скажет;  
Нет залогов от небес...<sup>3</sup> —

романтический призыв, в ницшеанскую эпоху «смерти Бога» обретший трагическое звучание, точно указывает на самый исток бердяевской философии — его фантастических утопий, помеченных высоким словом «творчество».

Разумеется, тезис Ницше о «смерти Бога» был не просто принят на веру Бердяевым: Бердяев сошелся с Ницше в глубинах духовного опыта, — сочинения же Ницше предоставили русскому философу теоретическое оправдание его религиозных переживаний. Вот собственное свидетельство Бердяева: «Религиозно я скорее переживал себя как человека с малым количеством благодатных даров. <...> Я часто переживал состояние безблагодатности и богооставленности»<sup>4</sup>, — привык жить как бы в условиях Божественного *отсутствия*. Это и не удивительно: *присутствие* Бога человек переживает лишь в Церкви, пронизанной Его благодатными энергиями. Между тем церковного опыта Бердяев как раз не имел — ни в детстве, ни впоследствии. Любопытно, что в своей взрослой вере он как бы синтезировал убеждения родителей — деизм отца и стихийный «экуменизм» матери, не видевшей разницы между православием и католичеством. Так, *credo* Бердяева «Бог не управляет этим миром, который есть отпадение во внешнюю тьму»<sup>5</sup> — чисто деистическое<sup>6</sup>. Но с другой стороны, данное бердяевское положение об

<sup>1</sup> См.: Герцык Е. Записные книжки (мартовская запись 1915 г.) // Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 244.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 256.

<sup>3</sup> Шиллер Ф. Желание (пер. В.А. Жуковского).

<sup>4</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 170.

<sup>5</sup> Там же. С. 160.

<sup>6</sup> Тогда как приверженность философа «мистической Церкви Христовой» есть осознанное и поднятое на высшую ступень ощущение его матерью того, что «перегородки» между традиционными конфессиями до неба не доходят.

отсутствии Бога в мире по смыслу точно соответствует знаменитому 125 фрагменту «Веселой науки» Ницше: человеку, возглашающему на рынке о смерти Бога, зажечь в полдень фонарь потребовалось лишь для того, чтобы окружающие поняли — мир погружен во тьму. — Итак, из родительской семьи в жизнь Бердяев вынес бытийственную интуицию, весьма близкую ницшевской.

Это свое то ли незнание, то ли глубинное отторжение духа церковности — традиционного христианства — Бердяев универсализировал, заявив, что церковная духовная практика — *покаяние* — уже утратила свою силу и не в состоянии дать человеку возможность пережить Божественное присутствие. «...Не всегда плодотворно покаяние, — замечал Бердяев, имея в виду пережитое лично им — „меланхолию и тоску“, ощущаемые во время монастырских служб, мрачное уныние, вынесенное из келий знаменитых старцев, неприятное чувство от заземленности и даже „мракобесия“ иных сочинений духовных писателей. — Покаяние <...> может дойти до омертвления, до духовного самоубиения. <...> Когда покаяние переходит в отчаяние, оно должно остановиться, оно не имеет уже оправдания, как не рождающее света»<sup>7</sup>. Чем, как не развитием ницшевского тезиса «Бог мертв», являются сетования Бердяева: «Святости прежде было больше, чем теперь. Ныне оскудела святость в мире, человечество как бы лишилось дара святости»<sup>8</sup>. Так виделось Бердяеву в канун расцвета мученической святости в русской Церкви. И только после Ницше — действительно, прав *Шестов*, после исступленной «критики христианского понятия о Боге» в «Антихристе»<sup>9</sup> — оказалась возможной радикальность программных для Бердяева суждений: «Новый Завет переродился в религию книжников и фарисеев. Христианство так же мертвеет и костенеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и костенел Ветхий Завет перед явлением Христа»...<sup>10</sup>

Если с убежденностью в «смерти *Бога*» в сознании Ницше неразрывно связана вера в то, что наступило время жить *сверхчеловеку*, то основоположная мировоззренческая интуиция Бердяева также двуедина и изоморфна ницшевской: коррелятом *богооставленности* в бердяевском экзистенциализме является императив *богоподобного творчества* человека. Бог уходит за кулисы мировой истории, и на авансцену выступает герой, титаническая личность, в определенном смысле перенимающая божественные функции: *так* в

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 387.

<sup>8</sup> Там же. С. 389.

<sup>9</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист (фр. 16) // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 642.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 388.

философии равно Ницше и Бердяева, и ниже я надеюсь показать, что бердяевский «творческий человек» вправе называться полубогом в еще большей мере, чем Заратустра. — Однако, начавшись в общей точке, далее мировоззренческие пути Бердяева и Ницше несколько расходятся. Объявив о «смерти Бога», Ницше перестает принимать Его в расчет: «Мы отрицаем Бога как Бога...»<sup>1</sup> Любитель французского скепсиса и просветительства, Ницше в своих колебаниях между деизмом и атеизмом тяготеет к атеизму; Бердяев (чья кровь — на четверть французская!) в своем богословии «смягчил», напротив, деизм отца-вольтерьянца, несколько приблизившись к теизму. Бог, фактически устранившийся из тварного бытия, согласно Бердяеву, все же не оставляет Своего попечения о мире. Бердяев создает *миф об отсутствующем Боге*; его мифотворчество вполне сознательно — свой миф он называет «основным мифом христианской богочеловечности»<sup>2</sup>. А именно Бердяев верит и учит, что Бог оставил мир (в нынешний момент духовной истории) с тем намерением, чтобы развязать творческую инициативу самого человека: «Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества»<sup>3</sup>. Бердяев, вслед за германскими мистиками, «вчувствует» в Бога страстно-эротическое отношение к человеку. Не случайно в качестве эпиграфа к «Смыслу творчества» он выбрал стихи религиозного поэта XVII в. Ангелуса Силезиуса, приведу их в собственном переводе:

Я знаю: без меня  
Бог жить не в состоянье.  
Исчезну коли я —  
Лишится Он дыханья<sup>4</sup>.

«...Не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом», — комментирует Ангелуса Силезиуса Бердяев; ответом же человека на зов любящего Бога является не что иное, как *творчество*. Предусловием подобных отношений между Богом и человеком, по Бердяеву, служит некая «соизмеримость между человеком и Богом»<sup>5</sup> —

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 673.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 166.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 329.

<sup>4</sup> «Ich weiss, dass ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben. / Werd ich zu nicht, er muss / von Noth den Geist aufgeben».

<sup>5</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 166.

«предвечная человечность» в Боге и богоподобие человека. Именно в интуициях германских мистиков, безмерно возвеличивавших человека, скрыт исток «сверхчеловеческой» идеи, идет ли речь о Ницше или о Бердяеве. Согласно же религиозному мифу Бердяева, отступление Бога из мира во имя раскрытия творческой свободы человека есть «эзотерическая тайна» христианства, которая сделается явной лишь в грядущую эпоху Святого Духа. Божественный призыв к творчеству человека, предоставленного самому себе и лишённого помощи свыше. Есть таинственный Третий Завет, о котором умалчивает Священное Писание. И все дело как раз в этом умолчании: «Если бы пути творчества были оправданы и указаны в священном писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не было бы творчеством»<sup>1</sup>. Миф Бердяева содержит и еще более решительный смысловой поворот: Бог не только оставляет человека без Своей поддержки, но не знает и даже «не хочет знать, что сотворит человек»<sup>2</sup>. — Итак, согласно Бердяеву, в некий момент достижения человечеством зрелости Бог, отступив из мира, предоставляет его в безраздельное распоряжение человека. Судьба мира даже в ее последних глубинах лишена определенности, не завершена, — идея Божественного Промысла чужда Бердяеву, «теистический» миф в конечном счете лишь призван подкрепить его вполне серьезный деизм<sup>3</sup>.

Если, согласно Ницше, ныне наступает время *сверхчеловека*, то, в терминах Бердяева, современный духовный кризис требует прихода в мир *человека творческого*, «эпоха искупления» близится к концу. Однако переход к творческой эпохе опять-таки должен совершить сам человек изнутри, в отсутствие внешнего общезначимого откровения, — на свой страх и риск, «в страшной и последней его свободе»<sup>4</sup>. Когда путь покаяния личностью пройден до конца, знаком чего служит отчаяние от бесплодности покаянных усилий и

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 328.

<sup>2</sup> Там же. С. 331.

<sup>3</sup> Богословие Бердяева, которое он возводит к германским мистикам, в итоге упирается в Каббалу — в ее вариант XVI в., отмеченный именем Исаака Лурии. Ключевой для данной концепции является идея *цимцума* — Божественного «отступления», ухода Бога в Себя, дабы дать место тварному миру и предоставить ему свободу в лице человека. Цимцум в принципе возможно усмотреть как в акте сотворения мира, так и на любом этапе мировой истории, что, собственно, и имеет место в бердяевском деизме. Как известно, к Каббале восходит учение столь любимого Бердяевым Якоба Бёме. О скрытом влиянии лурианской Каббалы на русскую мысль Серебряного века см. в нашей статье «К истокам софиологии» (Вопросы философии. 2000. №4. С. 70–80).

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 338.

«омертвление духа», тогда «мистически неизбежен переход на иной путь» — путь творчества: так Бердяев конципирует собственные тщетные усилия найти Бога в Церкви и некие свои особые состояния, принесшие ему надежду. В «Самопознании» он описывает мистическое переживание (о природе экстазов Бердяева я судить не берусь), которое открыло ему интуицию «творчества», т. е. «потрясения и подъема всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию». Ища покаяния, философ возбуждал в себе сознание своей греховности и был ею подавлен. В душе сгушалась тьма, но пришедшее внезапно избавление было совсем иной природы, чем слезы раскаяния. «Я летом лежал в деревне в кровати, — рассказывает Бердяев, — и уже под утро вдруг все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему»<sup>1</sup>. Таким же образом от замороженности грехом («медитирования над тьмой») к творчеству, свободе и «созерцанию Бога», по убеждению Бердяева, должно будет перейти все христианское человечество. «Таинственно и чудесно перерождается покаяние<sup>2</sup> в творческий подъем, и оживает омертвевший и угасавший дух, освобождаются его созидательные силы»: так универсализирует Бердяев свой памятный «деревенский» опыт.

«Кто первенец, тот приносится всегда в жертву...»

Эта фраза Ницше<sup>3</sup>, заставляющая вспомнить про ветхозаветные жертвы, была, по-видимому, отмечена Бердяевым и сильно повлияла на его концепцию творчества. Творчество, в понимании Бердяева, сопряжено не только с радостью освобождения, но и — таинственно — со страданием и возможной гибелью, творчество трагично. Творческий переход к новой религиозной эпохе требует жертв, — ими, возможно, станут те, кто решится на прорыв, предупреждает Бердяев. Отсюда — героические обертонны его романтизма, экзальтированность интонаций, сближающая дискурс Бердяева с ницшевским, что подметил Шестов. — «Жертва» в философии Бердяева — более важная категория, чем у Ницше. Сам переход к новой эпохе для Бердяева означает жертву — «жертву культурой во имя высшего бытия»<sup>4</sup>: любящий ценности христианской культуры

<sup>1</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 196.

<sup>2</sup> Точнее все же — перерождается бердяевское «мертвое отчаяние прийти к новой жизни через покаяние». — Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 387.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 144.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 454.

(пускай она и была, по его словам, «великой неудачей»), Бердяев с сожалением отрешается от них, отпуская их в прошлое, — тогда как Ницше с бранью колотит по ним философским «молотом». Все же, однако, здесь вопрос лишь философских темпераментов и вкусов. «Жертва» для Бердяева — обозначение его чаяния конца прежней христианской эпохи и той деятельности по его приближению, которая у Ницше названа «переоценкой всех ценностей». В «Смысле творчества», — а эта книга содержит версию христианства, радикально обновленного в духе Ницше, — Бердяев и занят «переоценкой» важнейших для его мировоззрения ценностей (человек, бытие, познание и т. д. — вплоть до любви, красоты и мистики). Шестов выразил свое ощущение от общности революционных целей Бердяева и Ницше в таком признании: «Когда <...> Бердяев страстно восстанет против семьи, науки, искусства и со всей энергией, на которую он способен, предаст анафеме современную культуру, <...> я начинаю чувствовать, что читаю уже не “Смысл творчества” Бердяева, а “Антихриста” Ницше»<sup>1</sup>.

Если такие русские ницшеанцы, как Вяч. Иванов и Андрей Белый видели в Ницше основоположника новой религии (скажем, Белый настойчиво проводил параллель между Ницше и Христом), то Бердяев наделил Ницше ролью Предтечи апокалипсического христианства: «*Нитцше — предтеча новой религиозной антропологии*»<sup>2</sup>. Иоанн Предтеча — Христов Креститель — был убит врагами; гибель Крестителя Бердяев расценивал как жертву, которой уподобил трагическую судьбу Ницше: «Нитцше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания»<sup>3</sup>. Правда, Бердяев избегает скользкого пути богословия жертвы, что потребовало бы от него (не только в случае Ницше, но и Иоанна) теодицеи, удовлетворяющей современное сознание. Взамен того он дает феноменологическое описание философских открытий и краха Ницше. Ницше был «первенцем» творческой эпохи, он «почувал <...> творческое призвание человека». Ницшевский Заратустра взамен «унизительной лжи гуманизма» проповедует именно творчество<sup>4</sup>: так Бердяев возводит свой мировоззренческий проект не к кому-то иному, а к Ницше. Подводя черту под гуманистической антропологией философским развенчанием человека и провозглашением сверхчеловека, Ницше совершил «великий подвиг»<sup>5</sup> и сделался жертвой.

<sup>1</sup> Шестов Л. Potestas clavium. С. 256.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 323.

<sup>3</sup> Там же. С. 322.

<sup>4</sup> Там же. С.323.

<sup>5</sup> Там же.

«Предтечей» апокалиптического христианства Бердяев объявляет того, кто сам о себе свидетельствовал как об «антихристе» (или «антихристианине»).

Подобно Шестову и Иванову, Бердяев считал *себя самого* продолжателем дела Ницше. Если Шестов искал встречи с Богом на пути, указанном Ницше, а Иванов поклонялся Дионису, которого Ницше «воскресил», но не почтил как бога, то Бердяев на расчищенном Ницше от обломков старых ценностей месте начал закладывать фундамент новой «религии Богочеловечества» — апокалиптического христианства. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества»<sup>1</sup>, — заявил в своем итоговом труде Бердяев, открыто указав преемство своих идей по отношению к В. Соловьёву. Не менее сильная зависимость Бердяева от Ницше в глаза все же не бросается, и наше небольшое исследование призвано как раз ее выявить. «Богочеловечество» Соловьёва—Бердяева — та самая альтернатива, которую в «Смысле творчества» выдвинута навстречу «сверхчеловечеству» Ницше. Суть религиозно-философского задания Бердяева — обоснование человеческого богоподобия, и, как мы увидим, «человек» «Смысла творчества» — это герой, полубог или, несколько видоизмененный, все тот же «сверхчеловек» Ницше. Свою теорию Бердяев именует «христологической антропологией», усматривая в ней новое религиозное откровение, себя же позиционирует (вполне, впрочем, ненавязчиво, хотя и прозрачно) в качестве его адепта, пророка.

И именно в силу того, что себя Бердяев видит также в качестве «первенца» — зачинателя «религии Богочеловечества», он — быть может, не до конца всерьез — примеривает и к себе роль *жертвы*. Сознывая, что он становится на духовно рискованный путь — восстает против веры отцов, Бердяев, кажется, готов нести за это ответственность перед Высшей инстанцией. Бердяевская экзистенциальная позиция неустойчива, неопределенна: «...У меня бывают мгновения, когда приходит в голову кошмарная мысль, что они, ортодоксы, мыслящие отношения между Богом и человеком социоморфически, как отношения между господином и рабом, правы, и тогда все погибло, погиб и я»<sup>2</sup>. Бердяев верил в ад и считал, что Ницше попал в ад, — при этом он хотел, взяв на себя Ницшеву муку, освободить его из ада; так далеко простирались его благодарность и сочувствие к Ницше<sup>3</sup>. Однако в *вечность*

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 165.

<sup>2</sup> Там же. С. 193.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н. О назначении человека. С. 448.

ада Бердяев не верил, — считал евангельскую мысль о вечных адских муках «экзотерической» и вульгарной, «сказкой для детей». Характер его философствования не в последнюю очередь был обусловлен именно этим неверием. — Думается, что об аде Бердяев рассуждал, ориентируясь на теософские и антропософские представления о человеческом посмертии. Ад — это переживаемое человеком после смерти «кошмарное сновидение»<sup>1</sup> — камалока теософской традиции, у Бердяева лишенная однако объективности. От адского «сновидения» надлежит «проснуться», выйдя за пределы психологии в «сверхсознание» духовной жизни. Бердяев разработал очень крепкую концепцию небытийственного, преходящего ада, однако элемент неопределенности в ней все же остается и потому у ее сторонника остается и возможность для проявления героического риска.

Итак, Бердяев выдвигает императив «жертвы дерзновения», призванной в апокалиптическую «творческую эпоху» занять место «жертвы послушания» уходящей эпохи искупления: «Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека»<sup>2</sup>. Основной отныне должна сделаться «добродетель небезопасного положения» — положения «человека над бездной», как пронизательно обозначила Евгения Герцык антропологическую ситуацию, проблематизированную в сочинениях Шестова<sup>3</sup>. Экзистенциалист Бердяев в точности следует своему предшественнику по экзистенциализму и ницшеанцу, когда прославляет «способность бесстрашно стоять над бездной» и зовет к «подвигу решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов»<sup>4</sup>. Странно, что Шестов не распознал в бердяевском «апофеозе творчества» собственного апофеоза беспочвенности, усмотрев в страстном восстании Бердяева против ценностей культуры исключительно ориентацию на Ницше. Помимо того не недавний ли марксист говорит в Бердяеве, заявляющем, что «на пути к Новому Иерусалиму» — пути «жертвенном» — «должна сгореть дотла» «вся старая цивилизация»<sup>5</sup>? Весь мир должен быть разрушен «до основания, а затем...»<sup>6</sup> Затем, по Бердяеву, Новый Иерусалим сойдет с неба на землю<sup>7</sup>. Книга «Смысл творче-

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. О назначении человека. С. 436.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 337.

<sup>3</sup> См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 337.

<sup>5</sup> Там же. с. 497.

<sup>6</sup> Цитата из гимна «Интернационал».

<sup>7</sup> Там же.

ства» несравненно более революционная, чем труды основоположников марксизма, — подрывающая сам духовный фундамент христианской Европы, отвергающая уже не экономический «базис», а ее святыни... Последовательность глав книги — это цепь теоретических бердяевских жертв — «жертв безопасным положением», «жертв дерзновения»: «героическая жертва» послушанием в проектируемой Бердяевым «дионисической» морали восхождения (с. 461), отречение от «ветхой общности», долженствующее стать «коллективной жертвенностью» (с. 489), «жертва безопасным уютом исторической бытовой церковности» ради «небезопасного» творчества в мистике и магии (с. 530, 518) и т. д. Во всем этом — утрата чувства реальности, смытого напором безответственного романтизма, — неслучайно сам Бердяев ощущал себя прежде всего «человеком мечты» («Самопознание», с. 169). Призывать *других* жертвовать собой во имя провозглашаемых им идеалов можно было, только пребывая в состоянии зачарованности «жертвой» Ницше — фигурой роковой для судеб не только Германии, но и России.

Размышляя о категории жертвы, столь важной для Бердяева (ведь «путь к всякому творчеству лежит через жертвенность»<sup>1</sup>), нельзя особо не остановиться на очень эффектной концепции жертвенной *гениальности*, развернутой Бердяевым на фоне противопоставления им путей *спасения* и *творчества*, «старого» и «нового» христианства. Философ высказывает важные вещи касательно культуры, а также внутренней жизни человека. Но эти ценные наблюдения у Бердяева (в «Смысле творчества», а также в статье 1926 г. «Спасение и творчество») сплетаются с рядом натяжек, ложных обвинений в адрес духовной традиции, с утопическими мечтаниями о «творческой эпохе», бросающими тень на его подлинные антропологические открытия. Бердяеву удается остроумно проблематизировать тайну человеческого призвания (Шестов называл это различие метафизических судеб людей) и истории, однако «программная» часть его концепции (все бердяевские «долженствования») не может не вызывать протеста. — Сопоставляя духовные образы двух современников — Пушкина и св. Серафима, Бердяев размышляет о двух религиозных путях, которые представляются ему равно возможными, — пути святости и пути творческой гениальности. Гениальность — это «святость» грядущей творческой эпохи, новый идеал «богоподобного» человека, — это «святость дерзновения, а не святость послушания»<sup>2</sup>, в глазах Бердяева, более высокая, чем «святость аскетическая и каноническая», монашеская, — ангельская, а не человеческая. Гениальность

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 487.

<sup>2</sup> Там же. С. 393.

выше церковной святости по причине своей сугубой жертвенности. И речь идет ни много ни мало как о жертве гения своей душой: «Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя». Готовность гения на такую, действительно, высшую жертву Бердяев делает общим правилом для творца: «Человек согласен губить свою душу во имя творческого деяния»<sup>1</sup>. Это вопрос крайне спорный — так ли необходимо гению, с его «цельной», по Бердяеву, природой, а к тому же обладающему «жаждой иного бытия»<sup>2</sup>, предаваться душегубительным страстям, которые как раз-то и привязывают человека к бытию земному. Но намекать на эгоистические цели великих христианских подвижников, подозревать их в каком-то духовном мещанстве («В пути святости есть безопасность личного устройства»<sup>3</sup>) означает смотреть на церковный путь извне, с несколько снисходительно-барской позиции.

Основной же парадокс, на который Бердяев не обратил внимания, заключен в том, что вершин *творчества* европейское человечество достигало как раз в эпоху искупления, под знаком идеала святости и *спасения*, — по мере же того, как ослабевал свет этого идеала, угасало и творчество. Бердяев, кажется, был введен в заблуждение своей промежуточной эпохой: подъем декадентской культуры, произрастание повсюду роскошно-ядовитых «цветов зла» он принял за первые признаки наступления творческого эона, что, в свою очередь, связал со «смертью Бога», обусловившей оживление человеческого духа. С угасанием христианства, согласно бердяевской концепции, следовало бы в дальнейшем ожидать появления плеяд «гениев» — произошло же в точности противоположное... Ныне мы имеем дело уже лишь с пародией на свободное творчество в виде Интернета, хотя Бог в мире по-прежнему «отсутствует» (в ницшеанско-хайдеггеровском, а также бердяевском смысле) и ни «покаяния», ни заботы о душе от потенциальных «творцов» уже давно никто не требует..

Неоспоримой правдой бердяевской концепции является, однако, блестяще проведенная защита светской культуры: действительно, мы уже не могли бы жить с одним наследием «отцов-пустынников» и без Пушкина, без Л. Толстого и того же Бердяева. И этот факт, действительно, нуждается в *религиозном* осмыслении. В отличие от книги «Смысл творчества», бердяевская статья «Спасение и творчество» обращена непосредственно к Церкви и требует признания ею, «оцерковления» считавшихся доселе внецерковны-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. М., 1992. С. 172.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 395

<sup>3</sup> Там же. С. 393.

ми культурных пластов. В какой-то степени такое признание осуществляется в настоящее время: церковный обскурантизм ныне вынужден отступить, согласившись с духовным превосходством обратившейся к Церкви творческой интеллигенции, отнюдь не желающей «опрошаться». Однако богословская реакция на вызов Бердяева возникла тотчас же. Отец Сергей Булгаков, словно отвечая своему другу и собрату по эмиграции, писал: «Все, что человек творит, он творит под непосредственным влиянием Софии, в человека вложена радость творчества, осуществляющегося заложенной в него софийностью, которою он улавливает Ее образы и осуществляет самого себя»<sup>1</sup>. Творчество и подвиг гения оправданы, по Булгакову, в *софийной Церкви*; такова его альтернатива бердяевской «творческой эпохе».

Вернемся, однако, к представлению Бердяева о гении-творце — оно весьма характерно для бердяевской «антроподицеи», в сильной степени ориентированной на Ницше. Правда, заметим, категория «гения» для Ницше не характерна: скажем, Заратустру «гением» назвать нельзя. В «Человеческом, слишком человеческом» есть объяснение подозрительности Ницше к данному понятию: в «гении» чувствуется некий религиозно-метафизический привкус<sup>2</sup>. И Бердяев, скорее, бросает вызов позитивизму Ницше, когда — в староромантическом духе — акцентирует в «Смысле творчества» именно *метафизику* гения. О святом никогда не говорят как о существе, чья природа *богоподобна*; но именно так Бердяев характеризует гения. «Гениальность есть иная онтология человеческого существа», гений иноприроден видимому миру, — «гений обладает человеком как демон»<sup>3</sup>: «гений» у Бердяева — едва ли не другой тварный *вид*, нежели человек (гении, демоны — это обитатели духовного мира, имеющие иную, нежели у человека, природу). Противопоставляя «гения» талантливому творцу культурных ценностей как неизъяснимую «цельность» человеческого существа, Бердяев описывает его как специфического *сверхчеловека*. Бердяевский «гений» на Заратустру не похож, однако своей антропологией (и в частности, учением о гении) Бердяев хочет осуществить ницшевский завет «превзойти» человека<sup>4</sup>, и его «гений» — то ли этап на пути к сверхчеловеку, то ли намек на него при наличном состоянии мира.

<sup>1</sup> Протоколы семинаров отца Сергея Булгакова о Софии Премудрости Божией // Братство Святой Софии. М.-Париж, 2000. С. 135.

<sup>2</sup> См.: *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 333–335.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 394–395.

<sup>4</sup> Ср.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 27.

### «Антроподицея» Бердяева и «сверхчеловек» Ницше

«...Когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об “оправдании” человека, я явственно слышу слово *Übermensch*»<sup>1</sup>, — замечал Шестов, и это наблюдение, кажется, дает один из ключей к бердяевской антропологии. В наше время П. Гайденко убедительно показала, что в философии Бердяева свободный человек-творец фактически поставлен на место Бога, — мыслитель тем самым как бы осуществляет люциферический бунт<sup>2</sup>. Согласно концепции П. Гайденко, равно как и мнению Шестова, бердяевский «творческий человек» — в действительности «сверхчеловек». Трудно не согласиться с исследовательницей, когда она указывает не только на «сверхтварность» человека у Бердяева, но и на некую его «*сверхбожественность*»<sup>3</sup>: ведь человек превосходит Бога уже своим знанием того, что он сотворит. А когда П. Гайденко усматривает у Бердяева мотив «отрицания “мира сего” как порождения “злого Бога”», то тем самым бердяевский экзистенциализм оказывается напрямую соотнесен с раннехристианской ересью гностицизма, — и действительно, сам Бердяев идентифицировал себя как гностика.

Наряду с гностицизмом философия Бердяева, на мой взгляд, подходит и под другой ересеологический тип, а именно манихейский<sup>4</sup>; русский религиозный ренессанс вообще богат на разнообразные «букеты ересей»<sup>5</sup>! Можно предположить, что именно глубинная манихейская ориентация Бердяева объясняет его пристрастие к Ницше, — в ином случае она служит комментарием к этому пристрастию. В манихействе, возникшем в III в., элементы христианства причудливо сплелись с персидским *зороастризмом*; потому, если удастся показать, что бердяевские бытийственные интуиции

<sup>1</sup> *Шестов Л.* Potestas clavium. С. 256.

<sup>2</sup> См.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 448–467.

<sup>3</sup> Там же. С. 465.

<sup>4</sup> Разумеется, соотнося учение Бердяева с древними ересями, я задаюсь исключительно исследовательской, описательной целью. Прецедентом и образцом здесь служит ход мысли С. Булгакова, продемонстрированный им в книге «Трагедия философии», в которой «история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология <...>». — См.: *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // *Булгаков С.Н.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 311.

<sup>5</sup> Так была названа книга П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» одним из оппонентов при защите ее в качестве магистерской диссертации в Московской духовной академии.

имеют манихейскую окраску, увлеченность Бердяева сверхчеловеком получит дополнительное обоснование.

И действительно, в мировоззрении Бердяева отчетливо видна схема манихейского мифа<sup>1</sup>. Во-первых, это метафизический и даже религиозный *дуализм* (восходящий в конечном счете к зороастрийскому двубожию — вере в «доброе» Ормузда и «злого» Аримана). Ведь «*Ungrund*» — понятие Я. Бёме, которое Бердяев трактует как бездну меонической свободы и, в отличие от его создателя, мыслит эту бездну «несотворенной» (тогда как Бёме связывает с ней последнюю глубину Божества), — этот «*Ungrund*» играет столь великую роль в учении Бердяева, что если это и не второй бог, то уж, несомненно, второе абсолютное начало бердяевской онтологии. Во-вторых, надо указать на принципиальное для взглядов Бердяева *противостояние света и тьмы*, параллельное антитезе Бога и *Ungrund'a*, что также отвечает манихейскому воззрению. Интересно, что в «Самопознании» Бердяев дважды свидетельствует о своем однотипном мистическом опыте и в обоих случаях речь идет о видении света, внезапно прорезавшего тьму<sup>2</sup>; но это не что иное, как «микrokосмическое» проявление великой вселенской борьбы света с тьмой — борьбы, служащей сюжетным стержнем мифа манихеев. Далее, Бердяев в полной мере разделял манихейское *гнушение материей*, а также, сочетая странным образом в своей этике идеал девства (вместе с презрением к продолжению рода) с культом «сладострастия», он словно ориентировался на *своеобразный манихейский аскетизм*: «совершенные» манихеи в браке воздерживались от деторождения, но при этом участвовали в диких оргийных «эзотерических богослужениях». — Наконец, манихеи учили о божественном «*Первочеловеке*» и его ключевой роли в борьбе с мировой тьмой, а также об «*Иисусе Страждущем*», заключенном в материю, и «*не страждущем*» — царствующем на Солнце. Эти манихейские мотивы, претерпевшие философскую трансфор-

<sup>1</sup> Я ориентируюсь на изложение этого мифа в изд.: *Поснов М.Э.* История христианской Церкви. Брюссель, 1964 — Киев, 1991 (репринт). С. 152–156. См. также статью «Манихейство» в изд.: *Философский словарь Владимира Соловьёва*. Р. н/Д. 1997. С. 269–274. Соловьёв приводит классические источники сведений о манихеях, а также современную ему литературу вопроса.

<sup>2</sup> Впервые внутренний свет Бердяев увидел в состоянии предгрозового томления: «Тьма ступила, но в моей душе вдруг блеснул свет»; примерно к этому времени Бердяев относит свое обращение в христианство. Второй случай уже обсуждался выше: озарение означало переход от подавленности грехом к творческому подъему. Когда Бердяев связывал религиозный опыт с «благоприятным просветлением», он подразумевал знакомое ему событие возгорания во тьме искр света. См.: *Бердяев Н.* Самопознание. С. 162, 196, 192 соотв.

мацию, обнаруживаются в «христологической антропологии» Бердяева: зло побеждает богоподобный человек своим богоподобным же творчеством, в центре религии будущего стоит не распятый Христос, а Христос как прославленный Царь, «Логос — Абсолютный Солнечный Человек»<sup>1</sup>. Последнее бердяевское «христологическое» представление, впрочем, прямо заимствовано у Р. Штейнера, учившего о Христе как великом солнечном Духе<sup>2</sup>.

Итак, если у Ницше «персидская» тенденция его воззрений сказалась в обращении непосредственно к имени персидского религиозного учителя Заратустры, то в случае христианина Бердяева сходное «персидское» начало преломилось в *манихействе*, прежде чем выразиться на языке бердяевского экзистенциализма. Так или иначе, тяготение Бердяева к образу сверхчеловека — одна из его глубочайших бытийственных интуиций. В одной из своих ранних работ Бердяев как бы вскользь бросает загадочное замечание, — оно у него даже вынесено в сноску: «Наша точка зрения есть синтез идеи “богочеловека” и “человекобога”»<sup>3</sup>. Фраза эта, однако, глубока по своему содержанию, — таково свойство многих «случайных» обмолвок. «Человекобог» в ней — это «сверхчеловек» Ницше, а также богоборцы из романов Достоевского. «Богочеловек» — отнюдь не Христос, а индивидуальный член соборного «Богочеловечества» — небесной Церкви или Софии, о которой говорится в «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьёва. Бердяев, таким образом, указывает на своих ближайших предшественников по философской антропологии, это Ницше и Соловьёв. Намечая «синтез» их основных идей, Бердяев чувствовал, что христианина Соловьёва и «антихриста» Ницше отнюдь не разделяет непреодолимая стена<sup>4</sup>, — в ином случае синтез был бы невозможен. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества», — признавался на склоне лет Бердяев<sup>5</sup>. Бердяевский «*творческий человек*», действительно, со стороны религиозно-метафизической, восходит к онтологии человека в «теософии» Соловьёва, и это будет сейчас показано. Но одушевляющий его пафос «созидания» (а прежде — разрушения), уста-

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 312.

<sup>2</sup> Однако антропософия в религиозном отношении также есть «воскресшее» манихейство, о чем неоднократно говорил сам Штейнер.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 127.

<sup>4</sup> Не вдаваясь в детали проблемы «Соловьёв и Ницше» (что я делаю в работе «Андрогин против сверхчеловека»), напомним только, что в одной из своих поздних статей («Идея сверхчеловека») Соловьёв — в связи с Ницше — сочувственно высказывался о принципе сверхчеловека как таковом.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.* Самопознание. С. 165.

новка на «переоценку» старых и создание новых ценностей, очевидно, созвучны воззрениям Ницше. Так что Шестов точно указывает на экзистенциальный нерв «антроподицеи» Бердяева, когда в голосе автора «Смысла творчества» распознает интонации ницшевского Заратустры.

Бердяев, связанный теснейшим образом с Соловьёвым через идею Богочеловечества (а вместе с тем Вселенской Церкви), однако вряд ли может быть назван софиологом (хотя имя Софии и встречается в его текстах): вне софиологического стана русской мысли он оказывается по причине своей чуждости Платону, на чье учение о вечных идеях опирались русские софиологи. Постулаты, восходящие к платонизму, Бердяев воспринимал как помеху своей философии свободы. Здесь опять-таки хочется привести интересное наблюдение П. Гайденко: поздний Бердяев (начиная с 30-х годов) отказывался признавать за человеком субстанциальность — «личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт»<sup>1</sup>. — Однако в дореволюционных сочинениях Бердяева (пока «энергичная антропология» еще не одолела в его сознании антропологии «эссенциалистской»<sup>2</sup>) метафизика софиологического типа (даже некое псевдохалкидонское богословие) играла весьма важную роль — обосновывала «сверхчеловеческие» тенденции бердяевской «антроподицеи». Бердяев взял у Соловьёва представление о существующем в недрах Божества Абсолютном Человеке. Соловьёв называл этого Человека Христом и считал его неким единством Логоса и Софии, т. е. Второй Божественной Ипостаси и организма вечных идей тварного мира<sup>3</sup>. Бердяев же, не обращаясь к Софии (по вышеуказанной причине и дабы не усложнять метафизику человека), просто отождествляет «Абсолютного Человека» со Второй Ипостасью («...вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек»), считая одновременно его за Христа. — Здесь налицо две ступени отхода от Халкидонского догмата, которым Церковь устанавливает таинственное (познаваемое лишь диалектически) соединение в одном Лице Иисуса Христа (Богочеловека, ходившего по земле, а отнюдь не сущего на небесах) Божественной и тварной, человеческой, природ<sup>4</sup>. А именно Соловьёв возво-

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. С. 451.

<sup>2</sup> Термины С. Хоружего. См.: Хоружий С. С. Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2.

<sup>3</sup> «...Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос, и София». — Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве (чтение седьмое) // Соловьёв В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 108.

<sup>4</sup> Две природы в Иисусе Христе, согласно Халкидонскому вероопределению, соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Халкидонский догмат, под который стилизуют свои построения Соловьёв и Бердяев, был принят в 451 г. на IV Вселенском соборе. См.: Лоснов М. Э. История христианской Церкви. С. 412 и далее.

дит на небо и Христово *человечество*, выделяя его, впрочем, в особую область Софии. Тем самым он, безмерно возвышая тварь, уже делает шаг в сторону «сверхчеловечества» — навстречу Ницше. Соловьёвское богословие Бердяев переносит в план антропологии: предмет бердяевского интереса — земной человек. Но прежде он отождествляет Христа со Второй Ипостасью Св. Троицы, не прибегая к гипотезе Софии. При этом и земное человечество во Христе оказывается вознесенным в самые Тройческие недра, — причастность человека Божеству Бердяевым усилена (по сравнению и с Соловьёвым) и непомерно актуализирована: на разные лады в «Смысле творчества» варьируется ключевой бердяевский тезис о том, что «христология есть единственная истинная антропология» (с. 315). — Церковь же хотя и учит о богоподобии человека, а также о причастности человеческого естества Божеству благодаря Христову Вознесению, тем не менее мыслит расстояние между Творцом и тварью как весьма принципиальное, что обозначается терминологически: Христос — Бог *по природе*, тогда как человек способен лишь к *обожению по благодати*, — посредством преобразования человеческого естества Божественными *энергиями*.

Между тем «благодать», «энергии» — категории, для бердяевского богословия нехарактерные: в глазах Бердяева, «в человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало», «сам человек есть лик Бога, <...> не только малая вселенная, но и малый Бог»<sup>1</sup>. Педалируя именно *природное* богоподобие человека (заменяя им *благодатное*, имевшее место у святых), Бердяев тяготеет к новому и невиданному тварному *виду*, каким у Ницше выглядит «сверхчеловек». Действительно, люди ли — бердяевские «*гений*» и «*андрогин*»? человеческие ли силы проявляются в действиях «*теурга*», «*белого мага*», «*эзотерика*»? То, что в «антроподицеи» Бердяева выступают эти мифологические существа и разного рода сказочные чародеи, косвенно подтверждает его старинный романтизм — мечту о «волшебном крае чудес»<sup>2</sup>. С другой стороны, в бердяевской концепции они суть «подвиды» «че-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 313, 519 соотв.

<sup>2</sup>

Верь тому, что сердце скажет;  
Нет залогов от небес;  
Нам лишь чудо путь укажет  
В сей волшебный край чудес.

Эти шиллеровские стихи весьма точно выражают настроение и даже философское содержание книги «Смысл творчества».

ловека творческого» – бердяевского варианта Заратустры. Сверхчеловек в версии Бердяева – существо гораздо более высокого онтологического порядка, чем все же «позитивный», хотя и весьма экстравагантный персонаж Ницше: бердяевский «человек – творец, подобный Богу-Творцу» в том смысле, что он «властен творить бытие», а не одни ценности культуры, ибо есть «Сын Божий, продолжающий дело Отца»<sup>1</sup>. Привлечением псевдоцерковной метафизики – прививкой «богочеловека» к «человекобогу» – образ сверхчеловека не христианизируется, а напротив, демонируется, но одновременно делается более фантастическим и безвредным. «Смысл творчества», несмотря на свою антицерковную направленность и несправедливые выпады в адрес христианских святых, все же лишен ядовитой злобности книг Ницше: бунт Бердяева против бытийственных основ имеет скорее романтико-идеалистическую природу.

#### Творчество как власть над миром

Очеловечить мир, то есть  
чувствовать себя в нем все  
более и более властелином.

Ф. Ницше. *Воля к власти*  
(фрагмент 614)

В бердяевской концепции творчества есть, на мой взгляд, некая несостыковка – неорганическое соединение двух «свобод»: свободы «во Христе» и «люциферической» (П. Гайденко) свободы, проистекающей из причастности человека *Ungrund*'у. Так в феномене Бердяева сказалась коренная особенность нового религиозного сознания – «двоение» мыслей (ср.: Иак. 1,8), дерзновенно-отчаянная попытка служить двум господам<sup>2</sup>, имеющая, впрочем, у Бердяева

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 317, 353, 309 соотв.

<sup>2</sup> Особенно откровенно и притом лапидарно этот пафос русского Серебряного века выражен у Брюсова:

...Хочу, чтоб всюду плавала  
Свободная ладья,  
И Господа, и Дьявола  
Хочу прославить я.

(«З.Н. Гиппиус», 1901)

характер проблемного эксперимента и никогда не приводившая к замыслам сатанинской идеологии. Потому остается неясным, в какой мере творчество в понимании Бердяева обусловлено «божественностью» человека, а в какой – его связью с *Ungrund*'ом. Так или иначе, согласно Бердяеву, именно творчество *оправдывает* существование человека, – по образцу термина Лейбница-Флоренского «теодицея», «оправдание Бога», он создает свой термин «антроподицея» – «оправдание человека». При этом «оправдание» у Бердяева предполагает двух «адресатов» перед *Богом* человек оправдывается тем, что, творя, освобождает свой дух из пленения у мировой данности<sup>1</sup> – «мира объектов» в формулировке позднего Бердяева (замечу, что эта бердяевская интуиция восходит к манихейскому мифу об освобождении световых частиц из тьмы материи как сути мирового процесса). Это освобождение духа, в глазах Бердяева, есть «эзотерическая» сторона юридически-законнического и потому условного «оправдания» человека перед Богом. С другой стороны, «антроподицея» – сама книга «Смысл творчества» – есть ответ на обвиняющий человека вызов *Ницше*. В антропологии Бердяев начинает там, где остановился Ницше, – становится на ницшевскую точку зрения, дабы ответить ему, следуя ходу ницшевской же мысли<sup>2</sup>. Идея *творчества* в кругу ницшевских идей одна из важнейших<sup>3</sup>. Бердяев не скрывает, что подхватывает ее, как эстафету, у создателя образа Заратустры: «Нитцше почуял, как никто еще и никогда на

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 254.

<sup>2</sup> Ср.: «Нельзя не допускать до Нитцше – нужно пережить и преодолеть Нитцше изнутри»; «После Нитцше <...> человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыв свою творческую природу» (Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 522, 324 соотв.).

<sup>3</sup> Императив *творчества* с очевидностью проистекает из основополагающего для Ницше призыва к «переоценке всех ценностей», а вместе с тем связан с широко трактуемой им «*волей к власти*». Еще в раннем сочинении «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше говорит о «творческом инстинкте» и его «мощи и мужестве» (указ. изд., т. 1, с. 199); книги начиная с «Человеческого, слишком человеческого» содержат множество суждений касательно творчества. Например, Ницше разделял людей на «*творческих*», свободных, и «*передельвающих*» или «их рабов» («Злая мудрость», аф. 274; см. т. 1, с. 763); аналогично противопоставление им «созидающих» и «правоверных» («Так говорил Заратустра», т. 2, с. 16). Мысль Ницше о том, что «созидающий <...> дает земле ее смысл и ее будущее», «*создает* добро и зло и для всех вещей» (там же, с. 141) очень близка Бердяеву. Надо думать, русский мыслитель особо выделял высказывания Ницше о философах: «истинные философы» создают ценности, потому они суть «повелители и законодатели» («По ту сторону добра и зла», т. 2, с. 335).

протяжении всей истории, творческое призвание человека», «Заратустра проповедует творчество <...>»<sup>1</sup>. Развивая эту идею, Бердяев привносит в нее элементы метафизики, но тем не менее, как мы увидим, сохраняет верность источнику. А развив, он как бы вновь адресует ее Ницше в книге «Смысл творчества» – возражая на критику человека с его же, Ницше, платформы.

Мой главный тезис здесь будет заключаться в том, что основная для бердяевского экзистенциализма интуиция «творчества», хотя и пришедшая к мыслителю через личный опыт<sup>2</sup>, тем не менее философски прорабатывалась под сильным влиянием Ницше и приблизилась по смыслу к ключевому для сочинений и набросков позднего Ницше понятию «воля к власти»<sup>3</sup>. У Ницше «воля к власти» играет роль верховного мирового принципа, универсальной «движущей силы» (фрагмент 688 русского перевода «Воли к власти»); при очевидной ориентации на мировую волю Шопенгауэра ницшевскую «волю к власти» отличает предметная целенаправленность и отсутствие параллелей с «вещами в себе» (фр. 692). «Воля к власти» царит на всех уровнях бытия (понимаемого Ницше как становление), выступая как «последнее основание и сущность всякого изменения» (фр. 685): не только жизнь есть борьба за власть органических сил (фр. 641, 642, 681 и др.), но и химические процессы, в глазах Ницше, суть «заговоры (атомов. – *Н.Б.*), направленные на завоевание власти»; критикуя же механицизм, Ницше упраздняет и каузальность, заменяя причинно-следственные отношения соперничеством двух факторов (фр. 633). «Всякое существо само есть воля к власти» (фр. 693), – утверждает Ницше, полностью десубстанциализируя бытие и заменяя его явно мифо-

<sup>1</sup> Бердяев *Н.А.* Смысл творчества. С. 323.

<sup>2</sup> Ср. свидетельство Бердяева: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни. Постановка этой темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение». – Бердяев *Н.* Самопознание. С. 194.

<sup>3</sup> Я использую русскую версию начала XX в. того корпуса фрагментов из наследия Ницше, который был собран сестрой мыслителя Э. Фёрстер-Ницше и опубликован под общим названием «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей» в 1901–1906 гг. В подготовке русской «Воли к власти» участвовал весь цвет Серебряного века (в том числе С. Франк, Вяч. Иванов, Андрей Белый, В. Брюсов, сестры А. и Е. Герцык и др.). Цитирую «Волю к власти» (в переводах Е. Соловьёвой и М. Рубинштейна) по современному петербургскому изданию 2006 г. В связи с проблемой наследия Ницше и борьбы вокруг него см. монографию: Холлингдейл *Р.Дж.* Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души / Пер. с англ. А.В. Милосердовой. М., 2004 (особ. см.: Глава 14. Переоценка. С. 331–347).

логическим «бытием моральным» (термин М.Бахтина). – Конечно, сугубо понятие «воля к власти» приличествует человеку, и здесь оно уже у Ницше тесно смыкается с «творчеством», что подхватит и разовьет Бердяев. «...Всякая деятельность сознается нами как “творчество”», она «сопровождается *ростом чувства власти*» (фр. 660), – утверждает Ницше, желая возвести «волю к творчеству» к «воле к власти» (фр. 658). «Воля к власти» – это исток культуры: «Все “задачи”, “цели”, “смысл” – только формы выражения и метаморфозы <...> воли к власти» (фр. 675). Познание, художественное творчество, – естественно, мораль – это «творческое полагание» (фр. 605), а вместе – «воля к преодолению становления», т. е. «воля к обману, к иллюзии» вневременной стабильности (фр. 617). Так своеобразно определяет порой Ницше «волю к власти» – как естественно присущее человеку стремление к метафизике! Впрочем, сама «воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а *пафос* – самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действие...» (фр. 635). Соответственно в отношении человека «воля к власти есть первичная форма аффекта» и «все иные аффекты только ее видоизменения» (фр. 688). Не таким ли «пафосом», «первичным аффектом» выступают в экзистенциализме Бердяева «свобода» и «творчество»?

Когда Бердяев говорит о «творческой познавательной мощи человека, властвующей над миром», о «царственной и творческой роли» человека в космосе<sup>1</sup>, то с «творчеством» он соотносит равно «власть» и «мощь», что отвечает двум значениям слова «die Macht»; в «Смысле творчества» «власть» и «мощь», «могущество» используются на равных правах (ср., напр.: «Человек-микрокосм <...> властен творить бытие» (с. 353) и «Творец дает человеку <...> свободную творческую мощь» (с. 361)). «Творчество» прорабатывается Бердяевым как категория *антропологическая*; *онтологически* же ей отвечает *свобода* как эманация Ungrund'a. И здесь наблюдается переключка интуиций Бердяева с ницшевскими. «Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество» (там же, с. 370), но «свободный волевой акт должен иметь содержание, предмет, цель – он не может быть пустым, беспредметным, бесцельным» (с. 377). «Свобода» для Бердяева – это «свобода к...», подобно тому как для Ницше «воля» есть «воля к...», а не метафизический океан мировой воли по Шопенгауэру (у которого, по словам Ницше, выброшено характерное для воли «ее содержание, ее “куда?”» (см. фр. 692 «Воли к власти»)). Предметно-актуальный характер бердяевской «творческой свободы» (мыслитель называет

<sup>1</sup> Бердяев *Н.А.* Смысл творчества. С. 288 (курсив Бердяева).

ее «зрелой» и противопоставляет «формально-бессодержательной свободе» индивидуализма, потенциальной свободе выбора) — этот примечательный предлог «к» — есть свидетельство ее происхождения от «воли к власти» Ницше, сказывающееся даже и на языковом уровне. Фактически же, как следует уже из вышесказанного, речь идет не об одном «происхождении» — бердяевская «свобода» (а вместе и «творчество») и есть не что иное, как ницшевская «воля к власти», «воля к могуществу»: «Свобода есть положительная творческая мощь <...>» (с. 370). Хотя оправдывает человека и осуществляет его призвание оргийный и при этом «очищенный» творческий экстаз (см.: там же, с. 341), экстаз этот должен иметь четкую цель — создавать ценность, — правда, продукт творчества ниспадает с неизбежностью в «мир объектов». В этом, как известно, Бердяев усматривал «трагедию творчества».

Особенно принципиален для Бердяева, стремящегося обосновать неограниченную власть над миром «человека творческого», его тезис о способности человека творить *из ничего*, что было прерогативой Бога в традиционном библейском богословии. В самом деле, иначе зачем бы Бердяеву опираться на такое легко уязвимое, чисто метафизическое положение — «всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего» (с. 355)<sup>1</sup>? Но только постулат «ex nihilo», отнесенный и к *человеческому* творчеству, философски обеспечивает «прославленно-царственное место» человека в мире (с. 533). Действительно, если человек творит *из материала* (какой бы природы ни был этот «материал», даже и утонченно-психической — душевным содержанием человека), то, оказывая человеку сопротивление, такой материал выпадает из-под власти творца, ограничивает творческую свободу. Бердяев стремится к *тотальному очеловечению мира*, — к полному подчинению мира человеку. К счастью, мысль Бердяева о создании богоподобным человеком нового, не запланированного Богом мира, — мысль о том, что человек «властен творить бытие» (с. 353), — все же имеет *гносеологический* смысл: Бердяев очень энергично настаивает на том, что человек не в силах творить «сущест», тем более «создать лицо» — это был бы демони́зм, «черная магия» (с. 367). Надо

<sup>1</sup> Интересно беглое замечание С. Булгакова о «творческом акте» в понимании Бердяева: «В провозглашенном им (Бердяевым. — Н.Б.) “творческом акте” неразлично сливаются, на наш взгляд, и творческий порыв, и иступление “подполья”». — *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 161. Здесь Булгаков указывает на «манихейскую» двойственность представления Бердяева о творчестве, которая характеризует и бердяевскую «свободу» («свобода в Боге» и «люциферическая» свобода).

отдать должное философу: он сильно поступается эффективностью своей концепции, когда сводит поначалу очень мистифицированный «смысл творчества» к почти тривиальным «приросту творческой энергии бытия», «созданию <...> небывалых ценностей» и т. п. — во имя сохранения *за Богом* верховного места в мире. Бердяев как бы хочет удержаться в границах позитивистской гносеологии Ницше, по данному поводу утверждавшему, что мы можем властвовать лишь над тем миром, который мы сами *создали*, — но «властвовать» здесь у Ницше означает «*постичь*» (фр. 495 «Воли к власти»). — Впрочем, мысли Бердяева и на этот счет дwoятся: в «гносеологическом» разделе «Смысла творчества», рядом с только что процитированными «профанскими», позитивистскими пассажами о творчестве, Бердяев выдвигает перед «творческим человеком» задачу «создания космоса и космической жизни» (с. 367)<sup>1</sup> и настаивает лишь на том, что человек не властен создавать человека. Воля к магии у Бердяева, несомненно, присутствовала, что будет показано ниже<sup>2</sup>.

«Новая» — творческая гносеология Бердяева, которую он противопоставляет «критической» — послекантовской гносеологии, на уровне интуиций тесно связана с ницшевским учением о познании. С помощью понятия «воля к власти» Ницше без труда решает столь драматическую для многих главную гносеологическую

<sup>1</sup> Из контекста неясно, идет ли речь об «украшении» Вселенной человеком (в соответствии с этимологическим значением греческого слова «космос») или же о создании космоса «из ничего».

<sup>2</sup> У Бердяева был страх перед «созданием автоматического, механического бытия», который усиливался в ходе технического прогресса (см. в особ. его книгу 1934 г. «Судьба человека в современном мире»): попытки в этом направлении он называл «творчеством падшего ангела» (с. 368 «Смысла творчества»). Кажется, виртуальные миры компьютерной эры очень точно отвечают идее мира, созданного человеком, о чем мечтал — и от чего одновременно предостерегал Бердяев. Привлекая богословские термины, можно сказать, что в компьютерный мир изначально, уже при его создании человеком, заложен первородный грех, зло, — чего нельзя сказать про мир, сотворенный Богом. Пребывание в компьютерном мире открывает перед человеком неограниченные возможности «идти путями зла» (А. Блок), — в особенности это относится к так называемым «сетевым играм», погружение в которые может заменить человеку его реальную жизнь. — Демони́зм же идеи клонирования (от которого предостерегает Церковь) проистекает как раз из желания создать существо *из ничего*, поставить волю и разум человека вровень с Промыслом. На взгляд метафизика, клоны лишены бытийственности, это призраки, фантомы, — действительно, порождения «люциферического» бердяевского Ungrund'a.

проблему преодоления пропасти между субъектом и объектом познания. «Воля к истине», движущая познанием, согласно Ницше, не что иное, как «форма воли к власти»: это усилие, останавливающее поток становящегося бытия, дабы «сообщать становлению характер сущего». Разумеется, такое познание создает иллюзию: ведь «сущее», согласно Ницше, — это одна из фикций метафизики. Познавательную деятельность Ницше называет «творческим полаганием»; данное понятие усваивается гносеологией Бердяева. «Истина» <...> не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать <...> Это есть слово для выражения “воли к власти”, — утверждал Ницше. «Истолкование», «смысл», основанные на иллюзии каузальности природные «законы» — все гносеологические реалии суть, по Ницше, манифестации воли к власти. Еще проще для него вместе с «объектом» — «сущим», упразднить также метафизического «субъекта»: это «аффект», «процесс», «становление», — т. е. тоже проявление воли к власти как универсальной первичной силы<sup>1</sup>. Ницше подводит черту под гносеологической эпохой не решением познавательной проблемы, но отрицанием ее метафизической формулировки.

Для Бердяева «разрыв субъекта и объекта, человека и мира» обусловлен греховным состоянием бытия; «критическая гносеология» (например, баденское неокантианство) — это «философия греха», «объективирующая» мир и тем самым свидетельствующая о «греховном бессилии человеческого творчества». В бердяевской критике философии школы Г. Риккерта громко звучит ницшевский лейтмотив «воли к власти»: эта философия «в конце концов безвольна», в ней «нет воли к творчеству иного бытия», «к иной мощи человека», — и потому «нет воли к тождеству субъекта и объекта»<sup>2</sup>. Возражая Риккерту (опираясь при этом на представления Ницше), Бердяев провозглашает, что человек «властен творить бытие», а не одни культурные ценности. При этом агностический пессимизм Ницше у Бердяева оборачивается каким-то экзальтированным оптимизмом: бердяевский «Übermensch» творит не иллюзии (так у Ницше), а «христианское бытие», «новую жизнь», «новое небо и новую землю» (с. 354), вырываясь тем самым из оков греховного мира. Романтическая мечта облекается в апокалипсические представления — Бердяев захвачен порывом к Новому Иерусалиму, волей к конечному преображению бытия...

Набрасывая в «Смысле творчества» проект «новой гносеологии», Бердяев апеллирует к сверхъестественным способностям человека;

<sup>1</sup> Цитирую фрагменты 583, 617, 552, 556, 590 «Воли к власти».

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 344, 345.

при этом «переливающиеся через край дионисические творческие силы» личности (с. 346) находят себе приложение не столько в мистике, сколько в магии. Всю жизнь Бердяев колебался между религией, оккультизмом и тем, что сейчас называют свободной духовой жизнью; неслучайно его притягивал феномен Р. Штейнера, в связи с гносеологией которого он восклицал в «Смысле творчества»: «Тысячу раз прав оккультизм <...>». В воззрениях Бердяева оккультные тенденции опасно привиты к «воле к власти» Ницше: «...Человек должен властвовать над природой силой белой магии» (с. 496). Когда же Бердяев начинает мечтать о «бело-магической технике и экономике», вспоминаются футурологические проекты П. Флоренского, изложенные им в скрыто-оккультном трактате 1919 г. «Органо-проекция», — техника, развивающаяся в соответствии с принципом телостроительства, параллельное этому возникновение у человека новых органов и т. д.<sup>1</sup> Идеиные антиподы, Бердяев и Флоренский тем не менее могли бы миролюбиво общаться на почве утопий о «светлой магии грядущей мировой эпохи»<sup>2</sup> — эре, когда осуществится ницшеанский идеал власти человека над миром.

Если концепцию труда Бердяева 1916 г. правомерно (с оглядкой на известную книгу Шестова) назвать «апофеозом творчества»<sup>3</sup>, то ее кульминацией — как бы «апофеозом апофеоза» — следует признать рассуждения по поводу *теургии*. Этим неоплатоническим понятием, обозначающим разновидность магической практики, активно пользовались теоретики русского символизма, — Бердяев берет его

<sup>1</sup> См. в связи с этим статью Л. Геллера «“Органопроекция”: в поисках очеловеченного мира», где сочинение Флоренского осмыслено в контексте идейных (как русских, так и европейских) исканий начала XX в. (Звезда. 2006. № 11. С. 145–156).

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 517.

<sup>3</sup> Сам Бердяев назвал свое учение «апофеозом творчества» в «Самопознании» (см. указ. изд., с. 204). Думается, философия творчества создавалась Бердяевым в качестве ответа на шестовский «Апофеоз беспочвенности». В статье 1905 г. «Трагедия и обыденность» Бердяев так откликнулся — в качестве рецензента — на книгу Шестова: «Мне жаль, что “беспочвенность” начала писать свой “Апофеоз”, тут она делается догматической <...>. Беспочвенность, трагическая беспочвенность не может иметь другого “апофеоза”, кроме религиозного <...>»; «Скажем Шестову свое “да”, примем его, но пойдем дальше в горы, чтобы творить» (цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж, 1983. С. 74–75, 76 соотв.). Бердяев говорит «да» Шестову-ницшеанцу, проблематизировавшему «беспочвенность» — «бездну», возникшую после упразднения старых ценностей философом-«молотобойцем». Идея «беспочвенности» Бердяев противопоставляет в данной выдержке идею «творчества», причем также связывает ее с Ницше — пассаж завершается ницшевским образом горного восхождения.

на вооружение также в связи с эстетикой «творческой эпохи». Теургия — самый «творческий» из всех проблематизируемых мыслителем видов творчества, а вместе с тем она точнее всего осуществляет ницшеанский идеал «власти». «В теургии искусство становится властью» — властью над творимыми ею «иным миром, иным бытием, иной жизнью, красотой как сущим» (с. 457). Ибо теург в полной мере творит из ничего, из *Ungrund*'а, достигая «последней свободы» и выходя в «синтетическом и соборном», невиданном доселе искусстве в область религии (с. 458). Очевидно, Бердяев доводит до конца эстетические идеи Вяч. Иванова, ориентировавшегося, наряду с эстетикой раннего Ницше, на творчество Вагнера и Скрябина. Бердяевская «теургия» совершенно фантастична: это «есть действие высшее, чем магия, ибо она есть действие совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения» (там же). Это не подобие *молитвенной* литургии (которая действительно выше магии), поскольку христианский священник — уж никак не «теург». Ведь «теург», по Бердяеву — это «сверхчеловек» в его фантастическом апофеозе: «Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее», «в художнике-теурге осуществляется власть человека над природой через красоту» (с. 454, 459) и т. д.

Как видно, в бердяевском учении о творчестве оформились и пришли к «самосознанию» ряд важнейших ницшеанских тенденций русского Серебряного века. Но правомерно спросить: а причем же тут христианство? На место центральной для христианства идеи «спасения» Бердяев ставит идею «творчества из ничего», в пределе превращающегося в магию; культ «дионисийских сил», «здоровья», «свободной творческой мощи», «оргийного сладострастия» и т. п. — все это ницшеанство, а отнюдь не христианство; критика же святых, «старцев», «Петровой Церкви» и пр. по своей убийственности часто превосходит ницшеанскую... Между тем Бердяев позиционирует себя как христианина, — и при этом бердяевское «во имя» подразумевает не новозаветного страдающего Христа, а Христа Апокалипсиса — неведомого сильного Царя, грядущего во славе. Весь русский Серебряный век был устремлен к «Иисусу Неизвестному» (название книги Мережковского) — фантому, чистой форме, в которую каждый мыслитель вкладывал лично ему импонирующие смыслы.

Завершающий «Ессе Ното» тезис — «Дионис против Распятого» (религиозное *scredo* Ницше) — в «Смысле творчества» оборачивается ключевым положением: «Христос Грядущий против Распятого». Можно усмотреть у Бердяева и мотив «подражания Христу»<sup>1</sup> —

<sup>1</sup> «О подражании Христу» — название классической для христианства книги католического писателя XV в. Фомы Кемпийского.

«творческий человек» подражает неведомому Христу Второго пришествия: «Творческая мощь человека обращена к Христу Грядущему, к явлению Его в славе» (с. 520). Подобно Мережковскому, Флоренскому и мн. др. (а прежде всего Анне Шмидт), Бердяев мечтал о «третьей эпохе» откровения Святого Духа, внося в этот шаблон «нового религиозного сознания» свой собственный оттенок: третье откровение есть откровение творчества, божественной природы человека, — «мощь божественная становится мощью человеческой» (с. 519). Постницшевское (Бердяев прямо говорит об этом) бердяевское христианство «не есть религия сострадания», но «религия стяжания духовной силы и божественной жизни» (с. 573). «Сила», «мощь» здесь — это русские эквиваленты немецкой «*die Macht*» в «*Der Wille zur Macht*» Ницше.

#### Ницше — Фрейд — Бердяев

Стремясь соблюсти границы небольшого исследования, я опускаю многие аспекты бердяевской теории творчества, восходящие к Ницше, и, скажем, только упомяну неоязыческий мотив возвращения в мир «великого Пана» с наступлением «творческой эпохи»: Бердяев грезил об установлении «любобной власти» человека над природой, когда место механизированных науки и техники, которые изгнали из природы ее духов (Пан, мстя людям, ушел в глубочайшие природные недра, совершенно в духе мифа утверждает Бердяев), займет «светлая магия» — общение с существами духовного мира (см.: «Смысл творчества», с. 516–517). В чаемом мыслителем «волшебном крае чудес» (Шиллер) природа вновь оживет, «найден будет и философский камень, и жизненный эликсир <...>» (там же). Впоследствии Бердяев уточнит свои сказочные фантазии — отнесет их к хилястической эпохе, царству святых, которое в Апокалипсисе помещено в зазор между историческим временем и вечностью, — на этом сюжете я также не буду останавливаться<sup>1</sup>. «Творчество», в особенности у раннего — дореволюционного Бердяева, сильно мистифицировано: параллели, которые Бердяев устанавливает между человеческой деятельностью — и такими гипотетическими, а то и мифологическими представлениями, как бёмевский «*Ungrund*», демоническая «воля к власти» Ницше, «Абсолютный Человек» манихеев, Каббалы, Соловьёва и т. п., придают этой повседневной деятельности сверхчеловеческий, эзотерический характер.

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. О назначении человека (Глава III. Рай. По ту сторону добра и зла). С. 466 и далее.

Однако в книге 1931 г. «О назначении человека» (которую Бердяев оценивал так же высоко, как и «Смысл творчества») «творчество» отчасти спущено на землю, психологизировано, по крайней мере, делается понятным, о чем тут идет речь (не то что в случае с «андрогином» или «теургией!»). «Этику творчества» Бердяева (а именно она является положительным центром его этического учения, развитого в труде 1931 г.) в данной работе проигнорировать невозможно, прежде всего потому, что бердяевская идея творческой морали с очевидностью восходит к Ницше, который призывал каждого полагать себе «собственные законы», созидать «*новые собственные скрижали*», — «быть творцом в добре и зле»<sup>1</sup>. Когда Бердяев выдвигает нравственный императив «быть самим собой»<sup>2</sup>, то это почти смысловая калька индивидуалистического ницшевского: «Пусть *ваше* Само отразится в поступке»<sup>3</sup>. — Между тем бердяевская «этика творчества» отмечена и сильнейшим влиянием Фрейда, попросту говоря, это Фрейд, под которого Бердяев подводит свой метафизический — дуалистический фундамент. В «Смысле творчества», еще до увлечения Фрейдом, Бердяев характеризовал «творческую мораль» на своем тогдашнем гностико-мифологическом языке — как мораль «дионисическую», однако «просветленную мировым Логосом», а потому открывающую «серафическую (!) — *Н.Б.*) природу человека». Однако уже тогда Бердяев выносил суждения совершенно в духе Фрейда (и в пику аскетическому морализованию): «Страстная природа человека не может и должна быть угашена и задавлена, а лишь творчески преображена» (с. 477). В книге же «О назначении человека» «этика творчества» уже именуется «эротической» (с. 224), а *libido* объявляется «источником творчества» (с. 128). От бёмевского Ungrund'a через «дионисийскую бездну» Ницше цепочка бердяевских воззрений протягивается к «бессознательному» Фрейда. В «этике творчества» центральное место отведено фрейдовскому представлению о *сублимации*: творчество (в частности, моральное) и есть в своей психологической основе сублимация — сублимация страстей, *libido* (с. 222, 223).

Нелегко понять, каким образом из мутного источника *libido* (он уже лишен таинственно-демонического ореола Ungrund'a — бездны «меонической свободы») может излиться струя светоносного творчества, тем более что Бердяев отрицает участие сознания в сублимировании злой похоти жизни (с. 128). Однако мы имеем

<sup>1</sup> См., напр., фр. 335 «Веселой науки» (*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 655) и «Так говорил Заратустра» соотв. (там же, т. 2, с. 83).

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* О назначении человека. С. 216.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 68.

дело с поздним Бердяевым, уже проблематизировавшим в книге 1927—1928 гг. «Философия свободного духа» представление о *духе* человека и сделавшим «дух» центральной для себя категорией (в своих ранних книгах, словно с оглядкой на Ницше, Бердяев избегает злоупотреблять этим словом). Творческая сублимация сил подсознания осуществляется не разумом, а напряжением духа — «начала сверхсознательного», укорененного в духовном универсуме. Поздний Бердяев уже значительно отходит от Ницше с его «смертью» — отсутствием Бога и от своей «пелагианской» убежденности в «благодатности» человеческого пути, когда заявляет: «Творчество есть благодатная энергия», «в сверхсознании человек уже не один, он в единении с Богом»<sup>1</sup>. Вектор философского развития Бердяева, как всегда, парадоксально раздваивается: вместе с погружением в исследования фрейдовской школы нарастает его религиозное настроение.

В заключение вернусь к наблюдениям, содержащимся в уже не раз цитированном мною исследовании и попробую их продолжить. «Бердяев хочет создать этику, лежащую “по ту сторону добра и зла”, пытаясь углубить и развить аморализм Ницше», — пишет П. Гайденко и замечает, что в мировом зле философ был склонен скорее обвинить Бога, чем человека<sup>2</sup>. Сам Бердяев признавался в своей относительной нечувствительности к человеческому *греху* — при остром страдании от *зла*, «глубокой неправды» мировой жизни: «Думаю, что я сильнее чувствую зло, чем грех»<sup>3</sup>. Страсти, *libido* Бердяевым не переживались как проявления зла, почему-то он не видел связи между столь трогавшими его «безвинными страданиями» одних и греховными аффектами других. Бердяевская «этика творчества» — этика не «отсечения» злых страстей (*так* в аскетизме), а их «сублимации» — ориентирована не только на «аморализм Ницше», но и на психоанализ Фрейда. Все трое мыслителей имеют здесь дело с одной и той же антропологической реальностью — в аскетике она называется «пучиной греха»<sup>4</sup>.

Представляет интерес посмотреть, как это человеческое «подполье» (Достоевский) в данных трех вариантах философской антропологии получает «оправдание»; речь идет о своеобразном оправдании зла (рассуждая с позиций традиционной этики), а потому в учениях Ницше, Фрейда и Бердяева мы имеем дело с очень поздним всплеском дуалистического манихейства, распространенного

<sup>1</sup> См.: *Бердяев Н.* О назначении человека. С. 239, 131 соотв.

<sup>2</sup> *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. С. 455.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.* Самопознание. С. 160.

<sup>4</sup> «Аз есмь пучина греха» — слова из церковной покаянной молитвы.

в средневековой Европе в виде тайных сект. — У *Ницше*, который частью откровенно от Дарвина, но который однако находился у него в плену (равно как у критикуемого им также на все лады Шопенгауэра), человек фактически сведен к *животному*, но с животного какой нравственный спрос?! Действительно, за «добром», моралью, культурными идеалами и ценностями притаились животные инстинкты («К генеалогии морали», «Человеческое, слишком человеческое»), дух человеческий может оборачиваться верблюдом и львом («Так говорил Заратустра» — эту книгу неслучайно переполняют образы зверей), человек в состоянии летать, как свободная птица (предисловие к «Человеческому...», «Песни принца Фогельфрай») и т. д. Бесчисленные примеры такого рода из сочинений Ницше обобщаются его убеждением: «Человек — самое жестокое из всех животных»<sup>1</sup>.

«Аморализм» Ницше вытекает из его дарвинистского постулата о животности природы человека, тогда как в глазах *Фрейда*, человек — все же не животное, а скорее *архаический дикарь*, принадлежащий эпохе до-культурной, до-моральной, а потому также не знающий добра и зла. Вообще *философская* основа для психоанализа взята Фрейдом у Ницше, и странно, что при разговоре о Фрейте это так редко замечают. Дело не только в том, что «преисподняя» бессознательного, «Оно» — этот «хаос, котел, полный бурлящих возбуждений»<sup>2</sup>, — не что иное, как ницшевская область Диониса («Рождение трагедии из духа музыки»), а *libido* — ницшевский «инстинкт»: наряду с переключкой данных фундаментальных для обоих мыслителей категорий, у Фрейда присутствует множество других аллюзий на Ницше. Так, важное для Фрейда понятие «снов наяву» (это фантазии, которые Фрейд считал основой поэтического творчества) отсылает к «аполлинийским снам» ницшевской ранней эстетики, — к последней, видимо, вообще возводится фрейдовская теория сновидений. Не от филолога-классика ли Ницше пришел к Фрейду также интерес к трагедиям Софокла, вызвавший к жизни учение о комплексах, и не наблюдения ли Ницше-«психолога» подытоживает фрейдовская «генеалогия морали», выводящая «чувство вины» из «напряжения между Я и Сверх-Я», а «Сверх-Я» соотносящая с «родительской инстанцией»<sup>3</sup>? Во всяком случае, когда мы читаем слова Фрейда «вера в “доброту” человеческой природы является одной из самых худших иллюзий» (там же, с. 364), нам кажется, что звучит голос

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 158.

<sup>2</sup> *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 342, 345 соотв.

<sup>3</sup> Там же. С. 337, 338.

Ницше. — Однако когда Фрейд учит о «сублимации» влечений этой «натуры» в деятельности художника (см. лекцию 23), то это уже начало «антроподицеи», насколько пафос «оправдания» вообще уместен у ученого-позитивиста. Во всяком случае, когда Фрейд вскрывает подоплеку сновидческих кошмаров, то его (быть может, чисто врачебный) пафос может восприниматься как компрометирующий человека<sup>1</sup>, шокировать еще сильнее, чем концепции Ницше. Создатель же теории сублимации — это своеобразный (постницшевский) гуманист.

Об отношении Бердяева к Ницше уже много сказано выше — Бердяев разделял многие ницшевские идеи, но считал Ницше за религиозного слепца. Аналогично он восхищался книгами А. Адлера, О. Ранка, К. Юнга, не говоря уже о Фрейте, — однако Фрейд, по Бердяеву, «не понимает метафизической и религиозной глубины проблемы» — поставленной им проблемы бессознательного<sup>2</sup>. Под интуиции Ницше и Фрейда Бердяев подводит онтологический фундамент, включает их в собственный (псевдо) богословский дискурс. Вместе с рядом других мыслителей русского духовного ренессанса Бердяев в своих мечтах замыслил «*религиозную реформу*», стремясь отменить традиционное историческое православие, вообще историческое христианство — как говорится в пионерском по проблеме «Бердяев и Ницше» исследовании<sup>3</sup>. Религия искренне верующего Бердяева действительно была, на христианский взгляд, очень своеобразной — почти без метафизики и понятия греха, а также не особенно нуждающейся и в Боге, многие функции которого, по мнению ее создателя, берет на себя человек.

<sup>1</sup> Именно с этим было связано неприятие психоанализа многими современниками Фрейда.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* О назначении человека. С. 107.

<sup>3</sup> См.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. С. 465.

## Homo faber и homo liturgus (Философская антропология П. Флоренского)<sup>1</sup>

Понимание П. Флоренским феномена *человека* – темная, до сих пор не исследованная область его воззрений. Само существование у Флоренского разработанного учения о человеке подвергалось сомнению, а то и просто отрицалось. По-видимому, принципиальных оснований для этого нет (ниже я надеюсь описать стройную философски-антропологическую концепцию Флоренского) – вопрос упирался в то, что лишь в 1990-е годы вся основная часть творческого наследия мыслителя оказалась в распоряжении читателей. Н. Бердяев, не признававший присутствия у Флоренского «религиозной проблемы человека» – самой «темы человека», – ориентировался на одну книгу Флоренского 1914 г. «Столп и утверждение Истины»<sup>2</sup>. А тем в России, кто писал о Флоренском в 1970–1980-х годах, не были доступны важнейшие собственно антропологические сочинения мыслителя – второй выпуск труда «У водоразделов мысли», их содержащий, впервые был опубликован только в 1992 г. (в парижском альманахе «Символ»). Отсюда и заключение С.С. Хоружего «...Опыт антроподицеи с “центральным вопросом – христологическим” никогда не был осуществлен Флоренским»<sup>3</sup>, и менее радикальное суждение С.М. Половинкина: «...Реконструкция его (П.А. Флоренского. – Н.Б.) учения о человеке является трудной задачей»<sup>4</sup>. – Исключение среди новейших работ о Флоренском составляет книга иеромонаха Андроника (Трубачёва) «Теодицея и антроподицея в творчестве священника

Павла Флоренского», написанная в 1984 г. с привлечением необходимых для раскрытия антропологической темы архивных материалов<sup>1</sup>. Труд этот однако – не столько исследование, сколько конспект произведений Флоренского: пространные выписки из них и пересказ, снабженные комментариями разъясняющего и апологетического характера, по-видимому, и не претендуют на роль критической концепции, а просто адаптируют идеи сергиево-посадского мыслителя к семинарскому уровню. – Сверх того часто смешивают философское и жизненно-обыденное отношение Флоренского к человеку. Так, Бердяев, говоря о Флоренском, находит у него постоянное «недоброжелательство к человеку и всему человеческому», «оплевание человека в себе» («Стилизованное православие»), «подавление человека» («Русская идея») и т. п.; в контексте бердяевских трактатов именно приписанная Флоренскому мизантропия выглядит как причина невнимания мыслителя к теме человека. Также и современный исследователь М. Йованович, поднявший «проблему человека» в автобиографических текстах Флоренского, сосредоточен на «равнодушии» Флоренского к людям, на преобладании в нем «осмотрительного, настороженного, скептического отношения» к ним, на отсутствии у него в юности друзей и т. д.<sup>2</sup> Между тем мизантропия (сейчас мне неважно, был ли к ней в действительности склонен Флоренский) отнюдь не исключает философского интереса к феномену человека – Ницше самый яркий тому пример.

### Человек «в порядке природы» и «в порядке свободы»

При размышлении о концепции человека в творчестве Флоренского успешно «работает» кантовское противопоставление «порядка природы» и «порядка свободы». Человек представлен Флоренским исключительно в «порядке природы» – порядке необходимости, господствующей в мире явлений, – таков мой самый общий тезис касательно антропологии Флоренского. Субъектная же свобода рассматривается мыслителем как некий недолжный привесок к человеческой природе и не конципируется им. Бердяев, настаивавший на «нелюбви» Флоренского к «свободе человеческого духа» («Стилизованное православие»), на «отсутствии» у

<sup>1</sup> Первая публикация главы: Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н.А. Стилизованное православие (1914) // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 1996. С. 284.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 92. См. также второй «отклик» (без указания автора) на труд С.С. Хоружего: «...Нелюбовь к антропологии <...> может быть, самое основное в мировоззрении о. Павла» (там же. С. 155).

<sup>4</sup> Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989. С. 3. В моей статье «П.А. Флоренский и “новое религиозное сознание”» (написана в первой половине 1980-х годов и впервые опубликована в 1990 г. в парижском «Вестнике РХД»), хотя она и посвящена конкретным антропологическим – «характерологическим» штудиям Флоренского, тем не менее тоже было сказано: «Антропология не является особо акцентированной и разработанной областью взглядов Флоренского» (цит. по: П.А. Флоренский: Pro et contra. С. 652).

<sup>1</sup> Иеромонах Андроник (Трубачёв). Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

<sup>2</sup> Йованович М. Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского. – Цит. Бердяева и Йовановича по: П.А. Флоренский: Pro et contra. С. 282, 269, 672–677 соотв.

него «темы о свободе» («Самопознание»)<sup>1</sup>, хотя и имел в виду преимущественно «Столп...», попадал тем не менее в само существо воззрений Флоренского. В области *философской антропологии* Бердяев и Флоренский руководствуются противоположными принципами подхода к действительности. Для Бердяева человек — не кто иной, как свободный «экзистенциальный субъект». Напротив, Флоренского интересуют в человеке те аспекты, о которых правомерно рассуждать объективно — отчужденно, с «овеществляющей» позиции. У Бердяева фактически *весь человек* «вынесен за скобки», редуцирован к единственной точке «я». Флоренский же не просто чуждается сферы «я», а прямо склонен отрицать за «субъектом» право на реальное существование: до своего первого самопроявления в *имени* «человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, <...> а лишь *возможность* человека <...>»<sup>2</sup>. Если для Бердяева в человеческом «я» действует Бог, то Флоренский в ребенке, впервые выговаривающем «я», видит «первый прорыв первородного греха»: употребление этого слова вообще есть нечто недолжное, святые никогда не говорят о себе как о «я»<sup>3</sup>.

И напротив того, все *природное* у Флоренского окружено философским почитанием. В детстве он воспринимал Природу как личность и всем своим существом отдавался ей — жил природным и раскрывал *природное в себе самом*. «Я <...> всегда был упоен цветами, запахами, звуками и, главное, — формами и соотношениями их, так что не выходил из состояния экстаза»<sup>4</sup>, — вспоминал он о детстве, проведенном на лоне природы Кавказа. Память об этих детских «экстазах», вызванных чувственными восприятиями, даст о себе знать, когда Флоренский, замышляя построение «конкретной метафизики», — она же и «философская антропология в духе Гёте»<sup>5</sup>, — основным элементом в составе человека сочтет органы чувств<sup>6</sup>, а разрабатывая лекции по «философии культа», в церковных таинствах распознает орудия освящения именно телесных функций человека.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие. С. 270; *его же*. Самопознание. М., 1990. С. 150.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 62.

<sup>3</sup> Там же. С. 65.

<sup>4</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 85.

<sup>5</sup> См.: Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 29.

<sup>6</sup> См.: Флоренский П.А. Философская антропология <приложение 1>; *его же*. Заметки по антропологии <приложение 2>. — Там же. С. 34–40.

Однако чем же объясняется глубокая антипатия Флоренского к *свободе*? Помогает ответить на этот вопрос очерк Флоренского «Павел» из книги начала 1920-х годов «Имена», имеющий исповедальный характер. Повседневное внутреннее существование «Павла» представлено в очерке так, что, в самом деле, свободное самовыражение подобной личности ни к чему хорошему бы не привело. Потому, дабы не подпасть душевному хаосу, она нуждается в сдерживании, в скрепах, шорах, — в подчинении наложенным извне, объективным границам. Флоренский сообщает о себе нечто сокровенно-интимное: «Непосредственное самосознание Павла есть *желание*, этот напор воли, или по-русски было бы точнее сказать *хотение* <...>»<sup>1</sup>. А далее — эту страстность своей природы (подпочва гения, которым был Флоренский) мыслитель конципирует, привлекая модные для Серебряного века представления Шопенгауэра—Ницше: Павел — «ключ мировой воли», согласно «сокровенному существу данного имени»; «...характер Павла следует понимать как весьма легко сообщающийся с первоосновой бытия». Павел постоянно живет «под напором воли», ощущает вблизи себя «прибой подземного океана», — реально находится «на краю всепоглощающей бездны»<sup>2</sup>. В главе «Геенна» «Столпа» Флоренский рассказал о своем страшном переживании этой бездны в сновидении: какие-то силы влекли его в пропасть небытия, и спасло его лишь чудесное Божие вмешательство. Быть может, именно в этом опыте присутствует экзистенциальный исток всей философии Флоренского — метафизический ужас перед гибелью в дионисийской бездне, от напора жажды земного бытия. Спасение приносит только Бог, дающий личности незыблемые устои, утверждающий ее на твердой почве объективности.

Философская антропология, строимая вокруг человека «в порядке природы», отвечает общему характеру «философской идеи» Флоренского. Пользуясь определениями Бердяева, можно сказать, что он и Флоренский представляют, соответственно, типы философии «субъективной» и «объективной»<sup>3</sup>. Бердяев убежден, что «только такая философия и имеет цену, которая выражает <...> экзистенциальность субъекта»<sup>4</sup>. Напротив, в сочинениях Флоренского верховной ценностью является конкретный объективный предмет мысли — и это наряду с общей неприязнью Флоренско-

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 227.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 224–229.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240 и далее.

<sup>4</sup> Там же. С. 249.

го к «презренной субъективности». «Неужели ты не можешь от решиться от субъективности <...> (,) забыть о себе? Неужели, — о, позор! Неужели не поймешь, что надо же отдаться объективному? Объективное, вне тебя стоящее — неужели же оно не увлечет тебя? <...> Живи объективным...»<sup>1</sup>: так, борясь с меланхолией, взывал к себе самому Флоренский. Ясно, что это не просто аутотренинг: речь идет о мировоззренческой установке, в частности — о принципах гносеологии. С понятием *объективности* Флоренский не ассоциировал субъект-объектного познания. «Объективное», по Флоренскому, означает софийное, зримое Богом и праведниками в нетварном свете: «источник объективности — Свет Божий»<sup>2</sup>. Оценка той же категории Бердяевым противоположна: «Мир объективации есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ»; «Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир»<sup>3</sup>. И если для Флоренского «субъективность» почти меонична и подлежит огню геенскому, будучи стихией низкой животности и внутреннего разложения, то, по убеждению Бердяева, «царство существующего есть царство индивидуального <...>. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте»<sup>4</sup>. Знай автор «Самопознания» и собственно антропологические сочинения Флоренского, вряд ли он согласился бы с тем, что Флоренский раскрыл «тему человека»: действительно, положительной проблематизации свободного «экзистенциального субъекта», бердяевского «человека», ни в одном тексте Флоренского найти не удастся.

Итак, Бердяев и Флоренский в своих версиях философской антропологии проблематизировали противоположные аспекты человека: первый — «порядок свободы» — дух, творчество, личность; второй — «порядок природы» — тело, хозяйство, род. В русской философии эти два мыслителя как бы взаимно дополняют один другого. Однако несмотря на, казалось бы, несовместимость философии «экзистенциального субъекта» и «конкретной метафизики»<sup>5</sup>, удивительным образом антропологические учения Бердяева и Флоренского нацелены на один и тот же результат —

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины (1). М., 1990. С. 262.

<sup>2</sup> Там же. С. 213.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 254, 256 соотв.

<sup>4</sup> Там же. С. 256.

<sup>5</sup> Ср.: «С П. Флоренским у нас было изначальное взаимное отталкивание, слишком разные мы были люди, враждебно разные. Самые темы у нас были разные» (Бердяев Н. Самопознание. С. 150).

всецелое подчинение мира человеку. Это было бы реализацией призыва Ницше к «очеловечению мира»<sup>1</sup>. Так что не только Бердяев, но и Флоренский в антропологии оказался под воздействием ницшевского пафоса.

## Философия тела

### Тело и его субъекты

Истоки философской антропологии Флоренского следует искать уже в «Столпе...». Здесь Флоренский заявляет, что человек дан нам прежде всего *телесно*, как тело: «Тело человека — вот что первое всего называем мы человеком»<sup>2</sup>. Разумеется, встретив при чтении «Столпа» эту фразу, Бердяев не зацепился за нее — не мог предположить, что из данного элементарного суждения разрастутся, пойдут побегам разного рода антропологические идеи — от философии лика и имени до мечты о превращении Вселенной в тело Небесного Человека. — Природность человека выступает у Флоренского в первую очередь как *телесность*. Однако «тело», «телесность», в понимании Флоренского, это отнюдь не материя, не плоть и кровь, и даже не просто «форма» — то есть «устремленность его как целого», некая внутренняя структура организма, отличная от внешних телесных очертаний. «Тело» мыслится Флоренским как подвижная, живая реальность — как орудие теснейшим образом сопряженного с ним его субъекта (вопрос в том, что это за субъект). Тело человека, в зависимости от намерений последнего, способно собираться в точку — но и распространяться в принципе на все мироздание. Тело, онтологически, есть оболочка, за которой таится «мистическая глубина» нашего существа; как «внешняя *природа*» (! — Н.Б.), тело — «это только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины “Я” и глубины “не-Я”» («Столп», с. 265). Еще выразительнее о теле как реальности, переживаемой и испытываемой «Я», говорится во второй книге «Водоразделов»: «оно открывает во внутреннюю сторону свои бесконечные пространства, и хотя внешнему взору, эвклидовскому и кантовскому, оно кажется малым, но внутреннему взору явна его своеобразная бесконечность»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: «Очеловечить мир, то есть чувствовать себя в нем все более и более властелином» (Ницше Ф. Воля к власти (фр. 614)// Ницше Ф. Воля к власти. СПб., 2006. С. 361).

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. С. 264.

<sup>3</sup> Священник Павел Флоренский. Символика видений // Символ. Вып. 28. Париж, июль 1992. С. 176.

Итак, «тело» у Флоренского — подлинно объект, изменяемый, формируемый его субъектом. Связанному с телом «я» свойственно движение во внутреннюю глубину с последующим сосредоточением на некоей точке внутренней телесности. Это, по Флоренскому, *мистическая* деятельность субъекта, при котором его тело как бы сокращается до размеров единственного избранного им органа (о принципе избрания речь пойдет чуть ниже), — более внешние покровы мыслятся при этом как бы не относящимися к «я», посторонними для него. — Но субъекту свойственна и экспансия вовне — стремление подчинить себе беспредельную сферу «не-я». Это деятельность собственно *магическая* вместе с производными магии — техникой и хозяйством. Тело в связи с «мистикой» описано в «Столпе», в связи с «магией» — в «Водоразделах». Во втором случае субъектом деятельности, являющейся двигателем эволюции, оказывается не «я» и даже не целокупное человечество, а некий жизненный порыв, инстинкт, — «дух», выступающий как синоним «жизни». Мысль Флоренского здесь вливается в широкое русло «философии жизни», помеченной, в частности, именами А. Бергсона и Ницше.

Ясно, что философии тела у Флоренского присущ совсем иной мировоззренческий пафос по сравнению даже и с такими, казалось бы, близкими ей суждениями по этой теме Бердяева: «Тело принадлежит образу человека. Старый дуализм духа и тела, идущий от Декарта, совершенно ложен и устарел. <...> Душевная жизнь проникает всю жизнь тела, как и телесная жизнь воздействует на жизнь души. Есть витальное единство души и тела в человеке. <...> Форма человеческого тела есть уже победа духа над природным хаосом. <...> Форма тела — духовно-душевная. <...> Персонализм должен признать и достоинство человеческого тела...»<sup>1</sup> и т. д. Ценностью в глазах Флоренского обладает посястороннее дление земной жизни (хотя и подлежащей церковному освящению), тогда как Бердяев рвется за пределы земного бытия. Поэтому одно и то же понятие в двух версиях философской антропологии имеет разный смысл. Так, «форма тела» для Бердяева — тот нетленный духовный остаток, который в конце времен сделается зародышем тела воскресения, а для Флоренского — это «жизненное» или «эфирное» тело, существование которого постулируется оккультизмом теософского толка.

В самом деле, Флоренский подразумевает именно его, когда в «Столпе» намечает строение «тела в теле», «истинного тела», которое есть «корень единства тела» (с. 265–266). Эфирное — тонкомате-

<sup>1</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. С. 33–35. Ср. суждения Флоренского в трактате «Хозяйство»: «Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух» (см.: Символ, указ. изд. С. 186).

риальное тело теософской традиции — ответственно за физиологию и состоит из эфирных аналогов органов тела физического; в своей богословской диссертации (разумеется, без ссылок на источники) Флоренский набрасывает упрощенную схему строения эфирного тела и предлагает теософское по сути описание различных мистических практик. Оккультисты учат о так называемых *чакрах* — органах эфирного тела, имеющих вид цветков лотоса; оккультное развитие заключается в активизации этих центров жизнедеятельности, обыкновенно пребывающих как бы в состоянии сна. Флоренский, разделяя «истинное тело» на три части — «голову, грудь и живот», указывает лишь на важнейшие для его концепции тонкоматериальные «органы» (теософы говорят о семи чакрах). «Жизнь каждого из органов, — головы, груди и живота, — соответственной тренировкой может быть углублена, и тогда человек бывает мистиком соответствующего органа»: «нормальная» мистика, по Флоренскому, это мистика «груди», истинного (читай: эфирного) сердца — мистика церковная. Именно так, на теософский лад, Флоренский интерпретирует исихастскую практику восточного монашества — упражнения в Иисусовой молитве, когда усилия подвижника направлены на «сведение ума в сердце». В одном из трактатов первой книги «Водоразделов» Иисусова молитва осмыслена иначе — как медитация над именем Божиим, вживание в его звуковой состав («...произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого»<sup>2</sup>). Вообще Флоренскому чуждо традиционное понимание молитвы как межличностного общения человека и Бога, — он интерпретирует молитвенную ситуацию, привлекая оккультные представления: молясь, человек не просит всерьез Бога о помиловании, а развивает свои телесные оболочки или работает со звуковым «телом» слова. Так духовная жизнь сводится Флоренским к телесному плану. Философская антропология Флоренского — синтез церковных, оккультных, научно-позитивных, равно как и многообразных философских воззрений — претендует на роль некоей эзотерической науки о человеке.

#### *Оплотневший дух*

Если для Флоренского человек «дан» прежде всего телесно, то что означают для него две другие традиционные составные части человеческого существа — душа и дух? Флоренский проблематизирует их довольно фрагментарно, не

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп... С. 266.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Об Имени Божием // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 333.

до конца отчетливо; он — *философ тела*, подобно тому как Бердяев — *философ свободного духа*, в свою очередь говорящий о теле лишь вскользь. Исходные представления Флоренского о духе и душе можно обнаружить уже в «Столпе» — в учении о загробной участи человека (глава «Геенна»)¹. Это учение — интерпретация соответствующих воззрений апостола Павла: земное «дело» человека, утверждает апостол, может перейти в вечность, но может и сгореть; «сам» же он спасется *в любом случае*, — однако если «дело» сгорит, то спасется как бы «из огня» (1 Кор. 3, 10–15). Флоренский видит здесь указание на «рассечение» после смерти человека его состава: спасшийся «сам» — это *дух*, образ Божий в человеке; «дело», судьба которого проблематична, — это *душа*, которая уцелеет от геенского огня лишь в той степени, в какой человек уподобился Христу в земной жизни. Душу Флоренский называет «самостью» и привязывает именно к ней *самосознание*, тогда как духу, «самому», соответствует «*богосознание*». Не совсем ясно, какой смысл вкладывается в последний термин; участь грешника, попавшего в геенну, Флоренским, впрочем, рисуется весьма ярко. Что же означает «спасение», «вечное блаженство» «самого», «духа», Флоренский не уточняет.

Этими остроумными (быть может, и глубокомысленными) замечаниями в «Столпе» о духовном составе человека «философия свободного духа» (духа, свободного от иноприродных оболочек), все же обнаруживаемая у Флоренского, по-видимому, исчерпывается. Философ тела, он был при этом и философом *плоти, материи, вещества*. «Павел томится по воплощению. <...> Его искание направлено на совершенное воплощение, столь же духовное, как и плотное в мире»²: это исповедальное свидетельство Флоренского приложимо, в частности, и к его философскому методу. Метод этот — своеобразное *гётеанство*: Флоренский по-своему понимал категорию Гёте «первоявление» («Uhrphaenomenon» для него «совершенное воплощение» идеи, адекватнейшее воплощение, оплотнение духа) и, как «метафизик конкретного» (точнее сказать, феноменолог), отыскивал первоявления в областях, прежде всего, культа, затем культуры и даже в природе (такова игра красок на небе во время заката в качестве «первоявления» Софии в статье

¹ Можно заметить, что это учение весьма ценил Бердяев, который позаимствовал оттуда ряд идей для собственной концепции человеческого посмертия, развитой в книге 1931 г. «О назначении человека» (см. главу «Ад» части III данной книги).

² *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 231.

«Небесные знамения», к примеру)¹. Предметом философского интереса Флоренского была плоть, проработанная духом, или же — *оплотневший* (а не «свободный», как у Бердяева) *дух*; кроме термина Гёте «первоявление», он использовал в других случаях термин «*символ*» (как представитель русского символизма) или говорил о «форме» в смысле Аристотеля. Гётеанство во многом определяет и подход Флоренского к человеку: когда он замышляет «философскую антропологию в духе Гёте», то вопрос для него стоит о конципировании человека в качестве «первоявления». Если в антропологии Флоренского дух все же проблематизирован, — то это дух оформленный, если угодно — застывший, а не дух как акт, энергия, творчество.

Поразителен в этом отношении знаменитый трактат «Иконостас» (1921–1922), рассматриваемый именно в аспекте учения о человеке: «дух» человека (тот самый «образ Божий», «сам» «Столпа», который спасется, уцелеет в геенском огне) представлен здесь в предельной статичности, овеществленности, прямо-таки законности в материю. Это тем парадоксальнее, что речь в связи с иконой идет о духе *святого* (а то и Бога) — казалось бы, легчайшем, воспарившем над естеством, разорвавшим плотские узы! — «Предшественником» «Иконостаса» в творчестве Флоренского является трактат 1914 г. «Смысл идеализма»: задавшись «гётеанской» целью «увидеть идею», Флоренский здесь впервые ставит проблему художественного изображения *живого духа* человека. На *портрете* (об иконе речи пока еще нет) *жизнь духа*, утверждает Флоренский, передается «диалогом» глаз и рта изображенного лица, представленных в разных состояниях, как бы в различные моменты времени. Флоренский здесь опирается на популярную в 1910-е годы книгу Б. Христиансена «Философия искусства», но в суждения эстетические вкладывает антропологические смыслы. Отправляясь от теории портрета, он разрабатывает терминологию для намечающейся у него антропологии: портрет передает «лицо», но в лице может быть распознан неизменный (при всех переменах лица) «лик»; интересно, что в «Смысле идеализма» этот «*инвариант* лица» отождествлен с «родом», который Флоренский считает «вечным и вселенским» началом и ипостазирует. «Благороден», заявляет Флоренский, тот человек, в чьем лице виден его род. В «Иконостасе» мыслитель будет обосновывать, что свят тот, в чьем лике зрим образ Божий, божественная «идея» человека. Согласно концепции «Иконостаса», портрет передает не духовную, а

¹ Подробно об этих вещах говорится в нашей статье «П. Флоренский: русское гётеанство» (Вопросы философии. 2003. №3. С. 97–116).

душевную жизнь, разворачивающуюся во времени как смена внутренних состояний, — изобразить же дух призвана именно икона. Взглянем на те положения «Иконостаса», которые помогут нам в реконструкции антропологии Флоренского, — прояснят понимание им такой реальности, как человеческий дух.

Эти положения содержатся преимущественно в заключительном разделе трактата, посвященном историческому происхождению иконы. Начало иконы в Египте: свои смыслы и художественность она унаследовала от египетской маски — лицевой части расписного саркофага на мумию. «Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую степень<sup>1</sup>: несколько заостряя, можно сказать, что Флоренскому, дабы заговорить *собственно о духе* человека, понадобилось этого человека умертвить<sup>2</sup> и превратить в подготовленную к погребению мумию. Что же делать с духом человека живого, Флоренский как бы и не знает, и то отождествляет его с безликой «жизнью» (в учении о «проецирующей» деятельности, разработанном во втором выпуске «Водоразделов»), то спешит заключить дух в форму («я» — в имя в «Именах»).

Итак, в первую очередь «дух» человека в концепции Флоренского — дух, остановленный в своем движении, «упокоившийся». Во-вторых же, это дух «обожествленный»: древний египтянин после смерти становился Озирисом, богом, и «предметом культового почитания», — равно и Церковь предписывает своим членам почитать святых и иконы, являющие их лики. «Уловить» дух как антропологическую реальность Флоренскому удается на путях интерпретации догмата иконопочитания. Своеобразная «феноменология духа» — вот что такое его размышления о роли иконы в Церкви, его концепция *лика*. Лик — это первоявление духа, идеи как образа Божия в человеке, это предельно адекватное «откровение» духа в телесной плоти, проработанной, как резцом скульптора, подвижническими усилиями святого. Сам человеческий лик — это, так сказать, первое оплотнение духа подвижника, — оплотнение материей его тела. А второе оплотнение, более совершенное (ведь в «лице» живого святого присутствуют еще остатки его эмпирически-земного, затронутого грехом «лица»), — это оплотнение в веществах и материалах, потребных для создания иконы: речь идет об особым способом подготовленной деревянной доске, левкасе,

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 149.

<sup>2</sup> Также и в «Столпе...» о духе говорится именно в связи с загробной участью человека.

красках (это непременно темпера с использованием яичного желтка), лаках, золотой ассистке и т. д. Флоренский настаивает на неслучайности этих материалов, всей иконописной техники, словно именно в них заключены необходимые условия явления духа взору молящегося перед иконой. Подобно тому как погребальная маска для религиозного сознания египтян была не просто изображением усопшего, а *им самим*, — так и икона — это *сам святой*, «и в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей»<sup>1</sup>. Так трактует Флоренский святоотеческий принцип молитвенного «восхождения от образа к первообразу»: в иконе надлежит видеть святого в его принадлежащем вечности духовно-телесном единстве, ибо «в вечности *есть*» «воскресшее и просветленное тело» святого, его особая — одухотворенная плоть.

Что же касается духа как такового, то он *обособленно* то ли не существует, то ли обладает лишь ущербной реальностью («сам», отделившийся от «самости», согласно «Столпу»)². Дух «упокоившийся» и дважды оплотненный — вот дух, проблематизированный в антропологии Флоренского в связи с теорией иконы. «Феноменология духа», развитая в «Иконостасе», призвана восполнить «онтологию духа», представленную в «Столпе» в эскизном наброске судьбы «самого»: метафизическая концепция явно не удовлетворяла Флоренского, феноменологический подход был более органичным для него.

*Икона* — это тело духа святого, в принципе *другого*, «ты» по отношению к созерцателю: *я* в принципе не могу представить *себя* самого святым, созерцать *свой лик*. Явление *моего собственного духа* я в состоянии воспринять в своем *имени*: в антропологии Флоренского процесс самопознания человека начинается с углубления в его собственное имя. «Тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»<sup>3</sup> — вот что такое имя для Флоренского. Как уже было отмечено, «я» в понимании Флоренского — почти что мнимость, в лучшем случае — чистая возможность; тем не менее для «я» (или духа) использовано здесь слово «сущность». Дух, как метафизическую сущность, Флоренский и в теории имен не проблематизирует: он блестяще описывает серию *имен как яв-*

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 153.

<sup>2</sup> Потому в связи с Флоренским уместнее говорить не о платонизме, но об аристотелизме, и при этом его гётеанство окажется разновидностью последнего.

<sup>3</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 26.

лений неких духовных существ, тогда как для обсуждения этих последних у него языка как бы и нет. Имя понято им как ближайшее к духу явление — как «первоявление» в смысле Гёте. Оно обладает скорее не вещественной, а энергетической природой: в связи с именами речь идет о звуковых волнах, «формообразующих силах». Посредством имени «Я» обнаруживает себя как «Ты»<sup>1</sup>. Впервые «я» видит себя в имени, как в зеркале, открывая свое внутреннее «ты»; «я» может знать себя только в качестве имени. Здесь — самое глубинное расхождение Флоренского и Бердяева, то изначальное переживание, к которому, как к истоку, возводится различие их воззрений. Для Флоренского духовная жизнь, экзистирование, глубинное существование человека — это «самообъективирование», преодоление субъективности<sup>2</sup>, для Бердяева — это «экстаз» субъективности как таковой. Мысль о том, что до имени, безотносительно к имени существование человека невозможно, невероятно в философии Бердяева, для Флоренского же она — несомненная истина, равно философская и жизненная. В «Именах» Флоренский описывает психическое расстройство, связанное с утратой человеком его имени: речь идет о потере им своей идентичности, о распаде личности на случайные состояния, которые борются за право дать ей новое имя. По Флоренскому, имя — это форма, стабилизирующая душевный состав, или же тот центр, вокруг которого организуется внутренняя жизнь. Быть может, в философии имени еще в большей степени, чем в философии иконы, видна борьба Флоренского с представлением о чистом, неоплотненном духе человека, с антропологическим спиритуализмом: слово «я» им объявлено почти неприличным, — вернее сказать, это как бы табу. Экзистенциальная, в смысле Бердяева, духовность для Флоренского чревата прельщением и впадением в безумие — погружением в меоническую бездну.

В связи с теорией человеческих имен проясняется понимание Флоренским личностной свободы. Имя не то предвещает человеку его судьбу, не то детерминирует ее<sup>3</sup>, — утверждает Флоренский; категория судьбы, рока вообще была созвучна его мироощущению<sup>4</sup>. Имя «направляет жизнь личности по известному руслу»,

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 88.

<sup>2</sup> Там же. С. 64.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 34.

<sup>4</sup> Близкий друг Флоренского С. Булгаков сообщает, что обычным состоянием Флоренского был не просто фатализм, но, в духе Ницше, «amor fati». — См.: Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки, Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 60.

«намечает идеальные границы ее жизни»<sup>1</sup>; все без исключения носители данного конкретного имени своей жизнью и характером осуществляют один и тот же «инвариант духа», «духовный тип», задаваемый именем. Правда, делают они это по-разному: «С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно — и негодяем, даже извергом»<sup>2</sup>. Здесь-то и сказывается фактор свободы — Флоренский допускает свободу в пределах имени: это свобода «нравственного самоопределения», традиционный выбор между добром и злом. В глаза бросается примечательный парадокс антропологии Флоренского. Важнейшая миссия — «нравственное самоопределение», обуславливающее в конечном счете вечную участь человека, — возложена мыслителем на то «я», которое в другом месте книги объявлено не сущим, голой «возможностью человека», а в «Столпе» названо «презренной субъективностью». Как могут из «не сущего», чистой мнимости, исходить судьбоносные решения?! Мы не получим от Флоренского ответа на этот вопрос (равно как и на прочие «последние» вопросы, касающиеся субъекта, «духа»).

#### Полуса философии тела

Философия тела, разрабатываемая Флоренским по сути на протяжении всего его творческого пути, выходит далеко за пределы философской антропологии. Точнее сказать, оставаясь таковой, это учение, претерпевая ряд метаморфоз, предстает как филология (слово, по Флоренскому, телесно и подобно человеку<sup>3</sup>, а человеческое имя — это «личность», «лицо»<sup>4</sup>), искусствоведение (концепции хотя бы «Иконостаса»), культурология и «философия культа», своеобразная «глубинная психология» (теория сновидений), оккультная анатомия, космология... Философия тела претендует у Флоренского на универсальность — на роль фундаментальной онтологии, оперирующей феноменологическим методом: в ее основе — представление о воплощении духа, — о духе, способном соединяться с веществами и энергиями мира, наделяя их при этом формами, которые доступны восприятию человека. Можно сказать, что философия тела у Флоренского выступает строго как философия границы: мыслитель не проблематизирует ни собственно «внутренне-

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

<sup>3</sup> См. в связи с этим трактат «Строение слова» из первой — филологической книги «Водоразделов».

<sup>4</sup> Священник Павел Флоренский. «Имена». С. 34.

го» — духовной идеи (это был бы идеализм платоновского типа), ни «внешнего» — материи (что было бы материализмом). Его «специальность» — именно бытийственное место их «встречи», форма. В связи с Флоренским уместнее вспоминать об Аристотеле (помимо Гёте), а не о Платоне: о «чистых идеях» Флоренский говорить не брался<sup>1</sup>. — В ключе именно «воплощения», самой близкой ему бытийственной интуиции (ср.: «Павел томится по воплощению»: Имена, с. 231), Флоренский принимал и христианство — как религию боговоплощения в смысле *освящения Богом мировой плоти*; по крайней мере именно в этом он видел роль Церкви с ее сакраментальной стороны.

Столь всеобъемлющий характер философии тела, разработанной Флоренским, связан с тем, что центральная ее категория — «тело» — в ней воистину Протей, принимающий многообразнейшие обличья. Духовная сущность человека — это почти что меническое ничто, чистая возможность, в глазах Флоренского, — наделена в его учении волей к экспансии, к подчинению себе окружающей среды, к оплотнению, объективированию<sup>2</sup>, цель которого — власть над миром, опять-таки ницшеанское «очеловечение мира». При этом движении в физическое (и не только) пространство духовная сущность создает себе все новые и новые тела, очерчивая ими освоенную ею область мироздания, «объем» вовлеченной в ее деятельность природы. Речь здесь идет о реальном — историческом времени, в котором свиты, как нити в канате, времена биографий конкретных людей. И самое первое,

<sup>1</sup> Даже в метафизическом раннем «Столпе», проблематизируя Софию как идею мира, Флоренский быстро сводит ее к иконным образам — «воплощает» и «оформляет». А в трактате «Смысл идеализма» платоновские идеи оказываются божествами, которых созерцали посвященные в Элевсинские мистерии, — очевидно, предметом познания идеи-божества быть не могут. Дискурса абстрактно-метафизического и рационалистического (в котором «идея» сведена к «понятию») Флоренский всегда избегал.

<sup>2</sup> Примечательно, что Бердяев настойчиво противопоставляет «объективированию» по Флоренскому *творчество* духовного субъекта, которое называет «трансцендированием». Если для Флоренского «отчетливость и незатуманенность духовной жизни требует усиленного самообъективирования и понуждения себя к выходу из субъективности» (Имена, с. 64), то Бердяев, словно возражая ему, заявляет: «Творчество <...> для меня не столько объективирование, сколько трансцендирование», «раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование». Для Бердяева ценен не «конечный творческий продукт», как для Флоренского, а «потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию» (Самопознание, с. 208, 196, 197 соотв.).

самое малое тело — это человеческое *имя*, которое ребенок слышит из уст матери и с которым мало-помалу начинает связывать свое «я». Тело же обширнейшее, последнее в этом историческом (быть может, точнее — «богочеловеческом» в смысле Соловьёва) процессе, — это весь тварный *универсум, макрокосм*, который, по Флоренскому, изоморфен человеку как *микрокосму*. *Учение об имени и учение о Вселенной*: таковы полюса, между которыми у Флоренского разворачивается философия тела, осуществляясь в целом спектре концепций. В самом широком смысле эти концепции можно отнести по ведомству культурологии: ими проблематизируется деятельность человека по устройению, приспособлению под себя природного мира.

О *философии хозяйства*, намеченной Флоренским, речь пойдет чуть позднее; здесь же бросим взгляд на его эзотерическую *космологию* — учение о вселенском теле, теле «Великого Человека, антропоморфного бога»<sup>1</sup>. Это все тот же «небесный человек» теософии Соловьёва, Адам Кадмон Каббалы. «Учению о Небесном Человеке, *Адаме Кадмоне*, принадлежит центральное место в космологии еврейской Каббалы, согласно которой весь мир имеет его образ, есть антропокосмос. Идея о человеке как микрокосме, столь многократно высказывавшаяся в философской и мистической литературе старого и нового времени, нигде не получает столь углубленного истолкования как в Каббале. <...> По образу его (Адама Кадмона. — *Автор соч.*) сотворен организм и земного человека, *его тело*. <...> Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или всеорганизм. <...> Ему дано владычество над всей тварью <...>. Как метафизический центр мироздания, как всеорганизм, человек в каком-то смысле *есть* это все, ему подвластное, *имеет* это все, *знает* это все»<sup>2</sup>: так излагает С. Булгаков основополагающий для философской антропологии Флоренского миф о человеке. Имея в виду как раз этот миф, Флоренский истолковывает в «Органопроекции»<sup>3</sup> библейскую историю грехопадения. Первородный грех оторвал человека от природы: он перестал быть «всем» — его тело, ранее, благодаря причастности небесному человеку, простиравшееся на все мироздание, теперь сузилось до нынешних размеров. Только в *этих* границах сохра-

<sup>1</sup> *Священник Павел Флоренский*. Макрокосм и микрокосм. — См.: Символ. Указ. изд. С. 191.

<sup>2</sup> *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 247–249.

<sup>3</sup> За исключением «Столпа» и воспоминаний, все обсуждаемые нами трактаты Флоренского входят в его незавершенный труд «У водоразделов мысли».

нилась некоторая власть человека над тварной плотью. — В связи с обсуждением грехопадения в философии тела у Флоренского появляется новое, важнейшее для всего дальнейшего развития его онтологии определение: тело — это граница власти, «непосредственной мощи» воли<sup>1</sup>. И так, для антропологической концепции Флоренского библейское грехопадение получает особый важный смысл: оно сопровождается катастрофическим «сжатием» тела Адама. Также особым образом Флоренский истолковывает традиционное представление о том, что именно изгнание прародителей из рая сделалось началом истории: целью ее, предельным заданием оказывается восстановление телесности земного человека в ее прежнем космическом качестве, — расширение человеческого организма заново на всю Вселенную.

Здесь, однако, встают неизбежные вопросы: а кому, собственно, это нужно? кто является субъектом истории? каковы движущие силы этого развития, вновь вовлекающие стихии мира в пространство человеческого тела? Это вопросы метафизические, и Флоренский-феноменолог поостережется давать на них ответы. Тем не менее во второй книге «Водоразделов» эти вопросы косвенно разрешаются как раз с помощью только что приведенного определения тела. Грехопадение было утратой человеком власти над мирозданием, восстановление утраченного состояния означает обретение ее заново; хотел того Флоренский или нет, но его философия тела, вместе с ее дериватами, имеет внутри себя ницшеанский стержень — пронизана идеей *воли к власти*. Феноменологическая антропология Флоренского скрыто метафизична, и, метафизик, Флоренский здесь протягивает руку Ницше-антиметафизику (как замечают ницшеведы, «антиметафизик» Ницше — только на словах). И как бессубъектна воля к власти у Ницше, так же в принципе бессубъектна она и у Флоренского, — в этом вопросе Флоренский избегает мифологизирования (например, возможного привлечения гностического мифа о падшей и восстающей Софии).

Поскольку речь в антропологии Флоренского идет именно о *воле к власти*, не случайно ведущее место в ней отводится осмыслению *магии*. Философу-священнику очень импонирует «магический идеализм» Новалиса и, в частности, такое суждение немецкого романтика<sup>2</sup>: «Физический маг умеет животворить природу и

обращаться с нею произвольно, как со своим телом»<sup>1</sup>. Маг, колдун то ли обладает врожденной «близостью к природе» — умением сливаться с ее сокровенной жизнью, то ли приобрел это качество особым оккультным тренингом. В философии тела, разработанной Флоренским, подобная магическая способность получает необычное осмысление. Флоренский определяет магию как «искусство смещать границу тела против обычного ее места»<sup>2</sup>. Движимый волей к власти над природой, маг «расширяет» свое тело; многообразную культурную и цивилизаторскую деятельность человека Флоренский квалифицирует как квазимагическую. После грехопадения человек все же «продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром. Черно-магически — в деспотической технике и науке, бело-магически — в искусстве и философии, теургически — в религии. Человек ассимилирует плоть мира как свое расширение, и несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир все же есть *продолжение* его тела, или его хозяйство»<sup>3</sup>. По сути со словом «магия» Флоренский соотносит более общий, чем колдовство, смысл — явление воли, мощи. Однако техника, наука и пр. в его философской антропологии не порывают глубинной связи со своим историческим истоком — первобытной магией: ими, как и последней, в концепции Флоренского движет таинственная мировая сила, открытие которой связано с именем Ницше, — воля к власти. Заметим, что сходный смысловой оттенок присущ и бердяевскому учению о творчестве, развитому в его самой ницшеанской книге — в «Смысле творчества».

В философской антропологии Флоренского, представленной в «Водоразделах», можно различить два русла, два направления разворачивания философии тела. *Первое* из них мы сейчас как раз обсуждаем и посвятим ему следующую часть раздела о Флоренском: оно связано с образом меняющего свои «размеры», пульсирующего человеческого тела — тела индивида (от «тела» имени до «пространства» хозяйства) и всечеловеческого тела (от физического тела земного человека до космического «тела» Адама Кадмона). Соответствующие концепции описывают душевную жизнь личности как «самообъективацию», а хозяйственную жизнь человечества как «самопроецирование» — расширение человеческого тела во Вселенную, означающее постепенное подчинение Вселенной че-

<sup>1</sup> См.: Священник Павел Флоренский. Продолжение наших чувств // Символ. Указ. изд. С. 135.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Органопроекция. С. 154.

<sup>3</sup> Священник Павел Флоренский. Хозяйство // Символ. Указ. изд. С. 185.

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Органопроекция // Символ. Указ. изд. С. 154.

<sup>2</sup> Влияние Новалиса на русский Серебряный век еще ждет своего исследователя.

ловеку. Человека как субъекта хозяйствования Флоренский называет «*homo faber*» — человек, изготавливающий орудия. Душевность и хозяйство относятся к земному плану человеческого бытия, — имея оккультный привкус, размышления Флоренского о них проблематизируют вещи посюсторонние. — Однако, апеллируя к Библии, антропология Флоренского неизбежно должна включать в себя и аспект *религиозный*: власть над творениями человеку даровал Бог (повелевший Адаму дать имена тварям, что означает знание их Адамом и его власть над ними), и целью исторического процесса может быть возврат человеку лишь такой — святой, любовной власти над миром. Но одной магией, одними волевыми усилиями снизу падший человек не в состоянии вытащить себя и весь мир из бездны греха. Потому в антропологической «идее» Флоренского такой аспект человека как «*homo faber*» восполнен аспектом «*homo liturgus*» — человеком литургическим. *Вторая* линия философской антропологии Флоренского, «философия культа», следует тем же самым антропологическим установкам — сохраняет характер «философии тела» и магическую ориентацию: мыслитель ставил проблему освящения телесности человека и вещественных мировых стихий посредством «феургии». Когда Бердяев критиковал неблизкую ему софиологическую мысль об «освящении плоти мира», он имел в виду воззрения Флоренского, которые (будучи знаком лишь со «Столпом» и ранними сочинениями философа из Сергиева Посада) он называл «магическим православием»<sup>1</sup>. «Водоразделы» подтверждают проницательность Бердяева. Маг в своей основе, «*homo faber*» и православный «феург» «*homo liturgus*»: два лика человека в концепции Флоренского, как мы убедимся, антропологически изоморфны.

#### «Человек биологический» и «создатель орудий»

Прежде чем двигаться дальше, бросим взгляд на структуру философской антропологии Флоренского в целом. Как выше было сказано, философия тела, развиваемая мыслителем в сочинениях самых разных лет, проблематизирует, с одной стороны, тело индивида, с другой — мистическое тело человечества, тело мифологического Адама Кадмона — «антропоморфного бога». Концентрические оболочки *тела индивида* своим ноуменальным центром имеют образ Божий в человеке, описанный в «Столпе» в соответствии с представлениями апостола Павла (1 Кор. 3, 15): это «сам», вечный индивид, в земной жизни раскрывающийся в своем

<sup>1</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 151, 134 соотв.

«деле», названном Флоренским «самостью», «эмпирическим характером». Пожалуй, «сам» — это метафизическая субстанция, — автор «Столпа» пока еще метафизик; однако *феноменологическая* тенденция его мысли уже налицо — Флоренский подробно говорит о судьбе именно «самости», тогда как «сам» — это почти что «вещь в себе» столь нелюбимого Флоренским Канта.

Далее, характер, «самость», свое первое плотное (выразимся осторожно: порой Флоренский здесь говорит о веществе, порой — об энергии) явление, гётевский протофеномен в понимании Флоренского, — получает в *имени*, теле тончайшем; с ним связана судьба человека («Имена»). Продвигаясь вовне, затем находим «*истинное тело*», «*тело в теле*» — то, что в оккультизме называется телом эфирным или жизненным. «Истинное тело» ответственно за развитие тех или иных тонкоматериальных органов; в «Столпе» Флоренский размышляет о мистике «головой», «груди» и «живота», выделяя в качестве праведной мистики груди, «сердца». — После этого идет *тело физическое*. Оно в антропологии Флоренского проблематизировано преимущественно как тело всечеловеческое (в философии хозяйства и философии культа); исключение составляет философия лица («Смысл идеализма», «Иконостас») и лика («Иконостас», «Моленные иконы преподобного Сергия»). Физическое тело охватывается *телом астральным*, представление о котором у Флоренского развивается в связи с интереснейшей «философией одежды» («Лекции по философии культа», трактаты об иконе). Самый широкий концентр «телесности» индивида — *дом, жилище*, к которому Флоренский в «Лекциях» о культе плавно переходит от осмысления одежды (см. также статьи о Троице-Сергиевой лавре — «Доме преподобного Сергия», где Флоренский, по его собственному признанию, чувствовал себя в более точном смысле «у себя дома», чем в своем личном доме). Все эти индивидуально-телесные оболочки Флоренский расценивает в качестве плодов *символотворческой деятельности* «я» индивида: они суть символические обнаружения «я», в них оплотневают трансцендентный для всякого внешнего восприятия дух человека.

И вновь подчеркнем: с человеческим «я» Флоренский не связывает «экзистенциальный центр» — центр самосознания и активности личности, как это делает Бердяев. Через «я» у Флоренского действует сила надличная, космическая, — а в учении о культе — божественно-благодатная; эти силы всегда безликие. Космическая сила, в которой Флоренский видит исток всей жизнедеятельности человека, в разных «главах» его философской антропологии терминологически обозначается по-разному. В важнейшей из них —

в учении о физическом теле (вторая часть «Водоразделов»<sup>1</sup>) — она именуется «жизнью». Идет ли речь об образовании телесных органов или о «проецировании» их вовне — об их «продолжении» в орудиях труда, в обоих случаях действует одна и та же сила жизни: «Изнутри, как деятельность созидания, и глаз и камера-обскура суть *не* два похожие друг на друга, но одно и то же, различно преломленное стремление жизни»<sup>2</sup>. Иначе говоря, камеру-обскуру изобрел не человеческий гений Баптиста Порты, а создала «жизнь»; вернее сказать, «жизнь», по Флоренскому, действовала через Порту как наиболее пригодный для нее инструмент. — Та же мировая сила проблематизируется как *воля к власти* или *к могуществу* в общей концепции очеловечения природы — в учении о расширении человеческой телесности от оболочки индивида до тела Адама Кадмона. Наконец, в «Лекциях по философии культа» об этой силе Флоренский говорит как о «титаническом начале»: так ему хочется переименовать «дионисийское» начало из «Рождения трагедии» Ницше. И если Ницше шел от Шопенгауэра, обозначив «волю» и «представление» именами Диониса и Аполлона, то Флоренский, беря на вооружение те же понятия, с категориями Ницше связывает также термины «*усия*» и «*ипостась*», применявшиеся Отцами Церкви для целей тринитарного богословия. Культ гармонизирует личность, укрощает бунт бездны бессознательного: именно так, психотерапевтически, мыслил Флоренский о нужде человека в религии. Термин «титаническое» кажется ему самым подходящим в контексте этих рассуждений: мы увидим чуть позднее, как в антропологии Флоренского эта категория незаметно подменит традиционное понятие греха.

Быть может, именно вторая книга «Водоразделов» ярче прочих сочинений Флоренского свидетельствует о том, что человек интересовал мыслителя только «в порядке природы». В самом деле, едва начав читать трактат «Homo faber», мы наталкиваемся на фразу: «Познание есть только биологическая деятельность человека, биологическое приспособление к среде» (с. 130). Понятно, что нас охватывает недоумение. Чуть ниже орудие труда определяется как «биологическое самосвидетельство разума» (с. 131). Получается, что «homo faber» — человек, изготавливающий орудия, субъект хозяйствования, т. е. ученый, инженер, техник — это *человек биологический!* Но словом «биология» принято называть науку о не-

<sup>1</sup> Она состоит из трактатов «Homo faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекция», «Символика видений», «Хозяйство», «Макрокосм и микрокосм».

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Символика видений. — Указ. изд. С. 171.

разумных живых существах, — и Флоренский уточняет: «Разум, как доставляющий *познавательные* ценности, — *вне* поля зрения биологии» (с. 130). Иными словами, homo faber — главный «герой» антропологии Флоренского — это человек с элиминированным разумом, абстрактная конструкция, созданная ради решения некоторой проблемы.

Что же это за проблема? «Человек биологический» у Флоренского осмысляется, конечно, в терминах не обычной биологии, но *био-логии*: вокруг категории «homo faber» Флоренский развивает собственную версию *философии жизни*<sup>1</sup>. Не имея разума, очевидно, абстрактный homo faber не имеет ни самосознания, ни творческой свободы; можно сказать, что homo faber — это голая человеческая *природа*, тогда как в реальном человеке природа восполнена свободой. И вот, этот homo faber оказывается у Флоренского неким медиумом потока эволюционно восходящей жизни; активный в построении конкретных орудий, он слепо служит *ее* целям. Тем самым Флоренский показывает, что *реальный* человек со стороны его природы есть игральное стихийных сил, живет под знаком необходимости, таинственного рока. Этот фатальный характер человеческого существования в «Лекциях по философии культа» будет осмыслен как *трагизм* человеческого бытия (в культе трагизм как бы просветляется). «Человек биологический», по сути животное, к трагизму, понятно, не причастен: трагизм предполагает высокую степень самосознания. Живя исключительно под знаком необходимости, homo faber не догадывается об этом. В мирозерцании Флоренского вся по сути сфера социальности рассматривается как действие роковых сил и считается продолжением природы: одни и те же силы бытия работают как в природе, созидая ее формы, так и в области материальной культуры.

Между тем «биологическое» приспособление к среде — единственная, по сути, деятельность «земного» человека в антропологии Флоренского — означает у него усилия человека по подчинению себе этой самой среды, его борьба за власть над природой. В ходе эволюции человек распространяет свою деятельность в пространство с помощью *орудий*. Этимологическая близость в греческом языке слов «орудие» и «орган», т. е. телесный член, служит для Флоренского иллюстрацией — почти доказательством того, что человек создает орудия на манер собственных органов восприятия: орудия суть как бы те же самые органы, — конечно, в функциональном отношении. Homo faber, создавая орудия,

<sup>1</sup> Связанную с учением А. Бергсона, которому принадлежит и сам термин «homo faber».

«проектирует» себя вовне, «расширяя» тем самым свое тело, охватывая им все новые стихии и области мира. Сила жизни превращает Вселенную в тело Адама Кадмона: таков исходный миф Флоренского. Очевидно, что в связи с «органопроектированием» имеется в виду уже не тело индивида, а совокупное мистическое тело человечества. Переход от одного к другому как бы размыт, Флоренским он не детализируется. Ясно, правда, что индивидуально-телесные оболочки имеют себе соответствия в организме вселенского человека: так, дому, индивидуальному жилищу, отвечает хозяйство как совокупность орудий — это общечеловеческий «дом», среда обитания людей. Орудия создаются напором жизни — безликой воли, прущей из недр человечества, из глубин людских душ. Процесс этот изображен мыслителем почти наглядно: «Орудие есть усиленное задержкою, как плотиную ток воды, именно то самое действие, которое задержано, и тогда понятно, что оно, хотя и во внешней нам материи построенное, однако продолжает нас самих, есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, непосредственно зиждущая деятельность коего была остановлена»<sup>1</sup>. Множество же орудий составляет хозяйство — ассимилированную, освоенную человечеством среду, которое, с другой стороны — «наше внутреннее содержание, но осуществленное через проекцию вовне». И когда Флоренский называет хозяйство «совокупностью *символов нашего духа*»<sup>2</sup>, имеется в виду символотворческая деятельность глубин человеческой души, оформляющая в символах протекающий через нее жизненный поток.

В статье «Символика видений», именно в связи с символическим «органопроектированием», Флоренский поднимает весьма близкую ему *проблему посвящения*; она имеет самое непосредственное отношение к воссоздаваемой нами его философской антропологии. «Посвящений» искали едва ли не все деятели русского духовного ренессанса: стремление к посвящению привело в Дорнах к Р. Штейнеру Андрея Белого и Асю Тургеневу, М. Волошина и М. Сабашникову, о «посвящении» велись бесконечные ночные разговоры на «башне» Вяч. Иванова, в стороне от эзотерики не остались экзистенциалисты Бердяев и Шестов... Это отдельная тема, особая тенденция культуры той эпохи — тенденция, к которой был причастен и Флоренский. — В «Символике видений» он рассуждает о неотъемлемом от человеческой природы «языке символов», «языке языка», открывающем доступ к

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Продолжение наших чувств. С. 152.

<sup>2</sup> *Его же*. Хозяйство. С. 184.

недрам мира и души человека. Любопытно, что к проблеме универсальной символики Флоренский приступает, отправляясь от толкования сновидений, — явно желая развить мысли Фрейда. Согласно Флоренскому, путь к познанию универсального языка символов (он же — ключ к загадкам сновидений) — это *посвятительный путь*, особая оккультная практика, раскрывающая мировую символику в душе самого человека. «Язык языка» извлекается «из недр личности», посредством заурядных усилий ума им в полной мере овладеть нельзя: «Посвящение не извне привносит в нас язык символов, но раскрывает и воспитывает врученные ему (духу человека. — *Н.Б.*) задатки». Потенциально присущая человеку способность созерцать через символы глубины бытия не может проявиться «без такого воспитания в некоторой исторической среде некоторого сверхнарода, каковым должно считать всю организацию посвячительных центров в ее целостности» (с. 174). В отличие от своего друга юности Андрея Белого, Флоренский не искал таких «посвятительных центров» — Дорнах его не привлекал; знакомый с феноменом Штейнера и сближающийся с ним в некоторых своих представлениях<sup>1</sup>, он с прохладным скепсисом отзывался об антропософии. Став священником, глубоко войдя в церковность, он, однако, продолжал весьма заинтересованно относиться к идее посвящения. Гностик по своему внутреннему складу, он мечтал о новейших посвящениях, о возрождении мистерийности, о возможности живого — опытного соприкосновения с духовным миром *здесь и теперь*. Но если Вяч. Иванов намечал реанимацию мистерий Диониса, то Флоренский, безотносительно к Штейнеру, предпринимает попытку создания *христианской* мистерии, а точнее — превращения в мистику православной, в ее наличном состоянии, Церкви. Вопрос для Флоренского заключался не в реформировании церковного культа, — в этом отношении, напротив, Флоренский был крайне консервативен, — но в осмыслении Церкви как мистерии, во вскрытии присущего ей, но в веках забытого и ставшего «эзотерическим» символизма, — если угодно, в некоем *посвящении* в Церковь как мистику. Результаты этих усилий Флоренского сосредоточены по преимуществу в «Лекциях по философии культа» (также в «Иконостасе» и некоторых других экклезиологических трактатах). Работы эти насыщены собственно *антропологическими* идеями, потому данному кругу вопросов я посвящаю заключительную часть своего исследования.

<sup>1</sup> См.: *Гут Т.* Павел Флоренский и Рудольф Штейнер // Вопросы философии. 2002. №11. С. 212–223.

В детстве Флоренский не получил религиозного воспитания; к вере он пришел под влиянием некоего мистического потрясения (о котором он рассказывает в своих воспоминаниях). Путь же к Церкви был для него непрост: параллельно воцерковлению развивался другой «сюжет» — участие в сектантских исканиях, в которые он был вовлечен четой Мережковских, мечтавших о создании Церкви Третьего Завета, Святого Духа. После колебаний Флоренский сделал выбор в пользу традиционного православия, разочаровавшись в «Церкви» Мережковских. Важные для понимания его духовного пути (а также для воссоздания его философской антропологии) сведения присутствуют в письме 1905 г. Андрею Белому. Поначалу, пишет Флоренский, в Церкви для него «не было ничего, кроме выдохшихся символов». Но когда он вошел внутрь, углубился в церковность, для него открылась жизнь, «безусловно святая сердцевина». «Церковь “наша”, сказал я себе (а также, мысленно, Мережковским. — Н.Б.), либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий <...>»<sup>1</sup>: здесь — важнейшее свидетельство наличия у Флоренского «мистериального» проекта (который будет действительно осуществляться на протяжении двадцати последующих творческих лет), а также любимый Флоренским образ зерна, прорастающего из истлевающей плоти. Помимо того что этот образ ассоциируется с Элевсинскими мистериями, к которым у Флоренского был большой интерес, он прямо указывает на «истлевание» традиционной Церкви и восстание — именно из этой старой стихии церковности — ростка Церкви будущего<sup>2</sup>. Если всего год назад студент Духовной академии замыслил новые таинства «апокалиптического христианства»<sup>3</sup>, поддавшись настроению эсхатологических ожиданий послесоловьёвской эпохи, то теперь он хочет, переосмыслив таинства старые, показать, что никаких новых мистерий

<sup>1</sup> Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст-1991. М., 1991. С. 39.

<sup>2</sup> Ср. суждение Флоренского о современном ему состоянии Церкви: «Православная церковь в своем современном (виде) существовать не может и неминуемо разложится окончательно», предвывая «рост молодых побегов, которые вырастут там, где сейчас их менее (всего ждут)». — Священник Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 659.

<sup>3</sup> См. описание Флоренским соответствующего новому таинству «обряда “убеления риз”» (на основе образа мучеников, которые «убелили одежду кровью Агнца», из Откр. 7, 14) в письме Андрею Белому от 14 июля 1904 г. — Контекст-1991. С. 29.

конструировать не надо, что мистерия (и не просто мистерия, а Мистерия мистерий) существует и она совсем рядом. Отцы отступили от православия, но оно от этого не утратило своей духовной силы, призванной освятить человека и весь мир. «Лекции по философии культа» имеют вводный — пропедевтический в отношении «посвящения» характер. С другой стороны, они представляют собой развитие философской антропологии: проблема тела ставится в них под совершенно новым углом зрения.

«Человек трагический» и «человек литургический»

...Человек есть homo liturgus.

Священник Павел Флоренский. Культ, религия, культура<sup>1</sup>

Человек в антропологии Флоренского живет под знаком рока: считая себя свободным, на самом деле он — орудие слепо-хаотической «жизни» — движущей силы мировой эволюции, направленной на превращение Вселенной в тело небесного человека, «антропоморфного Бога». «Жизнь» (создающая, по Флоренскому, телесные органы, а затем «проектирующая» их вовне, образуя сферу хозяйства) — это реальность, особо занимавшая мыслителя, многократно им переосмысленная и переименованная. В «Лекциях по философии культа» (которые создавались Флоренским с 1918 по 1922 год, и это — следующая «глава» философской антропологии Флоренского) «жизнь», рассмотренная в новом ракурсе, выступает как «дионисическое начало». Термин, созданный Ницше («Рождение трагедии из духа музыки»), указывает на трагизм мироощущения человека языческой эпохи и — шире — на исконный трагизм человеческого существования. Примечателен плавный, без смыслового скачка, переход мысли Флоренского в философию культа из сферы философии хозяйства: «Построение орудий, поскольку оно не осмыслено, корнем своим имеет стихийное начало человека. Продолжая наше тело, эта деятельность по существу есть именно то, что строило наше тело. Она — прибой стихий. Это — слепая, напирательная мощь, не знающая никакого удержания <...>. Это — начало расторгения. Его называли началом дионисическим. Я предпочитаю назвать более точно <...> — началом титаническим»<sup>2</sup>. — Вместе с новым термином в концепции Флоренского появляется

<sup>1</sup> В изд.: Богословские труды, вып. 17. М., 1997. Далее ссылки даются на данное издание.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. — Указ. изд. С. 139.

новая антропологическая схема, изоморфная ницшевской: если с «Дионисом» в трагедии у Ницше сопряжен «Аполлон», то, соответственно, у Флоренского безликому титанизму («рождающей мощи рода», т. е. стихии пола) противостоит *лицо*. Оно, т. е. разум, «полагает меру безликой мощи человеческого естества, ибо деятельность лица — именно в мерности, в ограниченности, в наложении определений и границ. Эту деятельность связывания и ограничения называют началом аполлинийским»<sup>1</sup>. — Впрочем, введя в свою антропологию представления Ницше–Шопенгауэра, Флоренский предпочитает переобозначить их с помощью греческих богословских терминов. Быть может, назвав «дионисическое начало» *усией*, сущностью, а «аполлинийское» — *ипостасью*, ликом, Флоренский хотел указать на традиционность схемы Ницше, формально восходящей в конечном счете к святоотеческому учению о Боге — Троице единосущных Ипостасей<sup>2</sup>. Сущность и Ипостаси в Боге находятся в совершенной гармонии, тогда как в человеке между усией и лицом разлад — начало титанизма восстает на лицо. Привести их в согласие — именно такова цель культа, — не раз повторяет Флоренский. — «Усию» Флоренский соотносит при этом с «телом»; так новая антропологическая схема сопрягается мыслителем с его прежней «философией тела», в центре которой стоит категория «*homo faber*».

Очевидно, что, обратившись к терминам ницшевской эстетики, Флоренский оставляет позади «человека биологического» и вводит в свою антропологию «человека трагического». Это — закономерная метаморфоза его науки о человеке: в порядке природы (а именно он — сфера исследований Флоренского) существование человека трагически-безысходно, что с пронзительной достоверностью выразилось в «Рождении трагедии» Ницше. Трагизм бытия Флоренский привязывает к понятию *трагической вины*: им он заменяет ключевую для христианской антропологии категорию *первородного греха*. Трагическая вина усийна — «есть вина не личности-ипостаси, а родовой основы ее»; «этот бунт в крови, этот порок самого существования ведет — помимо злого решения, помимо умысла — ведет личность к роковой развязке <...>». Мировая трагедия неразрешима, избавление приходит только с Христом,

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. — Указ. изд. С. 140.

<sup>2</sup> Учитывая христианские истоки феномена Ницше (рождение в семье пастора, богословское образование), вполне правомерно в качестве неявной основы его концепции трагического героя как Дионисовой ипостаси усмотреть традиционную тринитарную схему ипостазирования Божественной сущности — явления Божественной усии в трех Лицах.

о чем Флоренский говорит весьма велеречиво, избегая, однако, называть Божественное имя: «Если бы личность, не запятнанная даже сетями греха ипостасного, взяла на себя роковую усийную вину человеческой воли добровольно и в себе самой человеческую непокорную усию просветила светом Смысла: тогда была бы в единой точке истреблена трагичность самого существования человеческого, то есть была бы спасена человеческая природа от порыва своего бытия»<sup>1</sup>.

Здесь — завязка «сюжета» философии культа: «истребляет» бытийственный трагизм сила Христова, действующая в культе. «Трагический человек» — а таков всякий со стороны своей природы, титанической усии — не грешник: «Титаническое само в себе — не грех, а благо; оно — мощь жизни, оно само бытие <...> по ту сторону добра и зла». Одно за другим нанизывает Флоренский определения и оправдания «титанического» в духе то Ницше, то Фрейда: «В мощи — правда титанического, — исконная и непреодолимая правда Земли»; истребить «титаническое» невозможно — «сдавленное в одном — оно вознаградит себя в другом». Разум, лик теснит титаническое — оно в свою очередь хочет размыть контуры лика; ни одному из двух начал не следует отдавать предпочтение за счет другого, — нужно утверждать оба, стремясь их сгармонизировать. Очевидно, что Флоренский предлагает решение в соответствии с эстетической идеей Ницше: греческая трагедия у Ницше — это некое динамическое «равновесие» «Диониса» и «Аполлона». И вот, роль сценического действия у Флоренского играет *культ*: в культе, по Флоренскому, утверждаются равно усия и ипостась, приходя к согласию благодаря присутствию благодатной силы. Флоренский понимает культ психотерапевтически, а отнюдь не традиционно-аскетически: аскетика требует «отсечения» титанических страстей, квалифицируя их как грех, — психотерапия «прощает личность» (а точнее — категории греха вообще не знает) и стремится сбалансировать ее силы. Однако равновесие между усией и лицом устойчивым быть не может, *homo liturgus* вновь и вновь отпадает в трагизм. «Человек трагический» и «человек литургический» — это два коррелятивных аспекта неизбежно ущербного образа земного человека в антропологии Флоренского.

Думается, что обсуждаемый нами сейчас раздел антропологического учения Флоренского — наиболее личный, укорененный в интимном, сокровенном опыте мыслителя, связанный с самой его душевной конституцией. Павел Флоренский был трагической фигурой, трагической в том самом смысле, который, взяв

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. С. 140–141.

его у Ницше, вкладывал в данное слово русский Серебряный век<sup>1</sup>. Русский Фауст, чья жизнь прошла в познавательном стремлении, он засвидетельствовал собственный экзистенциальный трагизм в философской исповеди, коей является очерк «Павел» из книги «Имена». Можно говорить о «дионисийской», «усийной» натуре Флоренского, вспомнить о его следовании ницшевскому лозунгу *amor fati*. «Павел слишком близко от себя и в себе ощущает прибой подземного океана» (указ. изд., с. 226), чтобы... чтобы, — позволим себе закончить фазу Флоренского на свой лад, — не осмыслить, не продумать до конца и не возвести в ранг антропологического закона это собственное переживание «всепоглощающей бездны», «стихийного напора» дионисийских недр души, не знающего никаких норм, грозящего гибелью, мраком безумия. Спасение от внутреннего «титанизма» Флоренский всякий раз обретал в вере в Бога, одной из причин его воцерковления был ужас перед геенской пучиной, — об этом он поведал в «Столпе». А вот что он сообщает о себе в «Павле»: Павел «знает во Христе — Спасителя» (с. 229), «без веры такая личность просто не могла бы существовать» (с. 233). «Воля и вера — это в данном имени полюсы, между которыми распространяется все строение личности» (с. 233): так, экзистенциально, Флоренский свидетельствует о «Павле» как «человеке трагическом» и «человеке литургическом».

Однако почему тогда Флоренский развивает «философию культа» вместо того, чтобы обсуждать спасительность веры во Христа? Почему в «культе», как его описывает Флоренский, вообще нет Христа, а центральному таинству Церкви, связанному непосредственно с Евангелием и Христом, таинству Евхаристии, посвящен ровно один (!) абзац (см.: с. 232), тогда как автор страницами рассуждает о вещах сугубо второстепенных — об аромате дыма ладана, о зерне и меде панихиды и т. п.? Не знакомый с творчеством Флоренского 20-х годов, ориентируясь на «Столп», Г. Флоровский заметил, что Христос отсутствует и в магистерском труде Флоренского<sup>2</sup>. «Слабое чувство Христа» (Бердяев) у Флоренского — особая, самостоятельная тема. Обсуждая его философскую антропологию, мы ограничимся в связи с этой темой

<sup>1</sup> Внутренний трагизм личности Флоренского, о котором мы говорим, к его мученической биографии никакого прямого отношения не имеет.

<sup>2</sup> «В книге Флоренского просто нет христологических глав. И “опыт православной теодицеи” строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне.» — Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Киев, 1991 (репринт с изд.: Париж, 1937). С. 495–496.

лишь немногими, но все же необходимыми замечаниями. Главный наш тезис: нежелание Флоренского в своем учении как-либо проблематизировать Личность Христа имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского — не встреча с живым Богом, а освящение *тела*, практически сведенного к *вещи*.

Еще в 1904 г. Флоренский делился в письме (от 14 июля) с Андреем Белым своими мыслями о современном восприятии Личности Христа: «Мы воспринимаем» в Христе «по преимуществу момент апокалиптический, созерцаем аспект Масличной горы (Вознесение)» — и хуже знаем Христа первых христиан<sup>1</sup>. Смысл этого признания таков: если первые христиане реально ощущали близость воскресшего Христа, если Он действительно присутствовал в их жизни, то *о себе* так сказать мы не можем. Для нас Христа в земном плане нет — Он вознесся к Отцу с Масличной горы на сороковой день после распятия; мы можем только ждать Его второго пришествия, доверяя пророчествам Апокалипсиса. — Эти переживания похожи на бердяевский деизм и, приходится признать, на смерть — отсутствие Бога у Ницше, — таким было общее ощущение тогдашней эпохи. И если Ницше, потеряв Бога, встал на путь тотального бунта, ведущий к безумию, а Бердяев от «безблагодатности» бытия спасался в творчестве, то Флоренский нашел себе прибежище в *культе*, буквально заменившем ему вознесшегося на небо Христа. В 20-е годы он фактически повторил то, что высказал в письме 1904 г.: хотя культ в последнем счете и опирается на Богочеловеческую Личность Христа, «но Он вознесся; следовательно, Он должен быть дан тем, что Его заменяет в полной конкретности: такова Евхаристия»<sup>2</sup>. Действителен для Флоренского не Христос, а Его евхаристический образ. При этом Евхаристия, опять-таки, это не экзистенциальное событие — не теснейшее общение с живым Христом в причащении, не встреча с Ним на Тайной вечере, — это «Частица Святых Даров», по поводу которой к Флоренскому во время литургии приходят такие мысли: «...Когда стоишь над Дарами, где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место мировой оси, полюс Земли»<sup>3</sup>. Христос забыт, будучи вытеснен из сознания священника какой-то странной космической гордыней: вот здесь, где я стою, находится центр мироздания. По другому поводу Флоренский называет культ «вопло-

<sup>1</sup> См.: Контекст-1991. С. 28.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Культ, религия, культура. С. 133.

<sup>3</sup> Там же. С. 132.

шенным Логосом» (с. 123), присваивая культу именованию Христа. Далее же, культ у Флоренского — не среда богообщения, а реальность, где-то подобная хозяйству: это совокупность «орудий» — хотя и особых, но служащих той же самой, что и в случае техники, цели формирования вселенского Тела.

Как во всем этом разобраться, и какое отношение это имеет к философской антропологии? Прежде всего, в том, как Флоренским конципируется культ, опознать Церковь, православное богослужение, можно лишь с трудом. В основе переживаний «литургического человека» — страх, неизмеримо более сильный, чем ветхозаветный трепет перед Ягве; а при описании культовых реалий автор лекций постоянно перебрасывает от них мосты к разного рода языческим мистериям. Церковь призывает человека к покаянной борьбе со страстями; а вот как, совершенно в духе фрейдизма, рассуждает Флоренский: «Если вступить на путь борьбы с аффектами, то придется в корне отринуть самую природу человека — бездну, аффекторожающую. <...> Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество “загнанными внутрь страстями”, если же удачна — оскопить и умертвить человечество <...>»<sup>1</sup>. То, что предлагается взамен этой борьбы, вызывает ассоциации или с греческой трагедией, или с самим оргийным «Дионисовым действием»: «Культ действует иначе, — продолжает Флоренский. — Он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису <...>». Почему же тогда Церковь поет в центральный момент литургии: «Да молчит всякая плоть человека»<sup>2</sup>, почему она требует отринуть все земное и уподобиться в бесстрастии ангелам? И таков ведь общий настрой православного богослужения...

Но вслед за тем мы находим в тексте Флоренского совершенно невероятное заявление: «Культ выявляет аффект, и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может выявиться аффект естественно. *Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному*»<sup>3</sup> (курсив мой. — Н.Б.). По-видимому, Флоренский — почитатель «дионисийца» Вяч. Иванова — имел здесь в виду культовое растерзание и пожирание вакхантами символизируемого жертвой тела Диониса; ар-

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. С. 136–137.

<sup>2</sup> В Великую субботу данное песнопение заменяет сходную по образности и смыслу Херувимскую песнь литургии св. Иоанна Златоуста.

<sup>3</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. С. 137.

хаическую религиозную эмоцию он осмелился приписать своему «литургическому человеку». Подразумевал ли он глубинно-психологический — «психоаналитический» аспект церковного причащения, полагал ли, что вскрывает некую эзотерику христианского таинства?.. В рамках нашей темы было бы неуместно надолго останавливаться на обосновании неправомерности сведения христианства к язычеству (чем отличался весь Серебряный век), на данной кощунственной ошибке Флоренского: мы касаемся его эвклидических идей только в той мере, в какой это необходимо для понимания его философской антропологии. Антропологически же, изживание аффектов в культе означает, по Флоренскому, сублимацию («в священную песнь, в священное слово, в священный жест») «титанического», «аффекторожающего» начала человека: культ, приводя к благодетельному катарсису и одновременно выявляя аффект, является неким священным психоанализом.

С другой стороны, желая вскрыть в православном культе его эзотерический пласт и «довести» Церковь «до мистерий» (как было замыслено в 1905 г.), Флоренский объязычивает Церковь<sup>1</sup> и превращает ее в магический институт. Это связано с тем, что, сосредоточившись на человеческой «природе», он исключил из культа аспект личностной «свободы», проигнорировал как Личность Бога, так и личность человека. Христос «философии культа» — это «Частица Святых Даров»; человеческое же «я» «должно быть вещью среди других вещей», «литургический человек» в его экзистенциальности ограничен «ноуменальным страхом»<sup>2</sup>. Антропология Флоренского, как она представлена в этих лекциях, на самом деле проблематизирует человека *дохристианской* древности, когда за личностью, за конкретным «я», бытийственной ценности не признавали. И если Флоренский говорит о высшем совершенстве «литургического человека» — о святости, то для него «исходный пункт, бесспорная точка в понимании слова “святой” — не в святости лица, <...> но в святости вещи <...>: не вещь свята наподобие лица, но лицо свято наподобие вещи»<sup>3</sup>. Конечная цель «литургического человека» — превращение себя в икону, буквально в вещь, расписанную доску; абстрактное существо, чистая человеческая природа, он — парадоксально — живет влечением к смерти. Но и при жизни он — безвольная вещь, нечто вроде аккумулятора «неотмирных энергий»: «Если человека мы называем святым, то этим мы не на нравственность его указыва-

<sup>1</sup> Прошу прощения у читателя за не слишком благозвучный неологизм.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Культ, религия, культура. С. 127.

<sup>3</sup> *Его же*. Освящение реальности. С. 151.

ем, <...> а на его своеобразные силы и деятельности, качественно несравнимые со свойственными миру, на его вышешмирность»<sup>1</sup>. О духовно-личностной пассивности — опять-таки «вещности» церковного человека Флоренский заявлял и в период «Столпа». Дело религии, говорил он в день защиты диссертации, — «спасать. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас. <...> Она улаживает душу». Уже тогда Флоренский впервые задался целью наряду с «теодицеей» (так был обозначен богословский жанр «Столпа») разработать «антроподицею» — учение об очищении «хаотической», «титанической» в ее основе человеческой природы посредством «нисхождения благодати в наши недра»<sup>2</sup>. Но ритуалом, оказывающим преобразующее действие на природу — «силы и деятельности» человека (ритуалом, в пределе сообщающим человеку бессмертие<sup>3</sup>), была — в глазах ее участников — как раз языческая мистерия. Флоренский, ссылаясь на «античный мир», прямо говорит о христианстве как мистерии: это «своего рода мистерия мистерий», «абсолютная мистерия, пред которой все прочие мистерии — лишь сень и подобие». Думается, вполне сознательно Флоренский тем самым отвечал на вызов Штейнера, — отвечал при этом и русским строителям храма новых — антропософских мистерий в Дорнахе. Именно Штейнер учил, что христианство вобрало в себя все тайное, мистериальное знание древнего мира<sup>4</sup>. При этом основатель антропософии намеревался, взамен традиционных, забывших эти тайны и утративших свою духовную силу Церквей, учредить

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Культ, религия, культура. С. С. 150.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 г. — В изд.: Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 1. Столп и утверждение Истины (П). М., 1990. С. 818, 819 соотв.

<sup>3</sup> В одном из мифов об учреждении Элевсинских таинств Деметра, воспитывавшая элевсинского царевича Триптолема, клала младенца в огонь, дабы он обрел бессмертие. Впоследствии Триптолем установил культ Элевсинской Деметры и стал его жрецом. Именно идея бессмертия была пафосом Элевсиний.

<sup>4</sup> Об этом говорится в книге Штейнера «Христианство как мистический факт и мистерии древности» («...То, что в древней мудрости было событием мистерий, в христианстве становится исторической действительностью»). Мистерии были прообразом Голгофы, в основе своей христианство — это «мистерия Голгофы»: «Крест на Голгофе есть мистерия древности, ставшая исторической действительностью». — См.: Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности. Ереван, 1991.)

новые «таинства». Андрей Белый, Волошин искали посвящения — Флоренский же заявлял им: посвящение — это церковность, «посвященные» — это святые, «словом *святые* <...> назывались также в античном мире посвященные в мистерии»<sup>1</sup>.

Здесь важно подчеркнуть, что «мистериальная» терминология, взятая на вооружение Флоренским, отнюдь не указывает на его интерес к генезису Церкви, заимствовавшей свою обрядность из дохристианских культов. Когда Флоренский сводит церковность к *мистериальности*, то это — его характерная интерпретация церковного христианства, которой соответствуют определенные представления о человеке. Центральная категория «философии культа» — это *таинство*, истолкованное как *магическое действие*. Для манипулирования духовными энергиями таинство использует молитвы и символические действия, форма которых, как утверждает Флоренский, была взята Церковью из многовековой традиции магии «не только Азии, но и всех других культур»<sup>2</sup>. Псалтирь — это книга заклинаний («Культ, религия и культура», с. 114), и вообще молитва, хотя она и кажется прошением, обращенным к высшему Лицу, как по строению, так и по механизму своего действия от магического заклинания ничем не отличается. Личность молящегося, взывающего к Богу «я» литургического человека, согласно Флоренскому, не представляет ни малейшей ценности для молитвенного события: мое молитвенное прошение должно быть подведено под *тип*, узаконено «Истиной», — и тогда оно уже высказывается не как *субъективное*, а как *объективное*. Словно наперекор всем экзистенциалистам, Флоренский заявляет: молитвенный зов есть «подъем над субъективностью»<sup>3</sup>. Иначе говоря, если молящийся хочет исполнения своих молитв (читай: хочет действительности своих заклинаний), то он должен составлять их из готовых формул (извлекая эти образцы из сокровищниц традиции): «Мы не можем даже помыслить о воздействии на мир не по типам вечной Истины, а по случайной прихоти»<sup>4</sup>. Ненависть Флоренского к субъективному началу заставляет его «литургического человека» в молитве действовать подобно автомату, — действительно, подобно мертвой вещи. — Между тем этот формально-типовой характер молитв и обрядов *гарантирует* совершение таинства, Флоренский здесь — сторонник католической формулы *ex opera operatum*. «Литургический человек» в таинстве предельно пассивен; это просто

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Освящение реальности. С. 149.

<sup>2</sup> Его же. Философия культа. С. 204.

<sup>3</sup> Его же. Словесное служение. Молитва. С. 182.

<sup>4</sup> Там же. С. 184.

сгусток органического вещества, подобный еще не рожденному зародышу или истлевающему в могиле труп. Скажем, Крещение в «Философии культа» представлено как сложная — в идеале совершающаяся в течение нескольких дней — магическая процедура с участием воды, освященного еля, с многократным чтением заклинаний над водой и крещаемым. Больше всего внимания мыслитель уделяет при этом «запрещениям дьявола»; изменения, сокращения древнего чина, намекает он, чреваты последствиями непредсказуемыми и страшными...

Магизм вносится Флоренским в Церковь не только исключением из ее богослужбной сферы личностно-экзистенциального аспекта — заменой молитвенного строя верой в магические формулы. Другой путь *подмены молитвы магией* — внесение в число категорий литургики главной для учения об «органопроекции» категории *орудия*. Когда Флоренский начинает разговор об «орудиях культа», сознаешь, что «философия культа» — не что иное, как продолжение «философии хозяйства»: культ — это «хозяйство», онтологически приподнятое над миром, перенесенное в область священного. Но хозяйство, техника, как мы помним, — исторические наследники древней магии, имеющие ту же, что и у магии цель господства над природой, основанные на том же самом принципе «органопроектирования». И когда Флоренский говорит о таинствах как об орудиях, а вслед за тем соотносит с семью церковными таинствами основные способности и деятельности человека, то становится ясно: в основе культа им зрится та же магия, культ задается той же целью, что и техника, — целью власти над миром, и посредством культа человек также «проектирует» себя вовне, расширяет свою телесность, хотя и в ином, нежели при «хозяйствовании» смысле.

Во второй лекции по философии культа («Культ, религия и культура») Флоренский возвращается к важнейшему для понимания его антропологии трактату 1917 г. «Органопроекция», распространяя его содержание на сферу культа. Он намечает классификацию орудий, — их три вида: *машины*, орудия техники; *слова*, орудия мысли, — и «*орудия культа*». Культу, в понимании Флоренского, отвечает та человеческая деятельность, которая как бы синтезирует особым образом деятельность машины и деятельность мысли: если первая производит вещественные предметы, а вторая — смыслы, то культовая деятельность одновременно, с одной стороны, полностью воплощает (в вещи) смысл, а с другой — также всецело одухотворяет (смыслом) вещь. Иначе говоря, культ производит гётевские протофеномены (как их понимал Флоренский) —

идеи, адекватно осуществившиеся в веществе. Эту деятельность Флоренский называет «богоделанием», «феургией». Так он толкует вид неоплатонической магической практики, весьма занимавшей Вяч. Иванова, Бердяева и других идеологов Серебряного века. «Феургию», литургическую деятельность по «производству святынь» («инженерная» жилка дает о себе знать и во Флоренском-богослове!), мыслитель считает «основоположной деятельностью» человека: это «*rgius* человеческого бытия — деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком» (с. 104); как раз поэтому «человек есть *homo liturgus*». Чтобы человеку максимально осуществиться в своей человечности, ему надлежит лишь определиться в отношении к культуре — единственной, по Флоренскому, «истинной реальности» (с. 123). «*Homo liturgus*», как и «*homo faber*», — это не человек в его личностной конкретности, не субъект каких-либо *реальных* действий, а абстрактная человеческая природа, пригодная для «производства святынь», подобно тому как, в другом своем аспекте, она пригодна для производства хозяйственных орудий.

И если материальные орудия в их совокупности символически отражают — и вместе с тем продолжают, проецируют вовне человеческий организм, то это же самое имеет место и в случае «орудий культа». Флоренский устанавливает (весьма произвольно) «семь основных функций человеческого существа»<sup>1</sup>, которым соответствуют семь церковных таинств. Этим функциям и таинств семь и только семь, хотя всякому очевидно, что данный набор можно как восполнять, так и суживать: почему, скажем, в него входят питание и говорение, но исключено зрение? почему телесно-словесные деятельности восполняет власть (ей отвечает таинство Священства, — действительно, «власть вязать и решить»), а, скажем, не любовь и т. д.? Искусственна логика их связи, не всегда понятны параллели между органическими функциями и таинствами: сомнительно, к примеру, что «освященная функция слушания есть таинство Елеосвящения». Вместе с тем учение о таинствах и обрядах в их космическом аспекте (культ, по Флоренскому, вовлекает в себя все мироздание) содержит множество блестящих наблюдений натурфилософского и историко-культурного порядка; именно в них, на наш взгляд, — главная собственная ценность философии культа Флоренского.

Смысла и пафоса антропологии Флоренского без его учения о культе понять нельзя. Ведь «культ человекен, а исследование культа необходимо антропологично: строение культа есть истин-

<sup>1</sup> *Священник Павел Флоренский*. Дедукция семи таинств. С. 145.

ное строение твари. <...> Культурный человек есть Человек (Адам Кадмон, небесный человек. — Н.Б.), и культ <...> очищает человечность от случайностей <...><sup>1</sup>. Как хозяйство есть совокупность орудий, символизирующая деятельность человеческого организма, так и культ, в семичленной полноте его «орудий» — таинств<sup>2</sup>, как бы представляет в сакральном пространстве человеческую природу: «Таинства своею совокупностью выражают строение человека. Схема семи таинств есть схема жизнедеятельности самого человека», ибо таинства суть «типы и первокоренные функции человечности»<sup>3</sup>. Таинства, составленные из магических действий и формул, привлекают Божественную благодать подобно антеннам, настраивающимся на радиоволны нужной частоты. «Культурный человек», будь то священник-«феург», чья роль в совершении таинства сведена к медиумической, или мирянин — рядовой участник таинства, полностью пассивны: свое личное волеизъявление они вправе вложить лишь в слово «аминь», «приводящее в действенность Божественную энергию»<sup>4</sup>. Таково единственное экзистенциально-субъективное деяние, дозволенное «культурному человеку». Благодатная сила, освящающая посредством таинств главные человеческие функции, согласно Флоренскому, приводит личность в равновесие: преобразившись, усия и лицо прекращают борьбу. Так в «человеке литургическом», полагает мыслитель, преодолевается трагизм существования, укрощается титанизм человеческой природы — достигается «спасение», если выразаться языком, в глазах Флоренского, экзотерическим.

Изначально поставленная Флоренским цель создания антроподицеи, по-видимому, считается им достигнутой в представлении о «литургическом человеке», который в «оправдании» уже не нуждается. Освящена его телесная природа, он «спасен». Однако ход антропологической мысли Флоренского на этом не заканчивается. «Тело» «литургического человека», подобно «телу» «строителя орудий», имеет тенденцию к бесконечному расширению, к распространению на весь универсум. Литургическое «тело» — это культ, это, условно говоря, храм<sup>5</sup>; и в соответствии с тем, что человек, как «*homo faber*», хочет весь мир сделать сво-

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Словесное служение. Молитва. С. 186.

<sup>2</sup> Однажды Флоренский прямо назвал таинство «рычагом», поднимающим долнее в горнее (см.: там же. С. 174).

<sup>3</sup> *Его же*. Дедукция семи таинств. С. 147; *Философия культа*. С. 222 соотв.

<sup>4</sup> *Его же*. Словесное служение. Молитва. С. 176.

<sup>5</sup> Неслучайно толкователи храмовой архитектуры всегда подмечали, действительно, изоморфизм храма и человеческого тела.

им хозяйством, как «*homo liturgus*», он намеревается превратить Вселенную в храм. Действие Божественной благодати изливается по руслу таинств в культуру и в быт, а затем — в жизнь космическую, «захватывая в себя *всю* тварь, *все* бытие, самые стихии»<sup>1</sup>. Быть может, описывая именно *космизм культа* — освящение четырех природных стихий в главных праздниках Церкви (воды — в Крещение, земли — на Пасху, воздуха — на Пятидесятницу, огня — на Преображение), освящение самого хода времени (это не говоря об анализе обрядов освящения хлеба, соли, вина, елея и т. д.), — именно на этих страницах книги софиология Флоренского достигает своей вершины. Культ у Флоренского как бы моделирует финальное состояние мироздания: в пространстве культа осуществляется чаемый софиологами «брак» Бога и Природы, — там все тварно-природное обожено и очеловечено. И хотя Флоренский прямо об этом не говорит, между строк его «Лекций по философии культа» можно прочесть, что эсхатологическая цель творения — это тотальное оцерковление мира, вхождение его в культовую сферу, превращение в «тело» «культурного Человека». «Философия культа» уточняет и углубляет «философию хозяйства»: человеческая практика освящается в культе, под «Адамом Кадмоном» в конечном счете следует понимать Христа. Не тайной ли убежденностью Флоренского в тождестве Христа и кабалистического Адама Кадмона, «антропоморфного Бога», объясняется кажущееся отсутствие у него христологии? Ведь образ космического Христа и представление о мироздании как Его Тела вряд ли встретили бы одобрение в стенах духовных школ, где протекала творческая жизнь Флоренского...

Метафизика Флоренского 1920-х годов, неотрывная от его философской антропологии, своим «сюжетным» стержнем имеет идею превращения тварного мира в мистически-реальное Тело Христово, которое есть Вселенская Церковь. Очевидно, Флоренский на свой лад интерпретирует учение Соловьёва о восстановлении твари в конце богочеловеческого процесса: человек участвует в этом процессе как «*homo faber*» и «*homo liturgus*» — создавая технику и освящая тварную плоть. В полной же мере самим собой человек станет в качестве посвященного в «общечеловеческую» мистерию, неким подобием которой служит «эзотерически» осмысленный православный культ: такова сокровенная, самая дорогая Флоренскому идея его антропологической концепции.

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Освящение реальности. С. 153.

\* \* \*

В своей философской антропологии Флоренский осмыслил и «оправдал» существование двух собственных ипостасей — «инженера» (А.Ф. Лосев<sup>1</sup>) и священника. «Человек» учения Флоренского — это человек технических эпох, пытающийся приобщиться и к сфере священного. Средневековая система литургического богословия трещит по швам, когда в нее вторгается сергиево-посадский мыслитель с его навыками «инженера»: таинство оборачивается «орудием», культ — «производством святых», молитва — действующей подобно механизму формулой. Тем не менее в жизни и творчестве самого Флоренского его внутренние «homo faber» и «homo liturgus» протягивают друг другу руки; пути «технический» и «литургический» в его личности своеобразно сблизились и пересеклись.

## Раздел 2. Религия Серебряного века

### Философская Церковь супругов Мережковских

О протофеноменах Серебряного века

Для исследователя эпохи Серебряного века секта, созданная Дмитрием Сергеевичем Мережковским и Зинаидой Николаевной Гиппиус в 1901 г., которую сами основатели считали зародышем грядущей Вселенской Церкви, представляет большой интерес. Эта культовая организация не просто актуализирует приватную религию супругов Мережковских, раскрывая ее представления как в богослужебных формах, так и в жизненном уставе: «Наша Церковь» (так Мережковские называли свое «Главное» творческое дело)<sup>1</sup> in se заключает в себе важнейшие духовно-смысловые тенденции Серебряного века. *Секту Мережковских можно признать за протофеномен, первое явление данной эпохи*, если применить гётевскую категорию, имеющую хождение в те годы: НЦ — это конкретное, живое обнаружение самого существа русского религиозно-философского «Возрождения». НЦ стоит в ряду других эпохальных протофеноменов — таких как «Башня» Вяч. Иванова, волошинский Дом поэта в Коктебеле, кружок Сергея Дягилева, а также некоторые тогдашние ведущие издательства (например, «Мусагет») и журналы («Мир искусства», «Аполлон», «Весы» и др.)... При этом НЦ по своей значимости — адекватности духовной сути Серебряного века — разделяет с ивановской «Башней» ведущее место.

Поясню эти вводные тезисы. Своими религиозно-философскими основаниями Серебряный век обязан двум предтечам — В. Соловьёву и Ф. Ницше (оба скончались в 1900 г.), наследие которых было истолковано весьма своеобразно. Ведущие мыслители обсуждаемой эпохи признавали в Соловьёве нового пророка, тайнозрителя библейской Софии Премудрости Божией, провозвестника второго Христового пришествия и новой эры в христиан-

<sup>1</sup> См.: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П.А. Флоренский: Pro et contra. С. 172.

<sup>1</sup> Ниже для *Нашей Церкви* я всюду использую сокращение НЦ.

стве. Мистический опыт Соловьёва, который он интерпретировал как явления ему Божественной Софии и положил в основу своей «свободной теософии», его младшие современники расценили как новое откровение. Мережковские и Вяч. Иванов, ставшие софиологами Флоренский и Булгаков, также софиолог и антропософ Андрей Белый, экзистенциалист Бердяев: укажу только на ключевые фигуры среди сонма тех, кто видел свое призвание в раскрытии частных смыслов соловьёвского откровения. Вместе с космическим женским ликом Соловьёв созерцал в египетской пустыне все мироздание («Три свидания») — его последователи на разные лады развивали *проблему святой твари*, одухотворенной мировой плоти, полемизируя при этом с историческим христианством («мир лежит во зле» (I Ин. 5, 19)). В связи с софийным единством Божьего творения Соловьёв выдвинул на первый план *идею Вселенской Церкви*, — и именно эта идея сделалась главным проектом эпохи. В христианстве Соловьёва отчетливо присутствует культ Софии — «женского» (в метафизическом смысле) дополнения Бога Творца; и вот, в антропологию Серебряного века вторгается *проблема пола*: изощренные спекуляции на этот счет, вместе с тонкими психологическими наблюдениями, думается, оставили позади психоанализ Фрейда, развивавшийся одновременно. И я уже не говорю о значении платонической эстетики Соловьёва, не только вдохновившей создателей эстетики символистской: ведь *символизм* сделался действительно «миропониманием» (Андрей Белый), признающим реальность мира духовного, а вместе с тем — методом *русской герменевтики*, сыгравшей важную роль в философствовании рассматриваемой эпохи<sup>1</sup>.

Религиозное воззрение Соловьёва — преимущественно авраамической, так сказать, природы: христианство в нем существенно восполнено концептами ветхозаветными (София Соломоновых книг), и наряду с иудаизмом (также и гностической Каббалой) русский философ-основоположник имел интерес к исламу. Греческая античность привнесла в его мышление один платонизм, тогда как Серебряный век, наряду с Платоном, ассимилировал (правда, в уже перетолкованном виде) также и греческую трагедию. Послесоловьёвская философия Серебряного века вся стоит под знаком *трагедии*, тогда как сам Соловьёв — фигура загадочная и порой мрачная — трагизма при этом лишен. Здесь он христиански-традиционен: ведь христианство, будучи религией Креста, вместе с тем нетрагично — воскресение Христово это отнюдь не аристотелевский катарсис, но действительный и великий *happу*

<sup>1</sup> См. главу данной книги «Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика».

end. Трагизм в Серебряный век вошел не через Соловьёва, но благодаря его второму предтече — Ницше. Как Соловьёва, так же и Ницше творцы Серебряного века восприняли в качестве носителя нового откровения, больше чем пророка — как боговидца (Иванов считал, что Ницше пережил встречу с Дионисом), святого (Лев Шестов), второго Христа (Андрей Белый). Принять вызов Ницше, признать бессилие всех христианско-гуманистических аргументов, рушащихся под ударами философского молота, — и сохранить при этом верность Христу, заветам отцов: такая, очевидно, парадоксальная задача встала перед религиозно-философским сознанием эпохи. Решением ее сделалось *постнищевское христианство* со всей его идейной утонченностью, изощренной игрой с добром и злом, с категориями богословия, — с то ли серьезным, то ли маскарадным демонизмом, когда, кощунствуя, не отпускают все же Христовой ризы...<sup>1</sup> Вся трудно уловимая неповторимость, глубина и, если угодно, — декадентская пикантность этой элитной, оранжерейной эпохи обусловлена чудовищной невероятностью этого синтеза — Ницше и Библии, Диониса и Церкви, святости и сладострастия...

Вместе с пафосом трагедии (в интерпретации Ницше) в душу эпохи проникли собственно *языческие* интуиции и смыслы. Филолог-классик, получивший вдохновение от метафизики Шопенгауэра, Ницше заново открыл для позитивно мыслящего европейца темную бездну души — бездну инстинктов и страстей, которую христианская аскетика называла «пучиной греха»<sup>2</sup> и которую Фрейд впоследствии обозначит как *бессознательное*. «Заново» — слово здесь неточное: Шопенгауэр уже знал эту реальность и идентифицировал ее как мировую волю, стихию музыки и скорби. Но если он, в духе буддизма, был сторонником умерщвления эгоцентрической «воли к жизни», то для Ницше, в отличие от Шопенгауэра, душевная бездна, проблематизированная в его раннем трактате «Рождение трагедии из духа музыки», — ценность положительная. Ницше философствует именно из этой глубины, утверждая тем самым ее, когда громит христианскую мораль, живописует Заратустру-сверхчеловека и бросает свой вызов Богу и Христу. И поскольку «музыкальная» бездна, лоно трагедии, неслучайно и весьма точно помечена им именем Диониса (именно здесь — открытие Ницше), данный бог — темный дух, аккумулирующий в себе фрейдовские комплексы, *libido*, греховные страсти

<sup>1</sup> См. первую главу настоящей книги.

<sup>2</sup> «Аз бо емь пучина греха»: это экзистенциальное суждение из православной молитвы перед причастием опирается на подвижнический опыт «дионисийской» (по Ницше) бездны, «пучины».

и титанический бунт, — этот дух, побежденный Христом, подчиняет себе в какой-то мере и всякого нищеванца. Если в русской философии Серебряного века можно усматривать два смысловых полюса — соловьевский и нищевский, то воззрения, близкие к этому последнему, являются почти что чистым неоязычеством. Таков дионисизм Вяч. Иванова. Философ «женственности, апологет женской эмансипации и самодостаточности, Иванов, искавший вдохновений в архетипе исступленной менады, утверждал оргийный — почти животный пол, дерзая при этом идентифицировать себя как христианина.

Приватная религия Мережковского, несомненно, менее радикальна — ближе к типу христианско-сектантскому. Натура экзальтированная, Мережковский любил взвинчивать свою тайную неудовлетворенность до трагического накала, оглядываясь при этом на Ницше. В своей *философии трагедии* он исходил из интуиции безграничной свободы, сопряженной с Дионисовой бездной, и объяснял трагический пафос универсальным, неотъемлемым от тварного мира раздвоением (дух и плоть, добро и зло, мужское и женское и т. д.). Откровенно языческих «оргиастов» Мережковский высмеивал; богослужения НЦ проходили вполне благопристойно и имели лишь легкий хлыстовский оттенок. Вслед за Ницше Мережковский размышлял и о *сверхчеловеке*, ориентируясь в этом отчасти на Карлейля. Впрочем, у Мережковского был не только «культ героев» — он искренне почитал и некоторых христианских святых: последним его кумиром стала (уже в Париже) св. Тереза из Лизьё... Свою мечту о соединении христианства и язычества Мережковский, кажется, осуществил строем собственной личности. На протяжении всей его жизни в нем спорили и приходили к согласию его внутренние «Ницше» и «Соловьёв»: вначале доминировала антихристианская «переоценка» в духе Ницше (в книге 1901–1902 гг. «Л. Толстой и Достоевский»), — но жизнь смирила, и «Иисус Неизвестный» (1930-е годы) почти скупчен в своем буквальном следовании за Евангелием...<sup>1</sup>

Вернусь, однако, к своему основному тезису о *секте* Мережковского и Гиппиус как *первоявлении* эпохи. Мой предмет сейчас — именно эта секта, а не словесное творчество Д. С-ча и З. Н-ны, — как раз их секту я считаю адекватным явлением Серебряного века, и вот почему. Уже было сказано, что ключевой проект эпохи, выдвинутый прежде Соловьёвым, это Вселенская Церковь как актуализация Софии в мире. Послесоловьёвская культура оказалась

<sup>1</sup> Впрочем, черт в деталях, и этот итоговый труд Мережковского требует особого рассмотрения.

устремленной к новой религии, — не просто к некоей идеологии («новое религиозное сознание»), но к новому культу, богослужебному *действию*. Аналогичный процесс наблюдался и в Германии, откуда в Россию шли вдохновляющие импульсы: от опер Вагнера с их языческим подтекстом, горячо встреченным Ницше, через этого последнего наметился переход к драмам-мистериям Рудольфа Штейнера, чьи русские адепты стали активными строителями антропософского — скрыто языческого храма Гётеанума. Мечта о возрождении мистерий (не столько в средневековом, скорее в античном смысле) проникла и в Россию: речь пошла не только о «синтезе искусств» (Скрябин), но и собственно культовом творчестве (Вяч. Иванов, Мережковские, Волошин). — Впрочем, к *действию* шли чаще через *действие*, — не вполне осознанно, подчиняясь духу времени. Именно *театр* в эпоху Серебряного века переживает бурный рост; при этом вектор его развития направлен в сторону *символических* форм. Всякое культовое действие базируется на символических обрядовых атрибутах; расцвет *символизма* в словесности был обусловлен доминированием в данную эпоху фактора религиозно-культового. Искали Софию, пытались создать Церковь апокалипсического Христа, хотели опытно познать высшие миры — и попутно обретали их отражения в художественных образах, а также в природных знаменьях, в необычных сочетаниях обыденных предметов и веществ. *Живопись*, словно повинувшись року, устремлялась на службу театру: начинали с грандиозных задач обновления искусства, ниспровергали классицизм и реализм, а заканчивали театральными декорациями и костюмами. Такой оказалась судьба группы «Мир искусства»: желая показать самую действительность, как бы невольно изображали «сценическую площадку с боковыми кулисами и плоскостным задником», где «на авансцене размещались персонажи»<sup>1</sup>; так художники «превратились в <...> бутафоров, гримеров и постановщиков»<sup>2</sup>. Но подспудно этих «постановщиков» направлял все тот же трансцендирующий дух времени. С помощью как раз сценической организации пространства картины пытались представить мир астральный, сновидческий: таковы версальские видения Александра Бенуа — статуи в туманном парке, театрализованные «прогулки» давно почивших королей со свитой — процессии, потусторонние участники которых словно скрывают от зрителя свои лица... И я уже не говорю о том, что *философская мысль* эпохи непрестанно

<sup>1</sup> Петров В.Н. «Мир искусства» // История русского искусства. Т. X. Книга первая. М., 1968. С. 470.

<sup>2</sup> Маковский С. Силуэты русских художников. М., 1999. С. 80.

обращалась вокруг идеи Церкви, проблемы культа (Иванов, Флоренский, Булгаков), мистерий, оккультных тайн (Андрей Белый, Волошин, если не упоминать авторов собственно теософских, антропософских, герметических)...

Неведомое *культовое действие* *новой софийной религии* было, таким образом, целепричиной всех исканий Серебряного века. Данный вектор можно распознать в стихах Блока и романах Мережковского, в богословских трактатах Флоренского и Булгакова, в антропософском глубокомыслии Андрея Белого и в его же гениальном «Серебряном голубе», во фресках и картинах Нестерова и в символистских постановках Мейерхольда... И вот, попытки осуществления *действия как такового* потому являются самыми адекватными симптомами, символами или протофеноменами эпохи: они свидетельствуют об осознании их «постановщиками» ее глубинной сути. Я укажу на три таких первоначала, в них мне довелось вглядываться достаточно пристально. «*Башня*» Вяч. Иванова будет подробно обсуждена в следующей главе данной книги. Истоком башенной «Церкви» (так сам Иванов именовал собрание своих единомышленников и сотаинников, встречавшихся на башенных «средах») была «*дионисическая мистерия*», состоявшаяся в мае 1905 г. на квартире Н. Минского и вскоре подробно описанная Евгением Ивановым в письме к Блоку. Тогда не только водили хоровод, как стыдливо вспоминает в «Самопознании» (1940) Бердяев, участвовавший в действе, но и играли в жертвоприношение — пили кровь присутствовавшего при этом человека, смешав ее с вином. Действительно, все происходило литературно и театрально, как замечает Бердяев, — но ведь и весь Серебряный век, в его устремленности к Софии, был сложной многоликой игрой — начиная с признания Соловьёвым и Анной Шмидт самих себя за пророка Софии и Вселенскую Церковь соответственно, и вслед затем опознания Менделеевой и Морозовой в качестве софийных ипостасей юными поэтами-«аргонавтами». Революция 1917 г. игровой задор поубавила, но не уничтожила до конца. Впрочем, здесь сказалась и некая закономерность всякого сектантского начинания: «Именно outlaw (изгой), революционер, член тайного клуба, еретик — все они необычайно подвержены сплочению в группы и одновременно почти всегда обладают сильно выраженным игровым характером»<sup>1</sup>.

Ницше вдохновил Иванова на учреждение культа Диониса; но и второй греческий бог ницшевского знаменитого трактата не остался в России без внимания: *дионисийскую* мистерию правила

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992. С. 23.

в Петербурге, проект *аполлонический* разрабатывался в Коктебеле<sup>1</sup>. Максимилиану Волошину Аполлон был дорог не только как бог символистских эстетических «сновидений», но и, в согласии с Ницше, как *принцип индивидуации*. Иванов искал путей к культовому осуществлению «*соборного*» Дионисова тела — Волошин хотел мистически постигнуть тайну *лика*. Он любил встречать солнечный восход среди скал Карадага в сопровождении процессии мистов в белых одеждах; но куда больше он дорожил своей одинокой заклинательной молитвой Аполлону на одном из холмов Библейской долины:

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!  
Знойный гнев, Эойос, твой велик!  
Отрок бог! Из солнечного диска  
Мне яви сверкающий свой лик!

(1909)

Бог, принимающий на Енышарской горе жертвенные душистые воскурения, совершаемые Волошиным, — он же великий солнечный Дух, антропософский Христос. В коктебельской общине ради познания *ликов* своих друзей (а под ликом им понималась, в соответствии с духом антропософии, вся сумма предшествующих инкарнаций человека) Волошин осуществлял рискованные эксперименты. Дабы разбудить кармическую память своего ближнего (именно в этом и состояла суть не только антропософского, но и, вероятно, «аполлонического» посвящения), Волошин предлагал ему сыграть некую роль — глубоко вжиться в предложенный наставником образ, что должно было актуализировать кармические потенции, скрытые в недрах души. Так, Волошин создал легенду об испанской поэтессе-аристократке Черубине де Габриак и навязал эту маску своей подруге Елизавете Дмитриевой. Дело в том, что он подозревал в Дмитриевой новое воплощение великой испанской святой Терезы Авильской и считал, что, став Черубиной, русская учительница припомнит свою карму. Действительно, Дмитриева начала писать стихи в ключе «Черубины», — история эта, впрочем, кончилась драмой ее разоблачения. Художественное и поэтическое творчество, а также кармическая работа со своими адептами: таким, по-видимому, было служение Волошина Аполлону. При этом богов из «Рождения трагедии» Ницше Иванов и Волошин признавали за Христа: Волошин — Христа космического, Иванов — глубинно-мистического.

<sup>1</sup> Подробно об этом говорится в главах данной книги «Боги Греции в России» и «Эстетика М. Волошина».

## «Наша Церковь» Мережковских как протофеномен эпохи

Мережковского кое-кто из его современников также подозревал в дионисийской тенденции, возможно, и не без основания, если учесть его страстное увлечение Античностью в 1890-е годы (см., напр., очерк «Акрополь» из книги «Вечные спутники») и замысел философского (поначалу) соединения язычества с христианством, намечаемый в книге о Толстом и Достоевском, а также в первой романной трилогии. Скажем, Розанов видел «апогей» «задачи Мережковского» в том, чтобы «найти в Христе <...> лицо древнего Диониса-Адониса <...>, в Адонисе-Дионисе древности прозреть черты Христа, и, таким образом, персонально и религиозно слить оба мира»<sup>1</sup>. Однако, думается, суждение Розанова приложимо скорее к Иванову: мысль и религиозная практика Мережковского и Гиппиус удерживались все же в границах христианства — сохраняли верность Христову имени и опирались на Евангелие, толкуемое, правда, очень вольно.

В связи с НЦ мне хотелось бы выдвинуть следующий тезис: *НЦ — это протестантская, левого толка, христианская секта, имеющая характерные признаки русского — как мистического, так и рационального сектантства.* Самим Мережковским, впрочем, было неприятно привязывание к их проекту слова «секта». В этом вопросе супруги слегка расходились и как бы не желали ставить точки над *i*. З. Н. хотела видеть НЦ в пределах Церкви исторической (секта — это направление, отколовшееся от церковного *mainstream`a*): «Я совершенно не считаю себя находящейся *вне* Церкви, и той именно, к которой по рождению и крещению принадлежу, догматы и таинства которой признаю. Буду считать себя *вне* Церкви тогда, когда она меня отлучит», — писала Гиппиус Бердяеву в середине мая 1926 г.<sup>2</sup> Перед первым богослужением НЦ в Великий четверг 1901 г. у З. Н.-ны было намерение прежде исповедаться и причаститься по-православному «для того, чтобы не начинать, как секту, отменением Церкви, а принять и ее, ту, старую, в Новую, в Нашу»<sup>3</sup>. Однако тогда — как, замечу, и неоднократно впоследствии — контакта Мережковских с православием не

<sup>1</sup> Розанов В. Среди иноязычных (Д. С. Мережковский) (1903) // Д.С. Мережковский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 90.

<sup>2</sup> Цит. по: Пахмус Т. Творческий путь З. Гиппиус // Зинаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы. Исследования. М., 2002. С. 230.

<sup>3</sup> Гиппиус З. О Бывшем (запись от 25 декабря 1901 г.) // Гиппиус З. Дневники. Т. 1. М., 1999. С. 96.

произошло<sup>1</sup>: в русских церквях им всегда за богослужением «не хватало света и радости»<sup>2</sup>. Супруги любили посещать храмы во внеслужебное время, равно православные и католические, — в таинственной тишине можно было предаваться вольным созерцаниям. В Париже в 1930-е годы это сделалось ритуалом: по воскресеньям Мережковские приходили в церковь на улице Фонтэн, где почиталась любимая ими Тереза Малая, статуя которой имела и у них дома. Это было своеобразное благочестие пустого храма...

Д. С-ч гораздо положительнее относился как к принципу сектантства, так и к сектантству русскому. Более того, именно с сектантством была связана его надежда на обновление Церкви. Супруги Мережковские вообще чувствовали глубокую близость к сектантским богоискателям из народа; именно в их среде во время посещения известного места сектантских собраний — озера Светлояр в Нижегородской губернии<sup>3</sup> они нашли поддержку собственным идеям. У Мережковского есть статья «Расколовшийся колокол» (начало 1910-х годов), в которой сектантство уподоблено куску Царь-колокола, отколовшегося при его падении с колокольни Ивана Великого. Как достигнуть духовного единства народа — вернуть сектантов в Церковь, починить колокол? «Вопрос о Боге — вопрос о земле», «Бога безземного не примет народ, также как земли безбожной», утверждает Мережковский, имея в виду не только вечно кровоточащий в России «социальный вопрос», но и намекая на нужду в софийной трансформации религиозного сознания — в ключе идей Достоевского или Ницшева призыва «хранить верность земле». И вот, «только тогда, когда богоискатели интеллигентские вместе с народом поймут, что ни Бог без земли, ни земля без Бога, — тогда сбудется, загорится тот огонь, который спяет расколовшийся колокол»<sup>4</sup>. Как видно, свое собственное «Главное» вводит в русло сектантского движения. — А в статье 1916 г. «Исполнение Церкви» он открыто призывает к разрыву с православием: «Человечество вышло из Церкви исторической. Надо уйти из нее вместе с ним, чтобы вместе войти в грядущую Церковь —

<sup>1</sup> Исключение составляет только факт предсмертного причащения Зинаиды Николаевны протоиереем Василием Зеньковским, о чем в книге «Тяжелая душа» сообщает В. Злобин.

<sup>2</sup> Гиппиус З. О Бывшем (запись от 29 марта 1903 г.) // Указ. изд. С. 124.

<sup>3</sup> По преданию, воды озера скрывают древний град Китеж, ставший религиозным архетипом для русской мысли: ушедший на дно во время набега татар, он сохранил в чистоте образ исконной веры.

<sup>4</sup> См. изд.: Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник (1914–1916). М., 2001. С. 152, 151, 158 соотв.

вселенскую». Для этого надлежит предпочесть «священству», т. е. церковной иерархии, «пророчества»<sup>1</sup>, — читай — идеи *нового религиозного сознания*.

И действительно, НЦ — «евхаристическое» собрание людей, связанных с супругами Мережковскими семейными и дружественными узами<sup>2</sup>, — изначально отвергла по-протестантски церковное водительство: в этом сакральном кругу существовало равноправие его членов — *все* были священниками, или священство отменялось вообще. Также и женщины «священнодействовали» наравне с мужчинами, а с 1908 г. и совершали «литургию». «Русский Лютер» (так однажды назвал Мережковского Андрей Белый), впрочем, иногда критиковал западную Реформацию за бескомпромиссный пафос возврата к первохристианским истокам — «как будто Церкви не было». Но он был открытым защитником самого *протестантского духа*: «Протестантизм сам по себе — великое, вечное религиозное движение, в котором заключается, как и во всякой религии, зерно абсолютной истины»<sup>3</sup>. — Как видно, мысли Мережковских о статусе НЦ по обыкновению двоятся. Это «уютная “мистическая” каморка *внутри* исторической церкви», которая сразу «и в ней, и *над* ней»: так понял, со слов З. Н.-ны, идею НЦ П.Н. Милюков<sup>4</sup>. Сама З. Н. выбрала ради ее уточнения органический образ — новая Церковь должна родиться от прежней, «как дитя рождается от матери»<sup>5</sup>. Как бы ни поясняли Мережковские свой замысел, формальные признаки секты — разрыв с канонической иерархией, отрицание прерогативы рукоположенного епископом священника на совершение таинств, употребление богослужебного чина, разработанного самими учредителями нового культа, — у НЦ налицо.

Почему же НЦ признается мною за секту *крайне левую* (как сказано выше), — если все же христианскую, то весьма либеральную? Дело в том, что З. Н., вопреки преданию и даже Писанию, не считала Иисуса Христа за Бога. Бог для нее — *Бог неведомый*, как и для афинян I в. (ср.: Деян. 17, 22 и далее), и она искала «направление»

<sup>1</sup> Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник (1914–1916). М., 2001. С. 457.

<sup>2</sup> Это прежде всего Дмитрий Философов (1872–1940), Антон Карташёв (1875–1960), а также младшие сестры З.Н. Гиппиус Татьяна (1877–1957) и Наталья (1880–1963).

<sup>3</sup> Мережковский Д. Два ислама // Мережковский Д. Было и будет... С. 426.

<sup>4</sup> Письмо П. Милюкова к З. Гиппиус от 26 января 1923 г. См.: Из переписки З.Н. Гиппиус и П.Н. Милюкова, 1922–1930 гг. // Зинаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы... С. 179.

<sup>5</sup> Письмо З. Гиппиус к П. Милюкову от 7 февраля 1923 г. // Там же. С. 181.

к Нему. «А ко Христу, — признается она подруге, — иду лишь как к Учителю, и он идет со мной, <...> мой Учитель, самый мне близкий, но не Бог, не сам Бог, а звезда (видимо, путеводная. — Н.Б.) к Нему»<sup>1</sup>. Богослужение НЦ — это эклектическое смешение текстов церковных с написанными Д. С-чем и З. Н.-ной, — «новое вино» Третьего Завета учредители НЦ неосторожно влили в старые мехи православных чинопоследований — вечерни, утрени, литургии. И вот, в текстах самих Мережковских педальруется именно *человечность* Христа. Конечно, там признается Его воскресение, — главное, ожидается Его пришествие как Жениха церковного, — но вот именуется Он, как и в письме Гиппиус к Венгеровой, «Учителем жизни», «братом нашим по плоти». «Друг наш, Брат наш, Сын Человеческий!» — исступленно взывают адепты НЦ, желая уподобить Господа самим себе. Оттенок древнего арианства отчетливо присутствует в воззрениях тех, кто был воспитан в атмосфере позитивизма...

Хотя Мережковский, в качестве строителя НЦ, и остерегался реформаторского возврата к первоистокам, его *апокалипсическое христианство* повернуто не только к Христу книги «Откровения», но и к Христу Евангелий. Как и в эпоху Реформации, Серебряный век заново, словно не было многих веков церковной истории, обратился к Священному Писанию: философами предлагалась новая интерпретация священных текстов — Писание модернизировалось и даже «нищезировалось». За ключевые слова Евангелия признавались «плоть и кровь» (Мережковские), «земля» (Вяч. Иванов)<sup>2</sup>... Евангельский образ Христа подводили под идеалы нового религиозного сознания: в зависимости от версии последнего, этот образ то умался до «Иисуса из Назарета», то обретал космическое величие каббалистического Адама Кадмона. В НЦ императивом отношения к Христу была «влюбленность», которой придавался религиозно-мистический, по сути метафизический статус: именно влюбленностью (а не братской агапической любовью), по замыслу

<sup>1</sup> Письмо З. Гиппиус к З. Венгеровой от 4 мая (н. ст.) 1900 г. — Цит. по: *Азодовский К.М., Лавров А.В.* З.Н. Гиппиус. Метафизика. Личность. Творчество. Вступит.статья к изд.: *Гиппиус З.Н.* Сочинения. Стихотворения. Проза. Л., 1991. С. 13.

<sup>2</sup> Я имею в виду доклад Иванова на заседании Петербургского Религиозно-философского общества 4 мая 1909 г. «Евангельский смысл слова “земля”». О том, что в этом докладе (написанном с помощью А. Минцловой) Иванов хотел евангельски оправдать свою нищешанско-языческую, оргийную религию, я подробно пишу в монографии «Царь-Девница» (с. 315–316). Текст доклада см. в изд.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). В трех томах. Т. 1. М., 2009. С. 610–617.

З. Н-ны, члены НЦ были призваны соединяться друг с другом и с Христом. И сам Мережковский в 1890-е годы, согласно ее свидетельству, был «пленен» Иисусом: «Вот это пленение <...> одно и есть настоящая отправная точка по пути к христианству»<sup>1</sup>. Евангельская экзегеза, не прекращавшаяся в сознании Д. С-ча на протяжении всей его жизни, телеологически устремлялась к «Иисусу Неизвестному» 1930-х годов...

Подобная эротическая мистика в христианстве не нова: ей предавались восторженные католички. «Влюбленность в Христа, как большой свет, заслоняла всё в душе»<sup>2</sup>: ею, в период учреждения НЦ в 1901 г., З.Н. объясняла отсутствие у нее самой пристрастий чисто женских. «Нежную любовь ко Христу» она усматривала и у вовлеченного ею в НЦ молодого богослова Антона Карташёва<sup>3</sup>. Однако этот последний лишь внешне, в силу какого-то судьбоносного недоразумения, некоторое время сопутствовал Мережковским в их исканиях, постоянно пребывая при этом на грани разрыва с ними. Человек церковно-православный по своему устройению, в письмах к Гиппиус он резко, порой почти грубо критиковал сами принципы НЦ. И он точно подметил непросветленную «женскость» атмосферы этого кружка — «близорукий женский дух “семейки”»<sup>4</sup>. А с позиции православного священника атмосфера НЦ, пронизанная токами «влюбленности», была расценена как «типичная религиозная романтика» (В. Зеньковский)<sup>5</sup>. Из богослужения был изгнан дух аскезы, — напротив того, важная роль в этом культе была отведена, в знак «верности земле», всякого рода природным символам, упомянутым в Евангелиях. Богослужения НЦ совершались в квартире Мережковских в доме Мурузи на Литейном. На столе в гостиной тогда ставились вазы с виноградом (евангельская «лоза» — это образ Христа как Главы Церкви) вместе с чашками с солью и елеем; выносились подсвечники, украшенные цветами; кроме традиционных хлебов и вина церковного, всегда, как знак светлой радости, присутствовало и белое игристое...

<sup>1</sup> Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский // Мережковский Д.С. 14 декабря. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990. С. 340.

<sup>2</sup> Гиппиус З. О Бывшем // Указ. изд. С. 94.

<sup>3</sup> Гиппиус З. Дневник любовных историй // Там же. С. 78.

<sup>4</sup> Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 16 июля 1907 г. // Pachmuss Temira. Intellectual and ideas in action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München, 1972. P. 690.

<sup>5</sup> См. в изд.: Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 430.

А в определенные моменты служб члены НЦ рассыпали в воздухе лепестки белых роз: эти мисты уподобляли себя цветам — почти в духе новейших хиппи<sup>1</sup>. И вот, «Исус Христос» поэмы «Двенадцать» Блока, близкого друга Мережковских, шествующий «в белом венчике из роз» (а это атрибут брачного пира) впереди революционного отряда: не «Христос» ли это «раскольничей» («Исус») НЦ — апокалипсический «Жених», принесший людям «не мир, но меч», почитаемый сектой, «окрашенной, — по слову эмигрантского священника, — очень ярко в революционно-мистические тона»<sup>2</sup>?.. В службу нашецерковники иногда вставляли «Молитву Земли»<sup>3</sup>, полную аллюзий на известные эпизоды романов Достоевского «Бесы» и «Братья Карамазовы»:

Приникнем к Земле, к Земле сырой, нашей Матери.  
Славит Мать Земля Отца Небесного.  
Славят Тебя, Господи, травы зеленые.  
Славят Тебя, Господи, ромашки белые.  
Славят Тебя, Господи, лютики желтые.  
Славят Тебя, Господи, колокольчики синие.  
Дай и нам прославить Тебя, Господи.  
Как цветы, откроем сердца наши  
Солнцу восходному, Господу грядущему.  
Будем с Матерью Землею славить Отца Небесного.  
Поцелуем Землю сырую, Мать нашу великую.  
Поклонимся Солнцу, Образу Господню трисветлому.  
Круг Солнца, на который глядеть мы не можем — Отец.  
Свет, приходящий к нам — Сын.  
Огонь, животворящий нас — Дух.  
Слава, слава, слава Троиному Солнцу,  
Троиному Богу.  
Аминь.

<sup>1</sup> Приведу характерную для атмосферы НЦ молитву из первоначальной «службы вечерней», написанной Мережковским весной 1901 г.: «Как эти цветы, дети Земли Твоей, Матери, Тебе живут и умирают, о Господи, дай и нам Тебе жить и Тебе умереть. Прими нас всех, живых и умерших, в жертву чистую, благоуханную. Да будет плоть наша тленная семенем плоти нетленной, восстающей из гроба, как цветы из земли, в весну Твою вечную». — См.: Pachmuss T. Intellect... P. 718 (текст «Молитвенника» НЦ).

<sup>2</sup> Зеньковский В. Мережковский, его идеи // Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 430.

<sup>3</sup> В «Молитвеннике» она стоит в разделе «Дополнительные молитвы» // Указ. изд. С. 763–764.

От этой молитвы – нарочито наивной, заключающей в себе однако все философское христианство Мережковских, виден переход к стихам Д. С-ча из «Иисуса Неизвестного» с их попыткой уловить настроение Нагорной проповеди, – саму ее мистическую суть:

«Блаженны нищие духом»...  
 Небо нагорное сине;  
 Верески смольным духом  
 Дышат в блаженной пустыне.  
 Бедные люди смиренны;  
 Слушают, не разумея,  
 Кто это, сердце не спросит.  
 Ветер с холмов Галилеи  
 Пух одуванчиков носит.  
 «Блаженны нищие духом»...  
 Кто это, люди не знают,  
 Но одуванчики пухом  
 Ноги Ему осыпают.

Именно блаженная простота раннего христианства, еще далекого от церковного дуализма плоти и духа, земли и неба, – некое загадочное изначальное, единое религиозное мироотношение было сокровенным заданием культового строительства этих утонченных эстетов. В святоотеческом христианстве, религии «истинно монашествующих», Мережковские чувствовали «злобу против плоти», обращенность «против жизни». В программной статье Гиппиус «Хлеб жизни» (1901) присутствует протестантский – лютеровский дух: «Чем было собрание людей в первые века христианства? Что это было, церковь? Нет, потому что между ними были и внешние связи, общие интересы общей жизни, взаимные реальные обязанности, внехрамовые, телесные. – Значит, это было общество? Нет, потому что эти общие интересы общей жизни родились одновременно и в зависимости с понятием Бога – Отца и Сына». Но «наша человеческая природа не изменилась», и тогдашнее «слияние» возможно и теперь, причем «более совершенное». И когда Гиппиус, в противовес монашеской установке, утверждает, что Бога «надо искать и звать, не выходя из жизни»<sup>1</sup>, она идет за Соловьёвым, который также призывал обратиться от предания («уснувшей памяти веков») к актуальности *настоящего*:

<sup>1</sup> См.: Гиппиус З. Литературный дневник (1899–1907) // Гиппиус З. Дневники. Т. 1. С. 181, 182.

Он *здесь, теперь*, – среди суеты случайной,  
 В потоке мутном жизненных тревог  
 Владеешь ты всерадостною тайной:  
 Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!<sup>1</sup>

На первый взгляд, идея «жизненного» христианства церковной традиции отнюдь не противоречит: все эти «цветы» (в широком смысле), «жизнь», влюбленность, – всяческая мирская «плоть» Церковью не отрицается; более того, этой «плоти» в Церкви слишком много, как не раз в спорах с Мережковскими замечал Бердяев. Вся суть в том, что нашецерковники хотели признания за этой самой наличной «плотью» божественности, священности: поцелуй «влюбленных» делали в НЦ сакральным жестом, тонкое сладострастие – эмоцией мистической и культивируемой. Речь шла не о простом обмирщении христианства, но о разработке *новой пути к Богу*, помеченного именем *Иисуса Неизвестного*<sup>2</sup>. И вот, полемический пафос обособления вместе с нищенской волей к власти этих действительно сильных людей сделали из НЦ классическую секту, что подтверждается свидетельствами притянутых к ней современников. «В атмосфере салона Мережковских было что-то сверхличное, разлитое в воздухе, какая-то нездоровая магия, которая, вероятно, бывает в сектантской кружковщине, в сектах не рационалистического и не евангельского типа», – писал Бердяев, не раз молившийся у Мережковских: они умели вовлечь ближнего в их «мы», – «у них было сектантское властолюбие»<sup>3</sup>. Н. Минский, один из интимных друзей З. Н-ны, сам создатель «меонического» – в духе Каббалы – религиозного воззрения, дал очень трезвую характеристику НЦ: Мережковский, заявляет он, «попадает в обычную для всех сектантов колею адвентизма и мессианства. Из ста возникающих в Америке религиозных сект девяносто девять имеют своим содержанием толкование Апокалипсиса, ожидание второго пришествия и уверенность в своем избранничестве, – в том, что они, основатели секты, впервые открыли настоящую, подлинную сущность христианства»<sup>4</sup>. А вот слова Карташёва – одного из «столпов» НЦ:

<sup>1</sup> «Иммануэль» (1892).

<sup>2</sup> В 30-е годы Мережковский представил в книге «Иисус Неизвестный» образ *своего* Христа: в формальном отношении это мозаика из апокрифов, обрывков сведений о богах Древнего Востока и новейших археологических артефактов, – картина, завершенная собственными экзегетическими построениями автора.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 132, 131.

<sup>4</sup> Минский Н.М. Абсолютная реакция. Леонид Андреев и Мережковский (1908) // Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 186.

«Я не выношу оторванности от человечества, комнатности, кружковщины, экзотичности. А всё это коренной, подсознательный грех нашей атмосферы»<sup>1</sup>. Сохранив с Мережковскими дружеские отношения, уже в эмиграции Карташёв окончательно вернулся в Церковь.

Много живых черт НЦ доносит до нас Андрей Белый (также участник частных молений Мережковских), но ставит в связи с нею и некоторые загадки. В книге 1930-х годов «Начало века» НЦ представлена им опять-таки как секта со своей неповторимой атмосферой. Белый, познакомившийся с Мережковскими в 1901 г. и вскоре вошедший в их круг, воспринимал ее «коричневый» цвет, а вместе как запах корицы: «Атмосфера висела, как облако дыма курительного. Куда б ни являлись они, — возникала». Д.С. и З.Н. в обществе действовали «в стиле коллективного шарма», которым они «обволакивали» свою жертву — потенциального адепта: «Тут — невнимательные, они делались — само внимание», которое «направляли на старцев, дам, девочек, юношей и старушек»; так были «пленены», среди прочих, Бердяев, Мариэтта Шагинян, «Боря Бугаев», — наконец, Савинков. Спорить было нельзя: «Вы — наш, а мы — ваш!» — «рычал» Д.С., и «начинало казаться: в сетях атмосферы укрыто, что завтра откроется». — Под пером Белого секта Мережковских — одновременно *рационалистического* и *мистического* толка. Он «уверовал в их головные сердца», — да и чем другим, как не стройной метафизической концепцией, могли увлечь Мережковские юного мыслителя? Но при этом Белый «пускался слагать слово “вечность” из льдинок, отплясывая (!) в петербургской пурге с Философовым Дмитрием и с Карташёвым Антоном». Как видно, изображенная Белым в «Начале века» община Мережковских явно имеет *хлыстовские* черты. Посетитель также и «Башни» Вяч. Иванова, Белый как автор «Серебряного голубя» (1907), видимо, при создании образов Кудеярова и Матрёны, вожаков деревенской секты «голубей», так или иначе вспоминал о Д. С-че и З. Н-не, Иванове и Зиновьевой... «М.С. Соловьёв полагал: Мережковский — радеющий хлыст, называющий пляс и, как знать, свальный грех свой огнем, от которого загорится вселенная» — так настраивали Белого против Мережковских его ближайшие друзья — семья брата В. Соловьёва Михаила. «Я отклонял обвиненья в радениях»<sup>2</sup>, — вспоминает Белый. Но были ли эти обвинения одной беспочвенной клеветой? Нагнетание всеобщей «влюбленности» уже одно не вносило ли в собрания круга дух хлыстовского Содома?.. Белая рубаха до пола, которую

<sup>1</sup> Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 26 марта 1907 г. // *Pachmuss T. Intellect...* P. 685.

<sup>2</sup> «Начало века» цитирую по изд.: Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 267–294.

З.Н. надевала на богослужения вместо платья, не напоминала ли о хлыстовских кораблях? Во всяком случае, в ее рассказе «Сокатил» (по хлыстовским понятиям, «Дух Святой» с небес *накатывал* на мистов) радение изображено в деталях и как бы со знанием дела<sup>1</sup>.

В связи с этим особенное значение приобретает следующее обстоятельство. Одна из молитв НЦ (написанная, видимо, Мережковским) называется «молитвой о Духе» и напоминает хлыстовские песни<sup>2</sup>: это призыв к Духу — сойти («сокатить») на призывающую его общину<sup>3</sup>. Вот ее текст, доносящий до нас атмосферу этих молений:

<sup>1</sup> Аналогичная сцена есть и в романе «Пётр и Алексей» Мережковского.

<sup>2</sup> Ряд текстов таких песен можно найти, напр., у Мельникова-Печерского в романе «На горах».

<sup>3</sup> Когда, в рамках какого чина совершалась эта молитва? Вот интересный вопрос. Как мне представляется, в связи с изучением «Молитвенника» — богослужбной книги НЦ, т. е. корпуса текстов, опубликованного Т. Пахмусс, намечаются две основных проблемы: 1) загадка его структуры, т. е. разбивки на конкретные службы, чинопоследования. При знакомстве с книгой далеко не всегда оказывается с ходу ясным, где начало и конец того или иного чинопоследования, к чему относится тот или другой заголовок (напр., очень туманно в этом отношении чинопоследование «Молитва о времени», разработанное самими Мережковскими); в «Молитвеннике», кроме того, немало как бы самостоятельных, не относящихся к выделенным чинопоследованиям молитв; 2) богословский смысл молитв и чинопоследований. — Так вот, «молитва о Духе», как представляется, входит в некое особое чинопоследование, которое можно было бы назвать «службой Конца». Молящиеся мисты встречаются, как евангельские «мудрые девы», грядущего в мир во славе Христа-Жениха. При этом все держатся за руки, бросают в воздух лепестки незабудок, совершают коленопреклонения, а в конце ритуала целуются при возгласах «Христос воскрес!» Уже эти скупые указания «Молитвенника» содержат намеки на *хлыстовский хоровод*. Не его ли имел в виду Андрей Белый, когда в «Начале века» вспоминал о своей «вьюжной» пляске в обществе Философова и Карташёва? Во всяком случае, сектантский обряд из «Серебряного голубя» — чинное кружение, молитвы вокруг стола, покрытого атласом, с цветами, плодами, просфорами, «вином красным Канны Галилейской» и пр. — многими своими приметами походит на ритуал НЦ, описанный в дневнике З. Н-ны. «Светел, ой светел, воздух голубой! / В воздухе том светел дух дорогой», — поют сельские «голуби»: не от лепестков ли *незабудок* поглубел воздух деревенской баньки?.. Д.С., согласно чину, делал «крестообразный знак елеем на челе» членов НЦ (см.: *Pachmuss T. Intellect...* P. 738); но вот и столяр-мистагог у Белого «два перста в масло опустит и начертание на лбу у кого-нибудь проведет...» (см.: *Андрей Белый*. Серебряный голубь. М., 1999. С. 112). Атмосферу радения Белый передает со всей силой магического реализма — явно опираясь на собственный опыт.

Сойди на нас, Господи, Дух Святой, крыл голубиных веянием,  
горного ветра дыханьем,  
языков разделённых пламенем!  
Утешение последнее,  
Утешь опечаленных,  
Спасение последнее,  
Спаси погибающих,  
Любовь последняя,  
Возлюби отверженных.  
Дух Святой, Господи, пред Отцом и Сыном за нас ходатайствуй  
воздыханьями неизреченными.  
Откуда приходишь, куда Ты уходишь — не ведаем.  
Дух Святой, Святая Плоть,  
Открой нам Лик Свой неведомый,  
Сойди, сойди, сойди на нас, Господи!<sup>1</sup>

Любопытно, что в НЦ — точнее, во всем духовно-религиозном феномене Мережковских — кое-кто усматривал не столько хлы-

<sup>1</sup> См.: *Pachmuss T. Intellect... P. 738–739*. Не могу не процитировать, в качестве комментария к этой молитве Д. С-ча, выдержку из «Серебряного голубя»: в ней — сокровенное чаяние Серебряного века, которое не только Мережковские и Белый, но и Флоренский, Иванов, Бердяев, Блок и др. считали общенародным. Средствами почти гоголевской поэтики Белый изображает молитву главы «голубей» Кудеярова — преобразование его заурядного лица, напоминая черты облика эстетов-мистагогов, то ли Иванова, то ли Мережковского. Этот мистик-столяр «нет, не молился! — иступленно падал на землю — падал и вновь с полу взлетал, взлетал и падал — с протянутыми руками, с белоогненным, до ужаса восхищённым лицом — и разве лицо это было? Нет, не лицо: как бледный утренний туман, что, как свинец, густо давит окрестность, и потом тонким, уже в солнце, вьется паром, чтоб совершенно исчезнуть в ослепительном утреннем блеске, так просквозило, как пар, истончилось и, наконец, исчезло его лицо: так в хворых и жалких чертах просквозило сначала, потом прочертило, влилось и расплавилось светом ветхие эти черты иное, живое солнце, иная, живая молитва, иной, еще в мир не сошедший, но уже грядущий в мир Лик — Лик Духов». Фанатик-сектант молился «за братий, за Россию, за то, чтобы тайная радость России сбылась, чтобы так воплощение духа в плоть человека свершилось, как того хочет не мир, но он, столяр, хочет <...>». Явление Третьей Ипостаси Св. Троицы — Св. Духа как «Лица», Личности; откровение «Святой Плоти» в «голубой» — голубиной атмосфере хлыстовского радения, под знаком Голубя (это евангельская — крещенская теофания), — осуществление тем самым сокровенной русской миссии: мистики-крестьяне, по Белому, ориентируются на те же в точности символы-маяки, что и элитные сектанты, сходявшиеся по четвергам на моления в квартире на Литейном.

стовский дионисизм, сколько «скопческое томление», находя тем самым близость к другой русской народной мистической тенденции — к *скопчеству*. Очень злобной, предельно откровенной статье И. Ильина «Мережковский-художник» (1934) нельзя отказать все же в некоей пронизательности! Ильин находит у Мережковского «сразу и большую, и соблазнительную половую мистику»: это «мистика туманная и в то же время претенциозная; мистика сладостно порочная, напоминающая половые экстазы скопцов или беспредметно-извращенные томления ведьм»<sup>1</sup>. Действительно, Мережковские обрекали членов НЦ на аскетизм безбрачия; борцы со «скопчеством» монашества, они насаждали скопчество (причем, в отличие от монашеского, безблагодатное) в собственной общине. Видимо, по природе сами супруги были аскетами, — З. Н., во всяком случае, записала в 1901 г. в «Дневнике любовных историй»: «Мне отныне предстоит путь совершенного, как замкнутый круг, аскетизма», как бы предназначенного ей роком<sup>2</sup>.

Надо сказать, что для Серебряного века вообще была характерной такая парадоксальная установка — сакрализация эротической любви мыслителями-аскетами, — достаточно назвать здесь Бердяева и, конечно, «рыцаря-монаха» Соловьёва. Но это был путь не для всех, чего не учли Мережковские. И, кажется, их даже не переубедил бунт их ближайшего сподвижника по НЦ Карташёва. Между тем Карташёв, который на почве общения в НЦ горячо полюбил сестру З. Н-ны Татьяну, но встретил непреклонное — идейное сопротивление всей семьи, в отчаянии писал Зинаиде:

<sup>1</sup> Цит. по изд.: Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 381. Говоря здесь о «скопцах» и «ведьмах», Ильин намекает на самих Д. С-ча и З. Н-ну. За З. Н-ной начиная с ее декадентской молодости тянулся шлейф подозрений (на мой взгляд, совершенно ложных) в ведовстве, сатанизме, извращенности и пр. («сатанесса», «петербургская Сафо», «дьявольская мадонна» — вот лишь некоторые из ее прозвищ); в эмиграции образ Гиппиус-ведьмы, имеющей особую близость к черту, создавал ее секретарь Злобин (см. его книгу «Тяжелая душа», а также стихотворный цикл «После ее смерти»). О самом же Мережковском Ильин чуть ниже в той же статье пишет именно как о «скопце»: «Беспомощно стоит Мережковский перед простою и классическою тайною человеческого инстинкта, как перед неразрешимой для него загадкой, и создает искусственную, мертвую, диалектическую схоластику» — отвлеченно рассуждает о том, что ему не дано *в опыте*. — Там же. С. 383. Крайне бестактно и к тому же судя несправедливо, Ильин, при жизни супругов, в своей психоаналитической работе пытается проникнуть в тайну их брака, а не только размышляет о «поэтике» Мережковского.

<sup>2</sup> См.: *Гиппиус З. Дневники. Т. 1. С. 73*.

«Я чувствую, что имею дело с людьми, горящими ересью безбрачия. Я этого нового Афона не приму. Сюда на эту пытку люди не пойдут. Людям нужна любовь (а не, в самом деле, скопческая „влюбленность”. — Н.Б.), т. е. брак». Упрекая Мережковских в противоречии их религиозной практики их же идеям, Карташёв восклицал: «Не надо набрасывать этой ново-аскетической петли на живую и многообразную плоть человечества. Не надо нового Афона!»<sup>1</sup> Члены НЦ, действительно, вовлекались в душный скопческо-мистический круг, так что притязания учредителей общины на ее «вселенскость», конечно, смехотворны. Впрочем, как мы увидим, весь этот проект оказался нежизнеспособным — даже маленький кружок, не принеся плодов, распался под давлением страстей и внутренних противоречий. «Мелочные люди замыслили общину, в недрах которой зажжется огонь: всей вселенной! Не вспыхивал», — злорадно, но точно подвел итог своему соучастию в НЦ Андрей Белый<sup>2</sup>.

Завершить раздел о НЦ как эпохальном *первоявлении* и при этом секте протестантского толка мне хотелось бы указанием на то, что господствовал в этом кружке дух религиозного индивидуализма, — дух действительно протестантский. При чтении дневников Гиппиус, ее стихов и переписки поражает трагическое одиночество ее существования. Но этот свой рок З. Н. сумела сублимировать в глубокую теорию *приватной веры*, приватной молитвы, выразив тем самым и некую важную примету Серебряного века. У Гиппиус есть статья программного характера «Необходимое о стихах» (1903). Она посвящена раскрытию мысли о том, что экзистенциально, изнутри души поэта его творчество есть религиозное делание. «Я считаю естественной и необходимейшей потребностью человеческой природы — молитву <...>, — пишет З. Н. — Поэзия вообще, стихосложение в частности, словесная музыка — это лишь одна из форм, которую принимает в нашей душе молитва<sup>3</sup>. Поэзия, как определил ее Баратынский, — “есть полное ощущение данной минуты”. Быть может, это определение слишком общо для молитвы, но как

<sup>1</sup> Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 14 июля 1906 г. // *Pachmuss T. Intellect...* P. 661.

<sup>2</sup> *Андрей Белый*. Начало века. Указ. изд. С. 290.

<sup>3</sup> Ср. также с «расширенным» представлением о молитве (как о всякой деятельности, имеющей исток в последней глубине человеческой души) Мережковского: размышляя о похоронах Толстого, он замечает, что народные толпы, несшие гроб писателя, «не умея молиться, только плакали, и это было начало какой-то новой молитвы». — См.: *Мережковский Д.* Смерть Толстого // *Мережковский Д.* Было и будет. С. 35.

оно близко к ней!»<sup>1</sup> — Как видно, поэзия для Гиппиус — это экзистенция, сокровенное бытие творческой личности, — бытие осознанное и переданное средствами поэтического слова; подобным же прикосновением к реальности в ее глазах является и молитва. Мистики Серебряного века считали, что в духовный мир человек вступает, сойдя прежде в недра собственной души; там же происходит и встреча с Богом. Гениальность Гиппиус как поэта обусловлена ее духовной зоркостью к тончайшим, едва уловимым глубинным эмоциям и приходящим неизвестно откуда мыслеобразам. «Свою душу надо слушать»<sup>2</sup>, — писала она в 1900 г., будучи убеждена в возможности новых внутренних религиозных откровений: важно их не пропустить, поймать и понять. «Все стихи всех действительных поэтов — молитвы»<sup>3</sup>, — и собственное поэтическое творчество З. Н. считала также трудом молитвенным, — в силу одной его метафизики и безотносительно к содержанию стихов. Очевидно, что такая «религиозность» — то ли а-теистична, то ли пантеистична. У Гиппиус заместителем личного Бога оказывается нечто вроде мировой воли Шопенгауэра, присутствующей в «словесной музыке», — поэтическое слово может вообще не иметь своего адресата, оставаясь в рамках этой концепции «молитвенным». Налицо характерное для мистики Серебряного века ценностное предпочтение самой духовной деятельности («как») — ее содержанию («что»). Зинаиде как бы безразлично, кому она молится — Христу или Астарте<sup>4</sup>. Очевидно, в данной статье ее занимают не только стихи — подтекстом является анализ современной религиозной ситуации: «Теперь у каждого из нас <...> свой Бог, а потому так грустны, беспомощны и бездейственны наши одинокие <...> молитвы»<sup>5</sup>. Налицо констатация расцерковленности современной души вместе с императивом искания «общего Бога».

Говорим ли мы о Гиппиус, о Мережковском или о других их современниках, религиозная жизнь этих поэтов, романистов, философов заключалась преимущественно в их личном *творчестве*, — а не в сектантских молениях (случай конкретно Мережковских) —

<sup>1</sup> См.: *Гиппиус З.Н.* Сочинения. Стихотворения. Проза. С. 47.

<sup>2</sup> *Гиппиус З.* О Бывшем // *Гиппиус З.* Дневники. Т. 1. С. 93.

<sup>3</sup> *Гиппиус З.* Необходимое о стихах // Указ. изд. С. 48.

<sup>4</sup> Так, в стихотворении «Богиня» созерцание Луны на «бледно-синем» небе как бы естественно переходит в молитву: «О Астарта! Я прославлю / Власть твою без лицемерья, / Дай мне крылья! Я расправлю / Их сияющие перья, / В синепламенное море / Кинусь в жадном изумленьи, / Задохнусь в его просторе, / Утону в его забвеньи...»

<sup>5</sup> *Гиппиус З.* Необходимое о стихах. С. 48–49.

безответственной игре в церковное богослужение, игре на грани кощунства, а то и выходящей за эту грань. Стихи и трактаты рождались, действительно, в душевной глубине и выражали интимнейшие интуиции бытия, если и не факты богообщения; сектантский же обряд был чистым спектаклем — подражая церковному, он не опирался на метафизику Церкви<sup>1</sup>. Но речь в связи со светским творчеством идет по сути о религии не теистической, но *софийной*: «Всё, что человек творит, он творит под непосредственным влиянием Софии, в человека вложена радость творчества, осуществляющегося заложенной в него софийностью, которую он улавливает Ее образы (т. е. идеи, вкладываемые вслед затем творцами в их произведения. — Н.Б.) и осуществляет самого себя»: эта мысль о. Сергия Булгакова представляет собой одно из ключевых положений Серебряного века, восходящее к Соловьёву<sup>2</sup>. Возглавив в Париже в 1924 г. Братство Св. Софии, о. Сергей принял его фактически из рук А.В. Карташёва — ближайшего к Мережковским члена НЦ, основавшего Братство еще в России в 1918 г.<sup>3</sup> То, что Братство продолжило в эмиграции традицию НЦ, Религиозно-философских собраний (1901–1903) и Петербургского Религиозно-философского общества (1907–1917) — вещь неслучайная. И о. Сергей почти буквально повторяет процитированный чуть выше императив З. Гиппиус из дневника «О Бывшем», когда призывает творцов культуры «поведать о том, что в тайниках их душ совершается»: «Это есть общее дело, ибо в наши дни нами переживается иной образ христианства, который нам дан нашим временем»<sup>4</sup>.

Что же это за «образ», в чем новизна «современного» христианства в сравнении с христианством традиционным? Об этом лучше всего, наверное, сказано в статье Бердяева «Спасение и творчество» (1926)<sup>5</sup>. В ней противопоставлены два духовных пути, помеченных Христовым именем: средневековый путь «спасения для вечной жизни», основанный на смирении, — и новый путь творчества, раскрывающий «богоподобную природу человека». Первый путь, согласно Бердяеву, пришел к упадку и выродился: истинное смирение, при котором человек глубинно переносит центр своего

<sup>1</sup> Укорененную в ее иерархическом строе.

<sup>2</sup> См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 гг. (7-й семинар Братства, 3 декабря 1928 г.) М. — Париж, 2000. С. 135.

<sup>3</sup> См. биографический очерк «Kartashev» в цитируемом здесь часто труде: *Pachmuss T. Intellect...* P. 646–647.

<sup>4</sup> Протокол семинара от 2 декабря 1930 г. // Братство Святой Софии. С. 159.

<sup>5</sup> См. изд.: «Путь», книга 1 (I–VI). М., 1992. С. 161–175.

существования с самости на Бога, оказалось подмененным смирением ложным, подавляющим инициативу, мертвящим. Через весь Серебряный век красной нитью проходит мысль о том, что старые пути к Богу забыты, что символические вехи, их обозначающие (это богословские категории, нравственные заповеди, мистическая практика и т. д.), при сохранении внешней формы настолько изменили свой смысл, что уводят в никуда, в тупики отчаяния. И вот «наступают времена, когда церковное сознание должно будет признать теофанию в творчестве»: творчество отрешает человека от себя и от мира, актуализирует его свободу, так что человек-творец исполняет Божий призыв, оказываясь соучастником творческого дела Бога в мире. Этот второй христианский путь, утверждает Бердяев, есть путь богочеловеческий, преображающий человеческую природу и созидающий «реальное христианское общество». В бердяевских формулировках мы находим как ключевые категории Соловьёва, так и идеи *нового религиозного сознания* Мережковского и Гиппиус (которые, впрочем, достаточно враждебно относились к философии творчества в версии Бердяева). А то, что свой императив творчества Бердяев обрел не без помощи Ницше<sup>1</sup>, вновь возвращает нас к началу данного исследования, где говорилось о духовном единстве Серебряного века, одним из «отцов» которого был базельский мыслитель, отшельник из Сильс-Мария. Чем больше философских документов Серебряного века охватывает современный исследователь, чем глубже погружается он в дух эпохи — тем сильнее убеждается: все говорят об одном, все устремлены одним ветром к единой цели. И его задача лишь в том, чтобы разобраться в *оттенках* этих очень сходных воззрений, распознать за каждым все же уникально-неповторимый лик мыслителя.

#### «Идеальный брак»

В древности учредителями мистерий выступали супружеские пары; сказывалось стремление видеть *цельного* — андрогинного человека у истоков духовного движения. Вряд ли осознанно, но данной традиции следовали и русские хлысты — во главе хлыстовского корабля стояли «христос» и «богородица». Также и сектанты из культурной элиты Серебряного века вольно или невольно подражали предшественникам: «Башней» на Таврической вместе с Ивановым руководила Зиновьева-Аннибал, НЦ также была задумана совместно Мережковским и Гиппиус. В своем дневнике «О Бывшем», а так-

<sup>1</sup> Это обосновано в моей статье «Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)» // Вопросы философии. 2009. №4. С. 85–106.

же в мемуарах З. Н. намекнула на некую таинственность рождения этого проекта – мысль о необходимости учредить «новую Церковь» пришла к обоим супругам вроде бы независимо, но почти что одновременно: «В октябре 1899 г. в селе Орлине<sup>1</sup>, когда я была занята писанием разговора о Евангелии, а именно – о плоти и крови в этой книге, ко мне пришел неожиданно Дмитрий Сергеевич Мережковский и сказал: “Нет, нужна новая Церковь”. Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии христианской, евангельской, христианской религии Плоты и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего (т. е. из-за иерархического строя. – *Н.Б.*) удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени»<sup>2</sup>. Свой протестантский проект супруги начали мало-помалу открывать этим «близким» – Розанову, Философову, Перцову, обращаясь к ним опять-таки с чисто протестантским призывом «принять Христа»...<sup>3</sup> Осуществлению замысла супругов будут посвящены последующие разделы моего исследования. Пока же надо попытаться осмыслить существо самого этого брака: в нем исток, зерно такого примечательного религиозного феномена, как НЦ.

Ныне мы можем видеть данный союз прежде всего в зеркале свидетельств и оценок современников. Владимир Ананьевич Злобин (1894–1967), в 1916 г. – секретарь четы Мережковских, разделивший их судьбу, присутствовавший на похоронах Д. С-ча (1940) и бывший при кончине З. Н-ны, представляется мне весьма близким к ним лицом. Тем ценнее его мемуарные суждения о Мережковских и талантливые стихи, где выразился его опыт общения с супругами. «Они были действительно созданы друг для друга»<sup>4</sup>, – эта фраза Злобина фундаментальна для описания данного брака. Злобин опирается на воспоминания З. Н-ны о встрече ее, 19-летней, с 23-летним Д. С-чем в 1888 г. летом в Боржоме. Это знакомство, бесконеч-

<sup>1</sup> К тому же орел – это символ евангелиста Иоанна, верховного патрона НЦ.

<sup>2</sup> *Гиппиус З. О Бывшем* // Указ. изд. С. 89. В мемуарах слова Д. С-ча переданы иначе: «Конечно, настоящая церковь Христа должна быть единая и вселенская. И не из соглашения существующих она может родиться, не из соглашения их, со временными уступками, а совсем новая, хотя, м. б., из них же выросшая. <...>» // *Гиппиус-Мережковская З.Н.* Дмитрий Мережковский. С. 342. В этой мемуарной версии Мережковский словно обращается к Соловьёву, соглашаясь с его идеей Вселенской Церкви, но не поддерживая соловьёвского экуменического замысла соединения Церквей наличных. Мережковский здесь рассуждает, в отличие от Соловьёва, как протестант Лютерова типа, выступающий за разрыв с традицией.

<sup>3</sup> *Гиппиус З. О Бывшем* // Там же.

<sup>4</sup> *Злобин В.А. Тяжелая душа.* М., 2004. С. 296.

ные разговоры, – наконец, бракосочетание – уже в Тифлисе, 8 января 1889 г. – были настолько естественными и непринужденными, словно являлись закономерным продолжением, раскрытием когда-то, где-то уже существовавшей близости. Даже церковное венчание словно не внесло туда ничего нового: проснувшись у себя дома на следующий день, З.Н. забыла, что она замужем.

И вот, «они так до смерти Дмитрия Сергеевича и прожили, не расставаясь ни на один день, ни на одну ночь. И продолжали любить друг друга никогда не ослабевающей любовью. Они никогда не знали скуки, разрушающей самые лучшие браки. <...> Они сумели сохранить свою индивидуальность, не поддаваясь влиянию друг друга. <...> Они были “идеальной парой”, но по-своему. <...> Они дополняли друг друга. Каждый из них оставался самим собой. Но в их союзе они как будто переменились ролями – Гиппиус являлась мужским началом, а Мережковский – женским»<sup>1</sup>. Такой образ супругов сложился в сознании Ирины Одоевцевой, «маленькой поэтессы с огромным бантом», которая вместе со своим мужем Георгием Ивановым участвовала в заседаниях «Зеленой лампы» – сообщества русских интеллектуалов, созданного Мережковскими в Париже. Последняя фраза данной выдержки как бы опровергает утверждение об «идеальности» этого брака и окружает его ореолом загадочности.... Но Одоевцевой вторит и Злобин: «В их браке руководящая, мужская роль принадлежит не ему, а ей. Она очень женственна, он – мужествен, но в плане творческом, метафизическом роли перевернуты. Оплодотворяет она, вынашивает, рождает он. Она – семя, он – почва, из всех черноземов – плодороднейший»<sup>2</sup>. Об этом «творческом содружестве» (которое – «не соавторство»!<sup>3</sup>) сама З.Н. свидетельствует: «...Случалось мне как бы опережать какую-нибудь идею Д. С-ча. Я ее высказывала раньше, чем она же должна была ему встретиться на его пути»<sup>4</sup>. В большинстве случаев он ее тотчас же подхватывал (так как она, в сущности, была его же), и у него она уже <...> принимала как бы тело <...>»<sup>5</sup>. Это наблюдение З. Н-ны тесно

<sup>1</sup> *Одоевцева И.* На берегах Сены. – Цит. по: Д.С. Мережковский: Pro et contra. С. 514.

<sup>2</sup> *Злобин В.* Тяжелая душа. С. 298.

<sup>3</sup> См.: *Азадовский К.М., Лавров А.В.* З.Н. Гиппиус. Метафизика. Личность. Творчество // Указ. изд. С. 5.

<sup>4</sup> Так, видимо, произошло и с идеей новой Церкви. Вообще секта эта – детище в первую очередь З. Н-ны.

<sup>5</sup> *Гиппиус З.Н.* Дмитрий Мережковский. С. 313.

связано с ее ощущением себя «и женщиной, и мужчиной»<sup>1</sup>, – вообще, с ее антропологией андрогинизма в духе не столько Платона или Соловьёва, сколько О. Вейнингера. И если в каждом человеке разнообразно присутствуют и мужское, и женское начала, то Эрос «строит двойной мост между двумя: от мужественности одного человеческого существа к женственности другого, и от женственности – к мужественности второго»<sup>2</sup>. З.Н. и имела в виду подобный двойной андрогин, когда говорила о себе и Мережковском (после его смерти): «Ведь мы – одно существо». Злобин создал свой образ этого существа: «...Если представить себе Мережковского как некое высокое дерево с уходящими за облака ветвями, то корни этого дерева – она (т. е. З. Н-на. – Н.Б.). И чем глубже в землю врастают корни, тем выше в небо простираются ветви. И вот некоторые из них уже как бы касаются рая. Но что она в аду – не подозревает никто»<sup>3</sup>. Как видно, Злобин придает «духовному браку»<sup>4</sup> Гиппиус и Мережковского космические масштабы...

Итак, брак этот, действительно, «идеален» – свидетельства эпохи конципируют его как метафизическое единство, «мистическую унию»<sup>5</sup>: на летних каникулах в Боржоме в 1888 г. встретились двое суженых... Но брак этот, как было показано, одновременно и «странен»; разобраться в этом означало бы приблизиться к его уникальной сущности. Думается, странность данного союза двух художников связана со спецификой всего Серебряного века, – прежде всего с *игровым* характером эпохи, стремящейся к небывалой новизне. Брак Мережковских был некоей *игрой* – как бы сценическим *действием*, рассчитанным на зрителей, – действием, переросшим в сакральное (псевдосакральное?) *действие* – богослужебный чин «Нашей Церкви». В этом семейном «спектакле» Д.С. выступал как режиссер-постановщик, З.Н. – как актер. Сошлюсь вновь на суждение злого критика Мережковских Ивана Ильина. Он для меня убедителен, когда рассуждает о театральности, даже кинематографичности поэтики романов Мережковского: «Мережковский – мастер внешне-театральной

<sup>1</sup> Думается, в духовно-метафизическом, а не физиологическом смысле. См.: Гиппиус З. Дневник любовных историй // Гиппиус З. Дневники. Т. 1. С. 62.

<sup>2</sup> Гиппиус З.Н. О любви (1925) // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 193.

<sup>3</sup> Злобин В. Тяжелая душа. С. 303.

<sup>4</sup> Там же. С. 299.

<sup>5</sup> Гиппиус З.Н. О любви // Указ. изд. С. 196.

декорации...»<sup>1</sup> И вот, принцип театральной игры – существование в ограниченном, условном мире избранных идей – этот вполне искренний богоискатель и правдолюбец перенес на жизнь собственной семьи.

Что же касается З. Н-ны, то для нее уже в ранней юности остро встала проблема самоидентификации: богатая, не стесненная никакими нормами, свободно развивающаяся душа, она чувствовала в себе бурлящий мир противоположных потенций, с которыми надо было что-то делать. Когда она встретила Мережковского, «она еще не знала, не решила – Мадонна она или ведьма? И то, и другое ее прельщает. <...> Оба начала уживаются в ней прекрасно»<sup>2</sup>. Вопрос о способах самовыражения, – по сути вопрос о том, как жить и кем быть, – всегда мучителен для личности глубокой и при этом интровертной, какой была З.Н.<sup>3</sup> Она начинает экспериментировать – пробовать себя в разных жизненных ролях, примерять весьма экзотические маски. Злобин, посвятивший целую главу своей книги о З. Гиппиус ее «мистификациям», полагал, что они были обусловлены желанием З. Н-ны утаиться от окружающих: «Под разными личинами она скрывает, прячет свое лицо» (с. 312). Однако личина всегда не только скрывает, но и являет некую основную, собственнейшую черту личности, – в этом мне видится еще более интимная цель игры З. Н-ны. И вот, она «заплетает свои густые, нежно вьющиеся бронзово-рыжеватые волосы в длинную косу – в знак девичьей своей нетронутости», – это, по свидетельству С. Маковского, «несмотря на десятилетний брак». Здесь не простое «нескромное щегольство “чистотой” су-

<sup>1</sup> Ильин И. Мережковский-художник // Указ. изд. С. 377.

<sup>2</sup> Злобин В. Тяжелая душа. С. 296.

<sup>3</sup> Ср. еще с одной парной характеристикой супругов, предложенной Одоевцевой: «Мережковский всегда казался мне более духовным, чем физическим существом. Душа его не только светилась в его глазах, но как будто просвечивала через всю его телесную оболочку. У Зинаиды Николаевны, напротив, душа как будто пряталась где-то глубоко в теле и никогда не выглядывала из тусклых, затуманенных глаз». См.: Одоевцева И. На берегах Сены // Указ. изд. С. 522. В самом деле, о действительной личности З. Н-ны трудно судить по ее иконографии. Самый известный ее портрет – кисти Л. Бакста в мужском (для того времени) костюме (1906) – смысловым центром имеет не лицо, в самом деле «тусклое», а ноги, обтянутые черным трико, находящиеся – благодаря композиции – под пристальным взглядом художника и зрителя. Также и помещаемая во всех изданиях сочинений Гиппиус ее фотография в белом платье в обтяжку – тоже, скорее, ее чисто *телесный* образ – модель, словно подражающая Лине Кавальери.

пружеской жизни»<sup>1</sup>, усмотренное Маковским: это манифестация З. Н-ной глубин своего мировоззрения — взятой на себя добровольно аскезы, а также ее и Мережковского религиозной философии, возвещающей о новом пути к Богу — пути через сияние красоты целомудренного пола<sup>2</sup>. — Но вот бакстовская «личина»<sup>3</sup> — это Антон Крайний, публицист и двойник З. Н-ны, также и лирический поэт: одним из очень важных моментов игровой жизни Гиппиус было то, что свои великолепные, глубокие стихи она создавала, экзистенциально переживая именно *мужской* аспект своего «я», оформляя его в образ лирического героя. В целом перед взорами шокированных окружающих выступает «андрогин с холста Содомы»<sup>4</sup> — тоже роль, за которой — не избранная волевым актом позиция, но наличие во внутреннем мире соответствующих — все же отрефлектированных возможностей. Многоликой З. Н-на казалась и своим самым близким — например, Андрею Белому. Впервые встретив Мережковских на литературном вечере в Москве, он нашел в ней некую невероятную смесь чистоты и порока — «причастницу, ловко пленяющую сатану». Из-под этой маски вскоре выглянуло лицо «робевшей гимназистки», которую поэт начал воспринимать «как сестру»<sup>5</sup>. Такая двойственность была для эпохи нормой, устранить ее потребности не возникало.

Не только жизненный стиль З. Н-ны — сам феномен брака Мережковских также был *игрой*, в которой именно она задавала тон. «Духовность» (Злобин) этого брака, отсутствие плотской близости между супругами — таков фон, на котором разворачивалось *действие*, переросшее в *действие*. Устойчивой парадигмой этого действия был внешне зауряднейший сюжет — «размыкание колец»

<sup>1</sup> Маковский С. На Парнасе «Серебряного века». — Цит. по: Азадовский К.М., Лавров А.В. З.Н. Гиппиус... С. 7.

<sup>2</sup> Наблюдение Маковского относится к 1899 г., как раз к тому моменту, когда рождался проект НЦ.

<sup>3</sup> Вряд ли Бакст мог бы передать подлинное лицо З. Н-ны — выступить действительно как портретист, а не простой бульварный рисовальщик. Я имею в виду его настоящее отношение к Гиппиус, выраженное в письме к В. Нувелю от ноября 1907 г. с описанием визита к Мережковским в Париже (во время дягилевской выставки). В этом полном непристойностей — воистину отвратительном письме о «Зиночке» сказано, что она вообще «часто похожа на собаку» и лицо у нее «оскаленное», «собачье»... Неудивительно, что автор ставшего знаменитым портрета в 1906 г. разглядел и оценил в З. Н-не одни стройные ноги... Письмо Бакста см. в исследовании: Соболев А.Л. Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица. Биографический альманах. I. М.—СПб., 1992. С. 367–368.

<sup>4</sup> Маковский С. На Парнасе «Серебряного века» // Там же.

<sup>5</sup> Андрей Белый. Начало века // Указ. изд. С. 272, 281.

брака<sup>1</sup>, превращение брака традиционного — в «троебрачность»<sup>2</sup>. Это обстоятельство для меня психологически прозрачно не до конца: все же представляется, что Д.С. и З.Н. — люди моногамные. На мой взгляд, все же фундаментальным для понимания брака Мережковских является дневниковая фраза юной Гиппиус: «Я люблю Дмитрия Сергеевича, его одного. И он меня любит <...>»<sup>3</sup>. Так же и в 1931 г., философствуя — в духе Соловьёва — о личностном характере любви, З.Н. говорит об абсолютной единственности любимого — «предложите любящему в обмен какое угодно другое человеческое существо или хоть все другие, — он даже не взглянет»<sup>4</sup>. «Любовь — одна»: таков рефрен знаменитого стихотворения, которое в начале века З.Н. с огромным успехом декламировала в литературных собраниях.

Единый раз вскипает пеной  
И рассыпается волна.  
Не может сердце жить изменой,  
Измены нет: любовь — одна.

Мы негодуем, иль играем,  
Иль лжем — но в сердце тишина.  
Мы никогда не изменяем:  
Душа одна — любовь одна  
и т. д.

Правда, как видно, тезис З. Н-ны «любовь — одна» не имеет того простого *нравственного* характера, который присущ словам пушкинской Татьяны: «Но я другому отдана / И буду век ему верна»<sup>5</sup>. З.Н.

<sup>1</sup> Так в драме «Кольца» называла супружескую измену, предпринятую по идейным соображениям, Л. Зиновьева-Аннибал, также, вместе с Вяч. Ивановым, занимавшаяся строительством новой Церкви — башенной Церкви Диониса.

<sup>2</sup> В письме к В. Брюсову от 11 мая 1906 г. Гиппиус именно этим словом охарактеризовала ее и Мережковского союз с Д. Философовым. См.: Соболев А.Л. Мережковские в Париже... С. 343. Кажется, мода Серебряного века на «троебрачность» была задана романтическим союзом Ницше с Лу фон Саломэ и П. Рэ. На «Башне» Вяч. Иванова «троебрачность» практиковалась в противостественных симбиозах Иванова и Зиновьевой с С. Городецким и М. Волошиной.

<sup>3</sup> Гиппиус З. Дневник любовных историй (запись от 23 февраля 1893 г.) // Указ. изд. С. 41.

<sup>4</sup> Гиппиус З. Арифметика Любви // Русский Эрос... С. 209.

<sup>5</sup> Это при том, что в стихотворении Гиппиус и есть строка: «Но верная душа — верна».

допускает в жизненных поступках «ложь» — и свою («Мы... лжем»), и партнера («Мы негодуем», когда лжет он); также она подтверждает мой тезис о браке Мережковских как о некоей игре («Мы... играем»). Скорее, стихотворение постулирует некое двойное существование: на поверхности жизни вскипают волны страстей, — но это лишь «пена»; глубина же души — это постоянство верности («Лишь в постоянном — глубина»), в сердце — невозмутимая тишина. И первая строфа стихотворения, в которой — программа жизни З. Н-ны, прочитывается поэтому так: однажды нахлынет страсть — но это лишь пенный гребешок на море, — она не затронет душевных недр. Философия ли это заурядного адюльтера? Все же нет, в чем мы убедимся в дальнейшем, при обсуждении центрального положения новой этики Мережковских — религиозного понимания ими любви. Но и раннее стихотворение Гиппиус «Любовь — одна» уже почти религиозно благодаря своей возвышенной интонации, соположению слов «любовь» — и «вечность», «смерть».

«Дневник любовных историй», который З. Н. вела в период с 1893 по 1904 г., это едва ли не ключевой документ для понимания идеи НЦ — ее мистического настроения и глубинного смысла. Именно здесь мы находим подтверждение того тезиса, что НЦ — детище все же в первую очередь З. Н-ны. Незадолго до первого богослужения НЦ (29 марта 1901 г.) она свидетельствует: «Это вопрос — быть ли Главному (т. е. НЦ. — Н.Б.), и вопрос мой, п. ч. — быть “ему” или не быть — в моих руках, это знаю»<sup>1</sup>. — И вот, читая эти исповедальные тексты, можно воочию наблюдать, как зарождается та философия любви, философия пола, которая и создала НЦ с ее культом. Ключевое для «Дневника» высказывание обнаруживается в записи от 19 декабря 1900 г. — это как раз период формирования идеи НЦ: «Идеал Мадонны — для меня не полный идеал» (с. 68). Очевидно, по формуле Достоевского, в сознании З. Н-ны он должен быть дополнен «идеалом содомским». Что ж, подобная концепция — апология зла, а точнее — ницшеанский выход «по ту сторону добра и зла», — обосновывалась и трудом Мережковского о Толстом и Достоевском, датированном также 1900–1902 гг. В этой книге Д.С. откровенен, как и автор «Дневника». Скажем, искренне восхитившись деревенским парнем, стрелявшим в Св. Дары (случай описан Достоевским), Мережковский глубокомысленно заключает: «В последней глубине кощунства — новая религия; в лике подземного Титана, помраченного Ангела, — лик Светоносного, Люцифера, лик другого Бога, который <...> есть

<sup>1</sup> Гиппиус З. Дневник любовных историй. С. 70. Ниже ссылки на это издание привожу в основном тексте в скобках.

все тот же Бог, только иначе созерцаемый». Свою герменевтику Д.С. использует для возрождения манихейства, усматривающего у единого Бога два лика — добрый и злой. «Зло не для зла, а для нового высшего добра»<sup>1</sup>: здесь религиозно-философский фундамент НЦ. З. Н-на только переобозначает на свой лад интуиции мужа, когда рассуждает об идеалах Мадонны и содомском, — уже в плане философии любви. И это, конечно, страшно, что с самого начала, уже теоретически, в НЦ — как ее принцип! — был воспринят содомский элемент. НЦ — это феномен *постнищевского христианства* с его отрицанием традиционной духовности и нравственности. Опять-таки, в книге Мережковского о Толстом и Достоевском предпринято философское оправдание Анны Карениной — как раз ее переход от «идеала Мадонны», «целомудренной жены и матери», к «идеалу содомскому» — «нерождающей любовницы, сладострастной вакханки»: «Это не прелюбодеяние, <...> а два самые великие, самые чистые <...> чувства, <...> — по преимуществу наши, новые, никогда в прошлых веках с такою силою не испытанные <...>»<sup>2</sup>. Анна любит мужа и любовника одновременно, просто своими разными «я» (нравственным и «оргийным»), которые «одинаково искренние, одинаково истинные»; так что в ее душе измены нет, и она «остается верной обоим даже до смерти»<sup>3</sup>.

Не напоминает ли читателю о чем-то такой анализ образа Анны?

Любви мы платим нашей кровью,  
Но верная душа — верна,  
И любим мы одной любовью...  
Любовь одна, как смерть одна.»

Не с собственной ли жены списал Д.С. свою Анну? Или, напротив, в своих «любовных историях» З.Н. опиралась на эти умозрения мужа?.. Как бы то ни было, не так уж просто распознать идею стихотворения юной Гиппиус «Любовь — одна». Но еще труднее, не погружаясь мыслью в «глубины сатанинские» (Откр. 2, 24), живо понять и тем паче принять учение Мережковского о «святом сладострастии» — о «красоте», «божественности», принципиальной важности этого последнего для будущего христианства...<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Мережковский Д.Л. Толстой и Достоевский // Его же. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 266.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Там же. С. 323, 324.

<sup>4</sup> Там же. С. 330.

По «Дневнику любовных историй» можно заключить, что З.Н. далеко не сразу нашла своего «Вронского» — в лице красивого, но безвольного, по-своему чистого — но глубоко завязанного в известные отношения внутри дягилевского кружка Дмитрия Философова. Гностически гнушаясь физической стороной любви, З.Н. тем не менее со всем пылом «чувственности», «сладострастия» (с. 56) увлекалась весьма многими, — скажем, поэтом Минским, критиком Акимом Волинским (Флексером), — более того, устраивала рискованные игры в сфере любви нетрадиционной (история с английской музыканткой Елизаветой Овербек и ее «слепым обожанием» З. Н-ны (с. 63), которая подчинила себе несчастную, а затем бросила со всей жестокостью). «Всякому человеку одинаково хорошо и естественно любить всякого человека, — пишет З.Н., имея в виду отнюдь не ту любовь, которую заповедал Христос. — Любовь между мужчинами может быть бесконечно прекрасна, божественна, как всякая другая. Меня равно влечет ко всем Божьим существам — когда влечет» (запись от 16 августа 1899 г., с. 61). Подобная любовь — в форме «влюбленности» — и была призвана строить НЦ: в отличие от хлыстовского корабля, мужчинам здесь заповедовалось любить и мужчин. Не устраивала же З. Н-ну в любви «форма звериная» «акта», предполагающая оскорбительное неравенство партнеров: в любви человек должен сохранять свой уникальный лик. Острейшее ощущение того, что на земле «нет красивых и чистых отношений между людьми», «чудесной, последней любви нет» (запись от 15 и 19 марта 1893 г. соотв., с. 42, 43), обусловило мрачность мировоззрения З.Н., подчас действительно «адский» (Злобин) характер ее состояний. «Тяжесть» этой души вызвана сознанием гнета бытийственного зла, переживаемого не как личная греховность, но как ущербность самих основ бытия. — Тем не менее З. Н. верила в любовь, и эта вера была нераздельна с ее верой в Бога. Вопреки всему она ждала от любви *чуда*, что выразила, в частности, в своем знаменитом раннем стихотворении «Песня»:

Мне нужно то, чего нет на свете.

Пережить в любви к человеку — реальную и светоносную, как при электрической вспышке, встречу с Богом: таким было изначальное жизненное задание, поставленное себе З. Н-ной, — задание метафизическое по существу. Ничего подобного христианская традиция не предполагает, — но этот императив как бы уловления Бога в сети эротической любви стал истоком построения Мережковскими *новой Церкви*.

Пребывая на протяжении ряда лет в омуте игровых «любовных историй», З.Н. при этом решала *идейную* задачу искания *чистой* любви: Бог есть любовь (I Ин. 4, 8) чистейшая. Ее ждала цепь разочарований. Не оправдалась надежда на любовь «двух девственников»: роман с Карташёвым закончился «падением в страсть» этого юноши (осень 1902 г., с. 87). Подобное же сгубило и романтические отношения с Е. Овербек. — Но как же верность, любовь к мужу? Завершу уже приведенную здесь важную исповедальную цитату: «Я люблю Дмитрия Сергеевича, его одного. И он меня любит, но как любят здоровье и жизнь» (запись от 23 февраля 1893 г., с. 41). В книге о Толстом и Достоевском Мережковский пишет, что Анна любит мужа «любовью почти чуждою пола — бесстрастной любовью-жалостью» (с. 325); З. Н. в «Дневнике» замечает, что они с Д. С-чем ничего в отношении пола друг о друге не знают (запись от 7 февраля 1901 г., с. 71). Вот этот в буквальном смысле «идеальный» — «духовный» брак, — вот «тайна» этих «двух», поскольку они приоткрыли ее в своих исповедальных текстах. В данном глубоком источнике супруги черпали тот опыт, который сделался основой их общей философии и богословия.

Учение Мережковского проблематизирует антропологические «тайны» «одного» (личности), «двух» (пола), «трех» (социума): они связаны между собой бытийственной логикой и изоморфны Тайнам Божественным — Тайнам трех Ипостасей. Но вот одна из первичных интуиций этого учения, — и что особенно важно — по свидетельству З. Н-ны, та живая сила, которая вызвала к существованию НЦ: «*Мы двое*, я и Дмитрий Сергеевич, хотя и двое, но во многом как бы один человек; и поскольку нас было двое — мы были бы сильны, а поскольку стали один — слабы. *И надо* нам было третьего, чтобы, соединяясь с нами — разделил нас»<sup>1</sup>. Бытийственная полнота только в троичности, из «духовного брака» был неизбежен выход в любовный треугольник *нового типа* — в ячейку Вселенской Церкви. И вот, в 1898–1899 гг. Мережковские сближаются, на фоне общей работы в только что возникшем журнале «Мир искусства», с его молодым сотрудником, двоюродным братом Сергея Дягилева, верующим публицистом Дмитрием Философовым.

Очень родовитый (породистый и по внешности), выходец из среды высшей петербургской бюрократии, сам способный юрист, отточивший к тому же свое дарование в семинаре знаменитого правоведа К. Еллинека (преподававшего в Гейдельбергском университете), Дмитрий Владимирович, как и его товарищи по дягилевскому кружку, в мировоззренческом отношении был специфическим —

<sup>1</sup> *Гипнус* З. О Бывшем. С. 90–91.

в духе героев О. Уайльда – эстетом. В автобиографическом эссе «Мой путь» (1927) он свидетельствует о себе, каким был на рубеже веков: «Мои друзья А. Бенуа и В. Нувель, К. Сомов и я были охвачены заразной атмосферой поэтической красоты. <...> Для нас созидательное восприятие и понимание прекрасного были высочайшими целями жизни. <...> Более глубокое познание себя <...> привело к созданию культа личного, интимного переживания. Объективность была замещена субъективностью <...>». «Изысканность и утонченность» жизненного стиля, «аристократический индивидуализм», вместе с освобожденностью от старых норм нравственности, сблизил с Мережковскими русского европейца Философова. К тому же он, подобно им, ощущал, в духе символизма, искусство в качестве «звена между настоящим и вечностью». Мало-помалу начал складываться «интеллектуальный союз» Философова и Мережковских, основанный на «общей безраздельной преданности поставленной цели совершить духовное возрождение»<sup>1</sup>.

З.Н-на присоединение к ним Философова описывает скорее в психоаналитическом ключе. С помощью «коллективного шарма» (Андрей Белый) Мережковские увлекли Философова (поначалу вместе с Бенуа, Нувелем и др.) идеей соединения религии и Эроса – философско-жизненного решения проблемы пола и любви. Супругов мирискусники поняли на свой собственный лад. З.Н-на разочарованно комментировала свои первые усилия по созданию «Иоанновой Церкви»: «Люди хотят Бога для оправдания существующего, а я хочу Бога для искания еще не существующего». Вместо того чтобы «идти к Богу», стремятся обосновать свое право на грех, на своих «любовниц и любовников», – таков, в частности, и Философов: «Вся его неудовлетворенность только из этой точки». – Но в проект НЦ З.Н-на вплетает и традиционную религиозную тему: «Все-таки возможность спасения – для нас и для него»<sup>2</sup>. В связи с Философовым эта тема получает смысловой обертоном спасения от дягилевского кружка. При этом у З.Н-ны и мысли не возникает о том, что Философову грозит опасность попасть из огня да в полымя – завертеться в Мальстриме ее личного «ада». «Да и люблю его», – признаётся она в начале 1901 г.<sup>3</sup> Кто же был ее истинным суженым – Д.С. или Д.В., – а может, были два суженых, а

<sup>1</sup> «Мой путь» Философова я цитирую по исследованию: *Дюррант Дж. Ст.* По материалам архива Д. В. Философова // Лица. Биографический альманах. М.-СПб., 1994. Вып. 5. С. 446.

<sup>2</sup> *Гиппиус З.* Дневник любовных историй. С. 72.

<sup>3</sup> Там же.

может, эта старорусская категория здесь неуместна и «троебрачие» обернулось новой нормой эпохи, – данное вопрошание я оставлю без ответа. Так или иначе, «странная любовь между женщиной, не признававшей мужчин, и мужчиной, не признававшим женщин»<sup>1</sup> со стороны З.Н-ны не только была сильной и подлинной: она разрушает ее образ «петербургской Сафо», отмечая всяческие подозрения в дурно понятом «андрогинизме».

Однако отношения З.Н-ны и Д.В-ча никогда не были симметричными, Философов не желал, даже и ради «Главного» – т.е. НЦ, вовлекаться в эротическую связь даже и с философской подоплекой, которую ему с мужской инициативой навязывала Гиппиус. Он как бы не замечал императива «влюбленности», альфы и омеги «нравственного богословия» Третьего Завета, уклонялся от правил игры НЦ. Более того, он словно не понял сути намерения Мережковских обрести Бога в эротике «влюбленности»! На протяжении всех лет их общения (вплоть до расставания в 1920 г.) отношения Д.В-ча и З.Н-ны были «поединком» (Злобин), экзистенциальной борьбой, в которой З.Н. нападала, помогаясь, а Д.В. робко защищался. Философов «указывал на опасность смешения двух порядков (в новом религиозном сознании и практике НЦ. – Н.Б.) – человеческого и божеского», тогда как «Гиппиус с этой опасностью играла все время»<sup>2</sup>: пронизательный Злобин свидетельствует то ли о старомодности Философова, то ли о его недомыслии... И как это ни парадоксально, но представляется, что с самого момента знакомства Философова с Мережковскими в Каннах в 1892 г. он их невзлюбил. «Вот хам-то и гадина»: так Д.В. охарактеризовал Д.С-ча в письме к А. Бенуа от 18 декабря 1893 г. «Я <...> влюблен в Вас *никогда* не был», – раздраженно написал Д.В. Гиппиус 7/19 апреля 1898 г. Это при том, что не только З.Н., но и Д.С. неподдельно полюбили этого странного человека. «Он (Философов) <...> нам стал как родной, и чем больше он отталкивает нас, тем сильнее мы его любим. <...> Без него нельзя нам быть», – вполне по-христиански признавался Мережковский в начале 1901 г. Нувелю, интимному другу Философова. А этот последний, с капризно-инфантильной интонацией общего баловня, не постеснялся и скомпрометировать своих патронов по НЦ в глазах родственницы: «С Мережковскими просто не знаю, как быть, тем более, что, увы, и у меня начинает быть сильное

<sup>1</sup> *Маковский С.* На Парнасе... – Цит. по: *Азадовский К.М., Лавров А.В.* З.Н. Гиппиус... С. 16.

<sup>2</sup> *Злобин В.А.* Тяжелая душа. С. 331.

подозрение, что З.Н. была просто в меня влюблена»<sup>1</sup>. И то, что в письме от 3 января 1905 г. к тому же лицу Философов отдает все же должное своим «сомолитвенникам», это скорее исключение, чем норма его, действительно, по-женски изменчивых настроений: «Мережковские — мои братья (! — Н.Б.). Мы столько пережили с ними глубоких, несказанных мечтаний, столько пострадали в исканиях Бога, что вряд ли когда сможем при жизни разойтись»<sup>2</sup>. Однако играть в «троебрачие», к чему его настойчиво толкала З.Н., он, в чем мы будем убеждаться и впоследствии, Философов не хотел...

Итак, пытаясь подступиться к загадке брака Мережковских, я пришла к тезису о как бы неизбежном «размыкании» этого двойственного союза — вовлечении в него третьих и т. д. лиц с превращением «духовного брака» в специфическое религиозное сообщество. Такая диалектика закладывалась в эти *действия* и *действие* — в эту философско-жизненную *игру* самими ее участниками и «постановщиками». Справедливости ради надо хотя бы указать и на активность Д. С-ча в этом пресловутом «размыкании колец». В отличие от З. Н-ны, этот «Каренин» дневников не вел, а потому о его поступках мы узнаём главным образом из иронических записей жены. По поводу Бога и пола он теоретизировал несколько иначе, чем З.Н., когда утверждал, что «через пол» можно прийти к Богу и войти в НЦ, — тогда как в глазах З. Н-ны пол был приемлем уже только в Боге, «перед Лицом Христа» (именно такой она ощущала свою интимную близость с Философовым). В 1901 г. Д.С., как сообщает в дневнике «О Бывшем» З.Н., вступил в чисто «плотскую» связь с некоей «женщиной из Москвы», «оправдывая» это перед женой «мыслями о святости пола и о святой плоти» и намерением привести свою подругу в их Церковь. Всё это было «смешно и ужасно», ибо путались «пол» и «Главное», — так З.Н. комментирует эти, все же идейные, похождения супруга<sup>3</sup>. Прочие увлечения Д.С-ча были платоническими — «голубыми», по выражению З.Н-ны, намекающей на «софийный», опять-таки философский характер истории с «Марусей», «капитанской дочкой» — прелестной русской девушкой, встреченной супругами во время пребы-

<sup>1</sup> Письмо Д.В. Философова к Е.В. Дягилевой от 7 марта 1902 г. — Цит. по: *Соболев А.Л.* Мережковские в Париже... С. 329. Прочие только что цитированные письма Философова см.: там же. С. 327, 328, 329 соот.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

<sup>3</sup> *Гиппиус З.* О Бывшем. С. 101–102.

вания в Париже в 1906–1908 гг.<sup>1</sup> «Вечным девичеством» отмечен и образ О. Костецкой, которую Д. С. встретил летом 1916 г. в Кисловодске: это был роман в односторонних — пера одного Мережковского — романтических письмах<sup>2</sup>. Интимные, с признанием в любви, послания Д. С-ча к О.А. Флоренской (1907–1908) — это письма умудренного жизнью, почти старика (Ольге — 16 лет, Д. С-чу — 42 года), выступающего в роли духовного учителя, благовествующего этой болезненно-восторженной девушке о «новом» браке (без «животной любви») в «новой Церкви»<sup>3</sup>. Сестра Павла Флоренского стала членом НЦ и пережила в бытность там (1910) трагическую гибель своего «мужа-брата» — любимого друга Флоренского Сергея Троицкого. Тогда Мережковские ее не поддержали — не выехали в Москву по ее призывной телеграмме: это, видимо, не входило в этику НЦ — более высокую, как им мнилось, чем простое сострадание...<sup>4</sup>

Завершая данный круг рассуждений о жизни четы Мережковских как драматическом *действии* (история отношений З.Н. с Философовым может быть эстетически завершена и представлена действительно в виде драмы), трансформирующемся в *действие* НЦ, — я не могу обойти вниманием еще одно лицо. *Владимир Злобин*, говоря о «духовном браке» своих покровителей, заметил, что «потомство» от него «будет “как песок морской”»<sup>5</sup>. Вероятно, он подразумевал влияние их идей. Но вот, не имея собственных детей, Д.С. и З.Н. обрели *сына духовного* в лице как раз этого «Володи», редактирующего их эмигрантские издания, разносящего гостям пирожные во время чаепитий на «воскресеньях». Можно было бы посвятить особое исследование данной теме, выходящей все же за рамки нынешней моей: ведь Злобин не сделался членом «философской Церкви» Мережковских, он познакомился с супругами в 1916 г. Потому скажу о Владимире Ананьевиче с конспективной краткостью. Он был больше чем просто наследником идей: он был порождением духа Мережковских. Настолько глу-

<sup>1</sup> См.: *Гиппиус-Мережковская З.Н.* Дмитрий Мережковский. С. 419–421. Также см.: *Гиппиус З.* О Бывшем. С. 136.

<sup>2</sup> См.: *Мережковский Д.С.* Письма к О.Л. Костецкой. Предисловие и публикация А.В. Лаврова // *Лица. Биографический альманах.* I. С. 170–173.

<sup>3</sup> См. публикацию писем в изд.: *Наше наследие.* №78–80. 2006. Цит. по: сайт [www.nasledie-rus.ru](http://www.nasledie-rus.ru).

<sup>4</sup> «Она любит нас, меня. А мы недостаточно. Она верит сильнее и пламеннее»: так, все же в покаянном духе, отозвалась З.Н. в дневнике на эту историю. См.: *Гиппиус З.* О Бывшем. С. 145.

<sup>5</sup> *Злобин В.* Тяжелая душа. С. 299.

бока была его любовь к ним — не «влюбленность», но отношение подлинно онтологическое, — что Злобину-поэту было естественным отождествляться с их «я» и говорить от их имени. Таков ряд стихотворений пронзительного цикла «После ее смерти». Его открывает такой шедевр как «Три ангела предстали мне в ночи...»: в этой миниатюре, написанной от имени Мережковского, вся, по сути, его философия и духовная судьба. Словно новому Аврааму, Д. С-чу явилась, в виде трех ангелов, Св. Троица, символически заповедав бороться словесным *мечом* (им вооружен первый ангел, и это аллюзия на книгу «Не мир, но меч») за Царство Божие на земле (*ключи* в руках второго ангела — это ключи от рая) и основать новую Церковь (третий ангел держит *три свечи* — атрибут культа НЦ). А стихотворение «Она прошла и скрылась не спеша...» имеет отношение к метафизике личности З. Н-ны. В нем говорится о явлении ей ангела смерти, *до* реальной кончины как бы разделившего ее душу и тело (смерть — это разлучение души с телом):

И все слабее между ними связь.  
О, эта чуждость! Словно в адском круге,  
Они — две тени — странствуют, томясь,  
И ничего не знают друг о друге.

Нерадостен бесплотный их союз.  
И вот, любви немеркнущая слава —  
Для тела бедного — как тяжкий груз,  
А для души — как смертная отврава».

Злобин, унаследовавший после смерти Гиппиус в 1945 г. архив Мережковских, по ее переписке с Философовым<sup>6</sup> восстановил для себя их роман, намекнув на него в этих стихах. Трагизм этих отношений он воссоздает, пользуясь, как видно, концепциями Мережковских (дуализм бытия и пр.). — В «Тяжелой душе» есть описание удивительного события, когда этот «Володя» выступил медиумом З. Н-ны еще при ее жизни. В 1918 г. 8 ноября (а это ее день рождения, приходящийся на праздник Архистратига Михаила) Гиппиус написала стихотворение «8», вложив особый смысл в данное число; в стихотворении остались пустыми две строчки.

<sup>6</sup> Ныне опубликованной Темирой Пахмусс в книге, мною здесь активно используемой.

Восемь слов в сердце горят,  
Но сказать их не осмелюсь.  
Есть черта — о ней молчат,  
И нельзя переступить через.

А все-таки, ведь никто не поймет,  
Что слова эти налиты кровью!  
«.....»  
.....».

Уже в эмиграции З. Н-на показала эти стихи Злобину, загадав загадку пробелов. И Злобин дописал стихотворение, словно автором и лирическим героем был он сам. Концовка выдержана в духе учения Мережковских (свобода — это «новое имя любви, совершенное откровение Божественного триединства»), — однако, думается, Злобин вложил в нее и свой собственный опыт:

Но свободой Бог зовет,  
Что мы называем любовью.

Отправляясь от стихотворения «8», Злобин дерзает формулировать некие *последние* вещи о судьбе своей «Беатриче» — единственной возлюбленной, в действительности же духовной матери. «Восемь горящих в ее сердце слов — как бы двоящийся в трепете пламени огненный крест, приносимая втайне двойная жертва — Бога за мир, и мира за пришествие Духа: да придет Царствие Твое»<sup>1</sup>: такой образ извлек из смысловых недр стихотворения «8» этот ученик Мережковских. Злобин демонизировал образ З. Н-ны<sup>2</sup>, но при этом несокрушимо верил в ее конечное, в духе финала «Фауста» Гёте, спасение. Вот его фантазии по поводу ее посмертия: «И когда налетела на нее идущая из глубины вечности буря смерти и обрушились силы ада, и она впервые оказалась лицом к лицу со снявшим маску врагом, то и помогавший ей в борьбе Архистратиг Михаил со своим воинством не спас бы ее, если бы в эту минуту не было у нее в руках оружие непобедимое —

<sup>1</sup> Злобин В. Тяжелая душа. С. 438.

<sup>2</sup> «В ад она заглянула глубже, чем Дант», так как, в отличие от Данта, заглянула в *последний* адский круг. И там «она как бы воочию убедилась, что *Бог есть дьявол*». — Там же. С. 387. О том, что «верхняя» и «нижняя» «бездны» — одно, писал еще ранний Мережковский. Романтическое манихейство Злобин перевел в план мифа — в представление об особой связи З. Н-ны с чертом.

Огненный Крест»<sup>1</sup>. Зинаида Гиппиус в его глазах — гениальная поэтесса-визионерка, творчески овладевшая великой мировой тайной, что и спасло ее в вечности. Толкование Злобиным стихотворения Гиппиус «8» — это примечательнейший образец герменевтики Серебряного века, эпохи герменевтической по преимуществу: в нем с адекватностью толкуемому тексту слито небывалое дерзновение интерпретатора.

Связь Злобина с его «духовными родителями» сохранилась и после их кончины. Его поэтическому перу принадлежит как бы парная словесная икона — образ супругов в вечности. Жители предвоенного Парижа ежедневно могли встречать на улицах Колонель Боннэ и Ля Фонтэн, в аллеях Булонского леса странную пару: невысокий сухонький, с живыми, умными глазами старичок шел под руку с пожилой стройной дамой — яркий макияж, на плечах рыжая лиса, к которой прикреплена какая-то невероятная роза... «Это большие русские писатели», — шептали друг другу парижане, почтительно сторонясь, чтобы уступить Мережковским дорогу. — И вот, картину, прекрасно знакомую ему самому, Злобин сделал основой словесного им памятника: ежедневный моцион стариков был перенесен в вечность. Приведу полностью стихотворение «Свиданье», — «это лучшее, что когда-либо о них сказано», — так оценил злобинский некролог Ю. Иваск<sup>2</sup>.

Памяти Д.М. и З.Г.  
Они ничего не имели.  
Понять ничего не могли.  
На звездное небо глядели  
И медленно под руку шли.

Они ничего не просили,  
Но всё соглашались отдать,  
Чтоб вместе и в тесной могиле,  
Не зная разлуки, лежать.

Чтоб вместе. Но жизнь не простила,  
Как смерть им простить не могла.  
Завистливо их разлучила  
И снегом следы замела<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Злобин В. Тяжелая душа. С. 390.

<sup>2</sup> Цит. по: Злобин В. Тяжелая душа. С. 523.

<sup>3</sup> Мережковский умер зимой — 7 декабря 1941 г., З.Н. († 9 сентября 1945 г.) пережила мужа на четыре с лишним года.

Меж ними не горы, не стены —  
Пространств мировых пустота<sup>1</sup>.  
Но сердце не знает измены<sup>2</sup>  
Душа первоначально чиста,

Смиренна, к свиданью готова,  
Как белый, нетленный цветок  
Прекрасна<sup>3</sup>. И встретились снова  
Они в предудказанный срок.

Развеялись тихо туманы,  
И вновь они вместе — навек.  
Над ними всё те же каштаны  
Роняют свой розовый снег.

И те же им звезды являют  
Свою неземную красу.  
И так же они отдыхают,  
Но в райском Булонском лесу.

Прощены «бездны», кошунства, философское жонглирование добром и злом, игры в «троебрачность» и в «Церковь», всё же измены и люциферический бунт и пр.: Злобин верит, что во всех этих рискованных опытах супругов, сопряженных с действительным страданием, родилась некая большая — несказанная, невербализируемая истина, которая и перевесила все эти «слишком человеческие» вещи на чашах весов последнего Суда.

#### «Влюбленность»

Мережковские были соловьями, попытавшимися, пристально всмотревшись в проект этого визионера, честно осуществить на практике его заветы. Всё, что наличествует в религиозном феноме-

<sup>1</sup> После смерти Д. С-ча З. Н-не «кажется, что духовно умерла и она» (Злобин В. Тяжелая душа. С. 409): «Ведь мы одно существо», — говорила она всегда.

<sup>2</sup> Аллюзия на стихотворение «Любовь — одна»: «Не может сердце жить изменной...»

<sup>3</sup> Ср.: после смерти З. Н-ны «ее лицо становится прекрасным. На нем выражение глубочайшего счастья» (Злобин В. Тяжелая душа. С. 420). Свидетель этой — христианской все же кончины, Злобин в «Свиданьи» дал объяснение этому удивительному просветлению ее скорбного лица: З.Н. предвкушает встречу (или уже переживает ее) со своим alter ego.

не Мережковских – неоязыческие тенденции, заигрывание с демонизмом, не говоря уже о неприятии аскетического средневекового христианства, – *in pace* было присуще и воззрению Вл. Соловьёва<sup>1</sup>. Скажут: Соловьёв был моралистом, озабоченным «оправданием добра», – Мережковский, в духе Ницше, странствовал своею мыслью «по ту сторону добра и зла», исповедовал аморализм. Это в видимости так, но если взглянуть в представления соловьёвской *религии* (особенно середины 1870-х годов), то столкнешься с трудностью совмещения их даже и с общечеловеческой моралью. Так ли уж моральны члены гипотетической соловьёвской «вселенской» Церкви Софии<sup>2</sup> – все эти «патриархи», «декань», «священники» и пр. вместе с бесчисленными, обоих полов, мирянами, возглавляемые «папой»? Об этой Церкви говорится в трактате молодого Соловьёва «Sophie»: поклонники Софии, как предполагается, должны быть воодушевлены эротической любовью к этой «новой богине», а также связаны между собой бесчисленными полигамными союзами. «Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополую любовь»<sup>3</sup>: таким видится соловьёвское христианство православному богослову. Мораль вселенской религии «не может иметь другого принципа, кроме – любви», – писал Соловьёв, и «любовь здесь разумеется эротическая»<sup>4</sup>. Как кажется, «мораль» НЦ Мережковских даже ближе к христианской, так как предполагает строгий аскетизм – вспомним о «новом Афоне», куда попал, сделавшись членом НЦ, Антон Карташёв! – Так или иначе, З. Н-на была в полном праве назвать Соловьёва предтечей *их* с Мережковским христианства: «мы <...>, не сходя с той же линии, лишь договариваем то, что он договорить не успел и не мог»<sup>5</sup>. Мережковские умели абстрагироваться от этической риторики, которой отмечены трактаты Соловьёва, автора все же XIX в., – и, напротив, стремились вслуши-

<sup>1</sup> Я расхожусь здесь с некоторыми нашими глубокими исследователями русской мысли, в частности, с П.П. Гайденко, склонной противопоставлять «христианского философа» Соловьёва «декаденту» Мережковскому с его усилиями идейно «освятить» «бездну Содомы». См. послесловие П. П-ны к книге: *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 382–422.

<sup>2</sup> Соловьёвская «церковная» модель подробно описана племянником философа. См.: там же. С. 122–124.

<sup>3</sup> *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 464.

<sup>4</sup> *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв... С. 122 (добавление С. Соловьёва). Если любишь, то всё дозволено: так, надо думать, следует понимать данный императив.

<sup>5</sup> Письмо З. Гиппиус к П. Милюкову от 7 февраля 1923 г. См.: Из переписки З.Н. Гиппиус и П.Н. Милюкова. – Указ. изд. С. 180.

ваться в новую весть «немного пророка»<sup>1</sup> – в интонации его поэзии, во взрывы демонического хохота, в случайные речи, остроты, не-пристойности, сохраненные в памяти мемуаристов...

Именно у Соловьёва Мережковские взяли идею новой *Иоанновой Церкви*, вернув ей христоцентричность: София играет второстепенную все же роль в культе НЦ, сближаясь с Богородицей. – Но экклезиология Соловьёва неотрывна от его метафизической *философии любви*, развитой в первой половине 1890-х годов. Эротическая любовь у Соловьёва выступает как чудодейственная животворящая сила, способная сообщить бессмертие человеческой личности. Автор оккультически окрашенного трактата «Смысл любви» (1892–1894) вполне безапелляционно заявляет, что «истинная любовь <...> действительно избавляет нас от неизбежности смерти», восстанавливая «целого» – андрогинного (в духе Платона) человека, т. е. его образ Божий<sup>2</sup>. Это для любящих реально означает «соединение в Боге, которое ведет к бессмертию»<sup>3</sup>. Соловьёв озадачил своих последователей, определив эту чудодейственную любовь скорее апофатически: она – *не* брак, никоим образом *не* плотская близость – хотя фактор телесности и принципиален для нее, – *не* чисто духовное переживание – хотя и обусловлена благодатью; она вроде бы задание человечеству на будущее – но может осуществиться и сегодня; удел избранников – она присуща самой природе человека... Доверившись Соловьёву, основатели НЦ привлекли эту дарующую бессмертие (помимо крестного подвига Христа) силу в качестве «цемента», соединяющего живые «камни» проектируемого ими храма...

В предварающей «Смысл любви» книге «Оправдание добра» Соловьёв чуть более ясно излагает свое таинственное учение. Он рассуждает здесь о «положительной стороне половой любви», – а именно – о «влюбленности»: «Влюбленность *существенно* отличается от половой страсти животных своим индивидуальным, сверхродовым характером: предмет для влюбленного – *это* определенное лицо, и он стремится увековечить не род, а именно это лицо и себя с ним»<sup>4</sup>. Эта тривиальная мысль в эпоху Серебряного века, с лег-

<sup>1</sup> Так называется статья Мережковского о Соловьёве (сб. «В тихом омуте»).

<sup>2</sup> В версии Каббалы с ее «двуполым» Богом: «Адам Кадмон» («древо сефирот») там восполнен «Шекиной» – женским аспектом Божества. См. об этих вещах в энциклопедической статье самого Соловьёва «Каббала» // *Философский словарь* Владимира Соловьёва. Ростов-на-Дону, 1997. С. 154.

<sup>3</sup> *Соловьёв В.С.* Смысл любви // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 521, 527 соотв.

<sup>4</sup> *Соловьёв В.С.* Оправдание добра // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 230.

кой руки Соловьёва, выросла до масштабов религиозного основоположения — не только сделалась краеугольным камнем НЦ, но также стала истоком экклезиологии раннего Флоренского<sup>1</sup>, вместе и антропологических воззрений Бердяева. Согласно Соловьёву, «влюбленность отличается особенно нераздельным в ней единством духовной и физической стороны», и, обеспечивая каждому из влюбленных «истинное и вечное соединение с другим лицом», «может восстановить в них образ совершенного человека и положить начало такому же воссозданию во всем человечестве»<sup>2</sup>, превращая его в Богочеловечество, т. е. во Вселенскую Церковь.

Мережковские все же слегка модифицировали соловьёвскую философию любви, когда положили ее в основание НЦ. Вот их главный тезис: именно влюбленность есть искомая *христианская* любовь, а отнюдь не агапическая, братская, проповедуемая традиционной Церковью. Поскольку влюбленность утверждает именно *личное* в человеке, она «родилась для нас *только* после Христа», ибо «только со Христом, после Христа стала открываться человеку тайна о личном»<sup>3</sup>. Так мыслила З. Н-на, но в полном согласии с нею и Мережковский: «Христианство есть откровение личности по преимуществу. И утверждение личности в поле — влюбленность, родилась вместе с христианством»<sup>4</sup>. При этом супруги разжижали, так сказать, веру Соловьёва в любовь, лишали ее оккультного реализма, побуждая понимать самое существенное в смысле переносном. Да, любовь — это «борьба за бытие против небытия», ее цель — «победа над смертью»<sup>5</sup>, — соглашалась З. Н. с Соловьёвым. Но вот когда она берется приводить примеры «спасительной» силы любви, она апеллирует к смертным людям — литературным героям, — персонажам Ибсена, заключающим «новый таинственный брак» и шествующим «к солнечному восходу высшей вечной жизни» (драма «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»), — а сверх того, к браку гоголевских «старосветских помещиков», возлюбивших друг друга любовью, «над

<sup>1</sup> Клеткой церковного организма Флоренский считал союз двух влюбленных друзей (манифестируемый, как и в Церкви Мережковских, глубокомысленно понятым «поцелуем»). Глава «Дружба» книги 1914 г. «Столп и утверждение Истины» адекватно прочитывается только в свете ныне опубликованной переписки Флоренского с Розановым, а не одних сочинений Мережковского и Гиппиус на тему «влюбленности».

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра // Там же.

<sup>3</sup> Гиппиус З. Влюбленность (1908) // Русский Эрос... С. 179.

<sup>4</sup> Мережковский Д. Поэт Вечной Женственности (1915) // Мережковский Д.С. Было и будет... С. 340.

<sup>5</sup> Гиппиус З. О любви (1925) // Русский Эрос... С. 191.

которой бессильно всемогущее время»<sup>1</sup>. Скептик, З.Н. свела соловьёвскую «любовь» до уровня романтической. Осуществима ли действительная победа любви над смертью, прямо вопрошает она — и все же неопределенно отвечает, что «осуществляема» (т. е. может осуществиться со временем) в качестве «дела», «нравственного подвига»<sup>2</sup>. Как для З. Н-ны, так и для Д. С-ча вопрос стоит об очищении и преображении любви в некоем новом внутреннем делании, причем этот мыслимый религиозно «труд» совершается в перспективе эсхатологической. «Христианская любовь есть влюбленность в своем высшем, неземном пределе — преображение пола в той же мере, как преображение личности. Бесполоя “братская” любовь — ущерб, угасание любви Христовой, а полнота ее, огненность — брачная: Царствие Божие — “брачная вечеря”, и входящие в него — “сыны чертога брачного”»<sup>3</sup>. С этой красивой и вроде бы евангельской риторикой трудно спорить, подлинная жизненная ценность ее выявилась только в практике основанной на этом учении НЦ.

Но прежде чем обратиться к этой практике, позволю себе сделать небольшой экскурс. Все религиозно-философские и культурные проекты Серебряного века как бы подтверждали идею Фейербаха: каждый мыслитель живописал икону Бога или устраивал Церковь по образу и подобию *собственной* личности, *собственной* судьбы. Бердяев переживал подъем во время философствования: и вот, он не только провозглашает *творчество* в качестве нового духовного пути, но учит о Божественном отсутствии и вчувствует в «отсутствующего» Бога призыв к человеку-творцу. Вяч. Иванов, желавший адекватно понять описанную Ницше греческую трагедию, изучивший для этого не только «дионисизм», но и архаичнейшее и кровавое «прадионисийство», не довольствовался этим, но сам стал практиковать «дионисические мистерии», играть в языческого жреца: бог Иванова — это *Дионис*. Эстет Макс Волошин замыслил культ покровителя искусств *Аполлона*, вместе и бога Солнца — Христа антропософии, адептом которой был этот коктебельский отшельник. Павел Флоренский, сотаинник откровений Розанова (см. их переписку), собеседник Мережковских и поборник пылкой мужской «дружбы», хочет иметь на месте Троице-Сергиевой лавры нечто вроде Академии Платона («русские Афины»)<sup>4</sup>, а под

<sup>1</sup> Гиппиус З. О любви (1925) // Русский Эрос... С. 196–197.

<sup>2</sup> Там же. С. 207.

<sup>3</sup> Мережковский Д.С. Поэт Вечной Женственности. С. 340.

<sup>4</sup> См.: Священник Павел Флоренский. Троице-Сергиева лавра и Россия // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 369.

видом «суровой византийской» Церкви, прежде элиминировав из нее Христа, — подобие Элевсинских мистерий<sup>1</sup>. Розанов, обретший после долгих мытарств простое семейное счастье, со всем своим писательским пылом воспел религии плодородия, возлюбил Иегову и Астарту и гневно занавесил в красном углу своей спальни «темный лик» Христа. Вдохновитель Серебряного века Соловьёв, избранник Софии, понятно, замыслил именно *софийную* (вместо Христовой) Церковь и заложил фундамент софиологического богословия. Наконец, *Мережковские* — эти «слишком ранние предтечи»<sup>2</sup> хиппи европейских городов XX в., «влюбленность» сделавшие именем своего Бога — грядущего Христа<sup>3</sup>, уточняя тем самым новозаветное «Бог есть любовь», — также сакрализовали их собственный жизненный опыт. Бездетные, безбрачные в полном смысле слова, эти символисты и неоромантики навсегда остались при той *влюбленности*, которую переживали летом 1888 г. в жарком Боржоме — когда гуляли по ущельям и парку, танцевали в ротонде — и говорили, говорили, говорили, чувствуя, что никогда не начинался и никогда не закончится этот вечный духовный обмен, актуализирующий и укрепляющий их надмирное единство... Философский Серебряный век — это то ли симпозион, то ли агора, где каждый выступает со *своей* религиозной истиной, выставляет вперед *своего* божка (называя его при этом Христом Вселенской Церкви) и искреннейшим образом призывает склониться именно перед ним...

Переведа, при создании НЦ, философию любви Соловьёва в *практическую* плоскость (в частности, культовую), Мережковские, естественно, задались вопросами о конкретной психологии «влюбленности», о ее поведенческом проявлении. Здесь-то и вкрался

<sup>1</sup> В 1905 г. Флоренский писал тогдашнему приятелю Андрею Белому о своем отношении к православной Церкви: «Я нашел его („святое зерно” Церкви. — Н.Б.) и буду растить теперь его, доведу до мистерий <...>». — Письмо Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. См.: Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст-1991. М., 1991. С. 39. Данное намерение Флоренский осуществил уже в начале 1920-х гг.: в его тогдашних лекциях по философии культ вскрыт, так сказать, эзотерический, мистериальный аспект Церкви. См. об этом мою работу «*Homo faber* и *homo liturgus* (философская антропология П. Флоренского)» // Вопросы философии. 2010. №5. С. 90–109.

<sup>2</sup> «Непонятны наши речи, / И на смерть обречены / Слишком ранние предтечи / Слишком медленной весны», — писал Д.С., имея в виду свою философию. Кризис христианства обернулся уже в наши дни сексуальной революцией и движением New Age.

<sup>3</sup> На самом деле блоковского «Исуса» «в белом венчике из роз», действительно, напоминающего «хиппующего» на площади Амстердама юношу.

в их построения демонизм, будто бы чуждый автору «Оправдания добра»: на самом деле в учении Соловьёва он присутствовал латентно. Когда в книге о Толстом и Достоевском Мережковский вводит такое парадоксальное вроде бы понятие, как «святое сладострастие» («святое» в его понимании означает санкционированное Божественной волей) (с. 330), он лишь раскрывает реальное содержание тезиса Соловьёва о «духовно-физической» природе «истинной» и «спасительной» эротической любви. З. Н-на в своей несколько более «возвышенной», в сравнении с мужниной, теории призывает к сублимированию природного сладострастия в некое новое качество — речь идет у нее об элиминировании устремленности к плотскому соединению. «Не знаю, нужна ли плоть для сладострастия»<sup>1</sup>, — задается она интересным вопросом. В Средние века ей бы указали на инкубов и суккубов — действительно, существ бесплотных, хотя и сладострастных, а также предостерегли от опасных психологических игр, выводящих в область демонизма. — Коррелятивна «сладострастию» другая «категория» «практического разума» НЦ: «поцелуй» — это «ступень» к сладострастию<sup>2</sup>. Он выступает у Гиппиус как протофеномен — символ и живая реализация влюбленности и играет большую роль в культе НЦ. «Поцелуй, эта печать близости и равенства двух “я”, принадлежит влюбленности»<sup>3</sup>, «в поцелуе — оба равны», в отличие от «акта»<sup>4</sup>; но исчерпывается ли поцелуем «святое сладострастие»? что же «потом», за поцелуем?..<sup>5</sup> Это был роковой вопрос, оправданный в глазах З. Н-ны интересами НЦ, вселенского христианства, а не просто вызванный любопытством неведения. Ради ответа на него З. Н-на проводит трудный, многоступенчатый эксперимент — разыгрывает со всей искренностью влюбленной женщины роман с Философовым<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Гиппиус З. Дневник любовных историй (запись от 19 декабря 1900 г.) // Указ. изд. С. 68.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гиппиус З. Влюбленность // Указ. изд. С. 181.

<sup>4</sup> Гиппиус З. Дневник любовных историй. (запись от 17 октября 1898 г.) // Указ. изд. С. 59.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Пускай простит мне читатель муссирование этих смешных вещей, к тому же компрометирующих больших людей, которых я люблю и уважаю, книгам которых (читаемым мною начиная с 1970-х годов) я обязана очень многим. Оправдываю себя тем, что приводимые мною цитаты и факты давно обнародованы. Главное же заключается в том, что без углубления в детали биографий не понять ни философских учений, выросших из жизненного опыта, ни эпохи Серебряного века в целом, ни нам — самих себя.

В книге Злобина «Тяжелая душа» этот роман, который автор осмыслил, как и мы ныне, через переписку его участников, хронологически выстроен и проанализирован. Единственное, чего Злобин не учел, так это то, что роман этот – одновременно и важный момент истории НЦ, и корнями он уходит не столько в человеческие страсти, сколько в философию Мережковских. Я попытаюсь восполнить выводы Злобина именно с данной стороны. З. Н-на не просто соблазняла Философова, но надеялась вместе с ним пережить светоносную встречу с Богом, осуществив завет Соловьёва и совершив тем самым, вместе с любимым, прорыв в Третий Завет, в Царство Божие на земле. В глазах З. Н-ны ее любовь к Философову, при всей смиренной конкретности, имела значение вселенское. И вряд ли робкий партнер был адекватен этому воистину сверхчеловеческому замыслу...

Согласно Мережковским, третьезаветная Церковь своим мистическим истоком должна иметь «тайну трех» – метафизическое единство личностей, объединенных «влюбленностью», на крыльях которой они *реально* возносятся к Богу. На основании писем Гиппиус к Философову 1905 г. можно заключить, что именно З. Н-на инициировала переход дуалистической философии Мережковского в воззрение тринитарное. «Тайна личности не раскрыта еще оттого, <...> что не открыта тайна двух», тайна «личного брака», которую в свою очередь онтологически предваряет «общность <...> между всеми личностями» (т. е. мистическая Церковь) – «общность в Боге, в Трёх в Одном» (в Св. Троице)<sup>1</sup>. Церковь строится по образу Бога Троицы, прежде *отдельных* личностей наличествует их *нераздельность*. Между тем уже в «тайне двух» совершается «прикосновение к вечности» (с. 65): З. Н-на от намеченных ею в обсуждаемом письме тринитарных представлений возвращается к провозглашенному Соловьёвым «смыслу любви». И вот, З. Н-на радуется именно о НЦ, когда сетует перед Философовым о том, что в их тройственном союзе «нет тайны двух», а потому нет «Начала» – первоклетки, семени Церкви. Ее брак с Мережковским основан на отношениях «почти товарищеских» (письмо от 16 июля 1905 г., с. 76), – но ведь вся суть новой религиозности – в огненной «влюбленности»! – Действуя со всей полнотой философского сознания, З. Н-на пускается в игру, шаг за шагом подчиняя себе Философова и увлекая к роковой развязке.

В горячечных письмах З. Н-ны – непоколебимая вера в «святость» ее чувства к Философову: «Оно было всё в Боге, *от* и *через*

<sup>1</sup> Письмо З. Гиппиус к Д. Философову от 12 мая 1905 г. – В изд.: Pachmuss T. Intellect... P. 66, 65. Ниже, цитируя письма Гиппиус к Философову, ссылки на данное издание привожу в основном тексте.

Него, и *перед* Ним; оно было растущее и не останавливающееся в тебе, а как бы лишь проходящее *через*, сквозь тебя, и оно коснулось и духа, и души, и плоти» (письмо от 16 июля 1905 г., с. 70). З. Н-на была убеждена, что это та самая «истинная» любовь, которая необходима для «нашего дела» (с. 74), т. е. конституирования НЦ, – всё теперь зависит от Философова. – Между тем он-то как раз «боится соединения Бога с полом»<sup>1</sup>, а также начинает замечать покушения на его свободу. Сверх того этим человеком, привыкшим в кружке Дягилева к отношениям совсем иного характера, владеет чисто физическое отвращение к «плоти» З. Н-ны. И он наносит ей оскорбление, которое вынесла бы не всякая женщина, когда в одном из опять-таки летних писем 1905 г. признаётся в «ощущении какой-то доведенной до пределов брезгливости, какой-то чисто физической тошноты»: «Все мое существо бунтует, и у меня острая ненависть к твоей плоти»<sup>2</sup>. «Новый Афон» Карташёва – и переживания насилуемой жертвы в случае Философова: вот реальная трагикомедия *философской Церкви* Мережковских...

Удивительна все же откровенность, с которой эти богоискатели общались между собой! «Зина, берегись. Берегись прелести умствований!»<sup>3</sup> – пытался Философов охладить теоретический, вместе и эротический пыл З. Н-ны. Дружба его с Мережковскими постоянно находилась на грани разрыва, грань между любовью и ненавистью была проницаемой, дягилевское окружение навсегда, кажется, осталось для него вторым полюсом притяжения. «Ты или святая, или бесноватая, во всяком случае, мне не товарищ»<sup>4</sup>: это было высказано Философовым в 1905 г., – «товарищество» с Мережковскими продлилось до 1920-го. Защищаясь от предпринимаемых З. Н-ной и чисто плотских на него посягательств (на даче в Кобрине, где троица проводила лето 1905 г.), Философов сообщил обо всем Д. С-чу: «Зина слишком усиливала наши личные отношения... Несмотря на всю мою веру в ее как часть целого (т. е. НЦ. – *Н.Б.*), у меня есть ощущение, что она делает надо мной опыты. <...> Ощущение того, что она ворожит надо мной, <...> меня ни на минуту не покидает... Я требую от Зины полного прекращения тех отношений, которые она хочет»<sup>5</sup>: Однако жалобы Философова цели не достигли: Мережковский не только знал про эти отношения, но и благословлял их во имя

<sup>1</sup> Злобин В. Тяжелая душа. С. 335.

<sup>2</sup> Цит. по: там же. С. 334–335.

<sup>3</sup> Там же. С. 337–338.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 345.

«истины» НЦ<sup>1</sup>. Для него это, впрочем, больших усилий не составляло: «Он — “один” без страдания, естественно, природно один, он и не понимает, что тут мука может быть», — констатировала его жена (письмо к Философову от 13 сентября 1905 г., с. 80). Ученый монах в миру: такой была роль, предназначенная ему судьбой...

В начале 1906 г. Мережковские и Философов уезжают во Францию — то ли бегут от революции, то ли начинают осуществлять свой «религиозно-общественный» проект. НЦ остается для них тем «Главным», во имя которого они сближаются с революционерами-эмигрантами ради совместной борьбы с царизмом. И здесь, во время пребывания в Каннах, З. Н-на добивается своего, вынудив Философова переступить через роковой «порог (письмо от 11 апреля 1906 г., с. 91). Вся психологическая эмпирика их близости З. Н-ной досконально запотоколирована. Эти неискующие в общем-то, теоретические люди приняли случившееся в «страхе, смертельной муке и параличе» (письмо от 29 апреля 1906 г., с. 97), — у Философова стыд падения был еще усугублен «унынием, ненавистью, покаянием» (письмо от 11 апреля 1906 г., с. 91). Сама З. Н-на, впрочем, чувствуя себя на следующий день «светло, важно и бодро», хотела отныне начать новую жизнь — жизнь «для Другого», т. е. собственно для НЦ (там же, с. 92). Вопрос стоял для нее теперь о приближении их любви к идеалу — об очищении ее от страстного элемента. И над несчастным Философовым совершается уже «величайшее насилие»<sup>2</sup>: З. Н-на заставляла его молиться в самые интимные моменты продолжившихся тайных встреч — дабы борьба с дьяволом стала для них совместной (письмо от 29 апреля 1906 г., с. 98). Что это могло вызвать у Философова, кроме возмущения? В одном из писем 1906 г. к близким он признавался, что ему хочется бежать от Мережковских и вернуться в Россию: З. Н-на «Богом и Дьяволом распоряжается по своему усмотрению, выдавая Божье за дьявольское и дьявольское за Божье»...<sup>3</sup> Чтобы понять, чем же была в действительности философская Церковь Мережковских, надо не столько углубляться в ее «догматику», сколько знакомиться с перепиской ее учредителей, Гиппиус и Философова, 1905–1907 гг. ...

<sup>1</sup> Сходные истории происходили и на ивановской «Башне» — в тамошней дионисической Церкви. В качестве страдательных фигур там выступали Волошин и Зиновьева, вынужденно наблюдая, как Иванов практикует «духовный путь» с привлеченными им для этого Сабашниковой и Городецким.

<sup>2</sup> См.: Злобин В. Тяжелая душа. С. 351.

<sup>3</sup> Цит. по: там же.

Итак, попытка З. Н-ны положить «Начало» Вселенской Церкви, заключив любовный союз с Философовым и осуществив на деле «тайну двух», потерпела крах. Она честно признала это: «Ни со старой психологией, ни со старой физиологией, как со старой жизнью, не войдешь в новое» (недатированное — не ранее конца октября 1906 г. — письмо к Философову, с. 109). Впрочем, весь свой «церковный» проект З. Н-на с большой точностью охарактеризовала годом ранее, уподобив его детской игре: «Я свои острые желания <...> принимала за факты. Устроила что-то... “пусть этот стул будет экипаж, а этот — лошадь, и поедем...” И видела все так, и точно ехала» (письмо от 13 сентября 1905 г., с. 81). Роман с Философовым был игрой, как игрой был и брак З. Н-ны с Мережковским, и их священнодействия в квартире на Литейном. Чуткий к фальши, терроризируемый к тому же любовью Гиппиус, Философов не сразу, но все дальше отходил от четы. В 1913 г. З. Н-на подвела тогдашний итог их отношениям в письме к сестре Татьяне: «У него (Философова) физическая нужда жить *без нас*, личная и не победимая ничем, даже общим делом (т. е. строительством НЦ. — Н.Б.). У него две неприязни, одна ко мне, другая к Дм<итрию><sup>1</sup>, разные — но одинаковой силы. <...> При этом он нас “по-какому-то” любит; медленно и ровно увеличивается ненависть и соответственно уменьшается любовь»<sup>2</sup>. И опять-таки, причины этого не только и не столько личные: сказывалась атмосфера нечестивого «общего дела» — лжецеркви, где на место Христа был водружен идол «святого сладострастия». Как и на «Башне», отношения людей в доме Мурузи были чреватые доходящей до накала вражды.

Крах в 1906 г. надежд на Философова, впрочем, «Дела» не погубил: НЦ продолжала существовать и даже развивалась — в 1908 г. в ее «чин» была включена «литургия». Да, прорыв в Третий Завет не произошел; «но держаться за старое — из-за чего?» Плоть и пол не удалось воцерковить, но вернуться к старой вере, семье, бытовым традициям и миру с государством было уже немыслимо. «Нам лучше <...> в ужасе погибнуть под развалинами дома, который мы ломаем, нежели в нем по-хорошему устроиться», — заявляла З. Н-на,

<sup>1</sup> По записям дневника З. Н-ны «О Бывшем» можно заключить, что неприязнь Философова к Д. С-чу вызывалась сектантской властью Мережковского, настаивавшего на абсолютности «истины» НЦ: Философов ведь продолжал питаться и «истинами» мирискусников. Основным настроением Философова в совместной жизни с супругами была «тоска» «ожесточенной покорности» в формулировке З. Н-ны. См.: Гиппиус З. О Бывшем. Запись от 19 марта 1912 г. — Указ. изд. С. 148.

<sup>2</sup> Цит. по: Злобин В. Тяжелая душа. С. 356.

под «домом» имея в виду всё наличное — старороссийское бытие (недатированное письмо конца 1906 г., с. 109). Вскоре «дом» был, действительно, сломан, и жизнь рассеяла членов НЦ.

В проекте Мережковских после 1905 г. выявилась новая — политическая составляющая: заданием сделалась не одна религиозная революция — Мережковские теперь тшили философски соединить ее с борьбой против самодержавия. И вот примечательно, что два ведущих члена НЦ, ближайшие сподвижники супругов Философов и Карташёв, отдалившись со временем от четы, осуществили каждый в своей жизни эти две теоретические тенденции Мережковских: Философов при новом раскладе исторических сил ушел собственно в политику, Карташёв — в Церковь. — Общение Мережковских с Философовым закончилось в 1920 г. Бежавший вместе с супругами и Злобиным из революционного Петрограда, Философов навсегда осел в Варшаве, тогда как разочаровавшиеся в режиме Пилсудского Д. С-ч и З. Н-на, покинув вскоре Польшу, обосновались в Париже. Жизненной идеей Философова отныне стала антибольшевистская борьба: вступив под начало Б. Савинкова, Д.В. сделался крупным деятелем последнего этапа белогвардейского движения. Мережковские пытались «спасти» Философова от Савинкова (как прежде «спасали» от Дягилева) и вернуть в свой круг, но безуспешно: совершился мировоззренческий переворот, и Философов от абстрактных мечтаний перешел к очень конкретной практике. Однако в конце 1921 г. Русский Политический комитет, возглавляемый Савинковым (фактически русское правительство в изгнании), был запрещен польскими властями — Польше было важнее налаживание контактов с Советской Россией, чем культивирование на своей территории антибольшевистского центра. Рухнули мечты Философова о походе на Москву, об освобождении от зла большевизма «Третьей России»... Скорый конец ждал и Савинкова. В 1924 г. он был заманен ГПУ в Москву (знаменитая операция «Синдикат-2») и в 1925 г. погиб в Лубянской тюрьме при загадочных обстоятельствах. Его открытые письма из застенков Лубянки с призывами к единомышленникам признать власть коммунистов, возрождающих страну, привели к отречению от него Философова. Антисоветская борьба самого Д. В-ча продолжалась вплоть до его смерти в 1940 г. от туберкулеза, но отныне он выступал лишь как издатель и редактор.

Что же касается Антона Карташёва, то его отношения с Мережковскими столь же напоминали психологический роман, как и в случае Философова. Практикующий с 1904 г. член НЦ, он, также в муках, жизненно решал всё ту же проблему пресловутой соловьев-

ской «влюбленности», придя в конце концов к мысли о фиктивности этой категории и ложности всего нашецерковного проекта. Вместе с сестрами З. Н-ны «Татой» и «Натой» Карташёв составлял второе — младшее «троебратство» НЦ<sup>1</sup>. Троица жила совместной — как бытовой, так и религиозной жизнью в квартире, в которой прежде помещалась редакция журнала «Новый Путь». У Карташёва там была каморка, где наряду с иконой, освещаемой лампадкой, висела репродукция с «Афинской школы» Рафаэля... Письма 1906—1907 гг. Карташёва к З. Н-не, опубликованные в книге Т. Пахмусс, как и уже обсужденные здесь послания-трактаты Гиппиус к Философову — это документальная манифестация самой духовной сути НЦ. В то время диссидент от православия, преподаватель Духовной академии Карташёв был соблазнен идеей «братства влюбленных»: этот чистый, религиозный юноша романтически мечтал о единственной великой любви и в двусмысленный «круг»<sup>2</sup> НЦ влетел на крыльях романтизма. Путь его, как это ни тривиально звучит, — это бегство от сектантского угара назад, в Церковь, кажущуюся, из-за исторической привычки, скучноватой, но на деле реально соединяющую верующего с Христом. Императив «влюбленности всех во всех», скрытой языческой полигамии — этой эзотерики НЦ, закамуфлированной «скопческой» (И. Ильин) видимостью благопристойного экзотерического обряда<sup>3</sup>, — не доходил до сердца и ума этого неискушенного человека. Его возлюбленная «Тата» звала Карташёва к «бестелесности многолюбия», что приводило его к взрывам возмущения: «У людей украдывается брак и заменяется многолюбием, а оно сводится в конце концов к предложению найти полноту во влюбленности, например, мне в Кузнецове»<sup>4</sup>. Карташёв даже не догадывался о подлинно содомских потенциях НЦ, когда, обличая «безжизненный, бескровный “гиппиусизм”», он восклицал со страниц письма: «Ересь и ложь и мертвечина!»<sup>5</sup>

Уже почти с самого начала союза с Мережковскими Карташёв мечтает о разрыве с ними: «Надо же, наконец, выходить реально

<sup>1</sup> Об организационной структуре НЦ см.: Павлова М. Ивановские «среды» и упоминания о Вячеславе Иванове в дневниках Т.Н. Гиппиус // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума. Вена, 1998. Франкфурт-на-Майне, 2002. С. 383 и далее.

<sup>2</sup> Я сознательно использую здесь хлыстовский термин.

<sup>3</sup> Подлинная полигамность НЦ проявилась, как мы видели, в истории отношений Гиппиус с Философовым.

<sup>4</sup> Василий Кузнецов — художник, друг Наты, приходящий член НЦ.

<sup>5</sup> Письмо А.В. Карташёва к З.Н. Гиппиус от 14 июля 1906 г. // *Pachmuss T. Intellect...* P. 662. Ниже ссылки на письма Карташёва я даю в скобках в основном тексте.

из рамок мережковско-гиппиусовского рабства», — как видно, он мыслит почти что в ключе Философова (письмо от 1 января 1907 г. к З. Гиппиус, с. 679). И пытаюсь примирить лично-избирательную брачную любовь, о которой мечтает, с «любовью ко всем», Карташёв неотвратно приходит к проверенной в веках истории христианства любви-агапэ. «Я в Самом Христе вижу эту любовь ко всем, живую, органическую. <...> Он ее заповедует и ее питает <...>, и в Таинстве Своем (т. е. в Евхаристии. — *Н.Б.*) <...> тклет из нее всемирно-мистическое Тело человечества», т. е. Церковь. Но эти очевидные для всякого христианина вещи Карташёв склонен все же восполнять идеями Мережковских, — по своему церковному темпераменту он — реформатор, обновленец: «есть уже Тело Христово в мире, только не оживленное, еще не расцветенное огнем личной, плотской любви» (письмо от 20 марта 1907 г., с. 676). В отличие от Татьяны и Натальи, отвергавших таинства «Церкви Мертвого Христа»<sup>1</sup>, Карташёв хотя сам не мог причащаться в Церкви, именуемой царя «благочестивейшим», но с твердостью заявлял: «Существо Чаши этим (союзом Церкви с государством. — *Н.Б.*) не изменяется» (с. 679). Онтология православия в его глазах вполне доброкачественная, вопрос стоит лишь об очищении Церкви от «богохульства» рычащих «протодяконов» (с. 679), от «черносотенства» (с. 680) и прочих пороков.

Мало-помалу, то воодушевляясь церковностью Булгакова и его «космическим Христом» (с. 687)<sup>2</sup>, то вновь изнемогая от духовного бессилия и возвращаясь к роковому семейству — любимым все же друзьям, этот человек, более волевой и нравственный, чем Философов, обладающий к тому же более высокой личной *иде-ей*, обретает свой собственный путь — «*путь святого компромисса*», использования «ради дела Христова» «гнилых и опоганенных средств “мира сего”» (письмо от 16 июня 1907 г., с. 691). Политику, литературу, театр и пр. формы «общественного строительства» надо не отвергать, но переводить постепенно на службу Церкви. «Я вас зову на подлинные общественные дела» (с. 695) — на труд в реальном социуме: «Я думаю, что есть праведный путь компромиссионального (так у Карташёва. — *Н.Б.*) соединения высшей правды с “работой” с “журналистикой” и т. д. (с. 702). В этих летних, 1907 г., письмах тон Карташёва с ученического меняется на властно-учительный: «Вон из этой комнатной духоты (сектантской семейственности НЦ. — *Н.Б.*) на простор, под мировое небо,

<sup>1</sup> См.: Павлова М. Ивановские «среды»... С. 384–385.

<sup>2</sup> Впоследствии, уже в Париже, жизнь соединит Карташёва с Булгаковым в Братстве Святой Софии.

ко всему человечеству!» (с. 690). — Пройдя через все перипетии судьбы, побывав даже в роли министра вероисповеданий в правительстве Керенского, Карташёв, утвердившийся на найденной им позиции, разработал уже в эмиграции то, что ныне назвали бы *социальной доктриной Церкви*, в которой нашел осуществление некоторым идеям нового религиозного сознания (но конечно же не «святому сладострастию» и т. п.) в рамках традиционной церковности. Отказавшись от «симфонии» Церкви и государства, восходящей к императору Юстиниану (VI в.) и терзавшей Россию начиная с раскола XVII в., он предложил взамен «ту же симфонию, но не с государством, а с живым обществом, с верующим народом»<sup>1</sup>. Суть и цель новой симфонии — постепенная христианизация всей общественной жизни благодаря усилиям верующих мирян. Демократическое правовое государство предоставляет все возможности для объединения граждан в братства, ордена, приходские организации, благотворительные союзы и пр.; через все эти каналы и каналыца в социум потечет благодать Христова, незримо созидавая на земле Царство Божие, — так мыслил Карташёв. Мережковские надеялись создать среду для прихода апокалипсического Христа распространением своей устремленной к мировому концу, безбрачной, бездетной, безнравственно-эстетской религии. Их ученик, человек куда более скромных дарований и амбиций, все же не забывал их проекта, когда размышлял о компромиссных, смиренных, но исполнимых церковных задачах. «Да придет Царствие Твое»: парижский профессор, историк Церкви, жил тем же самым, что и деятели Серебряного века, призывом молитвы Господней.

#### «Наша Церковь»: культ и история

Я люблю церковь. Я не люблю  
российской маски ее.

З. Гиппиус. *О Бышем*<sup>2</sup>

Создавая свою «Церковь», Мережковские намеревались вывести в жизнь их философию — дуалистическую концепцию, естественно переходящую в апокалипсическое тройческое богословие: трагические антиномии мирового бытия будто бы подлежат снятию в

<sup>1</sup> *Карташов А.В.* Воссоздание Святой Руси. М., 1991 (репринт с парижского, 1956 г., издания). С. 157.

<sup>2</sup> *Гиппиус З.* Дневники. Т. 1. Далее ссылки на это издание приводятся в основном тексте в скобках.

эпоху Третьего Завета. Супруги считали, что сама по себе философия бессильна в мире, — однако если абстрактные мысли сумеют оформить в *соборное действо*, они обретут реальную мощь. *Философской Церкви* Мережковских изначально, в самом ее замысле, присущ некий магизм, — и это явствует из стихотворения З. Н-ны самого начала 1900-х годов. «Нагие мысли», где автор сетует на безжизненность, сухость «одиноким» мысли, не соединившейся с волей и чувством. Стихотворение завершается торжественными строками, где явлена как раз глубинная «философичность» наше-церковного проекта:

Мы соберемся в скорби священной,  
В дыме курений, при пламени свеч,  
Чтобы смиренно и дерзновенно  
В новую плоть наши мысли облечь.

Мы соберемся, чтобы хотеньем  
В силу бессилия преобразить,  
Веру — с сознанием, мысль — с откровеньем,  
Разум — с любовью соединить.

Эти «мысли» — идеология *нового религиозного сознания*, — как выше много говорилось, были инспирированы Ницше и Соловьёвым. Но вот у самого истока НЦ мы обнаруживаем сверх того очень конкретный совет Розанова, осведомленного не только о мечте Мережковского обогатить христианство язычеством, но и о его церковностроительных, так сказать, планах. Розанов призвал реформатора положить в основу своей апокалипсической секты евангельскую притчу о десяти девах: «Что если бы в церковно-драматическое движение, пусть однажды в год в воспоминание дивной притчи, была воплощена эта аллегория о десяти девах, сдвигающихся в полночи жениха? Мережковский несомненно может указать, что в таком литургийно-церковном воплощении дивной притчи мы получили бы как бы волос, пусть один, с головы Адониса, павший на нашу почву <...><sup>1</sup>. Розанов считал, что «дивная притча» изображает полигамный брак, имевший распространение во времена Христа, — и, носясь с идеей религиозного оправдания самого брачного акта, предложил Мережковскому сделать это архаичнейшее оргийное действие живым символом обновленной — в духе древних культов плодородия — Церкви. Постулатом нового религиозного сознания была убеж-

<sup>1</sup> Розанов В. Среди иноязычных (Д.С. Мережковский). — Указ. изд. С. 90.

денность в том, что апокалипсическое Царство Божие, которое осуществится с пришествием Христа, будет неким вселенским *брачным пиром*. И дабы готовить и ускорять Конец силами, таящимися в культе, — силами воплощенных мыслей, — надлежит выстроить этот культ именно вокруг образа брачного пира евангельской притчи. Как мы вскоре убедимся, Мережковский в точности последовал совету Розанова.

Ныне в распоряжении исследователя имеется два основных источника сведений о секте Мережковских: это дневник Гиппиус «О Бывшем» и рукописная книга молитвословий НЦ. «Бывшее» (или «Главное») это «бывшее между нами тремя», записала З.Н. 25 декабря 1901 г., имея в виду совершивших первое богослужение НЦ (29 марта того же года) себя, Мережковского и Философова. «Бывшее» — это реальное осуществление Вселенской Церкви, когда три стали одним в Боге Троице, во что хотелось верить автору этой своеобразной летописи. Действительно, «О Бывшем» — это не совсем дневник: события и их описания там разделены дистанцией в несколько месяцев, а то и лет. И кажется, здесь не столько житейская случайность, сколько особенность жанра. Дело в том, что тексты «О Бывшем» (в особенности ранние) отчетливо стилизованы под Евангелия, которые, как известно, воспроизводили отнюдь не эмпирику вчерашнего дня, а прошлое, уже закрепленное памятью ранней общины христиан. Автор «О Бывшем» ощущала себя благовестницей Третьего Завета, когда, повествуя об истории кружка петербургских интеллектуалов, впадала порой в иератический тон: «Было нас людей, о том сообща говоривших в самом начале, семеро: мы двое, Философов, Розанов, Перцов, Бенуа и Гиппиус (Владимир)» (с. 91). Как видно, летопись НЦ, подобно евангельской истории, начинается с призвания «апостолов». Подобно евангелистам, З. Н-на дорожит вещественными подробностями «Бывшего», так что, читая ее записи, мы можем как бы присутствовать бок о бок с нашими героями, собравшимися впервые в Великий Четверг в переоборудованной под «храм» квартире Мережковских. То был вспоминаемый Церковью в мистерии Страстной Седмицы день установления Христом Евхаристии, таинства Тела и Крови. И вот организаторы НЦ хотят, прилепившись к самому значимому для них концепту (вспомним, что З. Н-на размышляла именно о «плоти и крови» в Евангелии, когда у ней родилась мысль о новой Церкви), то ли герменевтически извлечь из него близкие им смыслы, то ли внести своё — языческое — в Евангелие...

К первому богослужению, понятно, готовились заранее. Во вторник З. Н-на купила в церковной лавке потир, «парчу для облаче-

ний», «и красного атласу, чтобы самой сшить покрывало, и золотой тесьмы для креста». Покупка дамой богослужбной утвари могла вызвать подозрения; склонная к конспирации З. Н-на имела на всякий случай отговорку, что, дескать, хочет принести «дар в сельскую церковь». Приобретены были еще три «тресвешника» и три венчальные свечи — «для нас», — также три нательных креста — взамен старых, как знак вступления в *новую* Церковь (с. 95). Все это время З. Н-на хворала — случилось обострение хронической болезни легких. Тем не менее, преодолевая боль, она шьет «облачения» для мужчин, покровы для сосудов. И свое тогдашнее состояние — философствование во время мучительного труда — она увековечила в стихотворении «Швея» — удивительно, на мой взгляд, адекватном всему этому феномену «Бывшего»:

Уж третий день ни с кем не говорю...  
А мысли — жадные и злые.  
Болит спина. Куда ни посмотрю —  
Повсюду пятна голубые.

Церковный колокол гудел. Умолк.  
Я всё наедине с собою.  
Скрипит и гнется жарко — алый шелк  
Под неумелую иглою.

На всех явлениях лежит печать.  
Одно с другим как будто слито.  
Приняв одно — стараюсь угадать  
За ним другое, — то, что скрыто.

И этот шелк мне кажется Огнем.  
И вот уж не Огнем — а Кровью.  
А кровь — лишь знак того, что мы зовем  
На бедном языке — Любовью.

Любовь — лишь звук... Но в этот поздний час  
Того, что дальше — не открою.  
Нет, не огонь, не кровь... а лишь атлас  
Скрипит под робкою иглою.

В четверг (описанный как раз в стихотворении) З. Н-на совсем разболелась; организационные хлопоты взял на себя Д. С-ч. Он закупил просфоры, цветы и пр., от Filosofova же принесли

большое богослужбное Евангелие. Но вплоть до последнего часа не было еще текста службы. — И вот, вспоминает З. Н-на, Д. С-ч «сел за стол, всё писал и составил порядок чтений и действий» (с. 96). Эта «Вечерня», наспех составленная Мережковским, — одна из самых симптоматичных для НЦ ее словесных манифестаций. «Вечерня» открывает собою «Молитвенник» НЦ, к обсуждению которого я и перейду.

Сама книжка «Молитвенника» описана Темирой Пахмусс, которая держала ее в руках<sup>1</sup>. Это рукописный, почерка З. Н-ны, сборничек с сильной правкой (Д. С-ча, Татьяны и Filosofova), переплетенный в желтую свиную кожу; заголовки молитв и чинопоследований выполнены красными чернилами. Страницы с золотым обрезом, равно как красные буквицы, свидетельствуют о подражании оформлению тогдашних богослужбных книг. Между страницами сохранились засушенные незабудки и розовые лепестки, которые молящиеся подбрасывали в воздух во время службы<sup>2</sup>. Текст «Вечерни» предваряется краткой молитвой, написанной, видимо, Д. С-чем в тот памятный Четверг: «Ты, Господи, Сердцеведец, покажи из сих предстоящих, кого Ты избрал принять в сей вечер жребий служений Твоих», — она, кажется, рассчитана на многолюдное собрание. А далее Д. С-ч ориентировался на последование православного чина вечерни, найденное им в Служебнике. Определенные ектеньи, молитвы литии, древний гимн «Свете тихий» и пр. суть признаки структуры именно этой традиционной службы. Но православные тексты сокращены, местами переделаны и искажены вкраплениями из новых слов и выражений. В «Вечерню» Д. С-ч включил к тому же тексты из литургии, что еще больше режет ухо. Язык «Молитвенника» русский, но с сильной церковнославянской окраской. Существенно то, что в этих текстах сохранены покаянные интонации, смиренное ощущение новыми мистами себя в качестве «рабов Божиих», — интуиции, трудно совместимые с генеральной установкой на «святое сладострастие». Получилась

<sup>1</sup> Архивы Мережковских и Filosofova ныне находятся в университетах США и Канады: когда Злобин в начале 1960-х годов намеревался передать в СССР наследие своих духовных родителей, он получил отказ от наших умных руководителей культуры.

<sup>2</sup> См. заметку «The Prayer Book» в книге Т. Пахмусс. Комментарии исследовательницы к самим текстам, конечно, профанные — адекватно анализировать этот «молитвенник» может только тот, кто досконально знает православное богослужение. «Поэтическая красота и ритмическая структура этих молитв часто превращают их в религиозную поэзию» (с. 713), — пишет Т. Пахмусс, видимо, не различая, действительно, строк Мережковского и Гиппиус от перемешанных с ними выражений из книг церковного обихода.

безвкусовая, в духовном и филологическом отношении, эклектика, отражающая «двоение» мыслей (Бердяев) у Мережковского.

Данная первая редакция «Вечерни» отличается от всех прочих чинопоследований «Молитвенника» четким распределением ролей: ее участники обозначены Мережковским как «священник», «диако́н», «чтец» и «все», — впоследствии имена эти заменятся номерами (1, 2, 3, ... 6) равнозначных в этом культе его адептов (членов двух «требратств»). Здесь свидетельство *подражательно-го* характера НЦ: ее культ подражает православному «храмовому действу» с его священной иерархией; он есть *игра* в священников, дьяконов и пр., — игра, надо думать, кощунственная. И самозванство этих фантазеров, дерзающих называть себя без рукоположения священниками, предварило выступление на исторической арене обновленческого лжемитрополита Александра Введенского, литургические же нововведения НЦ — творчество архимандрита Антонина Грановского. Оба будущих обновленца, замечу, не раз приближались в 1900-е годы к кругу Мережковских<sup>1</sup>...

Для исследователя культа НЦ, конечно, интереснее понять, чем же все-таки «обогатило» молитвенную христианскую жизнь новое религиозное сознание, нежели с сокрушением констатировать факты исковерканности староцерковных текстов. Эту новизну обнаружить несложно. Мережковский сразу берет быка за рога, в самом начале составленного им чина обозначив смысл «Вечерни», вместе и суть нашецерковного культа. Первая значимая молитва — это седален православной утрени Великого Вторника, — конечно, слегка искаженный. Вот версия Мережковского: «Жениха, други, возлюбим. Свечи наши украсим. Как мудрые Господни девы, готовыми войдем с Ним на брак. Жених тот Бог, Он дает нетленный венец»<sup>2</sup>. Богослужение Вечерни — не что иное, как сакральный

<sup>1</sup> Серебряный век (НЦ, Религиозно-философские собрания, Религиозно-философские общества и пр.) и обновленческое движение, охватившее русскую Церковь после поместного Собора 1917–1918 гг.: это интереснейшая тема на стыке истории религии и философии, еще только ждущая своих исследователей.

<sup>2</sup> См.: *Pachmuss T. Intellect...* P. 715 (далее ссылки на «Молитвенник» привожу в основном тексте в скобках). Для сравнения приведу текст канонический: «Жениха, братие, возлюбим, свечи своя украсим *в добродетелех сияющее и вере правой*, да яко мудрыя Господни девы, готовы внидем с Ним на браки: Жених бо дары, яко Бог, всем подает нетленный венец». Д. С-ч выбросил выделенные мною слова. Но как раз в них и заключен аллегорический смысл «елея» для светильников «мудрых» евангельских дев: притча содержит религиозно-моральный призыв. Ясно, что для нищешанца Мережковского это церковное понимание притчи неприемлемо, и он хочет извлечь из текста (исказив его смысл) следы архаичной полигамии.

брак «предстоящих» с грядущим в мир апокалипсическим Женихом-Христом — вот что возглашает Мережковский. Вслед за седаленном он помещает в последование «Вечерни» написанный уже им самим центральный по смыслу текст «Молитвенника», где выражено главное чаяние нового религиозного сознания — мечта о «святом поле» (пол назван в этой молитве «Углём»): «Господи! Душа и плоть наша, Тобой сотворенные, перед Тобою открыты. Ты видишь в нас и Уголь, которому не знаем имени святого, но не смеем погасить его слезами покаяния и стыдом греха, ибо он Твой, как всё в нас Твое. Не погуби его и не оставь тлеющим, Господи, но в откровении Твоем новом преобрази, в высокое пламя разожги дыханием уст Твоих, чтобы приблизиться нам применением («Угля»? — *Н.Б.*) к вечному Твоему совершенству, приобщиться огненной Твоей чистоте. Ибо веруем, всяк дар Твой в Тебе совершен, да не осудишь смерти плоть Твою. Тебе любовь и ныне, и во все веки. Аминь» (с. 715). В этой загадочной все же, соловьевской по смыслу молитве (по-видимому, согласно Мережковскому, избежит «осуждения на смерть» «плоть» именно андрогина, возникшего через «применение» «Угля», — вспомним «Смысл любви»), чувствуется веяние «святого сладострастия»... Новы также моление о «пребывании нас в единой Твоей вселенской истинной Церкви» — Царстве Бога на земле (с. 716, 720), просьба о соединении членов НЦ «таинственной любовью» — читай «влюбленностью» в понимании Гиппиус (с. 718), также и образ Матери-Земли (с. 718), — соответствующий текст я привела ранее.

Но особо примечательна концовка «Вечерни» — подобной вообще нет в традиционном последовании. Ее я назову «апокалипсическим чином», и в нем апофеоз предшествующих молений — сам брачный пир Жениха-Христа в культово-символическом воплощении (с. 718–719). Понятно, что это *транеза* в качестве центра некоего ритуала. Последний включает в себя прежде всего чтение двух евангельских отрывков (притчи о десяти девах, Мф. 25, 1–13 и рассказа о Тайной вечере в версии Ин гл. 13 и 14), а также текста из Иоаннова Откровения (гл 22) с описанием сошедшего с неба Нового Иерусалима: здесь предел чаяний апокалипсического христианства. Замечу, что в традиционной Церкви Апокалипсис за богослужением не читается, хотя эта книга и входит в новозаветный канон. — Далее, мисты принимают «печать Духа Святого» через крестообразное помазание лба елеем (вспомним аналогичный обряд в «Серебряном голубе»!), целуют друг у друга руки и, в точности как хлысты, каждый перед каждым совершают земной

поклон<sup>1</sup>. «Взявшись за руки» и входя, видимо, в экстаз, они затем взывают: «Открой нам, Господи, Лик силы и славы Твоей!» «Бог Жених» — это Христос Апокалипсиса, уже не умаляющий Себя, но грядущий «в силе и славе». Вместе с тем Он — «Архитриклинион» (с. 719) — распорядитель брачного пира. Как видно, в апокалипсическом чине открываются *новые* имена Христа! — Трижды возглашаемое «диаконом»: «Ей, гряди, Господи!» (Откр. 22, 20) — звучит заклинательно. И вот мисты запевают церковную песнь «Се, Жених грядет в полуночи...»<sup>2</sup>, потом приступают к трапезе. Как и на первохристианских агапах, члены НЦ вкушали в тот Четверг (и в последующие подобные четверги — Вечерня была их любимой службой) хлеб, виноград и пили церковное вино. Венки — атрибут античных симпозионов — не использовались, думается, в силу одних «технических» трудностей; взамен эти мисты рассыпали вокруг лепестки роз. «Солнце наше, веселие вечное, — взывали они словами старца Зосимы, — нас, детей Твоих, приступающих к трапезе, Дмитрия, Зинаиду, Татьяну и Дмитрия соедини, Христос Архитриклинион, в радости новой, за трапезою вечной» (с. 719). Вечерня кончалась прошением собрать всех во вселенскую единую Церковь и общим «целованием» (с. 720).

В дневнике «О Бывшем» З. Н-на указывает на ряд дополнительных подробностей этого чина. Упомяну здесь как наиболее значимый обряд побратимства — обмен нательными крестами: «И кресты наши мы сняли, смешали и опять надели друг на друга, чтобы не знать, который чей на ком» (с. 100). Каждый теперь нес на себе крест — тягость судьбы другого; так трое, согласно концепции НЦ, сделались одним: «И это умножение Я, утроение Я — невыносимый ужас для слабого сердца и для ответственности будущего»

<sup>1</sup> Хлысты, верящие в многократные инкарнации Христа и Богородицы, рассматривают каждый друг друга как живую икону; этим «иконам» и осуществляется — прежде радения — поклонение.

<sup>2</sup> Это тропарь из чина Полунощницы, поемый в первые три дня Страстной седмицы, — правда, на утрени. Данный момент, действительно, полон истового умиления, но трудно допустить, что его возможно переживать со «сладострастием». Приведу текст тропаря: «Се, Жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бляща: недостоин же паки, егоже обящует унывающа. Блюди убо, душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишися: но воспрями зовущи: свят, свят, свят еси, Боже, Богородицею помилуй нас». («Вот в полночь приходит Жених! Блажен тот раб, которого он найдет бодрствующим. А кого найдет в унынии — тот недостоин. Потому будь внимательна, душа моя! Не отягощайся сном — и не будешь предана смерти, не окажешься вне Царства. Воспрянь и воззови: свят, свят, свят Ты, Боже, помилуй нас Богородицей!»)

(с. 100). В действительности никакого, даже психологического, единства — тем более новой соборности — не возникло: безблагодатные обряды повергли участников в «страх», «скорбь», «слабость», «неверие» — одиночество членов НЦ, как свидетельствовала Гиппиус, только усугубилось<sup>1</sup>.

В последующие месяцы и годы Мережковские продолжали работать над текстами «Молитвенника». Была составлена вторая редакция «Вечерни», разработан чин Утрени (также в нескольких редакциях), написаны гимны на Рождество, Крещение, Пятидесятницу. В 1905, видимо, году придумали особую «Молитву о времени», выстроенную вокруг темы народных бедствий. К весне 1908 г. оформился чин литургии. Исключив пока этот последний, попробую охарактеризовать в целом творчество Мережковских в области литургического богословия и гимнографии<sup>2</sup>. Какие там наблюдаются смысловые и стилистические тенденции?

Во-первых, эти *новые богословы* ведут постоянную борьбу с атавистическими (в их глазах) пережитками православия в их чинопоследованиях. Из канонических церковных текстов исключается фундаментальная для христианства идея *поклонения Кресту*: скажем, из известного гимна «Воскресение Христово видевшее...» выброшен центральный стих «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» (см. с. 729). Соответственно предлагается забыть про *аскетическое делание* — духовный путь «исторической» Церкви. Знаменитый пасхальный канон Иоанна Дамаскина начинается стихом, смысл которого не укладывается в богословие Мережковских: «Очистим чувства и узрим <...> Христа»; ничтоже сумняся этот аскетический призыв они исключают из собственного пасхального чина (с. 749). Основоположникам НЦ хочется испытывать одну радость, «веселие вечное», наблюдать «чудеса» и пр. Древние тексты, родившиеся из подвига святых, они заменяют на протестантские красоты, наигранную «детскую» наивность и простоту: «Дай нам огня Твоего, и любви Твоей, и чудес, и крыльев...» (с. 723). В протестантском же духе упразднен концепт *приснодевства*, а также сопряженное с идеей воскресения представление о *сошествии Христа во ад*. В текстах, написанных З. Н-ной<sup>3</sup>, преобладают «арианские» имена Христа<sup>4</sup> —

<sup>1</sup> «Я была одна, а они двое вместе против меня» (с. 101), — признавалась З. Н-на.

<sup>2</sup> Детальный анализ «Молитвенника» потребовал бы особого объемного исследования.

<sup>3</sup> О ее авторстве свидетельствуют, в частности, прошения об избавлении от страха и холода — состояний, характерных именно для нее (по свидетельствам Злобина, Бердяева, признаваемых также и ею самой в стихах и письмах).

<sup>4</sup> См. приведенное мною ранее ее письмо к З. Венгеровой.

«Учитель», «Друг наш, Брат наш, Сын человеческий» (с. 725, 726, II вариант «Вечерни»). Протестантская окраска текстов усугубляется *деславянизацией* языка и упрощением смысла молитв. «И не вкусим смерти, веруя в Тебя, и на суд не придем, но готовыми войдем с Тобою в Твой чертог жизни вечной» (II редакция «Утрени», с. 730): с интонациями капризных детишек, разыгрывая непоколебимую веру, побеждающую смерть, эти в действительности совсем маловерные, но очень умные люди<sup>1</sup> по-протестантски отрицают дела спасения. Во всех чинопоследованиях доминирует апокалипсическое настроение: «Господи, не замедли. Не замедли, Господи. Господи, не замедли», — повторяют мисты на все лады подобные апокалипсические мантры, рассыпая в пространстве комнаты розы и незабудки...

Поскольку книга Темиры Пахмус с интересным всякому исследователю «Молитвенником» не у каждого есть под рукой, я приведу здесь несколько выразительных текстов оттуда. Вот написанная З. Н-ной молитва на Страстную Пятницу, стилизованная под духовный стих, — декадентская поэтесса имела вкус к фольклору (с. 764):

С креста сняли Господа,  
Умастили мастьями, плащаницей обвили,  
Положили во гроб,  
Стражу приставили.  
А мы надеялись, было...  
Вчера, и сегодня, и завтра,  
В первый день, и второй, и третий,  
Лежит бездыханный,  
Мертвец среди мёртвых;  
Уста не молвят, уши не слышат, очи не видят...  
А мы надеялись, было...  
Гроб глубок — не встанет.  
Камень тяжёл — не отвалит.  
Смерть крепка — не воскреснет.  
А мы надеялись, было...  
О медлительные сердцем, чтобы веровать!  
Крепче смерти Любовь.  
Узы смерти, узы мрака, узы ада  
Расторгни, расторгни, расторгни, Любовь!  
Воскресни, воскресни, воскресни, Господь!

Здесь преобладает евангельско-библейская («Песнь песней») фразеология. А в гимне Рождеству авторские строфы (по-видимому,

<sup>1</sup> За данной молитвой чувствуется рука Мережковского.

пера Мережковского) соседствуют с церковным — в сокращении — ирмосом:

Мы увидели звезду Вифлеемскую,  
Солнце полночное,  
Мы услышали песню Ангелов.  
Слава в вышних Богу,  
И на земли мир,  
В человеках благоволение.

Христос рождается, славьте,  
Христос сходит с небес, встречайте,  
Христос на земле, возноситесь.

Он в яслях лежит,  
Солнце полночное,  
Звезда Вифлеемская,  
Сын человеческий,  
В пустынном вертепе родившийся.

Слава Царю смиренному,  
Слава Солнцу полночному,  
Слава Христу рожденному  
и т. д. (с. 741).

Авмолитве из второй версии «Вечерни» явлено самосознание НЦ, — опять-таки здесь голосят капризные детишки (с. 722): «Господи, Христос! Сделай, сделай, сделай, чтоб была Твоя новая, истинная, все-ленская Церковь, Церковь Иоанна, Церковь Софии Премудрости, Церковь Троицы Единой, Нераздельной и Неслиянной, — и чтобы шли мы к ней, не уставая, не изнемогая на пути, и дошли, и увидели Ее глазами нашими еще здесь, при жизни...» и т. д. — Ряд гимнографических образцов завершу одной из молитв Св. Троице (с. 743):

Создай, Отец, храм Твой новый.  
Спаситель Сын, плотию одень слова наши.  
Дух, обнови, укрепи, освяти хотение и делание наше.  
Троица Единая, пошли нам нераздельную и неслиянную любовь,  
и жизнь нашу темную, Господи, облеку в светлость и радость,  
всю облеку, Господи, Господи, Господи!  
Единый в Трёх, покрой нас трёх  
Единством Твоим, Господи.

В слове и мысли, в деле и воле, в духе и вере  
плотью и кровью соедини нас, Господи, Сам.  
Открой нас друг другу,  
Предай нас друг другу,  
Твоей любовью и силой свяжи нас,  
Твоей славой и честью венчай нас,  
да будем одно в Тебе — ради правды Царства Твоего.  
Господи, Господи, Единый в Трёх, освяти нас трёх  
Единством Твоим.

Этот весьма рациональный, но при этом пылкий текст З. Н-ны очень характерен для стиля философской Церкви Мережковских... Очевидно, в качестве гимнографа З. Н-на сильно уступает блестящей поэтессе Гиппиус, равно и Мережковский — своей ипостаси романиста.

Знакомство с богослужением НЦ лишний раз подтверждает мой тезис о протестантском характере этой последней. То, что в «Молитвеннике» названо «Вечерней», «Утренней», «Литургией» — лишь сухой скелет, кратчайший конспект их православно-церковных первообразов. Ведь в свои чинопоследования Мережковские не включили самую плоть церковных служб — каноны, стихирь, тропари, соответствующие конкретному моменту совершения богослужения. Сложно устроенный ход византийского церковного времени — искусное совмещение суточного, недельного, месячного и годового циклов, на которые к тому же налагается пасхалия, не был принят ими в расчет. При этом из «Церкви» Мережковских оказались исключенными сонмы святых — ново- и ветхозаветных, проигнорирован по сути весь грандиозный духовный космос. Люди далекие от Церкви, они не сознавали всей величественной красоты этого удивительного, сложнейшего организма — православного богослужения, когда заменяли его собственной подделкой. Утонченность и глубокомыслие церковной словесной службы не дошли до них, предвзято расценены в качестве отжившей архаики. Еще в недавнем прошлом человек воспринимал богослужебный церковный чин как лестницу к Богу, как гигантскую арфу со струнами между Небом и землей, — в НЦ этому предпочли плоскую рационалистическую конструкцию. — Но и действительно нового, своего эти реформаторы не создали — в отличие хотя бы от хлыстов, выработавших независимый от православного чин. Мережковским нередко их критики указывали на то, что их *новое* религиозное сознание на самом деле искаженное старое; изучение «Молитвенника» подтверждает это. Сохранившаяся в его текстах

традиционная стилистическая струя подавляет робко пробивающуюся в слово сомнительную новизну религиозного «дерзновения», «святого сладострастия». Эти рафинированные интеллигенты, дух которых воспитывался среди священных развалин Европы, питался смыслами русской классики, глубинно были людьми традиционными, с устроением христианским. Игры в ницшеанство, сверхчеловеческие претензии на аморализм оказались естественными для них. Не была ли права Нина Берберова, воспринимавшая Мережковских вообще как людей XIX в.? Отдавая им должное, и даже с неким пиететом, она связала с этой парой, старомодной в глазах младшего эмигрантского поколения, красивый образ:

Полный вещей влаги некой,  
Предо мной сейчас несут  
Девятнадцатого века  
Нескудеющий сосуд.

А что же можем сказать мы ныне? Мережковские действительно были предтечами хиппи, пестрого сектанства New Age века XX. Но нам-то ясно, что здесь еще более глухие тупики, чем в случае нового религиозного сознания. Так что теперь, как и сто лет назад — «лицо небес еще темное»...<sup>1</sup>

Вернемся, однако, к истории НЦ, представленной записями «О Бывшем»: в ней динамика личностных отношений сплелась с общественными и политическими событиями. Не успела НЦ возникнуть, как у Мережковских появилась мысль о распространении ее идей: начинается их деятельность по организации религиозно-философских собраний, встреч интеллигенции с просвещенным духовенством. Читая ныне интереснейшие стенограммы этих заседаний<sup>2</sup>, надо помнить, что эзотерическим ядром собраний Мережковские считали НЦ: «И внутреннее будет давать движение и силу внешнему, а внешнее — внутреннему», — мечтала З. Н-на (запись от 25 декабря 1901 г., с. 109). Действительно, выступления на собраниях Мережковского были не только обличением православной церкви, но и нашецерковной проповедью. «Лев Толстой

<sup>1</sup> «Ты пойми, — мы ни там, ни тут. / Дело наше такое, — бездомное. / Петухи поют, поют... / Но лицо небес еще темное», — писала всё понимающая (то, что понимаем мы) З. Н-на («Петухи», 1906).

<sup>2</sup> Первоначально стенограммы печатал журнал Мережковских «Новый путь». См. современное издание: Записки петербургских Религиозно-философских собраний, 1901–1903. М., 2005.

и русская Церковь», «Гоголь и о. Матфей»: темами своих докладов Мережковский сделал два страшных недавних провала церковной политики и церковного водительства — осуждение Толстого и смерть Гоголя. В концепции доклада о Толстом границы Церкви софийно расширены: отделившийся от православия Толстой (Мережковский как бы разделяет иезуитский тезис синодального определения — дескать, писатель-бунтарь отлучил себя от Церкви сам) обладает глубокой природной религиозностью, вместе и той творческой гениальностью, которая ценится Неведомым Богом. Также Гоголь, доведенный до смерти аскетическим руководством о. Матфея, — именно тем, что дерзал восставать на духовника, борясь за свое право писать, *свят* — свят новой, софийной святостью творческой эпохи. Главная мысль этого блестящего выступления Мережковского глубока и верна: человечество, констатирует он, забыло пути к Богу, — старые пути заводят в тупики даже и самых лучших, самых усердных и добросовестных сынов Церкви. Аудитория собраний не оказалась на высоте мысли Мережковского: в дискуссиях его тематика мельчала, сползая на приходской уровень. Этой критике, не уступающей ницшевской, духовные лица, уклонившись от настоящего диалога, смогли противопоставить лишь всем известные аскетические постулаты. — Но Мережковский не унывал: резонируя другим докладчикам, он выносил на публику соловьевское учение о «влюбленности» (с. 230 указ. изд.), проповедовал апокалипсического Христа (с. 367), знакомил церковных «отцов» с понятием Церкви Иоанна (с. 396), и, предвывая Бердяева, поддерживал почти гениального Тернавцева с его проектом «грядущей христианской антропологии», которая раскроет «тайну о человеке» (с. 361, 414–415)... Однажды он даже заявил о необходимости нового культа, новых таинств, несомненно, памятуя о совсем недавнем «Бывшем» (с. 209). Через Религиозно-философские собрания идеи НЦ действительно пробивались в культуру Серебряного века и действовали подобно закваске...

Отношения между членами НЦ — особая глава ее истории: в кружке кипели страсти, как в калейдоскопе сменялись ненависть и любовь, порой сливаясь в невообразимые симбиозы. Как уже говорилось, особой противоречивостью отличались отношения Мережковских с *Философовым*. Психологически со стороны Философова это было раздвоение между ценностями НЦ и кружка Дягилева, а также самолюбивая борьба за свою независимость; со стороны Мережковских — чисто сектантское давление, порой сползающее в шантаж. Когда в начале 1902 г. Мережковские замыслили повторить «Бывшее», Философов уклонился от участия в

богослужении. К этому собранию тщательно готовились: З. Н-на сшила епитрахили из красного шелка, а также особые красные ленты на голову, к ним приделала «красные горящие пуговицы». Виноград для трапезы был двух видов, а вино уже белое, сверх того приобрели шампанское. И когда ночью 2 января Мережковские получили от Философова записку с отказом прийти, это вызвало у них шок. Философов был обвинен в «убийстве» «действенного Бога» (с. 128), в угрозе гибели всем им троим (с. 113) и пр., проступок бедного Философова был уподоблен Иудину предательству (с. 122, запись от 4 марта 1902 г.). 3 января в зале Религиозно-философских собраний (Географическое общество) Мережковские встретили Философова в компании дягилевцев; интересно, что в тот вечер З. Н-на там потеряла из кольца «большой бриллиант» (с. 119), что восприняла, конечно, как знаменательный символ. Эта в наших глазах ничтожная, хотя для ее участников и грустная история была увековечена ее стихотворением «Алмаз» с посвящением Д.В. Философову: З. Н-на написала его 29 марта 1902 г. — в годовщину «Бывшего», проведенную без «брата»:

Вечер был ясный, предвесенний, холодный.  
Зеленая небесная высота — тиха.  
И был тот вечер — Господу неугодный,  
была годовщина нашего невольного греха<sup>1</sup>.  
.....  
Мы думали о том, что есть у нас брат — Иуда,  
что предал он на грех, на кровь (!) — не нас...  
Но не страшен нам вечер: мы ждем чуда,  
ибо сердце у нас острое, как алмаз.

На всем протяжении их дружбы Мережковские вели прямо-таки яростную борьбу за Философова. После двухлетнего (1902–1903) отсутствия он вернулся в НЦ. Это произошло после важного для НЦ события: кончину своей матери 10 октября 1903 г. З. Н-на истолковала как переломный момент развития их кружка. Небесные молитвы почившей обновили его — в НЦ влились новые силы, — и это помимо возвращения Философова (запись от 10 февраля 1906 г., с. 129 и далее). К тому времени прекратились Религиозно-философские собрания (апрель 1903 г.), но из «Главного» родился журнал «Новый

<sup>1</sup> Не совсем ясно, что имеет в виду Гиппиус. Действительно, после «Бывшего» члены НЦ испытывали ужас, сомнения и пр. — но «грех» кощунства был совершенно сознательный, «вольный». Возможно, стихотворение намекает на некую деталь события, не освещенную в дневнике.

путь» и Философов принял предложение стать его редактором. К НЦ присоединились младшие сестры З. Н-ны Тата и Ната<sup>1</sup>, притянулся к обществу и Антон Карташёв, знакомый супругов с лета 1902 г. Это был самый идиллический период бытия НЦ (1903–1906): регулярно происходили «четверги» — «тихие “вечери любви”, молитвы и белое вино, виноград, хлеб» (запись З. Н-ны от 9/23 февраля 1908 г., указ. изд., с. 132); «после смерти мамы моей стала явной близость наша с Димой (Философовым; мужа З. Н-на называла Дмитрием. — *Н.Б.*). Наша любовь. Тата тоже подошла к нам в главном, и Ната, хотя меньше» (там же). На «четверги» стали приходиться Бердяев, Андрей Белый, В. Кузнецов, Евг. Иванов, С.П. Ремизова.

В НЦ начали формироваться два «троебратствия» — два духовных «гнезда»: старшее состояло из Д. С-ча, З. Н-ны и Философова (во главе была З. Н-на), младшее — из Карташёва, Таты и Наты (их возглавляла Татьяна). «Члены “гнезда” должны были жить семьей, перед сном сходиться для беседы и совместной молитвы», — пишет исследовательница, опираясь на недоступный для меня дневник Т. Гиппиус (1906–1908, 1911–1913)<sup>2</sup>. «Отношения внутри троебратствия должны были строиться на основе взаимной влюбленности и целомудрия, или девственного брака»; члены общины имели продолжительные беседы с их главами, которым были обязаны исповедоваться в самых интимных переживаниях. Эти исповеди происходили после богослужений, совершавшихся поначалу (до составления литургии в 1908 г.) два раза в неделю — по четвергам и субботам. В своих сектантских претензиях Мережковские не останавливались (как и хозяева ивановской «Башни») перед грубейшим, разрушительным вмешательством в личную жизнь причастных к их кругу:

<sup>1</sup> Татьяна и Наталья Гиппиус не уехали в эмиграцию. Ученица Репина, автор портретов Блока и Л.Ю. Бердяевой, в 1920-е годы член кружка А. Мейера «Воскресение», Татьяна Николаевна вместе с сестрой впоследствии жили в Пскове, в Отечественную войну оказались в оккупации и попали в концлагерь в Германии. После войны, освободившись, Татьяна и Наталья (по профессии скульптор) работали реставраторами в Новгородском художественном музее. Карташёв, покинувший сестер в революционной России, сохранил любовь к Татьяне — «нашей дорогой праведнице Танечке», как именовал ее в письме от 31/18 июля 1920 г. к Мережковским. «Может быть, мы придумаем способ достать и Татьяну и Наталью. Боюсь, что они надорвутся там» (указ. изд., с. 706–707), — сетовал этот человек, чьё прекрасноту было безжалостно разбито молотом судьбы. В земной жизни Карташёву больше не довелось встретиться с сестрами.

<sup>2</sup> См.: Павлова М. Ивановские «среды»... Указ. изд. С. 384 и далее. Ниже цитирую данную статью.

Татьяна в дневнике сообщает о том, что Зинаида не доверила бумаге, — в 1906 г. Мережковские намеревались соединить «девственным браком» Л.Д. Блок и Андрея Белого...

«Троебратствия» существовали все же обособленно, что отчасти вызывалось постоянными отъездами Мережковских за границу. Идеинная жизнь младших вращалась вокруг проблемы отношения НЦ к православию: Карташёв хотел увлечь сестер в Церковь, Тата держала оборону «нашецерковной» позиции. «Тата цельная, изумительно верная, — так расценила ситуацию 1908 г. З. Н-на. — Не отступала, хранила, несла. Боролась за нас с Карташёвым и с нами — за него. Сцепляла свою тройку» («О Бывшем», запись от 14 марта 1911 г., с. 140). Карташёв, «этот девственник», на которого З. Н-на прежде возлагала большие надежды, теперь вызывал у нее «недоброе чувство» — он «всё о Церкви — и против нас» (с. 141). Младшее троебратствие под влиянием Карташёва стало склоняться к «расколу», — молилось отдельно и как-то по-своему: «Их унылые молитвы, отошедшие от наших, тоже были нам чужды» (там же), — с грустью замечала З. Н-на по поводу совместной жизни летом 1908 г. на даче в Суйде. Но вот Пасху 1909 г. встретили «вшестером, нашей пасхальной заутреней» (с. 142), также и Пасху 1910 г. в Каннах (с. 144), а вот в 1911 г. Карташёв пасхальной ночью увлек Натю в православный храм... В 1911 г. НЦ пополнилась участием А. Мейера, через которого «стала подходить» К. Половцева. Несколько раньше супруги втянули в свой круг О. Флоренскую; с исключительной силой к З. Н-не влеклась Мариэтта Шагинян, которую нашецерковники предпочитали удерживать на дистанции — пылкая девушка была разговорчива, не хотела блюсти конспирацию... Люди приближались — и отходили: Бердяев — в православие, Белый — к Штейнеру, Мариэтту отвело от НЦ проснувшееся самолюбие<sup>1</sup>. Состав НЦ был неустойчивым, но здесь играли роль не одни человеческие метания, — скорее исторические события.

<sup>1</sup> Бунт М. Шагинян отчасти сходен с антисектантским протестом Философова. Не выдержав давления на нее наставницы (по совету З. Н-ны Мариэтта даже переехала из Москвы в Петербург), после всех безумств, трагизма любви, 22-летняя М. С-на записана на полях последнего письма Гиппиус к ней (видимо, это был 1910 г.): «Какая же я была дура, что не понимала эту старую знавшуюся декадентку, выдающую себя за “самую простоту”!» (см.: Письма З.Н. Гиппиус к М.С. Шагинян 1908–1910 гг. — // Зинаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы... С. 136). Через увлечение «Голгофской Церковью» старообрядческого епископа Михаила (Семёнова) М. С-на начала свой путь к «Урокам у Ленина»...

Новый смысл НЦ обрела в глазах ее членов в 1905 г. 9 января «перевернуло нас», — отметила З. Н-на в своей хронике (10 февраля 1906 г., с. 132). Рухнула лояльность Мережковских к власти — они приняли сторону революции, тогда как прежде не имели «метафизических аргументов» против все же «религиозной» «идеи самодержавия» (с. 133). 21 июля 1905 г. З. Н-ну словно осенило и она «записала на шоколадной коробке: “Да самодержавие — от Антихриста!”» (с. 134). — И вот этот новый тезис, как часто бывало в сотворчестве супругов, подхватил Мережковский. В статье 1906 г. «Пророк русской революции (к юбилею Достоевского)» он, с присущим ему герменевтическим талантом, доказывает, что если бы Достоевский «довел до конца свое религиозное сознание», он пришел бы в точности к той формулировке, скрижалю для которой по случаю оказалась нарядная кондитерская коробка: «Самодержавие — от Антихриста»<sup>1</sup>. Канвой размышлений о романах «Бесы» и «Братья Карамазовы» «субъективный критик»<sup>2</sup> сделал свое новое религиозно-социальное учение, в свете которого Мережковские отныне и стали видеть цели НЦ. Интерпретатор оспорил теократический проект, вложенный Достоевским в уста старца Паисия, — православие призвано обратить государство в Церковь<sup>3</sup>: не государство, а «общество», и не православие, а «религия Св. Духа», «Апокалипсис, Грядущий Третий Завет» (с. 341, 345). Государство же при этом переходе вообще должно рухнуть: «Теократия будет казаться извне величайшим бунтом, возмущением, анархией» (с. 342). Мережковский был склонен всегда ощущать себя в самом центре мировых свершений, и в 1906 г. он со всем пылом экзальтации чувствовал, что началось «воскресение» России в качестве «члена вселенской Церкви»: «Мы надеемся, что русская революция, сделавшись религиозною, будет началом этого выхода» — «из плоскости исторической — в глубину апокалипсическую» (с. 349).

Как же конкретно Мережковский представлял себе эту величественную метаморфозу? почему вдруг «анархия» приведет к «теократии», безвластие станет путем к боговластию? как «общество» преобразится в Царство Божие? — Вопрос для теоретика Третьего Завета стоит о создании «святой», «теократической общности», которая и делается живой средой для Второго Христа

<sup>1</sup> Статью Мережковского см. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. М., 1991 (с. 339, 338). Ниже ссылаюсь в основном тексте на эту книгу.

<sup>2</sup> Каковым осознавал себя Мережковский.

<sup>3</sup> На самом деле Мережковский ведет при этом полемику с Соловьёвым: за «монастырскими» главами последнего романа Достоевского стоят именно соловьёвские теократические идеи. Как идеолог революции, Мережковский уже полностью отрывается от Соловьёва.

пришествия. Отныне Мережковские признают *одного* царя — Царя Небесного, чье Царство — это Вселенская Церковь, а власть — любовь (с. 342). И вот такая новая общественность должна возникнуть в ходе *религиозной* революции, в которую — мечтал Д. С-ч — перерастет уже начавшаяся революция *политическая*. Здесь-то, полагали супруги, и призвана сыграть решающую роль *их* Церковь. Ее идеи должна воспринять революционная интеллигенция — закваска «святой общественности», ее передовой отряд.

У Мережковского есть статья «Революционное народничество» (начало 1910-х годов), очень важная для понимания его социального учения. Расширяя по своему обыкновению границы религии и Церкви, Д. С-ч в ней хочет доказать, что революционерами-народниками двигало глубокое, хотя не всегда осознанное религиозное чувство. Так, цареубийца Желябов на суде исповедал Христа, Софья Перовская своей самоотверженностью напоминает о христианских мученицах, анархист Бакунин поднялся до постижения «свободы по благодати» и т. д.<sup>1</sup> Но в чем же причина неудачи народников? — вопрошает Мережковский. В том, что они шли в народ, как ряженые, обрядившись в полушубки и сарафаны, вместо того чтобы встретиться с народом на общей религиозной почве. Конечно, не православие при этом подразумевает Д. С-ч, а религию «*земного* Христа» — Бога, сошедшего на землю, воспринявшего плоть, оправдавшего человека. Здесь интеллигенция и народ — единомышленники: «*Вся русская мистика от Новикова и Лабзина до Владимира Соловьёва и Достоевского, всё русское сектанство от хлыстов и скопцов до штундистов и духоборов*», вместе и «*наша “безбожная”, революционная общественность*», — «*вся Россия — об этом, только об этом — о Христе Земном*»<sup>2</sup>. И вот, стоит задача объединения этих двух сил — русского сектанства и революционной интеллигенции — в признании «*Земного Христа*» как единого Царя и в готовности установления Его Царствия. — Но прежде интеллигенции предстоит пройти до религиозного самосознания, читай — ей должно быть привито представление о *святой плоти, о воскресении*, реально преодолевающим голгофский Крест, о спасающей мир *красоте*. Иными словами, заключали Мережковские, революционеры должны быть вовлечены в НЦ и вооружены ее идеологией. Тогда они поймут, что *«революция как религия»* заключается именно в том, чтобы сводить свободу с неба на землю: да будет воля Твоя на земле, как на небе»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. эту статью в изд.: *Мережковский Д.С.* Было и будет... С. 170 и далее.

<sup>2</sup> *Мережковский Д.С.* Земной Христос // Там же. С. 138. Статья примечательна, кроме прочего, тем, что в ней обозначена традиция, к которой относит самого себя глашатай *нового религиозного сознания*.

<sup>3</sup> *Мережковский Д.С.* Байрон // Там же. С. 90–91.

И медлить нельзя – роковой момент настал. Ведь если «в Западной Европе освобождение религиозное – реформация – предшествовало освобождению политическому», то «в России оба эти освобождения совершаются вместе»<sup>1</sup>. Деятельность Мережковских начиная с 1906 г., в частности, и во время заграничных странствий, – и была серией попыток осуществить эти замыслы.

О встречах с революционерами в Париже З. Н-на сообщает в записи от 14 марта 1911 г.: «Мы там поняли душу старой русской революции и полюбили ее. Понялась ее правда и неправда. Я внутренне почувствовала темную связь ее с Христом. Возможность просветления и тогда – силы» (с. 139). З. Н-на имела в виду тесные контакты Мережковских с Б. Савинковым и И. Фондаминским, причастными к боевой организации эсеров. Длительные беседы с ними вылились в написание Савинковым романа «Конь бледный», который в 1908 г. был увезен Мережковскими в Россию. Савинков настолько доверял супругам, что делился с ними своими планами царевубийства. Но к христианству этот «человек с тяжелой биографией» был абсолютно равнодушен – в отличие от Фондаминского, хотя и еврея, но душой «христианнейшего – вся любовь» (с. 140). На протяжении ряда лет Мережковские боролись за Фондаминского: диссидент от иудаизма, он тяготеет к христианству, но может увлечься православием, замечала З. Н-на (с. 153). Однако соблазн НЦ миновал Фондаминского. Впоследствии он оказался в поле притяжения матери Марии Скобцовой и стал ее сподвижником по «Православному Делу». 22 июня 1941 г. Фондаминский был арестован немцами и отправлен в концлагерь в Компьене, где принял крещение от заключенного православного священника. Желая разделить страшную участь родных ему по крови евреев, он отклонил все предложения побега. Добровольно (как и мать Мария) пойдя на гибель в Освенциме в 1942 г., он, по его собственным словам, прежде пережил «радость в Боге», познал, «что такое – благодать»...<sup>2</sup>

Мережковские, живя во Франции, всегда активно пропагандировали свои идеи: Д. С-ч и Философов читали лекции, З. Н-на писала антимонархические статьи. В 1907 г. троица выпустила сборник собственных работ на французском языке «Царь и революция». Духовную подпитку они получали в НЦ: «Четверги были все время. Один раз был в лесу. Свечи на солнце. Дмитрий смутился. Нам еще хочется лампадного света», – фиксировала З. Н-на тогдашние события в тетради «О Бывшем» (запись от 29 марта 1908 г., с. 136). Иногда вместе с «троебратием» молились Бердяев и Андрей Белый. – Уже в 1911 г., когда после перерыва Мережковские с Философовым

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Две России // Там же. С. 41.

<sup>2</sup> См.: Прот. Сергей Гаккель. Мать Мария. М., 1992. С. 126–129.

вновь возвратились в Париж, у супругов созрело решение оформить письменно «символ веры» НЦ. Замысел был открыт и Карташёву. Этот текст должен был закрепить «наше отношение к общественности», «к данному моменту тоже, к самодержавию, революции и т. д.» (запись от 19 марта 1912 г., с. 146). По сути, как признаёт З. Н-на, речь шла о разработке революционной «программы», которую надлежало вручить Савинкову, вплотную приблизившемуся к осуществлению царевубийства. Но ни Философов, ни Карташёв Мережковских не поддержали: Карташёв был против революции, а Философов тогда не желал знаться с террористами. Отношения внутри НЦ оказались вообще на грани «развода». К 1912 г. стало ясно, что проект «теократической общественности» вряд ли будет осуществлен, по крайней мере, в обозримое время. «У нас ничего не было: ни способностей, ни личной святости, ни мужества, ни нужных людей», – с горечью констатировала З.Н-на факт очередного провала НЦ (там же, с. 151). История этой последней уже шла по нисходящей линии...

Апогей же свой НЦ, думается, пережила весной 1908 г.: тогда в Париже на Пасху Мережковские впервые отслужили «литургию» – совершили евхаристическое «таинство Тела и Крови»<sup>1</sup>. И их самосознание также достигло смысловой вершины: «Участники литургии получали статус высшего посвящения, именовались “вечными”»<sup>2</sup>, – заметим, что именно так называли себя и масоны высоких градусов. Литургический чин разрабатывался супругами долго и тщательно, З.Н-на сообщает, что ради его составления они изучили «все древние» литургии<sup>3</sup>. В Великую Субботу 1908 г. эти «троебратники» мучались (наигранно?) недостойнством, ужасом и пр., но, конечно, от своего намерения не отказались. 14 марта 1911 г. З.Н. вспоминала совершавшееся в ту ночь: «Все трое – разнослужашие, равнодействующие. Один – всё относящееся к хлебу, другой – к вину, третий – к соединению их. <...> Причащение так: каждый причащается сначала сам, под двумя видами, хлеб – вино, затем причащает рядом

<sup>1</sup> Разумеется, я забываю обозначения всех подобных нашecerковных реалий: это была лжелитургия, лжетаинство.

<sup>2</sup> Павлова М. Ивановские «среды»... С. 384.

<sup>3</sup> По-моему, никаких экзотических – коптских, сирийских и пр. текстов Мережковские к своему делу не привлекли. Основой их чина служит обыкновенная литургия св. Иоанна Златоуста, в которой обнаруживаются неорганично сделанные вкрапления из литургии Преосвященных Даров, а также урезанный тропарь литургии Великой Субботы («Да молчит всякая плоть...»). Все молитвы безжалостно переделаны – сокращены, искажены неадекватным переводом на русский, а кроме того, «восполнены» прошениями самих супругов – рационально-дуалистическими формулами с их протестантским прекраснотушием и условной риторикой.

стоящего, из чаши, с ложечки, в соединении. Частицы разрезаны так (здесь, видимо, в рукописи имеется рисунок. — *Н.Б.*). Идет в круг. Я была третьим, соединяющим. Причашала Диму, а Дмитрий — меня. А Дима — Дмитрия. После этого мы служили пасхальную службу». К этому моменту Мережковские привыкли к своим сакральным играм и восстания совести научились укрощать: «Было очень страшно. И еще: ничего, что страшно» (с. 139). Профаны, они свели с неба Дух Святой, превратили хлеб и вино в Тело и Кровь, причастились ими... и ничего, всё как будто в порядке вещей. «Сделан шаг вперед», — деловито подытожила происшедшее З. Н-на. Впоследствии они служили «литургию» только по большим праздникам.

Детальный богословский и филологический разбор данного текста из «Молитвенника», опять-таки, потребовал бы особого подхода. Сейчас же я ограничусь замечаниями лишь самого общего характера. Как и прочие служения НЦ, «литургия» — это протестантская выжимка из древнего традиционного чина. В перечне обрядовых атрибутов отсутствует антиминос — важнейшая деталь церковного священнодействия: этот плат с зашитыми внутрь мощами святых освящается епископом, Отделившиеся от Церкви основатели секты в начало своего чинопоследования поместили отрывок из Послания апостола Павла к евреям — в седьмой главе там говорится о священстве «по чину Мелхиседека», в Ветхом Завете противопоставленном священству каноническому — «Аронову»<sup>1</sup>. Тем самым они хотели оправдать ссылкой на Писание собственное сектантское самочиние. Д. С-ч, З. Н-на и Философов мнили себя священниками, поставленными на служение не епископом, а самим *Богом*, без всякого посредства церковной иерархии. — Следующая за «Апостолом» «проскомидия», приготовление литургических Святых Даров, лишена в НЦ того глубокого смысла, который вкладывался в нее Церковью традиционной, — смысла «собрания и созидания вокруг Агнца Божия новой твари» — всей земной и небесной Церкви «во главе с Божией Матерью и всеми святыми»<sup>2</sup>. У Мережковских получается в конечном счете, что в «их Церкви» лишь три члена: на дискозе будут лежать всего три частицы просфоры.

«Литургический» чин составлен Мережковскими из так называемых «тайных» (т. е. читаемых священником в алтаре) молитв Златоустова чина. Примечательно, что в их «литургию» не вошла Нагорная проповедь, обыкновенно исполняемая хором, — ведь это кодекс христианской морали, чуждой ницшеанцам. Далее, как это ни невероятно

<sup>1</sup> В богословии ап. Павла «священником по чину Мелхиседека» признан сам Христос.

<sup>2</sup> См.: *Прот. Александр Шмеман*. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 131–132.

но, в главную службу НЦ не вошел Символ веры (по-видимому, из-за смутности веры самих Мережковских). Выброшено ими и начало тропаря Великой Субботы, исполняемого в этот день вместо Херувимской песни. И понятно почему: аскетический призыв «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет» резал духовный слух апологетов всего как раз «земного», «плоти и крови». Замечу, что по тому же принципу был сокращен и покаянный 50-й псалом<sup>1</sup>: из него исключили строки «Яко в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя». — А в некоторых местах «литургии» отчетливо слышны собственные интонации З. Н-ны и Д. С-ча<sup>2</sup>. «Ныне жертва совершается наитием Духа Святого. Вот время страха, вот час трепета, священнодействие живого огня» («Молитвенник», с. 760 указ. изд.): это эмоции и поэтические образы Гиппиус. «Ты соединил, Господи, Божество Твое с человечеством нашим, и человечество наше с Божеством Твоим. Жизнь Твою со смертностью нашей, и смертность нашу с жизнью Твоей» (там же): в этих странных тавтологиях — стиль привычного для Мережковского дуализма...<sup>3</sup> Конец «литургии» — «Благодарение», следующее за «причастием», — это совсем уж пестрая смесь из отрывков пасхальной службы, Страстных чинопоследований, цитат из Апокалипсиса и собственных гимнов в стилистике хиппи («Молитва Земли», с. 763)... Тонким эстетам, которые, к сожалению, не знали и не любили эстетики Церкви, здесь явно изменил их вкус.

\* \* \*

Подведу итоги своим размышлениям о «Церкви» супругов Мережковских. Трудно было удержаться от критики этого проекта, сохранить чисто описательную интонацию. Но полностью отрицать, перечеркивать НЦ как институт ложный, вредный и пр. значит открещиваться от всего Серебряного века: ведь НЦ — это выразительнейший символ, протофеномен эпохи, — я кончаю тем же, с чего начала. Подобно древесному черенку, высаженному весной в теплую землю,

<sup>1</sup> В чин литургии он не входит, но вот Мережковским все же захотелось видеть этот псалом в самом начале их службы.

<sup>2</sup> Ектенья в «литургии» всего одна — составленная из протестантских по духу прошений (см. с. 756).

<sup>3</sup> Возможно, здесь ошибки, вкравшиеся в текст «Молитвенника» на каком-то этапе издания книги Т. Пахмусс. Более логично — ближе к формулировкам Халкидонского догмата — данные строчки выглядели бы так: «Ты соединил, Господи, Божество Твое с Человечеством Твоим, и Человечество Твое с человечеством нашим. Жизнь Твою с жизнью нашей, и смертность нашу со смертью Твоей».

НЦ дала многочисленные побеги, которые и сформировали древо тогдашней культуры. Я упомянула *Религиозно-философские собрания* (1901–1903), тайно подпитываемые идеями НЦ; но и *Религиозно-философское Петербургское общество* (1907–1917) также находилось под водительством кружка Мережковских. А *Братство Св. Софии*, созданное Карташёвым в России в 1918 г., возобновленное в 1923 г. в Париже и просуществовавшее вплоть до Второй мировой войны? Не тянутся ли многочисленные нити от софиологии о. Сергия Булгакова, главы Братства, все к тому же *новому религиозному сознанию*? Это не говоря уж об эмигрантской метаморфозе самой НЦ — обществе «Зеленая лампа», руководимом Мережковскими. В России же в 1923 г. член НЦ А.А. Мейер организовал религиозно-философский кружок «*Воскресенье*», который посещал молодой М. Бахтин. Не является ли философия диалога Бахтина его собственной попыткой проблематизировать «тайну двух», обозначенную ранее Мережковским и Гиппиус? А бахтинская знаменитая теория карнавала — не есть ли *конципирование* некоей дионисической общественности, вдохновленное идеями Ницше, Вяч. Иванова, того же Мережковского? Причастный к русскому неокантианству, Бахтин получил импульс и от религии Серебряного века, что пока не заметили бахтиноведы. «*Столп и утверждение Истины*» Флоренского — самая ранняя поросль от корня НЦ. Вообще тайна Флоренского — это Мережковский, что можно было бы убедительно обосновать. Но от Флоренского — самый непосредственный переход к Булгакову как софиологу... С этим последним, также и с Бердяевым, Мережковские идейно разошлись на почве «Вех» (1909): как и прочие авторы сборника, Бердяев и Булгаков дистанцировались от идеологии демократической интеллигенции, к которой как раз тяготели нашецерковники — теоретики религиозной революции. Но и отказываясь пожимать друг другу руки, все они — каждый в своем углу — продолжили кружить внутри все тех же тем: Грядущего Христа, Софии, антропологического «откровения», творчества и спасения... Значение феномена Мережковских как живого источника идей эпохи кое-кем было признано уже в 1910-е годы. В этом кругу, вдохновлявшемся «Главным», «воистину творили культуру»: «Все здесь когда-то учились, ловили его (Мережковского) слова», — так что «образовался целый экспорт новых течений без упоминания источника, из которого все черпали»<sup>1</sup>. И мне хотелось бы присоединиться не только к смыслу этих слов Андрея Белого, но и к его интонации, в которой выразились благодарность и любовь к этой странной чете.

<sup>1</sup> Андрей Белый. Мережковский. Силуэт // *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 9.

## «Башня» на Таврической улице

### Проблема идентичности «Башни»

Феномен «Башни» — петербургской квартиры Вяч. Иванова на Таврической улице, где в 1905–1912 гг. собирался специфический кружок творческой интеллигенции, не случайно вызывает ныне пристальный исследовательский интерес. По праву «Башня» видится духовным средоточием Серебряного века. На «Башню», к ее хозяевам, несли свой опыт, — и на «Башне» получали новый импульс для дальнейших исканий. О *mainstream*'е тогдашней эпохи можно судить именно по текстам, возникновение которых связано с «Башней», и по совершавшемуся там экспериментальному *жизнетворчеству*. На сегодняшний день опубликовано множество раритетных документов, касающихся «Башни», сделаны ценные по своей точности выводы. Однако изучение «Башни», за немногими исключениями, все еще носит эмпирический и частный характер. Возникает впечатление, что исследователям недостает категориального языка для обозначения существа «Башни». Стремление к объективности и воздержанию от «инонаучных» оценок оборачивается недоговоренностью, феномен «Башни» в результате и поныне остается загадочно-расплывчатым. Между тем документального материала по «Башне» уже вполне достаточно для вынесения обобщающих оценочных суждений, была бы исследовательская решимость.

Посмотрим, какие ныне существуют ответы на самый закономерный вопрос: так что же это такое — знаменитая ивановская «Башня»? Обобщающее исследовательское определение крайне осторожно: это «один из центров» «петербургской поэтической культуры начала XX века»<sup>1</sup>. Конкретизация данного очевидного тезиса, как правило, привязана к отдельной грани «башенного» феномена, — так выстраивается целый спектр «башенных» «смыслов» — от поверхностно-секулярных до метафизических. Именование ивановского круга «литературно-художественным союзом» есть, по-видимому, «профанно»-секулярный полюс спектра, предполагающий редукцию «Башни» к общественной организации<sup>2</sup>. Размышляя о «Башне», легко подпасть соблазну остановиться на ли-

<sup>1</sup> См. предисловие А.Б. Шишкина к сборнику трудов конференции по «Башне» (Петербург, 2005): «Башня» Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 3.

<sup>2</sup> См.: Демиденко Ю.Б. Художники на «Башне» // «Башня» Вячеслава Иванова... С. 214.

чине, выставленной ее руководителями напоказ любопытным соседям и городовым: «Башня» это «специфическая форма журфикса», «место встреч поэтов, людей искусства и философов, арена диспутов и умственных игр»<sup>1</sup>, — иначе говоря, «особого рода салон», где осуществлялось «символистское жизнетворчество»<sup>2</sup>. Создается впечатление, что исследователи, знатоки «башенного» бытия, о «Башне» намеренно говорят расхожими эвфемизмами. Скажем, С. Аверинцев, назвавший «башенные» собрания журфиксами, этим явно преследует апологетическую цель. Упомянув о возрождении на «Башне» языческих нравов, он заявляет: «Очевидно одно: грубо ошибется тот, кто, в порыве ли моралистских обличений или имморалистских дерзаний, редуцирует проблему до сексуальной. Слишком очевидно, что дело шло о психологических эксцессах и срывах вокруг исконно символистской проблемы общения и общинности, об изживании утопии невиданного, небывалого приближения адептов новой “соборности” друг ко другу, при котором все естественные межличностные дистанции будто бы сами собой исчезают». Станным образом исследователь, всегда позиционировавший себя в качестве благочестивого «практикующего» христианина, ограничивается бесцветным общегуманитарным словарем («утопия», «проблема общения», «межличностные дистанции» и т. д.) и отказывается называть *своими* именами (хотя бы такими как языческое нечестие) «башенный» культ «однополой любви» и вообще ивановский замысел «радикального преобразования традиционных для христианской культуры норм сексуальной этики и всего строя отношений между мужчинами и женщинами». Кажется, «башенный» содом в глазах С. Аверинцева оправдан «тонусом бескорыстной сосредоточенности на мире идей»<sup>3</sup>, характерным для хозяев «Башни». Но что это за «идеи»? и чем идейно оправданный разврат лучше откровенного гедонизма?.. С. Аверинцев сводит «Башню» к чисто культурному явлению, избегая заглядывать в ее духовное ядро: видно, слишком страшно встретить зияние «глубин сатанинских» (Откр. 2, 24), это потребует отказа от благодушно-профессорского тона... Чуть дальше С. Аверинцева в своей характеристике «Башни» идет А. Лавров: по его словам, средоточием «Башни» было некое «интеллектуальное и культуросозидающее *действие*» (нами выделен термин, десекуляризирующий, если так можно выразиться, «башенный» феномен), которое «подпитывалось, управлялось и корректировалось эротическими

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...» СПб., 2002. С. 77.

<sup>2</sup> Богомолов Н.А. Из «башенной» жизни 1908–1910 годов // «Башня»... С. 35.

<sup>3</sup> Аверинцев С.С. «Скворешниц...» С. 79–81.

токами». «Башенную» общину А. Лавров попутно называет «коллективным *микромиром*»<sup>1</sup>; в качестве эвфемизма им привлечен термин... из арсенала теоретической физики...

Более адекватно феномен «Башни» был описан на путях сопоставления его со сходными феноменами тогдашней культуры (салон С. Георге, «башня» К.Г. Юнга). Но прежде обращения к соответствующим исследованиям упомянем принадлежащую А. Шишкину концепцию «Башни» как своеобразного «симпосиона». Подражая «пиру», описанному в одноименном диалоге Платона, режиссеры «сред» в основу собрания 7 декабря 1905 г. положили чтение докладов об Эросе; «древнегреческая модель “пира” или “симпосиона”» будет выдержана до конца «башенных» собраний, утверждает исследователь. Так не служит ли слово «симпосион» ключом к тайнам «Башни»? Действительно, на нем можно было бы и остановиться, если бы... если бы мы знали, что же такое на самом деле античный симпосион. Самое ценное в концепции А. Шишкина — это уточнение ее при помощи суждения В. Розанова о Зиновьевой-«Диотиме»: «Она всю жизнь служила Эросу, у *них в квартире началась религия Эроса*»<sup>2</sup> (подчеркнуто мной. — Н.Б.). Суждение это, опять-таки, «десекуляризирует» «Башню» (да и «симпосион» это все же не симпозиум новейших времен) и определяет духовное качество «башенной» «религии», в основу которой был положен культ языческой эротки.

К.М. Азадовский в статье «Две башни — два мифа (С. Георге и Вячеслав Иванов)» определяет общекультурный феномен (салоны Георге и Иванова — его разновидности) в терминах самих его создателей, достигая этим высокой степени адекватности описания. Речь идет о «тайном, герметическом замкнутом кружке (“ордене”) близких по духу посвященных (“избранных”), объединенных эзотерическим знанием, с фигурой Верховного Мага в центре этого кружка». Действительно, «Башня» подходит под эту парадигму, хотя, конечно, из-за своей некоторой аморфности вряд ли дотягивает до «ордена», а Иванов, несмотря на свои оккультные дарования, — до роли «Верховного Мага». Скорее, эта формулировка выражает западноевропейский идеал подобной общины. Но когда ее глава характеризуется как «поэт и теург, мистагог, “дионисиец”, инициатор таинственных обрядов, участник оргийных “радений”, осененных фигурой крылатого Эроса», — то данное

<sup>1</sup> Лавров А.В. Голос с «башни»: «венки из фиговых листьев» Максимилиана Волошина // «Башня»... С. 75.

<sup>2</sup> Шишкин А. Симпосион на петербургской башне // Русские пиры. СПб., 1998. С. 317.

описание точно соответствует башенным ролям Иванова<sup>1</sup>. — Однако самым верным (в кругу обсуждаемых здесь работ) является, на наш взгляд, образ петербургской «Башни», созданный при сравнении воззрений Иванова и К.Г. Юнга<sup>2</sup>. Вообще тема «Иванов и Юнг» может служить прямо-таки кладзем эвристических идей для исследователя русского Серебряного века! Близнецы, мировоззренческие двойники, Юнг и Иванов проясняют в его глазах тайны друг друга: загадки одного разоблачаются при взгляде в лик другого. Ученики Ницше, вдохновленные «Рождением трагедии», оба они посвятили себя работе с собственной «дионисийской бездной»: рискованнейшее погружение в нее Юнг называл, в ключе психологии, «диалогом с бессознательным», тогда как Иванов мифологизировал ту реальность, которой Ницше придавал эстетический смысл, — мифологизировал и ожидал от нее откровений «Диониса». Неоязычники, оба мыслителя испытывали острое влечение к миру мертвых и открыли в себе личностную реальность души — анимы; не стовариваясь, они искали мистериальных экстазов, к которым шли запретными для христиан путями полигамной эротике; оба, наконец, назвали свои святилища «башней»... От этого последнего момента и отправляется автор занимающего нас сейчас труда. Приведем оттуда некоторые выдержки, имея в виду читателя, не имеющего под рукой сборник «Башня Вячеслава Иванова...»

С.Д. Титаренко начинает с указания на символический смысл *башни* в древних культурах и, в частности, в Библии: это «место схождения Бога на землю» или же сама «связь человека со сферой трансцендентного» (с. 244 сборника). У Иванова «башенный» принцип соотносен с «восхождением», под чем он понимал воскрешение погребенного в человеке его высшего, истинного Я; эзотерический символ этого Иванов видел в евангельском событии воскрешения Христом четверодневного Лазаря. Расценивая, с другой стороны, воскрешение Лазаря как посвящение, Иванов намечал путь к его конкретному осуществлению: «Это был путь возрождения древних ритуалов и сакральных браков (иерогамии), создания новых посвячительных союзов в форме симпозиональной и карнавальской жизни. Основой стал мистический союз Вяч. Иванова и его второй жены, Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, который сам по себе воспринимался как посвячительный брак <...>» (с. 257). «Башня» предназначалась как раз для совершения этих действий, «простран-

<sup>1</sup> См.: «Башня»... С. 65–66.

<sup>2</sup> См. в данном сб.: Титаренко С.Д. От архетипа — к мифу. Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга.

ство „Башни” на Тверской-Таврической было воспринято как ритуальное». То, что уклончиво называют «символистским жизнестроительством», исследовательница открыто именуется «сакральными браками», предпринимавшимися с целью мистического «отождествления человека и Бога»: «Сложные взаимоотношения, возникшие на „Башне” в результате тройственных союзов Вяч. Иванова и его жены сначала с С. Городецким, а затем М. Волошиной-Сабашниковой, „гафизитства” — любви к Другу, женитьбы Вяч. Иванова на В.К. Шварсалон, дочери Л.Д. Зиновьевой-Аннибал после ее смерти, понимались Вяч. Ивановым как важная сторона его мистической жизни на „Башне»» (с. 260). Проницательно заметив, что целью ивановского проекта 1905–1907 гг. было «формирование семьи как новой Церкви» вокруг платоновской идеи «андрогина» (с. 261), С.Д. Титаренко иногда допускает смысловую неточность: в самом деле, какое отношение к «башенным» «обрядам» имеют «христианские мистерии» (?!), поставленные исследовательницей в один ряд с «языческими» (с. 252)? Впрочем, как правило, в статье все названо своими именами: «Башня у Иванова — место дионисийских мистерий (“Мэнада”) и отождествления себя и других с божеством (“Бог в лупанарии”), место ритуальных браков (цикл “Золотые завесы” и сборник “Эрос”), место воскрешения мертвых через связь “вкусившей смерть” матери с дочерью. О. Шор писала, что “В. И. видел в дочери Лидии — дочь Деметры, Персефону Элевсинских мистерий” (I, 134). Основа ритуализированных жизненных практик — смерть себя прежнего и возрождение через новое рождение по типу сакральных браков богов» (с. 262). Идентичность «Башни» как языческого капища уточняется при обращении автора статьи к одной из практик общения Иванова с умершей женой — к «автоматическому письму» под «диктовку» Зиновьевой находящегося в трансе Иванова. В подобном медиумическом тексте пространство «Башни» названо «мифологическим садом Приапа, славившимся своими фаллическими культурами, основанными на религии Диониса — одного из отцов Приапа» (с. 262)... Уже и по этим цитатам из содержательной и глубокой работы С.Д. Титаренко видно, что авторский вывод — «Башня» Иванова вместе с юнговской «Башней» в Боллингене «это два глобальных антропологических проекта, противопоставленных модернистской культуре и из нее же выросших» (с. 235) — на самом деле указывает лишь на одну грань «башенного» феномена. «Антропология» Иванова неотрывна от его оккультной или мистической «теологии», сопряженной и с «космологией», и с «литургикой», и с эстетикой. Записи Е. Герцык ценны, в частности, тем, что в них Иванов выступает как ре-

лигиозный реформатор, более того, претендует на роль основоположника новой религии, а не ограничивает себя скромной задачей создания еще одной версии философской антропологии. В работе С.Д. Титаренко мелькают слова «община», «Церковь», — тогда как весь представленный ею богатый материал охватывается понятием *секты*. Чем как не мистической сектой был «башенный» круг<sup>1</sup>? — И здесь мы обратимся еще к одной из попыток прояснить существо «башенного» феномена.

Автора весьма эффектной (а местами блестящей) книги «Хлыст. Секты, литература и революция» А. Эткинда можно было бы упрекнуть лишь в том, что он, универсализируя феномен русского хлыстовства — усматривая чуть ли не во всей культуре Серебряного века хлыстовское ядро, иногда как бы перегибает палку: например, экзистенциализм Бердяева все же вряд ли имеет «хлыстовские» истоки. Однако сближая, вслед за знатоком петербургских хлыстовских «кораблей» М. Пришвиным, выстраиваемый Ивановым «башенный» орден с хлыстовскими организациями, А. Эткинд попадает, как говорится, прямо в десятку. Действительно, дионисийско-оргийное «совокупное тело», образовавшееся через свальный грех, «всеобщий брак», — сокровенная цель как проектируемых на «Башне» «ритуалов», так и кульминация хлыстовских радений. Об этом А. Эткинд пишет без обиняков, привлекая для иллюстрации данного фактического суждения богатый материал по миру петербургских хлыстов. Свое духовное родство с ними признавал и сам Иванов. А. Эткинд, в частности, проясняет смысл того места в трактате Иванова «О русской идее» (1909), где автором с гордостью говорится: «Только у нас могла возникнуть секта, на знамени которой написано: “ты более, чем я”», — девиз этот принадлежал лидеру изуверской секты хлыстов-чемреков Алексею Щетинину. Ссылаясь именно на мемуары Евгении Герцык, в которых описаны встречи Иванова с хлыстовской «бо-

<sup>1</sup> И это несмотря на суждение Бердяева о «башенных» собраниях: «Это была атмосфера особой интимности, сгущенная, но совершенно лишенная духа сектантства и исключительности» (см.: *Бердяев Н. «Ивановские среды» // Иванова Л. Воспоминания. М., 1992. С. 320*). Бердяев, бессменный председатель на «средах», тем не менее всегда дистанцировался от «башенного» «ритуализма», «башенной» эзотерики (связанной со столь нелюбимой Бердяевым А. Минцловской), исканий «посвящения». Сверх того «Ивановские среды» — это очерк, предназначенный для послереволюционного издания, в нем было бы неуместным делать акцент на религиозном «измерении» «Башни», и философ ограничивается ее характеристикой в качестве «утонченной культурной лаборатории». Бердяев прав в том отношении, что «башенный» кружок не исчерпывался одними «своими» участниками: Иванов был мало разборчив в своем общении.

городицей», автор «Хлыста» раскрывает ее инкогнито. Это была известная тогда Дарья Смирнова — «вторая Гиппиус по уму», по словам Пришвина. Согласно свидетельству Е. Герцык (которая познакомилась со Смирновой), эта яркая сектантка признавала тождество хлыстовского богословия учению Иванова: «Слова другие, правда та же». По сути, А. Эткиндом вскрыт сам нерв «башенного» феномена и осмыслен *русский* аспект его духовности (корни «Башни» отнюдь не только в древнегреческой трагедии и в философии Ницше, но и в русском мистическом сектантстве). После «Хлыста» феномен «Башни» можно только уточнять, что впоследствии мы и попытаемся сделать.

В связи с хлыстовской природой ивановского религиозного проекта, обратимся также к любопытнейшей современной публикации — свидетельству посещавшего «Башню» Евгения Иванова, «самого замечательного петербургского мистика» (по словам дружившего с ним А. Блока), отмеченного чертами «блаженного» «князя Мышкина XX века»<sup>1</sup>. Е. Иванов принял участие в «башенном» собрании в апреле 1906 г., а в начале мая увидел знаменательный сон, который описал уже в 1920-х годах. В этом сне он пережил «башенное» мероприятие, в котором участвовал, как *ад*: именно так он расценил сокровенную «башенную» метафизику. — И вот эта самая «адская» образная конкретика, как бы иллюстрирующая выводы А. Эткинда. Помещение ивановского салона представилось визионеру в виде поезда с вагонами, бешено и безостановочно мчащегося по кругу под грохот адской музыки; при этом посетители, в частности дамы, располагались вдоль стены комнаты и выглядели как статичные мертвецы-автоматы: «И все вертится, вертится, и что за ужас такой, не одолеешь вовеки, так и закостенеешь, превратясь в куклу-автомата, в мертвеца воскового, который гниет и распадается, все слушая и смотря кружение и музыку ада, не в силах оторваться от круга»<sup>2</sup>. Вертящийся поезд — не что иное, как сновидческий символ радельного хоровода; бесконечный характер кружения отвечает бессмысленности усилий хлыстов и их интеллигентских двойников: действительно, ни к чему иному, как только к духовному «гниению» и «распадению», а в конечном счете к духовной смерти вела равно хлыстовская и «башенная» религиозная практика.

<sup>1</sup> См. в сб. «Башня...»: *Фетисенко О.Л.* Сон о «Башне» (по материалам архива Е.П. Иванова). О Е. Иванове см. вступительную статью Л.А. Ильюниной к ее публикации архивных писем Е. Иванова в изд.: Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1990. М., 1992.

<sup>2</sup> См.: *Фетисенко О.Л.* Сон о «Башне»... С. 224.

Коли мы уже обратились к характеристике «Башни» со стороны ее посетителей, заметим здесь, что переживание Е. Ивановым метафизического мрака, сгустившегося на «Башне», разделял один из самых близких Вяч. Иванову людей — его башенный «сотаинник» Андрей Белый. Еще в 1908 г. он заподозрил, что под видом Диониса на «Башне» поклоняются Сатане<sup>1</sup>. А в 1928 г., уже полностью освободившись от «башенного» гипноза, он нарисовал убийственную картину «башенного» «жизнестроительства». «Многие, попадая в эту блудливую атмосферу, жизненно разлагались — замечал Белый в полном соответствии с образами сновидения Е. Иванова. И мыслимо ли было не прийти к духовному распаду, став членом общины, «где знак “фаллуса” фигурирует рядом со знаком Христа», где царит «запах публичного дома, сверху раздушенный духами утонченных слов», где тон задают «чувственные дамы и развратные юноши», «не умеющие разобраться в разнице между причастием и половым соитием»?!. Как видно, в 20-е годы Белый был склонен полностью «десакрализировать» «Башню», сведя к заурядному притону, «лупанарию», то, что в свое время он принял за огласительное преддверие розенкрейцеровской ложи. «Под флагом... мистерии», писал он о «башенных» дионисийских «таинствах», «где-то кого-то кололи булавкой и пили его кровь, выжатую в вино», а «проблему общины» решали в ключе «“общности” жен». В намеке Белого на «синкретическую схоластику, якобы дающую идеологию атмосфере *блуда*» явно угадываются концепции Вяч. Иванова, ориентированные на все ту же «объятийную безгранность»<sup>2</sup> «совокупного тела». — Думается все же, что ситуация с «Башней» значительнее и страшнее, чем соотносимый с нею Белым более или менее заурядный богемный разврат. «Башня» — феномен *религиозный*, а не просто социальный, как представлялось Белому в 20-е годы; в 1900-е он оценивал «Башню» более точно. Вольно или невольно, но Белый нащупал ключ к «Башне» в своем романе «Серебряный голубь» (1908–1909): если члены изображенной в нем секты «голубей» тонко и ненавязчиво наводят на мысль об основных русских мистических сектах — хлыстов, скопцов и бегунов<sup>3</sup>, то голубиная «догматика», ритуалы, а так-

<sup>1</sup> См.: Андрей Белый. Символизм и современное русское искусство // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 345.

<sup>2</sup> Андрей Белый. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // Там же. С. 443–445.

<sup>3</sup> Это пронципально подметил А. Эткнд: Кудеяров олицетворяет хлыстовское начало, Сухоруков — скопческое, Абрам же — типичный бегун («Хлыст», с. 430).

же человеческие типажи (тройной брак Кудеярова, его «духини» Матрены и вовлеченного в их союз Дарьяльского) свои реальные прообразы имеют в двух символистских кружках — Вяч. Иванова и Мережковских. Подробнее здесь останавливаться на этих интересных вещах у нас, однако, нет оснований.

В современных исследованиях существует тенденция всерьез считать архетипическим прообразом «Башни» на Таврической Вавилонскую башню из библейского рассказа (Быт. 11, 1–8). С.И. Богданов, автор эссе «Вавилонская башня и ее культурная семантика», перечисляет цели строительства Вавилонской башни по Библии: «“чтобы не рассеяться”»; “сделаем себе имя, прежде чем рассеяться”»; преодоление предназначенной Богом судьбы; избавление от будущего Потопа; создание центра всех племен... вечной славы; восстановление разрушенной оси между Небом и Землей... овладение землей»<sup>1</sup>... Но в действительности за этим перечнем просматриваются смыслы «Башни» Иванова: не хотел ли «мистагог» и впрямь создать себе такое имя, чтобы его «башенная» община сделалась средоточием всемирной Церкви будущего? не двигала ли им воля к власти над землей? и не слышал ли он глухого шума близящегося «потопа», что вселяло надежду, но и угрожало «рассеянием» строителям новой культуры?.. Сопоставление сектантской деятельности Вяч. Иванова со строительством Вавилонской башни есть прозрачное суждение об ивановском «салоне» как месте языческого идолопоклонства. А благодаря библейской семантике Вавилона, «башенные» «тайны» оказываются проявлением универсальной *тайны беззакония* (2 Фес. 2, 7) — действия Сатаны в мире. Упоминание Вавилонской башни при обсуждении «Башни» на Таврической — это по сути заявление об Иванове как об организаторе сатанинской секты.

Так чем же все-таки была «Башня»? Вопрос этот вряд ли получил однозначный ответ и после рассмотрения различных мнений о ней. Если одному из самых доверенных лиц принадлежит оценка «Башни» как притона разврата (речь идет об Андрее Белом), а председателю на «башенных» «средах» — суждение о ней как об «утонченной культурной лаборатории» (см. «Ивановские среды» Бердяева), то ясно, что, как заметил его симпатизант, Иванов «хорошо от нас спрятался»<sup>2</sup>. Очевидно лишь одно: сводить «Башню» в область светской культуры означает упускать из рассмотрения самое главное, игнорировать ее религиозное ядро. «Секуляризировать» «Башню» можно, только если не принимать в расчет замыслов и

<sup>1</sup> См. сб.: «Башня»... С. 360.

<sup>2</sup> Аверинцев С.С. «Скворешниц...». С. 23.

самого ее «архитектора». Прежде чем рассматривать эти замыслы детально, укажем на один «башенный» эпизод: Иванов, действительно обыкновенно любивший скрывать самое главное под оболочкой двусмысленностей, тогда проговорился и откровенно сказал, чем лично он считает «Башню». Летом 1910 г. Иванов фактически выставил за дверь приехавшую к нему в Петербург М. Сабашникову: участница — двумя годами раньше — мистериальной брачной тройцы, ныне, после смерти Зиновьевой и зарождения в уме Иванова нового проекта, Маргарита мистагогу была уже не нужна. С неподдельным раздражением он жаловался своей падчерице, будущей жене, Вере Шварсалон: «Я ее (Маргариту Сабашникову) пустил в мой храм, она его профанировала, больше я ее в него не пущу»<sup>1</sup>. — В чем же вина Сабашниковой, за что ее постигло убийственное наказание? Маргарита действительно любила Иванова, верила его прежним любовным признаниям и теперь, после смерти его супруги, втайне надеялась вступить с ним в законный брак, — история, как видно, житейская... Но общаться-то с Маргаритой Иванову было интересно только в рамках брака «сакрального» — противоестественного содомского союза. Сабашникова же «профанировала» этот союз, «профанировала» проектируемый Ивановым «духовный путь». Реплика, вырвавшаяся у Иванова, ценна для нас тем, что «Башня» прямо названа *храмом*. Подобно яркой световой вспышке, случайное слово мистагога осветило на миг всю глубину «башенных» тайников.

#### У истоков «башенного» проекта

Мировоззрение Вяч. Иванова полностью сформировалось во время его первой эмиграции — 20-летнего (1886–1905) пребывания в Западной Европе. Потрясенный казнью цареубийц в 1881 г., ненавидящий самодержавие и постоянно испытывающий соблазн примкнуть к кругам революционеров, Иванов при этом мало верил в успех их дела. Задыхаясь в обстановке реакции, он уезжает в Германию со смутной надеждой обрести на Западе живительный импульс. Жажда революционных бурь, однако, не исчезла, но ушла в глубину его души. Образ революции мало-помалу обретал метафизическое измерение — тайным идеалом Иванова, вместо политико-экономического переворота, сделалась революция духа. Далеко позади, в студенческом прошлом, осталось увлечение под-

<sup>1</sup> Дневник В.К. Шварсалон лета 1909 г. См.: *Богомолов Н.А.* Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова // *Богомолов Н.А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 327.

польной литературой; место Лассалья и Маркса в сознании Иванова прочно занял Ницше, на которого благоговейно взирали многие чающие религиозного и культурного обновления. Медленно, но со странной неотвратимостью пробуждался к новой жизни Дионис, навсегда, казалось бы, погребенный под спудом двухтысячелетней христианской культуры. Импульс Диониса — вот что принес Иванов в Россию, где уже разгорался пожар братоубийства.

Возвращение будущего мистагога на родину как раз в начале 1905 г. было событием закономерным: в обстановке смуты легче возмущать дионисийские недра народной души. Именно этот мотив сотрудничества политических и религиозных революционеров, создающего своеобразный резонанс, — один из основных в «Серебряном голубе». Достаточно прозрачно об этом говорится и в известном стихотворении Иванова, — оно ценно также выражением ивановских самосознания и самооценки:

Пришелец, на башне притон я обрел  
С моею царицей-Сивиллой  
Над городом-морозом, — смурый орел  
С орлицею ширококрылой.

Стучится, вскрутя золотой листопад,  
К товарищам ветер в оконце:  
«Зачем променяли свой дикий сад,  
Вы, дети-отступники Солнца,

Зачем променяли вы ребра скал  
И шепоты вещей пещеры,  
И рокоты моря у гордых скал,  
И пламенноликие сферы —

На тесную башню над городом мглы?  
Со мной — на родные уступы!..»  
И клекчет Сивилла: «Зачем орлы  
Садятся, где будут трупы?»

Почва человеческих душ после трупов 9 января, жертв Порт-Артура и Мукдена (а позднее и Цусимы, воспетой Ивановым) была уже готова для принятия семян нового откровения о Христе-Дионисе, о новой неслыханной вольнице: именно эта или же подобная ей мысль влекла в Россию «орлиную» хищную пару. Иванов и Зиновьева прибыли весной 1905 г. в Петербург с достаточно четкой

миссией, корпоративным проектом. О том, как он формировался, можно судить, в частности, по дневникам М. Волошина. В 1904 г. Волошин встретился с Ивановым в Женеве на вилле «Ява», занимаемой ивановским семейством. Разговор шел о стихах Волошина и о нем самом, — Волошин, что было характерно для него, стремился к самообретению, мучился от «недоволенности». Незадолго до этого Иванов познакомился с московскими символистами, вдохновленными воскрешением религии Диониса в труде Иванова о «страдающем боге»; тема союза, заключенного Ивановым и В. Брюсовым, в разговоре с Волошиным обрастает интересными подробностями.

Прежде всего Иванов поделился с младшим собеседником своей стратегической целью: она заимствована у Ницше и речь идет ни много ни мало, как о трансформации человека в сверхчеловека. «Мы хотим претворить, пересоздать природу (человека. — Н.Б.), — доверительно сообщает будущий мистагог странному даровитому юноше, надеясь, видимо, заполучить преданного адепта своего учения. — Мы — Брюсов, Белый, я. Брюсов приходит к магизму. Белый создал для этого новое слово свое — “теургизм”, создание божеств: это иное, но в сущности то же. Обезьяна могла перевоплотиться в человека, и человек когда-нибудь сделает этот же скачок и станет сверхчеловеком»<sup>1</sup>. Поначалу обозначенный в качестве антропологического, проект Иванова—Брюсова постепенно раскрывается перед Волошиным и в своем религиозном качестве. Иванов апеллирует к христианству, но с ходу становится ясно, что декларируемое им христианство *постнищевское*. «Мы будем возвышать, воспитывать животных. Христианство — это религия любви, но не жалости, — вещал Иванов, и восторженно внимавший ему Волошин не подозревал, что очень скоро он сам делается объектом воспитания для „безжалостного” гуру, „возвышающего” „животных” до сверхчеловека. — Жалость чужда христианству. Безжалостная любовь — истребляющая, покоряющая — это христианство». «Я считаю основой жизни пол — sexe, — поспешил открыть свое самое сокровенное Волошин. Он очень хотел примкнуть к наметившемуся союзу, и ему надо было убедить Иванова в том, что он „свой” для русских нищешанцев, а отнюдь не бесстрастный „буддист”. — Это живой, осязательный нерв, связывающий нас с вечным источником жизни. <...> Это та сила, которая, скопленная, дает нам возможность взвиться». Иванов удовлетворен — парень «наивен» до бесстыдства, но при этом понимает, что силу пола

<sup>1</sup> Волошин М. История моей души (запись от 10 августа 1904 г., Женева) // Волошин М. История моей души. М., 2000. С. 74.

можно перевести, например, в область религии. Потому, вероятно, его удастся привлечь сексуальной оргийностью — «возможностью взвиться»: «Если так, вы подходите к нам. Вы не буддист»<sup>1</sup>.

Начало разговора с Ивановым, во время которого Волошина посвящали в замысел «Дионисова действия», в волошинских дневниках не зафиксировано. Но там присутствует развитие этой темы. «А Вы в чем видите дионисизм в современной жизни?» — спросил Иванов Волошина, вновь навесившего через пару дней вождя нового духовного движения. Волошинский интерес к танцу нашел понимание: «Да. Танец и музыка, как нечто неотделимое от танца. Я согласен с Вами, что нагота присуща танцу. Но я внесу маленькую поправку. Не полная нагота. Известная одежда должна присутствовать — это маска. Это то, что мы должны удержать из греческой трагедии». «Да, я понимаю это, — услужливо подхватил Волошин. Радуюсь, что им заинтересовались, он пустился в развитие непристойного замысла. — Танец — это выражение радости. Радость скрыта в теле. Она выявляется. Трагизм весь сосредоточился в лице. Его надо скрыть. Надо уничтожить индивидуальность и ее трагизм маской. Но какую маску наденут танцующие?» «Маска играла в древних оргиях особую роль, — весомо и при этом загадочно произнес Иванов. — Оргии устраивались женщинами — менадами. В них могли принимать участие и мужчины, но в масках». По всей видимости, Иванов указывал на детали и будущего «Дионисова действия». Проектируемые им оргии в качестве обязательного элемента (это помимо *жертвы* — средоточия оргии) должны были включать в себя «дионисические танцы» голых «мистов» в масках; именно с помощью набора масок в ходе оргии разыгрывался трагический (ведущий к гибельной развязке) священный сюжет, восходящий к мифологическим «страстям» Диониса. Вместе с тем важную роль в «действии» должно было играть алкогольное опьянение, действительно «уничтожающее индивидуальность», без чего (Иванов это прекрасно понимал) вряд ли кто согласился бы участвовать в дурацком мероприятии. Как видно из уже приведенных реплик собеседников, под похабный балаган Иванов подводил идеологию, облекая гнусности в профессорские категории. Одним из прообразов своего «действия», в самом деле, он называл предполагающий винопитие античный пир, симпозион, — хранитель ивановского архива А. Шишкин здесь прав. Однако в 1904 г. Иванов ориентировался не столько на платоновский тип «пира», сколько на вариант Петрония, о чем свидетельствуют его дальней-

<sup>1</sup> Волошин М. История моей души (запись от 10 августа 1904 г., Женева) // Волошин М. История моей души. М., 2000. .

шие размышления в присутствии Волошина об оргиях. «Древние вообще не так охотно уже разоблачались, — резонирует Иванов волошинской мечте о танцах в голом виде. — Это было именно только в торжественные моменты жизни, как Вы говорите». А именно обнажение уместно в финале оргии: «В эпоху Цицерона пирушки кончались тем, что кто-нибудь раздевался и танцевал голым. Плясать голым — это был, так сказать, венец хорошей пирушки <...>»<sup>1</sup>. Иванов здесь немного лукавит, тонко, по-профессорски недоговаривает: «венец», может быть, «пирушки» — но не оргии, не «Дионисова действия», которое, равно как и хлыстовское радение, должно было увенчиваться объединением мистов в «хоровое», «сборное», «совокупное» тело...

Надо сказать, что именно с 1904 г. началось зафиксированное текстуально искание супругами Ивановыми путей к осуществлению в России их совместного «дионисического» замысла. Выходит в свет идеологически-программное сочинение Л. Зиновьевой-Аннибал — драма «Кольца», сопровождаемое теоретическим комментарием Иванова — статьей «Новые маски». Во многом ориентированная на драматургию Г. Ибсена (не случайно именно Ибсен упомянут в «Новых масках»), драма эта, в частности, в своей сюжетной (автобиографической) основе имеет несколько любовных треугольников; их участники обуреваемы воистину африканскими страстями; главную героиню Аглаю автор наделила собственной внутренней жизнью. — Перипетии «Кольца» весьма просты: Аглая прощает мужу его супружескую измену и отказывается от него, — в финале оба гибнут от напора страстей. Однако вся соль драмы — в авторской трактовке события прощения и отречения. Аглая уступает мужа сопернице, будучи одержимой великой, в глазах Иванова и Зиновьевой, идеей, способной совершить всемирный религиозный переворот. А именно, по словам героини, любящие супруги не должны быть двое в своем браке, «не должны смыкать кольца», что означает ревность. «Не надо жалеть тесных милых колечек», «океану Любви — наши кольца любви», говорит Аглая, которая, принеся свою личную жертву, пережила экстаз любви вселенской, некий опыт всеединства. Не следует думать, что ее «прощение» имеет христианский характер: речь идет о превращении традиционного брака в полигамию. При этом предполагается не только «общность» жен и мужей, но и практика однополрой любви (в «Кольцах» это лесбийский союз Ольги и Александры). Спустя два года супруги Ивановы начнут реализовывать на деле опыт «Аглаи» —

<sup>1</sup> См.: *Волошин М.* История моей души (записи от 16 и 20 августа 1904 г.) // Указ. изд. С. 77–78, 81.

создавать любовные треугольники, практикуя «конечное отречение», — сначала с С. Городецким, потом — с М. Сабашниковой. Все это было бы смешно, если бы в опытах Ивановых не ломались судьбы и не губились души... Идею «Кольца» Иванов в «Новых масках» подкрепляет собственными неуклюжими стихами:

О, Кана душ! О, в гробе разлученья —  
Слиянье двух!..  
Но к алтарям горящим отреченья  
Зовет вас Дух.  
На подвиг вам божественного дара  
Вся мощь дана:  
Обретшие! вселенского пожара  
Вы — семена!

«Вселенский пожар» ивановского проекта — то же самое, что и «мировой пожар» хрестоматийных стихов А. Блока («Двенадцать»)<sup>1</sup>: не случайно банду двенадцати возглавляет увенчанный пиршественным венком из роз хлыстовский «Исус Христос» — симпозиарх и мистагог русского «Дионисова действия» 1917 г., кровавой «трагедии», о которой мечтали «орлы» с «Башни» на Таврической, которую выпестовали на швейцарской вилле...

Статья «Новые маски» проливает свет на высказывания Иванова о масках в беседах с Волошиным; это важные вещи для понимания «башенного» феномена. Совместное издание «Кольца» и «Новых масок» — своеобразный дуэт супругов Ивановых, настойчиво внедряющих в сознание публики идею новой мистерии, которая станет «семенем вселенского пожара». Слабенький ученический опус Зиновьевой Иванов трактует как эпохальное явление. Он обыгрывает то обстоятельство, что в ее драме нет ярких характеров; действительно, поэтика «Кольца» крайне неблагоприятна для формирования характера — ее конституируют полубезумные бесконечные монологи персонажей при почти полном отсутствии поступков и сюжета, собственно драматического действия. Характер — это трагическая маска, за которой должен угадываться лик страдающего бога, Диониса, чьи страстные мистерии были прообразом античной драмы; очевидно, что эти мысли Иванова восходят к «Рождению трагедии» Ницше. Чем «плотнее» маска, чем индивидуальнее, «сгущеннее» трагический характер, тем менее значим для действия сам Дионис, тем драма секулярнее. И напротив, чем

<sup>1</sup> Приведем их на всякий случай: «Мы на горе всем буржуйам / Мировой пожар раздуем, / Мировой пожар в крови — / Господи, благослови!»

маска «прозрачней», чем аморфней соответствующий ей характер, тем универсальней воплощенный в герое страждущий дух, тем ближе герой к зрителю. И вот, «маски» персонажей «Колец» вновь «опрозрачнели» — после многовекового «уплотнения и объективирования маски» в драмах Шекспира, Корнеля и Расина, утративших связь с Дионисовой «литургией». Сквозь них, утверждает Иванов, явственно сквозит «единое всечеловеческое» страждущее Я<sup>1</sup>, так что зритель в героях узнает самого себя, экзистенциально отождествляется с каждым из них.

Эстетическое глубокомыслие Иванова, восходящее к Ницше, на этом витке его рассуждений претерпевает уже непредвиденную Ницше собственно религиозную метаморфозу. Согласно Иванову, от драмы, главным эстетическим элементом которой сделалась «опрозрачневшая» трагическая маска, возможен и необходим непосредственный переход к новому «Дионисову действию» — к неоязыческим вакхическим ритуалам. «Элементы священного Действия, Жертвы и Личины, после долгих веков скрытого присутствия в драме снова выявляемые в ней силою созревшего в умах трагического миропостижения, мало-помалу преобразуют ее в Мистерию и возвращают ее к первоисточнику — литургическому служению у алтаря Страдающего Бога»<sup>2</sup>, — заявляет Иванов, имея в виду драму «Кольца». Банальный адюльтер, атмосфера грязноватой богемности подаются Ивановым почти что как сакральные реалии — в драме ему видятся «расширение нашего страдательного Я до его мировой беспредельности», «отрешенность от внешнего ради откровений внутренних», «дифирамбическое исступление из индивидуальных граней» (с. 436, 434) и т. д. Ключевой термин в этом профессорском плетении словес — «хоровое тело» (с. 434) свального греха, подготовляемое полигамией и содомией. «Путь к мистическому очищению ведет через Дантов “темный лес”, и распятие Любви совершается на кресте Греха» (с. 438): независимо от «святого черта» Распутина, начавшего свою деятельность примерно тогда же, Иванов здесь в точности воспроизводит знаменитую распутинскую «духовную логику», — грех, дескать, очищается через его совершение. Темный, похотливый мужик и «утонченный» символист — духовные близнецы, а «притон» на петербургской «Башне» — это элитар-

<sup>1</sup> Здесь Иванов незаметно подменяет Диониса абсолютным Я немецкого идеализма. Ту же нищевскую «дионисийскую бездну» К.Г. Юнг называл «коллективным бессознательным».

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Новые маски // Зиновьева-Аннибал Л. Тридцать три урода. М., 1999 (приложение). С. 233–234.

ный аналог распутинских «бань», где хитрый «старец» «изгонял блудных бесов» из своих обоего пола жертв.

Данная эстетико-метафизическая концепция Иванова в своей театральной форме на «Башне» осуществлена не была: возможно, в действительных условиях возникли трудности по вовлечению неподготовленных людей в сценическое «действие». Да и в принципе, какой конкретно миф, священный сюжет, уместно было сделать основой грядущей мистерии? Иванов впоследствии пошел по другому пути — пути глубинной подготовки душ для новой религии. Но чтобы ощущалась бытийная инаковость «Башни» в сравнении с профанным миром, все вступившие в «башенный» круг получали новое имя. Так характерная маска, редуцированная к имени, можно сказать, сделалась совсем «прозрачной». По замыслу «башенной» четы, культовое имя было призвано, во-первых (но не в-главных) отражать духовную сущность конкретного лица, а во-вторых, указывать ему на его роль в «башенной» общине. Движение имяславия, захватившее русское просвещенное общество уже в 1910-х годах, зарождалось не только «на горах Кавказа»<sup>1</sup>, но и в салоне на Таврической, 25: неоязычники, Иванов и Зиновьева были прекрасно осведомлены о том, какой смысл в магических культурах с их ритуалами вкладывался в имя и маску. Посредством имени каждому «башенному» адепту навязывался его индивидуальный миф и давалось негласное предписание формировать свою личность в соответствии с этим мифом, — лицо подгонялось под маску. «Как платье, непривычное имя, “ты” меняют отношения», — заметил в своем дневнике Михаил Кузмин — один из главных участников «башенных» действ, «Антиной» тамошних «симпосионов», объект притяжения и подражания всего «голубого» Петербурга<sup>2</sup>. О характере этих «обновленных» отношений свидетельствует письмо Зиновьевой к М. Замятниной того же времени, описывающее некоторые детали «башенных» «вечерь»: «Мы одеваем костюмы, некоторые сшили себе дивные, совершенно преобразуемся, устилаем коврами комнату Вячеслава, ставим на пол подстилки с вином,

<sup>1</sup> Название сочинения иеромонаха Илариона, давшего повод к так называемой афонской смуте и образованию партий «имяславцев» и «имяборцев». См. об этом наши работы: Борьба за Логос в России в XX веке (ВФ, 1998, №7. С. 148–169; Русский Фауст и русский Вагнер (ВФ, 1999, №4. С. 120–138); Имяславие-схоласт (ВФ, 2001, №1. С. 123–142), а также статью «О филологической школе П.А. Флоренского (“Философия имени” А.Ф. Лосева и “Философия имени” С.Н. Булгакова)» (Studia Slavica Hung., 37. Budapest, 1991–92. С. 113–189).

<sup>2</sup> Запись от 2 мая 1906 г. цит. по: Богомолов Н.А. Петербургские гафизиты // Богомолов Н.А. Михаил Кузмин: Статьи и материалы. М., 1995. С. 71.

сластями и сыром, и так возлежим в беседе и... поцелуях, называя друг друга именами, нами каждым для каждого придуманными»<sup>1</sup>. Гермес, Ганимед, Антиной, Гиперион (последнее – «титаническое» имя самого Иванова, насыщенное мифологическими смыслами) – так именовались некоторые члены «Гафиза», мужского кружка на «Башне»; Примавера (Сабашникова), Беатриче (Л. Блок), Диотима (Зиновьева) – имена женщин, составивших проектируемый Зиновьевой лесбийский «башенный» коллектив, названный «Фисасом» (этот последний замысел потерпел неудачу, дело ограничилось парой натянутых встреч). Наделять именем означает знать именованное лицо до глубины и обладать властью над ним; хозяевам «Башни» это было известно лучше, чем многим другим. Получив новое культовое имя, человек делался членом ордена и, в числе прочих обязательств, возлагал на себя бремя полного подчинения главе союза. Став адептом новой мистической религии, он вступал на путь глубинной личностной трансформации.

В связи с эволюцией категории «маски» в ходе осуществления проекта Иванова («маска», как мы видели, превратилась в культовое «имя») мы вышли за хронологические рамки и из швейцарской «Явы» перенесли в Петербург 1906 г. Однако тему «башенного» «имяславия» надо завершить (особую важность позднее, в самом конце 1900-х годов, она для нас приобретет в связи с «башенной» судьбой Евгении Герцык, получившей на «Башне» имя «сестра», «sorella»...) – О том, как маски, роли и то ли игровые, то ли мистериальные имена – маски «опрозрачневшие» – в эпоху Серебряного века влияли на человеческие судьбы, мы можем судить ныне по конкретным исследованным биографиям, – конечно, прежде всего по драматической биографии Е. Дмитриевой – «Черубины де Габриак», ставшей жертвой мифотворчества Волошина. Интересно также поразмыслить о «башенной» «роли» А. Блока – о навязанном ему четой Ивановых личном *мифе*<sup>2</sup>. На «Башне» Блоку дали имя Поэта и, абсолютизируя маску, почти отождествили с Аполлоном – по Ницше, началом статичной индивидуализированной формы. Ивановы стремились обыграть скульптурную внешность Блока – сочетание неподвижных черт лица с античной красотой. Им хотелось перенести это качество внутрь личности и сделать ее метафизическим ядром. Также для создания мифа о «Поэте» в ход пошли его слабости – пристрастие к алкоголю и трудности в общении с женщинами. Учредители новых таинств

<sup>1</sup> Письмо от 16 мая 1906 г. // Там же. С. 73.

<sup>2</sup> Мы опираемся в этих размышлениях на фактические данные, приведенные в статье А.Б. Шишкина «Блок на Башне», опубликованной в сб. «Башня...».

ведали, что они творят. Параллельно осуществлению «башенного» проекта Иванов развивал свою философию маски. «Культовая личина, – заявлял он, – есть подлинная религиозная сущность, и надевший маску поистине отождествляется, в собственном и мирском сознании, с существом, чей образ он себе присвоил»<sup>1</sup>. «Удачная» маска прочно вписывала адепта в мистериальный круг, подчиняла новоявленным мистагогам...

В основу сюжета мифа о Блоке были положены образы его «Незнакомки», а с другой стороны – одно из положений эстетики Иванова: аполлоновский принцип в ней осмыслен как принцип «нисхождения» (предполагается, что это нисхождение после достигнутого прежде дионисийского «восхождения», экстаза). Из всех этих смыслов слепили сюжет, который Иванов символически представил в своем стихотворении «Бог в лупанарии», а Зиновьева добавила образу свою ретушь в рассказе «Голова Медузы». Аполлон, чей кумир был оживлен Вакхом, покидает свое святилище и сходит в мир – прямо в притон, где, воскресив «стыд» у «нагих блудниц», он раскрывает их подлинный «лик» – в долбнем распознает «горнее». Помня хрестоматийную «Незнакомку», можно ли не признать за Ивановым-мифотворцем пронизательности и остроумия? – Однако если личность оказывается одержимой «слишком человеческой» фантазией о себе, то это наносит ей тяжелый ущерб. Увы, Блок поверил в ивановский миф и окончательно «окаменел»: роль «головы Медузы» в его судьбе сыграл не кто иной, как башенный «мистагог». «Юнгианцы» до Юнга, «башенные» «аналитики» выявили (как им казалось) глубинный блоковский «архетип» («Аполлон в лупанарии») и заставили «Поэта» мистически отождествиться с «богом формы». Более того, мифом Иванова «Поэт» оказался запрограммирован и на алкоголизм: ведь Аполлон в стихотворении оживает именно благодаря «дыханью Вакхову» и «яду огненного хмеля». Не случайно и «Незнакомов» в рассказе Зиновьевой признается, что ежедневно посещает низкопробное питейное заведение. – Миф о Блоке приняли и его современники, что отразилось в сделавшейся «каноничной» блоковской иконографии (портрет К. Сомова), в стихах И. Анненского и Б. Садовского, посвященных Блоку, в мемуарных свидетельствах. Мы знаем, что разоблачение «Черубины» было глубочайшим потрясением для Е. Дмитриевой; блоковеды, можно надеяться, еще скажут свое слово о роли «башенного» мифа в трагической судьбе «Поэта»...

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Спорады // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 76 (ниже ссылки даются на это издание).

С Запада, и прежде всего из стран германоязычных, Иванов привез в Россию целый комплекс неоязыческих идей, призванных вытеснить традиционное христианство. Истоком постепенно складывающейся ивановской религиозной концепции было воспринятое от Ницше убеждение в «смерти» старого Бога — в исчерпанности возможностей всех христианских конфессий: современная религия «уже мертва», сохранять ее смысла не имеет<sup>1</sup>. Религиозное возрождение возможно лишь на путях воскрешения забытого народного мифа, сопряженного с культом, упраздненных христианством; конечной целью Иванова и стало восстановление дохристианского богопочитания.

Однако как случилось, что Иванов подпал под «обаяние древнейшего богочувствования»? почему он избрал для себя миссию посредника, через которого «народ вспоминает свою древнюю душу и восстанавливает спящие в ней веками возможности» («Поэт и чернь», 1904)? почему филолог-классик, предпочитавший жить или вдалеке от России, или укрывшись от русской действительности на «Башне», постоянно апеллирует, как к высшему авторитету, к «народу», «народной душе», народному «большому искусству»? Думается, одним разночинным происхождением Иванова при объяснении его обращения в «народное» язычество не обойтись, — основные «народнические» импульсы он, по-видимому, получил, живя на Западе. После объединения Германии в 1871 г. немецкие земли охватило так называемое *народническое движение*: в своей жажде обновления некоторые его участники предлагали вернуться к почитанию древних арийских богов, свергнув гнет иудеохристианской религии и сопряженного с ней индустриального капитализма, разрушившего исконное единство человека и природы. На рубеже XIX—XX вв. в Германии и Швейцарии процветала неоязыческая культура; впрочем, уже с эпохи романтизма, на протяжении всего XIX в. «языческие боги обитали в бессознательном многих образованных немцев»<sup>2</sup>. Вполне возможно, что Иванов имел дело с кем-то из них. И вряд ли, обосновавшись в Швейцарии, он ничего не знал о тамошних (а также германских) многочисленных неоязыческих группах, практиковавших различные солнечные ритуалы и поклонение Вотану, Тору и т. д., сопровождавшиеся принесением «народным богам» в жертву животных, «дионисийскими» — «дифирамбическими» танцами и сексуальными оргиями. Тогдаш-

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме. — С. 162.

<sup>2</sup> Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. Арийский Христос. М., 1998. С. 164. Говоря о германском «народничестве», мы ориентируемся на данный интересный труд.

ний интерес к архаике — к древнейшим полигамным стадиям человеческого развития — отнюдь не был чисто академическим. От изучения «Материнского права» И.Я. Бахофена переходили к соответствующей практике. Так, колоритнейший представитель немецкого неоязычества Отто Гросс, ницшеанец и практикующий психоаналитик-фрейдист, оргиаст по природе, сделавшийся «провокатором распутства», «провозглашал сексуальный коммунизм» и, борясь с ревностью, утверждал, что «замкнутость сексуального сообщества является ложью»<sup>1</sup>. Но разве не эта в точности идея лежит в основе «Колец» Зиновьевой? разве в «Новых масках», комментируя «Кольца», Иванов не провозгласил, что мир спасет именно свободная любовь?! — Вывод О. Гросса о том, что возврат к полигамии может «высвободить древние созидательные энергии тела и бессознательного разума и вывести людей на новый уровень бытия»<sup>2</sup>, был неявной идеологией «народников»: вопрос стоял в конечном счете об осуществлении ницшеанского идеала сверхчеловека...

И именно «народничество» сделалось питательной средой для развития юнгианского психоанализа, на самом деле — проекта языческой реставрации. Ученик Фрейда, Юнг довольно скоро понял, что глубинная психология заключает в себе возможность действительно религиозного опыта — выхода в объективный духовный мир, реальной встречи с божествами древних арийских культов. С юности питая отвращение к конфессиональному христианству, Юнг, имея в виду данную возможность, предлагал Фрейду превратить психоанализ в *религиозное движение*. При этом, по словам Юнга, психоанализ смог бы «осторожно вернуть Христу образ пророческого бога виноградной лозы (т. е. Диониса. — Н.Б.), каким он когда-то был»; культ тогда превратился бы в «пьяняще-радостный праздник, в котором этическое и животное начала в человеке слиты воедино», «боль» слита с «восхищением умирающим и возрождающимся богом», и над всем царят «мистическая сила вина и антропофагическое благоговение причастия»<sup>3</sup>. Благодаря этим прямолинейным высказываниям врача, мы проникаем в сходный замысел лукавого филолога: речь — и в случае Иванова — шла о циничной языческой подмене, о замещении Христа Дионисом, а церковного причастия — оргией.

Итак, в Россию в 1905 г. Иванов принес идею языческой — дионисийской революции, — упразднения «мертвой» религии вме-

<sup>1</sup> Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. Арийский Христос. М., 1998. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

<sup>3</sup> Письмо К. Юнга к З. Фрейду от 11 февраля 1910 г. // Там же. С. 102.

сте с ненавистным царизмом. В этом проекте главную роль он, естественно, отводил себе — поэту-символисту. В Древней Греции именно поэты были создателями религий, заявлял Иванов, апеллируя к Геродоту, связывавшему дело мифотворчества с Гомером и Гесиодом. Поэты, по словам Иванова, были «преемниками и вместе преобразователями народного миропонимания и богочувствования», — «в эпохи народного, “большого” искусства поэт — учитель»<sup>1</sup>. Такая эпоха не за горами, пришла пора взять на себя роль учителя: Иванов страстно верил в свою великую миссию. От символа — к языческому мифу, от мифа — к основанным на нем «хоровым действиям трагедии и мистерии», к новым Дионисиям, — таковы, по Иванову, вехи близящейся революции духа. От него, символического поэта, народ («чернь») ждет реанимации древних символов. «Символы — переживания забытого и утерянного достоинства народной души»; в переводе на язык Юнга, речь у Иванова идет об архетипах коллективного бессознательного — мифах, образах, живых «энергиях», в конечном счете — о божествах. Эти самые «символы» «были искони заложены народом в душу его певцов»<sup>2</sup>. И весь вопрос в том, как к ним пробиться, — это и будет главной заботой Иванова, вектором всех его последующих исканий. Он романтически верил в поэтическое «вдохновение» — в то, что художнику вверены «ключи от заповедных тайников души народной», разверзающихся навстречу творческому экстазу. Но приехав в Россию, Иванов, как мы увидим, сразу же начал работу по организации коллективных оргийных «действ». Вместе с тем, подобно Юнгу, на протяжении всей дальнейшей жизни он искал *своего собственного* (одновременно и народного) мифа — своего посвящения. Пережив в начале 1908 г. (уже после смерти Зиновьевой и при инспирации Минцловой) цепь визионерских состояний, он ощутил себя действительно посвященным, обретшим путь, и усилил свой учительный пафос. От Ницше, помимо пристрастия к Дионису и отвращения к христианству Креста, Иванов воспринял также установку воли к власти: «Художник <...> склонит послушный мир под свое легкое иго»<sup>3</sup>. О Своем легком иге говорит Христос (Мф. 11, 30), Иванов же хочет подменить Христово «иго» «игом» дионисийского поэта, ведущего «чернь» «тропой символа к мифу» и оргийному культу. Как здесь не вспомнить другого преемника Ницше, «арийского Христа» Юнга, также в ходе своего личного визионерского «посвящения», при погружении в

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Поэт и чернь. // Указ. изд. С. 139, 138.

<sup>2</sup> Там же. С. 141, 140.

<sup>3</sup> Там же. С. 142.

недра бессознательного, пережившего (как он полагал) мистическое отождествление с одним из богов митраистского пантеона, выступавшим в мифе одновременно как «жрец» и как «жертва»? В обоих случаях налицо феномен религиозного самозванства и религиозной подмены — вытеснение Христа антихристом, попытка коренной трансформации отношения человека к Абсолюту.

Как видно, ивановская идея одной своей стороной обращена к художнику — вождю новой реформации, харизматику, призванному вдохнуть новую жизнь в древние языческие мифы. На поэта-символиста Ивановым возлагалась в первую очередь *теоретическая* миссия (как раз ей подчинена пресловутая символистская эстетика) — мистическое созерцание и создание на его основе неоязыческого «богословия». Однако другие грани проекта Иванова развернуты в сторону культовой *практики*: в Россию он ехал с целью создавать религиозные *общины*, которые должны были охватить всю страну, вызвав в народе пожар неоязыческого — «дионисийского» энтузиазма. В этом пожаре должны были сгореть как старая — «мертвая» православная Церковь, так и ненавистный царский режим.

Интересно здесь сравнить истоки двух однотипных учителей неоязычества XX в. — Иванова и Юнга. Юнг шел от психоаналитического опыта — снов и галлюцинаций психотиков, который он стремился осмыслить, вступив в опасный, чреватый безумием, «диалог» с собственным бессознательным<sup>1</sup>. Юнг спускался в недра собственной души и для описания возникавших при этом созерцаний привлекал мифологические представления древних арийцев — персов, греков, германцев. Самым принципиальным моментом для исследований Юнга был метод вхождения в транс, приводивший его (как он считал) в Землю Мертвых — на внутреннюю родину, где обитали души усопших и древние боги. По-видимому, подобное переживание Юнга было индивидуальным, и полигамная практика ему была нужна главным образом для витальной подпитки. — Иванов же исходил из своих гуманитарных знаний — страстного увлечения «Рождением трагедии» Ницше, за чем последовало изучение дионисийских культов Древней Греции. Но этими кабинетными вещами дело отнюдь не исчерпывалось. К Дионису Иванова привела Зиновьева-Диотима, по общему признанию, рожденная жрица Эроса. «Встреча с нею (в 1893 г.) была подобна могучей весенней дионисийской грозе, после которой все во мне обновилось, расцвело и зазеленело», — вспоминал Иванов. «Друг

<sup>1</sup> См. описание опыта Юнга в его книге «Воспоминания. Сновидения. Размышления».

через друга нашли мы – каждый себя и более, чем только себя: я бы сказал, мы обрели Бога»<sup>1</sup>, т. е. Диониса-Эроса. Видимо, Иванов здесь намекает на совместные эротико-экстатические переживания (подробно описанные им, помимо того, в ряде стихотворений), которые в его интерпретации оказываются «обретением Бога». Как и для Юнга, для неоязычника Иванова первичен его опыт, который, однако, в отличие от юнговского, с самого начала предполагает «другого» или «другую» и потому ориентирован на оргийную коллективность, коммунность, неоязыческую общинность. Если Юнг остается «лютеранином»-индивидуалистом и в своем язычестве, то Иванов и обрета идентичность «дионисийца», сохраняет врожденную ему «церковную» – «соборную» установку<sup>2</sup>. Только Церковь для него, вдохновленного Ницше и «Диотимой»-Зиновьевой, теперь уже не Тело Христово, а «живое Дионисово тело»<sup>3</sup>.

Что же можно сказать про неоязыческую «экслезологию» Иванова, какое «богословие» положил он в основание новой «Церкви»? Как понимать ключевое для Иванова имя Диониса? Разумеется, Иванов непричастен к грубой стилизации под досократика: «Дионис» для Иванова – это не мифическое божество греческой архаики, но, как для Юнга «Айон» или «Абракас», это бог, рождающийся в человеке, – сокровенная цель мистической практики. Однако «рождение» в душе Христа – чаяние также и всех христиан начиная с апостола Павла («...не я живу, но живет во мне Христос»). В чем же тут разница? – В душе могут «рождаться» различные боги, человек может переживать мистическую встречу с разными существами духовного мира, к чему ведут разнообразные духовно-практические пути. Церковный – крестный путь ведет ко Христу, хотя и на нем возможны ошибки и прельщения, о чем свидетельствует многовековой опыт подвижничества. Юнг своих «богов» открывал для себя с помощью психологических техник, подобных тем, которые вводят в транс медиума при спиритических сеансах. Что же касается Иванова, то «Дионис» для него – не образ, не лик (как для Юнга его персональный «бог»), но мифоло-

<sup>1</sup> Автобиографическое письмо В. Иванова С.А. Венгеру // *Иванова Л.* Воспоминания. М., 1992. С. 315 (приложения).

<sup>2</sup> Ср. «... По женской / Я линии – Преображенский, / И благолепие люблю, / И православную кутью» (там же. С. 302). О своей причастности к священническому роду Иванов говорил, как бы слегка смущаясь: православие в его глазах – это кутья и прочее обрядовое «благолепие», заслуживающее лишь иронии.

<sup>3</sup> См.: *Иванов Вяч.* Вагнер и Дионисово действо (1905) // Указ. изд. С. 36.

гическое указание на сексуально-оргийный экстаз, – быть может, эвфемизм для последнего<sup>1</sup>. Верил ли Иванов в действительно эллинского Диониса? Странно было бы искать однозначного ответа в его двусмысленно-уклончивых, велеречивых писаниях. Как и в случае с «рыцарем Софии» В. Соловьёвым, некий свет на «религию» Иванова проливают его стихи. В раннем сборнике «Кормчие звезды» (1903) есть немало подобных произведений. «Как нарицать тебя <...>?» – вопрошает Иванов; стихотворение, начинающееся с этих слов, однако, называется «Дионису». Изначально «тайнозритель» занял эту неопределенную – в отношении *имени* открывшегося ему «бога» – позицию, которой он станет придерживаться и в дальнейшем. Но относительно опыта, «религиозного» переживания, в терминах Юнга – психологической техники, открывающей доступ к божеству, Иванов очень конкретен. В стихотворении «Тризна Диониса» описание мистической практики нового культа вложено в уста опьяненной оргией менады:

Увейте гроздем тирсы, чаши!  
Властней богов, сильней Судьбы,  
Несите упоенья ваши!  
Восстаньте – боги, не рабы!

Земных обетов и законов  
Дерзните преступить порог –  
И в муке нег, и в пире стонов –  
Воскреснет исступленный бог!..

Что действительно ищет Иванов, так это «возврата языческой весны» на «печальную землю» («Тризна Диониса»). Имя же языческого божества не так уж принципиально, и «Дионис» легко заменяется на «Гелиоса», «Аполлона», «Митру» («De profundis», сб. «Сог Арденс», подытоживший уже «башенный» опыт). Для камуфляжа Иванов привлекал и имя Христа, тем более что поэту Он мерещится не с крестом, но с тирсом в руке. Иногда близость Иванова к Юнгу делается поразительной – Дионис мистагогом отождествляется с Солнцем, которое обожествлял Юнг, созерцавший в душевной глубине, во время самых головокружительных туда «спусков», именно мистическое Солнце (см. стихотворение «Сердце Диониса», сб. «Сог Арденс»). Опыт Юнга, по-видимому, где-то совпадал с опытом Иванова, описанным в «De profundis»:

<sup>1</sup> См., напр., посвященное «Диотиме» стихотворение Иванова «Змея» (сб. «Эрос»).

Кто б ни был ты, жених на пламенных пирах<sup>1</sup>, —  
 Есть некий бог во мне — так с Солнцем спорит прах —  
 Тебя лучистой и светлее,  
 Воздушной, чем эфир, рассеянный в мирах,  
 И снега белого на девственных горах  
 Пречистой белизной белее!

Тем не менее вначале Иванов, учредитель новых мистерий, предпочитал называть своего «неведомого бога» Дионисом, подчеркивая этим преемственную связь собственного религиозного проекта с феноменом *Ницше*. Иванов считал Ницше тайнозрителем Диониса и потому отводил роль родоначальника новой религии именно ему. Согласно Иванову, Ницше однажды пережил встречу с Дионисом, но не узнал своего «философского наставника» и бога: «Ницше увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса. <...> Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру»<sup>2</sup>. Так Иванов интерпретировал концовку стихотворения Ницше «Сильс-Мария» (цикл «Песни принца Фогельфрай») —

И вдруг, подруга! я двоиться стал —  
 И Заратустра мне на миг предстал:

«Заратустра был только маской Диониса», — развил Иванов уже в 1934 г. свои старые мысли. Трагическое падение Ницше, совершившееся в тот роковой день, по мысли Иванова, состояло в том, что «его нежная, жаждущая любви Anima разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа. То было в Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры: “То было в полдень: одно стало двумя”», — но Animus, богоборческий рассудок Ницше, профанировал видение, объявив его «психическим миражом»<sup>3</sup>. Как видно, и в 30-е годы. Дионис все же был для Иванова не просто формальной меткой для обозначения определенного типа экстаза, но неким богом, родившимся в душе Ницше.

Для прославления Ницше именно в качестве нового «благовестника» Иванов в ранней программной работе «Ницше и Дио-

<sup>1</sup> Ивановым подразумевается евангельская притча о мудрых и неразумных девах, перетолкованная в языческом ключе.

<sup>2</sup> *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис (1904 г.). — Указ. изд. С. 34.

<sup>3</sup> *Иванов Вяч.* Anima. — В изд.: *Иванов Вяч.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. I. Брюссель, 1971. С. 293. В данной статье Иванов уже пользуется юнговскими категориями Anima, Animus, Selbst («самость»).

нис» привлекает все свое красноречие. Ницше, «истинный герой нового мира», «возвратил миру Диониса» и тем самым «благодетельствует освобожденному им человечеству»: «Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачом грядущего». Ницшево деяние видится Иванову как свершение космического масштаба: «Дрогнули глухие чары наваждения душного — колдовской полон для душ потусклых (очевидно, имеется в виду „историческая» церковность. — *Н.Б.*)... Вселенная задрожала отгулами... Мы почувствовали себя и нашу землю и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски... Мы хлебнули мирового божественного вина и стали сновидцами (т. е. примирили в себе „Диониса” и подателя „вещих снов” (Волошин) „Аполлона”, достигнув высшей цели ницшеанской мистики. — *Н.Б.*). Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса»<sup>1</sup>. Здесь — вся суть религиозного проекта Иванова, позиционирующего себя как продолжателя дела Ницше. Без обиняков он заявляет, что отрекается от своей идентичности христианина и становится на путь ницшеанского «человекобожеского» неоязычества, — путь, ведущий к «Сверхчеловеку» как «посвященному» в тайны Диониса.

Первичным моментом в реализации своих замыслов Иванов считал учреждение соответствующего *культа*: выученик немецких филологов-классиков, он был убежден в том, что именно культ предваряет миф и догмат. Далее он был озабочен поиском нового — модифицированного на русский лад и модернизированного дионисийского мифа: древние баснословия о рождении Диониса от Зевса и Семелы, о кознях Геры, тирренских разбойниках и пр. ныне в России никого уже вдохновить не могли. Как основа его собственного дионисийства Ивановым всегда подразумевался орфический вариант мифа о Дионисе-Загрее, сыне Персефоны, растерзанном титанами и вторично родившемся от Семелы, — сюжет, принятый в Элевсине: русской душе был созвучен именно Загрей — бог страдающий и воскресающий, и как раз им было сподручнее всего подменить православного Христа. Однако дионисийская интуиция божественного страдания на русской земле в XX столетии требовала нового священного сюжета, нового мифа, для создания коего были необходимы, по убеждению Иванова, усилия как индивидуального поэтического гения, так и соборной народной души. О новой религиозной миссии художника Иванов впервые заявил в статье «Поэт и чернь»; вся последующая его эстетика посвяще-

<sup>1</sup> *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис. С. 26–27.

на по сути детальной проработке этой миссии. Индивидуальный опыт «вдохновения» должен был явить миру трансцендентный образ, творческим усилием художника облекающийся в форму, к примеру, «священной повести»<sup>1</sup> (см. «Две стихии в современном символизме»). Форма эта затем нуждалась в одобрении и религиозном утверждении народом — началом соборным. Но как представлял себе Иванов своих будущих сторонников, адептов новой Дионисовой религии, которые, подобно ему самому, отрекутся от Христа и присягнут на верность «богу» Ницше? Как известно, будущий мистагог развивал свои мысли на этот счет под лозунгом «*мистического анархизма*», — его подхватил второстепенный писатель Г. Чулков, примкнувший к «башенному» кругу. Посмотрим, что на деле означал этот лозунг.

Дионисийские общины, ячейки грядущей языческой Церкви, по замыслу Иванова, должны были создаваться отнюдь не на основе почитания некоего конкретного, известного а priori божества: открытие имени и лика бога, создание священного мифа мыслятся ранним Ивановым лишь в задании. Членов общины объединит не общая вера, но единое культово-мистическое переживание. Это переживание — и здесь вся соль ивановского проекта — как бы беспредметно, хаотично, спонтанно, — отсюда и отвечающий данному замыслу термин «*мистический анархизм*». Предполагалось, что охваченная единым оргийным порывом община сделается подходящей мистической средой для явления предугаданного его адептами объективно-трансцендентного божественного существа. Неведомый ранее бог явит лик своей общине и расскажет о себе словами «*священной повести*» — устами одержимого им поэта.

Первичность мистического опыта при создании новой религии Иванов постулировал, противопоставляя модусы «*что*» (имя, миф, догмат) и «*как*» (оргийный опыт как таковой) дионисийского феномена. «Дионисийское начало, — заявлял он, — <...> вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, *что* образует его живой состав», т. е. с какими в действительности духами и демонами вступил в контакт мист. Его дело — переживать «*священный хмель и оргийное самозабвение*»: «Одно дионисийское *как* являет внутреннему опыту его (опыта) сущность»<sup>2</sup>. Надо отдать Ивано-

<sup>1</sup> Не претендовала ли, в глазах Иванова, на роль подобной «*священной повести*», основоположной для новой религии, «*Повесть о Светомире царевиче*», над которой Иванов работал с 1928 г.?

<sup>2</sup> *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис. С. 29.

ву должное — он откровенен в описании привлекательного для него нового «*религиозного*» опыта, чудовищно сочетавшего в себе сладострастие свального греха и «*томление убийства*»<sup>1</sup>. Как и в древности, речь ныне идет об «*оргиях бога, растерзываемого иступленными*». «Откуда иступление?» — вопрошал Иванов. В его ответе — как знания «*филолога*», так и некие собственные переживания: «*Оно тесно связано с культом душ и с первобытными тризнами. Торжество тризны — жертвенное служение мертвым — сопровождалось разнузданием половых страстей. Смерть или жизнь перевешивала на зыблемых чашах обоюдно перенагруженных весов. Но Дионис все же был, в глазах тех древних людей, не богом диких свадеб и совокупления, но богом мертвых и сени смертной, — и отдаваясь сам на растерзание и увлекая за собою в ночь бесчисленные жертвы, вносил смерть в ликование живых. И в смерти улыбался улыбкой ликующего возврата, божественный свидетель неистребимой рождающей силы*»<sup>2</sup>. По сути, Иванов призывает своих последователей открыть в их собственных душах этого архаичнейшего «*литургического человека*» — полуживотное, терзающее превосходящую его по силе жертву, захватить которую можно было, только объединившись с себе подобными. Как и Юнг, Иванов хочет влить силы в хиреющее человечество из неиссякаемых, как ему кажется, источников его животной природы...<sup>3</sup>

В ранних работах Иванова можно найти более подробное описание анархических или дионисийских общин, сетью которых реформатор-неоязычник намеревался опутать Россию, дабы «*подпасть*» ее со всех сторон. В общины эти, утверждал теоретик, войдут лица, «*одержимые*», подобно Ницше, идеей «*неприятя мира*», — боготорцы, сторонники «*индивидуальной*» морали, способные осуществить собственное безграничное своеволие. Ницше разрушил «*формальную (читай: христианскую. — Н.Б.) мораль*», и его последователи должны исповедовать «*мораль страстных устремлений духа*». Мистический анархист во всем руководствуется своими

<sup>1</sup> Именно вокруг данного inferнального комплекса интуиций выстроит в будущем свою концепцию «*карнавала*» М. Бахтин.

<sup>2</sup> *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис. С. 30.

<sup>3</sup> В этом — причина того, что Иванов не был допущен Р. Штейнером в антропософский круг. Мистика Штейнера основывалась на развитии сознательно-го «я» и отвечала ходу мировой эволюции, как ее понимал основоположник антропософии. По Штейнеру, в будущем человек достигнет ступени ангельского развития, и ныне направлять его надо именно к этой цели. Иванов же (как и Юнг) отчасти сводил человека к стадии животного, игнорируя тем самым основной эволюционный вектор.

страстями и воспетыми Ницше первичными инстинктами, — на профессорском языке, «признает императив свободного и цельного самоутверждения нашей конечной воли»<sup>1</sup>. Именно с этим настроением — с установкой на «безусловную», «последнюю свободу» — он вступает в общину. Программа Иванова, помеченная термином «соборность», направлена на то, чтобы вначале разнудать «последнюю свободу» — «дионисийскую стихию» в общинах, а затем определить содержание «действ» и «имя», таинственно объединившее их участников. Очевидно, Иванов ориентировался на пре-ступный, в буквальном этимологическом значении этого слова, склад сознания — на личность, способную пере-ступить положенные человеку бытийственные нормы, совершившую прежде «переоценку всех ценностей», придя к заключению, что она — не «тварь дрожащая», а «право имеет».

Однако термину «преступник» лукавый мистагог предпочел слово «безумец». Анархия, вещал он, «соберет безумцев, не знающих *имени*, которое их связало и сблизило в общины таинственным сродством взаимно разделенного восторга и вещего соизволения»<sup>2</sup>. Тонкий учитель, он при этом различал безумие «правое» — приводящее к катарсису и соединяющее с богом, и «неправое» — опыт экстаза неудачный, незавершенный, превращающий адепта в вульгарного сумасшедшего, что постигло и Ницше<sup>3</sup>. Евгения Герцык насмешливо пишет в «Воспоминаниях» об учениках Иванова, с пеной у рта спорящих о том, «право» ли они безумны или «неправо»; однако и сама она любила поначалу примерять к себе ивановские категории — признавала за собой то ли «тихое», то ли «белое» «безумие»... Видимо, Иванов верил, что общинные «действия», затеваемые «безумцами», несмотря на то что каждый станет утверждать в них свою «последнюю свободу», не вырождаются в сплошной хаос и звериный вой, но обретут определенный строй. «Безумцы», мистические анархисты, считал романтический и порочный мистагог, «зачнут новый дифирамб, и из нового хора (как было в дифирамбе древнем) выступит трагический герой»<sup>4</sup>. Речь шла отнюдь не об обновлении театра, не о

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Идея неприятия мира // Указ. изд. С. 58–59.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Кризис индивидуализма // Указ. изд. С. 24.

<sup>3</sup> Впрочем, Иванов находит слова, прославляющие Ницше и в его безумии. Сквозь лицо большого философа Иванову видится лик самого страдающего бога эллинов, предвидевшего и такой тип трагизма, как богоборчество: «Пророк и противник Диониса <...>, он (Ницше) являет трагические черты божества» (см. концовку статьи «Ницше и Дионис», с. 34).

<sup>4</sup> Иванов Вяч. Кризис индивидуализма. С. 24.

возрождении трагического жанра, как можно было бы подумать: театральное действие для Иванова — лишь ступень к религиозному действию, а трагический герой — только маска чаемого им «страдающего бога». «Воскреснет великий Пан», — исступленно восклицает автор «Кризиса индивидуализма». «Пан» — он же и «почивший» некогда «великий Дионис» («Тризна Диониса»). А когда бог воскреснет —

Дохнет Неистовство из бездны темных сил  
Туманом ужаса, и помутится разум, —  
И вы воспляшете, все обезумев разом,  
На свежих рытвинах могил.

И страсть вас ослепит, и гнева от любви  
Не различите вы в их яром искаженье;  
Вы будете плясать — и, пав в изнеможенье,  
Все захлебнуться вдруг возжадете в крови.

(«Астролог», 1905 г.)

Не сектантски-замкнутый, но всероссийский, а быть может, и всемирный «дифирамб», кровавая трагедия или хлыстовская оргия — вот сокровенная цель Иванова. Революционные учения Маркса и Ленина на фоне его «символизма» — не что иное, как буржуазно-гуманистическое благодушие. Хаос ради хаоса, кровь и безумие как конечная видимая цель с надеждой на сверхъестественное (и все же, ЧЬЕ?) вмешательство — здесь, действительно, квинтэссенция русского язычества, пугачёвщины и «шигалевщины». Юродствует ли Иванов, в самом ли деле безумствует или декадентски кокетничает, но он, концентрируя свою «идею» в стихотворных строках, взывает:

Огнем крестися, Русь! В огне перегори  
И свой алмаз спаси из черного горнила!  
В руке твоих вождей сокрушены кормила:  
Се, в небе кормчие ведут тебя цари.

(«Цусима», 1905)

«Астролог», «алхимик», неоязычник, Иванов в 1905 г. вернулся на родину, затаив в душе это воистину ужасное мечтание.

## «Дионисическая мистерия» в Петербурге

В России Иванов и Зиновьева оказались весной 1905 г. и, по прибытию в Северную столицу, жили поначалу в отеле Сан-Ремо на Невском проспекте<sup>1</sup>. 15 мая они отправились в Москву. Целью было, по-видимому, восстановление союза с московскими символистами ради реализации задуманного за границей плана духовной революции — уничтожения православия и самодержавия при опоре на языческую «народность». Однако по каким-то причинам альянс не возобновился, и чета вернулась в Петербург. Летом была снята четырехкомнатная обширная квартира на шестом этаже в доме на углу улиц Таврической и Тверской — знаменитая «Башня». Задуманная как храм, она была предназначена сделаться закваской для начала всероссийского дионисического брожения...

Однако зря времени Ивановы не теряли. Не прошло и месяца их пребывания на родине, как они приступили к своей новой религиозной практике — как говорится, прямо взяв быка за рога. 2 мая 1905 г. квартира поэта Н. Минского<sup>2</sup> сделалась настоящим языческим капищем: Иванов и Зиновьева там «соборно» совершили кровавое жертвоприношение, и все присутствующие приобщились жертвенной крови... Такова религиозная суть собрания у Минского, о котором сохранилось несколько свидетельств. Самое подробное содержится в майском (1905) письме Евгения Иванова к А. Блоку, из которого мы приведем пространные выдержки<sup>3</sup>. Трудно переоценить значение этого документа: это не только ключ к тайнам «Башни», но и ярчайшая манифестация одной из духовных тенденций всего Серебряного века... Евгений Иванов, человек, с одной стороны, острого ума, а с другой — чистой и богобоязненной души, рассказывает о действе со слов падчерицы В. Розанова Александры. Рассказ этот мы приведем лишь с самыми незначительными сокращениями, попутно прокомментировав его.

«...По предложению Вячеслава Иванова и самого Минского было решено произвести собранье, где бы Богу послужили, порадели, каждый по пониманию своему, но “вкупе”; тут надежда

<sup>1</sup> Излагая эти факты, мы ориентируемся на статью А. Шишкина «Симпозион на петербургской башне» // Русские пиры. СПб., 1998.

<sup>2</sup> В его мировоззрении прежний народнический пафос к началу первой русской революции трансформировался отчасти в симпатии к большевикам (и лично Ленину), отчасти в своеобразное — «меоническое» богоискательство.

<sup>3</sup> Из нескольких изданий данного письма мы используем сл.: *Ильюнина Л.А.* Неопубликованные письма из архива Е.П. Иванова // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1990. М., 1992.

получить то религиозно искомое в совокупном собрании, чего не могут получить в одиночном пребывании». — В качестве религиозно-идейного союзника, брата по духу (а это самая глубокая близость), Минский был избран Ивановым далеко не случайно. В 1905 г. Минский издает большевистскую газету «Новая жизнь», которой руководит Ленин, где, наряду с ленинской статьей «Партийная организация и партийная литература» и программой большевиков, Минский печатает собственные революционные стихи, а также публикует перевод «Интернационала». Одновременно в свет выходит «Религия будущего» Минского с проповедью его «меонизма». «Меонический» религиозный проект, надо сказать, имел немало точек пересечения с религиозной «идеей» Иванова. Прежде всего обоих реформаторов объединяет установка на мистико-опытное богопознание, на искание соответствующих ритуалов и психологических техник. Иванов, как мы помним, формулировал данный принцип, отдавая приоритет практическому «как» перед догматическим «что» или «кто»; Минский же говорил о «меоническом» (от греч. «меон», т. е. «ничто» в смысле скрытой потенции, тайны) Боге, лишенном признаков, условно заимствованных из мира явлений. По сути, здесь его подход напоминает классический апофатизм и «ученное незнание» Николая Кузанского. Но Минский уже подпал под чары Ницше и встал на путь «переоценки всех ценностей». «Храм, который люди построили на камне веры, лежит в развалинах, и я хочу строить незыблемый храм над бездной и над пустотой»<sup>1</sup>, — заявил он, воспроизведя фактически лозунг Ницше о смерти старого Бога и признав за онтологическую ценность пресловутую дионисийскую «бездну». Богословие Минского по сути базируется на Каббале, ибо «меонический Бог» — это каббалистический *Эн-Соф* (ничто или бесконечное, тот же меон). Также именно из Каббалы (в варианте Исаака Лурии, жившего в XVI в.) Минский заимствует содержание для своей «меонической легенды» — идейного фундамента его «религии»: постулируемая им жертва Единого («меонического Бога») своим единством при сотворении многоликого мира, а вместе и его жертва уже в данном мире<sup>2</sup> — это каббалистический «цимцум», таинственное самоумаление Божества, «стягивание» его в собственные недра, дабы дать место тварному «другому». Проектируемая Минским религия претендует на универсальность, что характерно для концептов масонов и теософов. В учении Иванова о «страдающем боге» Минский находил весь-

<sup>1</sup> *Минский Н.М.* Религия будущего (философские разговоры). СПб., 1905. С. 26–27.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

ма близкое себе идейное ядро: «бог» Иванова — равно Дионис и Христос, а вместе с тем — Озирис, Таммуз и т. д. Сближало обоих русских ницшеанцев и отрицание ими старой альтруистической морали, подкрепленное «новым прочтением» Евангелия: оказывается, Христос призывал любить не ближнего, но в первую очередь самого себя, а также мир в его имманентной наличности. «Двоение» Минским нравственного идеала<sup>1</sup> перебрасывает мост в мир языческих ценностей и является его собственной версией переоценки добра и зла (фактически столь характерного для Серебряного века оправдания зла). «Не было греха и не будет возмездия, а была, есть и будет мистерия святой жертвы и святого воскресения, мистерия, в которой мы все одинаково участвуем, как ни различны наши роли»<sup>2</sup>: данные слова могли бы принадлежать равно как Минскому, так и Иванову. Этих поэтов-символистов, мистических революционеров-народников, объединила жажда реально осуществить, на подъеме социальной революции, новую мистирию, бросив тем самым «семя вселенского пожара» в подготовленную почву народной стихии.

Евгений Иванов весьма точно определил характер «собрания» у Минского: это «радение», т. е. коллективное действие хлыстовского типа, задуманное как оргия, где каждый участник надеется достигнуть экстаза, но при условии образования совокупного общинного мистического «тела». Отмечен Евгением и «мистико-анархический» характер «собрания». В нем всякий участвует «по пониманию своему»: «собрание» не имеет детально продуманного сценария ритуала, да и имя бога, которому оно посвящено, остается произнесенным. В «собрание» «как» должно было торжествовать над «что» — это ивановский лозунг «мистического анархизма», предполагающего реализацию каждым адептом «последней свободы». Для Иванова речь шла о первой попытке осуществления его религиозного проекта, выношенного в годы европейских «учения» и «странствия».

«Собратся решено в полночи (11 ½ ч.) и производить ритмические движения, для расположения и возбуждения религиозного состояния. Ритмические движения, танцы, кружение, наконец, особого рода мистические символические телорасположения. <...> И вот что было предложено В. Ивановым — самое централь-

<sup>1</sup> См. речь Минского «Двуединство нравственного идеала» на Религиозно-философских собраниях; он был одним из их инициаторов // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М., 2005. С. 446–462.

<sup>2</sup> Минский Н. М. Религия будущего. С. 124.

ное — это “жертва”, которая по собственной воле и по соглашению общему решает “сораспяться вселенской жертве”, как говорил Иванов. <...> “Сораспятие” выражается в символическом пригвождении рук, ног. Причем должна быть нанесена ранка до крови» (с. 105 указ. изд.). — Здесь — вся ивановская «идея» в ее конкретной реализации. Ядро этой «идеи» — Неведомый Страдающий бог, чьи главные исторические репрезентации — Дионис и Христос, за которыми стоит тайна «вселенской жертвы». Мистериальный ее культ — «сораспятие» ей — Ивановым мыслился всерьез, как действительное физическое страдание «жертвы», обрамленное «дионисийской» — хлыстовской обрядностью. «Действо» был призвано подпитываться очень темными, воистину inferнальными эмоциями адептов, тождественными тем, которые испытывали участники древних вакхических «тризн» (см. выше). — Но вот самый-то главный момент: на самом деле роль «жертвы» был обязан взять на себя инициатор культа, его «жрец» и мистагог — сам Вячеслав Иванов. Мало того, что это было его элементарной нравственной обязанностью: тождество «жреца» и «жертвы» — один из главных пунктов его собственной «литургики»... Однако, как мы сейчас увидим, сценарий «собрания» развернулся совсем иначе.

В действе, кроме Иванова и Зиновьевой, участвовали Бердяев, Ремизов, Минский (все с женами), затем жена и падчерица Розанова, а также, помимо нескольких менее значимых для нас лиц, некий молодой еврей-музыкант, знакомый Александры. Зиновьева «была в красной рубахе до пят с засученными по локоть фасонно рукавами». «Вещь рискованная — балаганом попахивает», — насмешливо замечает Евгений. Напившись чаю с печеньем, мисты «пошли в зал. Сели на пол прямо, взявшись за руки. Огонь то тушили, то снова зажигали, иногда красный». Кроме традиционной для спиритических сеансов и масонских собраний «магической цепи», образованной соединением рук, все детали ритуала были доморошенными. Кустарность сценария едва не разрушила все планы режиссера-теурга: сверхъестественные события запаздывали, и до участников магического круга стало доходить сознание комизма обстановки. «Сидели, сидели, вдруг кто-то скажет “ой, нога затекла”. <...> Тишина не делалась. Больше всех смеялся Бердяев, как ребенок смеялся, это — хорошо». «Хорошо» — потому что Бердяев не только свидетельствовал смехом о своем душевном здоровье, но и противостоял дьявольскому действию, находясь вне его магического поля. «Больше всех делал и говорил Иванов. Он был чрезвычайно серьезен, и только благодаря ему все смогло удержаться. И сиденье на полу с соединенными рука-

ми произвело действие. Кажется, чуть не два часа сидели. <...> Потом вышли в другую комнату. Потом стали *кружиться*. <...> Воображаю жену Иванова <...> в красной рубаше, полную, плечистую, вертящуюся». — Смешно и гадко, нельзя не согласиться с Евгением. Одним этим замечанием «блаженный» разгоняет атмосферу напыщенности и ложного глубокомыслия, окружающую и поныне чету «теургов».

«Потом вот о жертве и избрании жертвы, которая “сораспалась” бы. И как только спросили “кто хочет?”, поднялся молодой человек, приведенный Александрой Михайловной, и сказал: “Я хочу быть жертвой”. Поднялись волнения. Одни не хотели его, другие хотели. И когда решили большинством голосов его избрать, то начали приговаривать». — Вспоминая в 1940-е годы о устроенной в 1905 г. «дионисической мистерии» у Минского, Бердяев признавался: «Вспоминаю об этой истории с неприятным чувством»<sup>1</sup>. Даже и нам ныне неловко узнавать о том, что в кошунственном «балагане» участвовал Бердяев, поддавшийся на провокацию в своей жажде «экстазов», новых ощущений, что среди этих «всех» был он — искренний человек возвышенной души, считавший себя христианином. Что же касается Иванова, то в своей Иудиной роли в данном действе он выступает как двойник своих современников — провокаторов Гапона и Азефа, а вместе и порочного лжестарца Распутина. «Иванов подошел и говорит: “Брат ты наш, ты знаешь, что делаешь, какое дело великое” и т. д. Потом все подходили и целовали ему руки. Александра Михайловна кричала, что не надо этого делать (единственная адекватная реакция! — *Н.Б.*), что это слишком рано, что не подготовлен никто; ее перебили, говорили “вы жалеете” даже с многозначительными улыбками: “Вам жалко”». — Видимо, реплики эти принадлежат дамам, в которых, по мере развития «действия», закипали темные страсти. Ведь радение продолжалось уже несколько часов, атмосфера сделалась раскаленной и участники «кружения» дошли до горячечного бреда в насыщенной мистическими токами среде: «собрание» жаждало крови. Куда исчезли утонченные эстеты, эфирные женщины, писатели и философы — русская духовная элита, наследница высокой культуры ушедших эпох? В «зале» буржуазной петербургской квартиры столпилась стая голодных и одержимых похотью дикарей обоюбого пола, готовых рвать ногтями тело врага-иноплеменника и в кровавом безумии впиваться зубами в мясо жертвы...

Однако такой в точности и была сокровенная цель теоретика дионисизма — он получил то, о чем мечтал, бродя по священным

развалинам Европы. «...Наступила минута сораспинания. Александра Михайловна говорит, что закрыла глаза, похолодев, и не видела, что они делали. Потом догадалась. Кажется, Иванов с женой разрежали жилу под ладонью у пульса, и кровь (полилась) в чашу... Дальше показания путаются. Но по истерическим выкрикиваниям жены Розанова если судить, то этой крови все приобщились, пили, смешав с вином. <...> Жена Розанова говорит, что пили кровь все, и потом братским целованием все кончилось. Потом опять ели апельсины с вином». — Бердяев в «Самопознании» так характеризует то, что Евгений именует «кошунствующей гадостью»: «Ничего ужасного не было, все было очень литературно, театрально, в сущности легкомысленно» (примечательно, что о «жертве» у Бердяева нет ни слова, «дионисический вечер» сведен им к «хороводу»). Но «литературное» ли это «легкомыслие» — разрезание вены у человека, сопряженное с опасностью для его жизни? Резник, «жрец», должен был быть хорошо подготовлен, и, видимо, в этой роли в данном ритуале выступила Зиновьева. Будучи, как известно, домашней хозяйкой, обходящейся без кухарки, она постоянно имела дело с животной плотью; к осуществлению «жертвоприношения» ее могла подталкивать и привычная ей роль «менады»... Да и «театральность» у Бердяева можно оспорить: «зрителей» при совершении действия не было, «все» в нем участвовали, «все» пили человеческую кровь — Евгений явно педантирует слово «все». Происходившее не было спектаклем — произошло некое реальное культовое событие. За скупыми словами письма Е. Иванова к Блоку стоит богатейшее содержание — переживание этого события каждым его участником. Не станем фантазировать о нем; с несомненностью можно утверждать лишь то, что дионисическое радение осуществилось в соответствии с концепцией Вяч. Иванова, развитой в его предшествующих статьях и стихах.

Однако анализируемый нами текст на описании «сораспинания» не обрывается. «Когда вышли на набережную Невы (Английскую), то, говорит Александра Михайловна, в свете кончающейся белой ночи и разгоревшейся зари почувствовали мы чрезвычайно нечто новое — единство» (с. 106–107). Многие мисты были пьяны — «мистерия» не всем оказалась «по зубам» и по нервам. Но ночную вахту соединяли и более сильные, нежели пьяные, узы — соучастие в кровавом преступлении. Психология подобного единства гениально вскрыта в «Бесах» Достоевского: совместно пролитая кровь — это скрепляющая «мазь» для революционных «кучек», связанные общим преступлением попадают под власть зачинщиков. Такова главная идея «шигалевщины», и в точности

<sup>1</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 146.

в том же русле развивались революционно-реформаторские проекты Вяч. Иванова. «Мы провозгласим разрушение... Мы пустим пожары... Мы пустим легенды... Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой еще мир не видал... Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...» Что это — диалог ли «мистических анархистов» Иванова и Чулкова, или воспаленная речь Иванова, который, отбросив профессорское велеречие, вышептывает свое сокровенное на ухо «Диотиме»? — Нет, это слова Петра Верховенского, призывающего Ставрогина стать новоявленным «Иваном Царевичем» — героем «легенды получше, чем у скопцов»... Впоследствии Иванов придумает *свою* «легенду» — о «Светомире царевиче», действуя в точном соответствии с парадигмой «Бесов». Но уже группа пьяных — от вина и крови — «мистов», бредущих, цепляясь друг за друга, белой петербургской ночью по пустынной набережной Невы, пытаясь подавить ужас и стыд, — эта группа видится ныне точным символом Петербурга Достоевского — призрачного города, за фасадом которого — целый мир кровавых деяний и попыток самозванства, преступного авантюризма, «разврата неслыханного»...

Цель Иванова в ту ночь была достигнута: сложилась и осуществила себя его «община», черное «таинство» реально совершилось, образовалось «соборное тело» — возник зародыш антицеркви. Для нас остается открытым вопрос, практиковались ли уже *на «Башне»* подобные «жертвоприношения». Так или иначе, но те, кто оказался вовлечен в самую сердцевину башенного феномена, попал в «логово львов», как назвала квартиру четы Ивановых М. Сабашникова, странным образом оказывались в положении «жертв». Такой была участь развращенного и сломленного Городецкого, втопанной в грязь Сабашниковой, бесконечно униженного Волошина, лишившегося самого дорогого, наконец, Евгении Герцык, которой играли и которую использовали, отбросив затем за ненадобностью... Но не стала ли главной жертвой сама Лидия Зиновьева-Аннибал, по чистому случаю, казалось бы, заразившаяся летом 1907 г. детской болезнью, которая за несколько дней свела ее в могилу? Не осуществился ли именно на ней закон, заложенный Ивановым в учрежденный им культ, — жрец — он же и жертва? А участь его следующей жены — дочери Зиновьевой Веры Шварсалон, в мучениях скончавшейся в 1920 г.?.. Однако здесь мы остановимся, остерегаясь пускаться в спекуляции совсем уж рискованные.

«Я очень благодарю Бога, что не пошел, — заканчивает Евгений рассказ о „мистерии“. — Это было бы для меня ужасно. Очень рад,

что несколько удалось, но масса здесь бесовщины и демонически-языческого ритуала, кровь проливают. Главное, что все совершилось все же вне Христа» (с. 107). — Конечно, нам сейчас жаль, что Евгения там не было: через этого свидетеля «тайна беззакония», быть может, стала бы полностью явной. Увы, до конца сохранить свою бескомпромиссную позицию и он не смог: можно ли радоваться тому, что «несколько удалось» черное дело?! — Но все же точки над *i* им расставлены — вещи названы своими именами: «бесовское», кровавое «языческое» действие отлучило от Христа его участников, а прежде всего — вдохновителей.

#### Западно-восточный симпозион (1906)

Слух о «собрании» у Минского мгновенно разлетелся по Петербургу — поговаривали даже о служении черной мессы под революционный шумок. Против Иванова выступили не одни консерваторы-ортодоксы, но и Мережковский. В статье «Грядущий хам» он назвал ивановский круг «декадентами-оргиастами», «поклонниками нового Диониса», правившими свои действия под девизом «Выше поднимайте ваши дифирамбические ноги!» Оправдываясь, Иванов в письме к Мережковскому объясняет, что ничего плохого он не хотел — пытался лишь «раскрыть Диониса как начало религиозное», «оргазм» же к «канкану или кэуоуку московских трактиров» отношения не имеет, ибо есть «ощущение связи и экстаза мистического». Зиновьева в гневе была менее дипломатичной и в тот же день написала своей подруге Замятниной письмо, где назвала Мережковского «притворщиком и негодяем», а Гиппиус — «уличной девкой»<sup>1</sup>. — Два салона — «Башня» Иванова и «Церковь» Мережковских, по сути две мистических ложи, — находились в отношениях острой идейной вражды, а также конкуренции (какой, скажем, была борьба за Бердяева). Иванов и Мережковский — оба нищиеанцы, оба наследники софиологии Соловьёва — расходились, однако, в деталях их проектов религии будущего. Мережковский, провозвестник обновленного почитания Св. Троицы, полагал, что ведомые ему «тайны» — тайна «святой плоти», «тайна трех» и т. д. — нереализуемы в пределах новозаветной религии: в Евангелии нет указаний на эти «тайны», так что на повестку дня выходит религия «Третьего Завета», предполагающая откровение Третьей Божественной Ипостаси. Иванов же шел по другому пути. Он перетолковывал Евангелие в духе дионисизма и люцифериянства,

<sup>1</sup> Письма Иванова и Зиновьевой от 17 февраля 1906 г. цит. по сб.: Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 162–163.

подменяя Христа оргиастическим «неведомым богом» и мало-помалу вытесняя им из религиозного сознания и само Христово имя. Мережковский устраивал свои «литургии», ориентируя разработанное им чинопоследование на традиционную Евхаристию; и хотя атмосферу этих собраний и определяла сомнительная всеобщая «девственная влюбленность», заменившая собою христианскую агапэ, все же они сохраняли хотя бы видимую благопристойность<sup>1</sup>. В секте Мережковских держались соловьевской идеи Иоанновой Церкви, которая, в их глазах, и преемствовала Церкви исторической, и уже противостояла ей: члены секты у православных не причащались. А Иванов вернулся в Россию откровенным язычником-нищанцем. Историческим прообразом «собранья» у Минского были крайние формы хлыстовского радения, когда по окончании «хоровода» приносилась кровавая жертва и происходило общее «причащение» ей. Подобного типа культ описан в романе Мережковского «Антихрист (Петр и Алексей)»: свальный хлыстовский блуд и убийство младенца получили там однозначно отрицательную авторскую оценку. Однако, язычник по натуре, Иванов от исторического православия никогда открыто не отрекался — он его просто не замечал, идя собственным путем. Более умеренное «реформаторство» Мережковского, напротив, идейно поддерживалось злой и подчас весьма глубокой критикой отеческой религии...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Описание «вечерь» у Мережковских, а также устройства их «Церкви» см. в публикации: Павлова М. Ивановские «среды» и упоминания о Вячеславе Иванове в дневниках Т.Н. Гиппиус // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума. Вена, 1998. Франкфурт-на-Майне, 2002. С. 162–163.

<sup>2</sup> В письме от 28 ноября 1908 г. к Мережковскому, Гиппиус и Философову Иванов заявлял: «Всю догматику церковную я нахожу адекватно выражающей религиозную истину; но знаю также, что эта догматика не выражает также *всей* истины в ее полноте. <...> Верю в Церковь, как мистическую реальность, и в ее Таинство, как мистическую реальность. <...> Я расхожусь с вами, быть может, в том, что <...> неправым считаю прекращение общения с церковною жизнью, с обрядом и Таинством. <...> Причастие, и переданное рукою убийцы, приемлю» (см. вступительную статью Г. Обатнина к его публикации доклада Иванова 1909 г. в Религиозно-философском обществе в Петербурге, озаглавленного «Евангельский смысл слова “земля”» // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 144). Интересно, как, «приемля причастие», исповедовался (да исповедовался ли?!) Иванов в тех грехах, названия которых нет в текстах чинопоследования Таинства исповеди? Например — в проповеди и практике гомосексуализма? в «причащении» человеческой кровью совместно с соблазненными им «единоверцами»? в сожительстве с падчерицей и т. д.? «Восполняя религиозную

Видимо, полного удовлетворения от «дионисической мистерии» на квартире у Минского у Иванова все же не было, поскольку поиски «хорового начала» (т. е. культовых форм) по водворении на «Башне» (лето 1905 г.) продолжались. Разумеется, они происходили в русле все той же религиозной идеи, помеченной именами Эроса и Диониса; целью были теоретическая разработка и действительная реализация неоязыческой «экклесиологии» — культово-обрядовое и мистическое осуществление «Дионисова тела». Понимая, что в XX в. пробудить в просвещенном петербуржце иступленного вакханта, а в интеллигентной матери семейства — «мужеубийственную» менаду не так легко, Иванов, запасшись терпением, начал фундированную подготовку будущих мистов. За основу собраний «башенной» общины была взята широкая, неопределенная по смыслу, но авторитетная и яркая модель античного симпозиона (пира): вроде бы всем понятно, о чем идет речь (все ведь читали «Пир» Платона и «Сатирикон» Петрония), но при этом данная парадигма может вместить какое угодно содержание. 7 декабря 1905 г. на «Башне» прошел первый симпозион: произносились, как и в диалоге Платона, речи об Эросе, причем наряду с мистиками — Бердяевым, Ивановым, Волошиным — в собрании участвовал Луначарский, связавший современную манифестацию Эроса с борьбой пролетариата. Иванов, как по следам его выступления записала Зиновьева, представил «теорию матери — дочери — сестры, отца — брата — сына, соединенных <нрзб> в любви между мужчиной и женщиной, и дальше (!)», — речь шла все о том же придуманном «Диотимой» «бросании колец совершенной любви в пурпуровые моря божественной соборности» и т. д.<sup>1</sup>

С другой стороны, помимо актуализации учения о «симпозионе», которому надлежало трансформироваться в оргийное действие, Иванов и Зиновьева взяли курс на конкретную «работу» с избранными адептами: в первую очередь надо было «посвятить» и приручить именно их, одновременно «размыкая кольца» собственного брака. Вот что рассказывает об этом секретарь и конфи-

---

истину» язычеством, — не эстетической красотой его, но именно языческими мерзостями, — прививая христианству вирус нищанства, Иванов, разумеется, всю «догматику церковную» тем самым цинично отрицал. Расчет его, как главы секты, был на церковное невежество адептов из беспочвенной интеллигенции.

<sup>1</sup> Цит. по: Шишкин А. Симпозион на петербургской башне // Указ. изд. С. 300. Поразительна постоянная убежденность башенных учредителей новых таинств в том, что нечестивая гнусность может возвыситься и освятиться, если о ней заговорить «высоким штилем»!

дентка Иванова уже в его эмигрантскую бытность Ольга Дешарт: «Собрания на “башне” В.И. считал служением, необходимым шагом на пути образования “вселенской общины”. Получилось культурное, даже и духовное общение, но Общины не получилось (О. Дешарт подводит итоги деятельности четы в России в 1905 г. — *Н.Б.*). И вот В.И. и Л.Д. приняли решение — странное, парадоксальное, безумное. <...> Им надлежит в свое двуединство “вплавить” третье существо — и не только духовно-душевно, но и телесно». Прекрасно понимая, о чем она говорит, О. Дешарт, сохраняя свою светлую и ровную интонацию<sup>1</sup>, продолжает как бы воспроизводить мотивировку Иванова: «Сплавить одновременно многих (в дионисийское „хоровое тело”. — *Н.Б.*) невозможно. “Включение” должно происходить постепенно, поодиночке» — вначале следует «вплавить» третьего<sup>2</sup>. Усилия Иванова по поиску этого «третьего» в их брачном союзе происходили на фоне образования общинной среды: в соответствии с замыслом хозяев «Башни», в общине должно было осуществиться разделение по половому признаку — на кружок «друзей Гафиза», объединяющий мужчин, и общество женщин «Фиас».

Поскольку нас занимает по преимуществу становление религиозной идеи Иванова, феномен «гафизитства» как таковой мы лишь слегка затронем, опираясь при этом на архивные материалы, опубликованные Н.А. Богомоловым в его исследовании «Петербургские гафизиты». «Гафиз» был основан во время «среды» в ночь с 25 на 26 апреля 1906 г. Зиновьева писала об этом вечере Замятниной: «Поставил Вячеслав вопрос, к какой красоте мы идем: к красоте ли трагизма больших чувств и катастроф, или к холодной мудрости и изящному эпикуреизму». — По-видимому, Иванов задался в ту «среду» целью обозначить важную и уже обыгранную русской философией грань «Пира» Платона — Диотима там толкует Сократу такое качество «великого демона» Эроса, как «рождение в красоте». В предшествующей главе нашей книги мы уже останавливались на том, что В. Соловьёв в «Жизненной драме Платона» и «Смысле любви» истолковывает «рождение в красоте» как об-

<sup>1</sup> Думается, именно этой интонации подражал в своей монографии об Иванове Аверинцев, именно ею — светлым бесстрашием речи — оправдывая содомский феномен Иванова. Дешартовская безыскусность у Аверинцева, правда, несколько утяжелена профессорскими оборотами и продуманными всплесками умеренно-нищанского вольномыслия (в советское время, когда писался текст, такое «вольномыслие» только приветствовалось).

<sup>2</sup> См.: *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. II. Брюссель, 1974. С. 756, 757 (текст О. Дешарт).

ретение человеком бессмертия благодаря достижению им андрогинности. Именно Эрот ведет к бессмертию любящую пару, — эта соловьёвская (уже неоязыческая) мысль была интимно близка Иванову<sup>1</sup>. Основатель новой религии, он не мог, при разработке ее культа и догматики, не оправдать своих построений гарантиями бессмертия, — ведь это цель всякого религиозного пути. — Однако каким все же был ответ Иванова на поставленный им на «среде» вопрос о «красоте»? Очевидно, чета основоположников не только в теории, но и на практике предпочла «трагизм» «эпикуреизму»: впоследствии ими была — воистину трагически — потрясена судьба Волошина, через «катастрофу» прошли также «большие чувства» М. Сабашниковой и Е. Герцык, соблазненных Ивановым... Но большинство посетителей «Башни» были склонны в действительности к «эпикуреизму» божественного толка. Кстати, и сама «Диотима» на деле смешивала высокую и низкую языческие стихии. Об этом уже свидетельствует продолжение ее апрельского письма к Замятниной: «Есть у нас заговор, о котором никому не говори: устроить персидский, Гафисский <...> кабачок: очень интимный, очень смелый, в костюмах, на коврах, философский, художественный и эротический. <...> Пригласили мы, основатели, т. е. Вяч<еслав>, Сомов, я и Нувель, еще Кузмина, Городецкого и, увы, Бердяевых»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Иванов и Зиновьева напряженно размышляли о существовании их брачного союза (представлявшегося им явлением уникальным), пытались охарактеризовать его метафизический и оккультный подтекст. О. Дешарт приводит такое письменное замечание Иванова (3 августа 1906 г.): «Наша страсть не была просто любовью мужчины и женщины, а любовью двух гениев, двух змей (ср. стихотворение Иванова „Змея”. — *Н.Б.*), могущих менять маски и лица». Именно по причине ее сверхъестественности, эта страсть была для Иванова «вождем а геалибус ад реалиора (от реального к реальному)», — замечает О. Дешарт (см.: Иванов Вяч. Собр. соч. Т. II. С. 762). Надо думать, свое единство супруги считали андрогинным, что выражено, к примеру, в сильном по-настоящему стихотворении «Любовь»: «Мы — ... одной судьбы двужалая стрела... два ока мы единственного взора... единых тайн двугласные уста... мы — две руки единого креста». По-видимому, у Иванова была действительная вера в бессмертного андрогина. Об этом ярко свидетельствует его поведение при кончине Зиновьевой, — Иванов не постеснялся рассказать о нем в деталях. В те страшные часы им двигала безумная надежда удержать отлетающую жизнь супруги посредством актуализации брачной андрогинности, презирая при этом все условности, а также опасность для себя заражения скарлатиной. В некоторых произведениях последующего стихотворного цикла «Любовь и смерть» Ивановым развивается иная мысль: единство любящих достигается как раз через смерть («Спор», «Венок сонетов»).

<sup>2</sup> Цит. по: *Богомолов Н.А.* Петербургские гафизиты // *Богомолов Н.А.* Михаил Кузмин: Статьи и материалы. М., 1995. С. 70.

Кроме Бердяевых, все названные здесь лица отличались, как сейчас говорят, нетрадиционной сексуальной ориентацией; Бердяев «не подошел» еще и из-за своего скепсиса по отношению к домощенным «мистериям»: именно он своим хохотом снижал тонус «действия» у Минского...

Зачем же Ивановы вовлекли в свой дионисийский проект имя средневекового (XIV в.) персидского поэта Гафиза<sup>1</sup>? Тематика его стихов, наряду с мистическими озарениями (Гафиз тяготел к символике суфизма — неортодоксального мистического течения в мусульманстве), охватывает разного рода земные радости: вино и любовь — едва ли не главные ценности его поэтического мира. Как свидетельствовал биограф Гафиза, «радения суфиев не разгорались без его возбуждающих газелей, а сборища винопийцев не обретали красоты без закуски его услаждающих слов». Очевидно, эта баснословная фигура Гафиза неплохо вписывалась в «башенную» среду, внося в тамошние «пиры» восточный колорит. Тем самым Иванов хотел придать своему проекту общечеловеческий характер, возвысившись над оппозицией Запада и Востока. В оргийном — равно дионисийском и суфийском «как» Россия, по замыслу Иванова, должна была осуществить предназначенное ей соединение Запада с Востоком — прийти к религии действительно вселенской. «Мы чего-то ищем ощупью, — писала Зиновьева Замятниной в период начала „гафисских“ экспериментов. — Как передать словами жесты ступающих в темноте с осторожно, хотя и жадно протянутыми руками?»

Тем не менее уже изначально в «гафисских» планах идеологов стала доминировать установка на весьма сомнительные наслаждения: «Мы имеем за вдохновение персидский Гафиз, где мудрость, поэзия, и любовь, и пол смешивался, и Кравчий — прекрасный юноша, как женщина, вдохновлял поэта и пламенил сердца. Наш кравчий, красивый юноша (С. Ауслендер. — *Н.Б.*), окончивший только гимназию, поэт (и С<оциал>-Д<емократ>!) жаждет мудрости, и прелестно, нежно чувствен и целомудрен»<sup>2</sup>. Именно про данный этап становления «Башни» как секты напишет впоследствии Андрей Белый: «Чувственные дамы и развратные юноши

<sup>1</sup> Более распространена русская транслитерация «Хафиз» — таким было прозвище Мохаммеда Шамседдина («хафиз» означает «хранящий в памяти»; так называли богословов, знающих Коран наизусть). Речь идет об авторе стихотворений, объединенных после его смерти в сборник «Диван», в котором обыкновенно выделяют газель «Кравчий, светом вина озари нашу чашу».

<sup>2</sup> Письмо Л. Зиновьевой к М. Замятниной от 16 мая 1906 г. — Цит. по: *Богомолов Н.А.* Петербургские гафизиты. С. 73.

бросились на мистико-анархическую коммуну, приманенные накрашенным Кузминым»<sup>1</sup>. В результате «Гафиз» захлестнула волна «голубой» богемности. Троица «друзей» — Кузмин, В. Нувель и К. Сомов — противопоставила себя самому Иванову, предпочтя литературно-теоретическому «прометеевскому богоборчеству» и «трагизму» мистагога собственную специфическую «жизнь». Разочарованный до отчаяния Иванов мысленно взывал: «Я устремляюсь к вам, о Гафизиты. Сердце и уста, очи и уши мои к вам устремились. И вот среди вас стою одинокий. Так, одиночество мое одно со мною среди вас». Иванову было тем обиднее, что он знал — на самом деле он гораздо радикальнее, круче (как сказали бы сейчас) своих сбросивших узду постылой морали последователей, которые тем не менее, подобно расшалившимся школьникам, дерзают считать его скучным стариком. И в самом деле, основная масса «голубых» сгруппировалась вокруг Кузмина, оставив мистагога как бы не у дел: «Иванов очень мил, как всегда. Думаю, однако, что он скоро отойдет от нас, удаляясь все более в почтенный, но не живой академизм», — снисходительно подытожил Нувель в письме к Кузмину (лето 1907 г.) разрыв с бывшим вождем и кумиром<sup>2</sup>. Надежды Иванова на «рождение в красоте» в кругу «друзей Гафиза» рухнули. А ведь он планировал упорядочить гафисские «западно-восточные» собрания, разрабатывая для каждой встречи особый сценарий, изобретая некие «коллективные действия» для «общины в целом» на фоне «свободного общения друзей», — хотел превратить «Гафиз» в подлинное «искусство»<sup>3</sup>, призванное трансформироваться некогда во вселенскую религию...

Между тем установка на гомосексуальность, разрушившая «Гафиз», для Иванова-теоретика была весьма принципиальной: в этом «западно-восточный» петербургский «симпозион» следовал своей афинской модели. Надо сказать, что здесь сыграли свою роль не только особенный природный склад Иванова и Зиновьевой, но также их резкое неприятие существующей формы семьи — формы христианской в ее основе. «Башенная» чета в этом не была в одиночестве: после Ибсена, Соловьёва и, главное, Ницше институт брака в его наличности критиковало большинство идеологов русского Серебряного века (наиболее интересные альтернативы связаны с именами Бердяева и Мережковских). Иванов посягает, однако, не просто на «буржуазную семью», но и на самые основы человеческого бытия, когда дает оценку Кузмину, навязчиво бра-

<sup>1</sup> *Андрей Белый.* Почему я стал символистом... — Указ. изд. С. 444.

<sup>2</sup> См.: *Богомолов Н.А.* Петербургские гафизиты. С. 81.

<sup>3</sup> См. соотв. дневниковую запись Иванова (июнь 1906 г.) там же. С. 73.

вирующему своим гомосексуализмом: «В своем роде пионер грядущего века, когда с ростом гомосексуальности не будет более безобразить и расшатывать человечество современная эстетика и этика полов <...> — эта эстетика дикарей и биологическая этика, ослепляющие каждого из “нормальных” людей на целую половину человечества и отсекающие целую половину его индивидуальности в пользу продолжения рода. Гомосексуальность неразрывно связана с гуманизмом; но как одностороннее начало, исключаящее гетеросексуальность, — оно же противоречит гуманизму <...>»<sup>1</sup>. «Гуманизм» здесь — он же и андрогинизм, преображенная двуполость — постулированная Соловьёвым целостность человека («Смысл любви»). Если к андрогину, согласно Соловьёву, ведет опыт брачной или квазибрачной любви, то «башенный» мистагог придерживается того воззрения (осуществляя его и на деле), что андрогинный идеал «грядущего века» требует от человека равно одно- и разнополой сексуальной практики, благодаря чему личность раскрывает *все* заложенные в ней природные возможности. Также в 1906 г. Иванова могла и лично задевать «односторонность» Кузмина, в которого была безнадежно влюблена юная дочь Зиновьевой Вера Шварсалон<sup>2</sup>; впоследствии, уже будучи беременной от Иванова, она признается Кузмину в любви. Как видно, Иванов предлагает путь к человеческой целостности в обход христианства: в самом деле, целостность *во Христе* человек обретает по ту сторону своей половой идентичности, усилиями своего духа и с помощью благодати. «Путь» же Иванова, подражающий практикам древних языческих религий плодородия, предполагает сосредоточенность человека на жизни пола, на ее интенсификации и выходе за положенные природой пределы. Не столько Афины и средневековый Шираз, сколько библейский Содом следует признать действительным маяком ивановского «жизнестроительства»...

О соответствующих аспектах тайной жизни Зиновьевой биографы умалчивают, и гадать о них по представленным в документальных источниках деталям, пускай и выразительным, не стоит. Быть может, более сокровенным «башенным» именем ее было бы не «Диотима» (это — для мужнина круга), а «Сафо»: ведь оригинальным «Фиасом» назывался как раз кружок девушек — подруг знаменитой поэтессы с острова Лесбоса. К чести тогдашнего русского общества следует заметить, что «лесбианские двусмысленности» (Андрей Белый) сочинений Зиновьевой были встречены,

<sup>1</sup> Дневниковая запись Иванова от 13 июня 1906 г. // *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. II. С. 750.

<sup>2</sup> См. дневники В.К. Шварсалон в изд.: *Богомолов Н.А.* Михаил Кузмин...

мягко говоря, без восторгов, впрочем, и писателем она была весьма посредственным<sup>1</sup>. Вождем феминистского движения Зиновьева не сделалась. Даже и судьба «башенного» «Фиаса» оказалась комической — его собрания 1906 г. свелись к усердным потугам на «дионисийские неистовства» некоторых скромных по жизни дам... Между тем на роль настоящего вдохновителя русского феминизма всерьез претендовал Иванов, который в своей — вот уж воистину двусмысленной (велеречивой по стилю и непристойной по сути) статье «О достоинстве женщины» (начало 1907 г.) заложил метафизические основы... нет, не равноправия женщин и мужчин, «общечеловеческий» подход к женской проблеме Ивановым как раз-то отрицается, — но «чисто женского самоутверждения» женщины<sup>2</sup>. Тем самым автор статьи то ли свидетельствует о новом вступлении человечества в матриархальный уклад, то ли выступает в роли его ревностного защитника. Размышления Иванова о женской судьбе подчинены развитию им концепции грядущего общественного устройства. Ее верховный лозунг — ницшеанская «верность Земле» (с. 142), эвфемизм призыва к возрождению язычества. И женщину мистагог ценит именно за ее природное язычество — постоянную погруженность в подсознательную сферу пола, что ставит ее в его глазах выше слишком рационального мужчины. Любопытно, что, в отличие от Соловьёва, Иванов в связи с метафизикой женственности не упоминает имени Софии; зато женщина объявлена им бессознательной «хранительницей тайн» Матери-Земли, Изиды, «светлой Луны». Видимо, в связи именно с типом Зиновьевой сформировался любимый и чтимый Ивановым женский «образ вещуньи коренных, изначальных тайн бытия», «жрицы и колдуньи, знахарки и ядосмесительницы, первоучительницы заговоров и пророчества, стиха и восторга» (с. 140, 141) — специфическая остро-языческая «икона». И именно от того, сможет ли женщина раскрыть свои языческие потенции, зависит ключевое — «будет ли грядущее человечество интеллектуальным по преимуществу и потому оторванным духовно от Матери-Земли или пребудет верным Земле органическим всечувствованием ее живой плоти, ее глубинных тайных заветов» (с. 142).

<sup>1</sup> Некоторые критические отзывы современников на произведения Зиновьевой приведены в странной — даже не апологетической, но прямо-таки панегирической статье М.В. Михайловой «Страсти по Лидии». — См. изд.: *Зиновьева-Аннибал Л.* Тридцать три уroda. М., 1999. С. 5–24.

<sup>2</sup> *Иванов Вяч.* О достоинстве женщины // *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. I. Брюссель, 1971. С. 141. Ниже мы даем ссылки на данную работу в нашем основном тексте.

Так вот, главным врагом на путях реализации этой неоязыческой общественности является, согласно Иванову, современная моногамная семья. Не имея сил открыто выступить против православия, Иванов ополчается против «малой Церкви» — семьи, которую он называет «индивидуальным симбиозом». Борьба с семьей им ведется — как в теории, так и на практике — на два фронта. Первое направление — это возврат к полигамии, «размыкание колец»; об этом говорилось выше и предстоит говорить в дальнейшем. Второе же, чему, собственно, и посвящена данная ивановская статья, — это гомосексуальная практика, призванная восполнить установку на групповой брак. Именно эти два пути «жизнестроительства» (эвфемизм советской и постсоветской гуманитарной науки) культивировались на «Башне», и в соответствии с данной социальной программой Иванова «башенная» община и разделилась на «Гафиз» и «Фиас».

Вот как эта программа изложена в статье «О достоинстве женщины». «Каждый пол в человечестве должен раскрыть свой гений отдельно и самостоятельно, — вещает Иванов. — Мужчина и женщина равно должны достичь своей своеобразной красоты и мощи, своей завершительной энтелехии, не оценивая свой пол критериями другого, не приспособляя свой пол к запретам и требованиям другого» (с. 144–145). Для этого нужно, чтобы люди «естественно разделились бы в своем нормальном и повседневном житии на два стана: мужской и женский» (с. 144), каждое общее дело должно порознь выполняться вовлеченными в него мужчинами и женщинами. — Но не зовет ли Иванов к проникновению монашеского строя в жизнь мирскую, — тем более что он вспоминает в статье и разделение по половому признаку церковных собраний в древности, и девственные семьи первохристиан? Ни в коей мере: привлечение Ивановым целомудренных христианских образцов — это кошунство и утонченное глумление. Осуществленные им в качестве моделей будущих «станов» «братство мужчин» и «содружество женщин» — отнюдь не монашеские союзы, а развратный «Гафиз» и смехотворный «Фиас». Языческая природа заданного в грядущем «достоинства женщины» Ивановым, впрочем, и не скрывается: «Будущая свобода женщины, — провозглашает он, — гармонично воскресит первобытную независимость некогда воинственной общины амазонок» (с. 145). — Что же касается продолжения человеческого рода, то и здесь Иванов предлагает вернуться к «первобытным» нравам: «Человечество должно осуществить симбиоз полов коллективно, чтобы соборно воззвать грядущее совершение на земле единого богочеловеческого Тела». При этом основанная

на «избирательном средстве» моногамная семья, «индивидуальный симбиоз», «должен слыть в общественном мнении не нормой половых отношений, а отличием и исключением, оправдываемым (! — Н.Б.) и великою любовью, и добрыми делами четы» (с. 145). — Содом и Гоморра, реальные прототипы «Гафиза» и «Фиаса», равно как и двух однополых «станов» ивановской программы, были уничтожены Божиим гневом; ученый филолог-классик, ничтоже сумняся игнорирует библейскую парадигму, манифестирующую закон, данный Богом человечеству. Сверх того, первобытные стадные случки он дерзает подвести под «соборность», осуществляющую «богочеловеческое Тело»... Кажется, из всех ивановских «реформаторских» подмен «жизнестроительный» проект, заявленный в статье «О достоинстве женщины», самый циничный и наглый. Пользуясь риторикой церковного проповедника, Иванов настойчиво внедряет в душу своего читателя содомское мироощущение: «Доколе не пришел в полночь Жених, женщина <...> должна быть невестой и женой и матерью сынов Земли, право рожденных строго любовью подвижников Света; и ключарница жизни и смерти, вечная невеста, временная жена, всегдашняя мать, она должна в то же время высоко нести, как сестра, Прометеев огонь Человека» (с. 145). Как видно, Иванов-теоретик выработал и свой стиль, собственную поэтику, опирающуюся на эвфемизм и отвечающую его сокровенному замыслу — христианское общество заменить языческим Содомом.

По мере вовлечения нами в рассмотрение все новых материалов, уточняется существо «башенного» феномена. Выясняется, что «Башня» — это не только модель для храмов чаемой Ивановым *оргийной религии*, но и образец, в его глазах, соответствующего *социума*. — Между тем ключевой проблемой для «башенных» супругов оставалась техника осуществления дионисийско-содомской «соборности». Выше мы уже заметили, что четой была взята установка на постепенность, и вначале им надлежало включить в их брачный союз третьего участника. Усилия Иванова по поиску этого «третьего» позже будут отражены в стихотворении «Вызывание Вакха». Вскоре на «Башне» появился молодой поэт Сергей Городецкий, певец славянского язычества, в котором Иванов почувствовал столь притягательные для него токи дионисийства. О этом романе, явившем квинтэссенцию «гафизитства» и представленном, в непристойных его деталях, в дневниках Иванова за 1906 г., мы упомянем здесь по возможности лаконично — ради дальнейшего прояснения «башенного» проекта. Вступив в связь с Городецким, Иванов одним ударом убивал двух зайцев —

«размыкал кольца» собственного брака и на деле осуществлял замысел «Гафиза». В сюжете с Городецким Иванов разыгрывал некое священное действие, в котором мистериально соединился с Дионисом: он верил, что ему, как некогда Фридриху Ницше, предстал (под видом Городецкого) сам Вакх, и он не хотел повторить ошибки Ницше, «не узнав» бога трагедии. Зиновьева, летом 1906 г. находящаяся в Швейцарии, аккуратно получала письма от мужа с описанием всех перипетий его петербургского романа. «Было бы божественно <...> любить тебя и своего юношу», — радуясь осуществлению лично им «жизнестроительного» треугольника, информировал мистагог жену, представляя попутно буколический портрет Городецкого: «Это молодой быстроногий фавн, зазываемый мною в мои сады роз, чтобы в моей золотой прозрачности веяло дикостью дебрей, хвойной смолою и силой корней». Одновременно разгоралась и его любовь к Лидии; «“Добиваюсь от судьбы счастья втроем” — вот лейтмотив всех писем», — комментирует О. Дешарт настрой Иванова летом 1906 г.<sup>1</sup>

Однако «счастье» оказалось весьма проблематичным — Иванов ошибся, усмотрев у Городецкого ответное пристрастие к нему. С другой стороны, «молодой фавн» вскоре стал казаться Иванову натурой слишком примитивной: «Я люблю его тело, не его», — сообщил мистагог Лидии уже 3 августа. Вряд ли Городецкий понимал в подробностях ту «жреческую» изощренную концепцию, которую Иванов осуществлял посредством своей «любви» к «фавну»: «Только я могу его сделать полубогом»<sup>2</sup>, — с горечью писал Иванов Зиновьевой, и за этими словами — жутковатые смыслы... Одним словом, учредитель «Гафиза» неподдельно страдал (но трагическое страдание, «большие чувства» не были разве заданием для гафизитов?!), что выражено в «прометеевской» символике «Вызывания Вакха»:

Демон зла иль небожитель,  
Делит он мою обитель,  
Клювом грудь мою клюет,  
Плоть кровавую бросает...  
Сердце тает, воскресает,  
Алый ключ лиет, лиет...

<sup>1</sup> См.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. II. С. 758 (текст О. Дешарт, цитирующей письма Иванова).

<sup>2</sup> Там же. С. 759.

Так или иначе, но вернувшаяся уже в сентябре в Петербург Зиновьева включается каким-то образом в этот «симбиоз», существующий на фоне кипения «жизни» прочих гафизитов. Обстановка в начале осени на «Башне» передана ею в письме к Замятниной: «Ничего не известно и какой-то вихрь. Все висит в воздухе, кроме нашей любви с В<ячеславом> и нашего тройственного союза, но весь союз в воздухе, а вокруг рушатся судьбы»<sup>1</sup>. К середине ноября отношения Иванова и Городецкого сходят на нет (памятником их станет стихотворный сборник Иванова «Эрос»), а вместе с ними угасает и прежний запал «Гафиза». На «башенной» авансцене появляется М. Сабашникова, и начинается новый акт «башенной» трагикомедии.

«Две жены в одеждах темных...»

1907 и 1908 гг. стали наиболее значимыми в актуализации феномена «Башни»: обозначились роли основных участников «башенного» «действия», до конца была проведена попытка создания «церкви Эроса», а также, уже после удара, нанесенного «башенному» проекту смертью Зиновьевой (7 октября 1907 г.), произошло событие, которое Иванов счел своим «посвящением» (январь 1908 г.), что дало ему уверенность почувствовать себя основателем новой религии. В 1907 же году началось интенсивное общение с Ивановым и сестер Герцык. Евгения, впрочем, познакомилась с «башенной» четой еще в начале 1906 г.: на «Башню» ее привел влюбленный «во все герцыковское», — а на тот момент в младшую сестру — книгоиздатель Дмитрий Жуковский. Знакомство Евгении с Ивановым не было случайностью: к «Башне» ее притянул острый интерес к культивируемому там дионисизму. В 1904 г., видимо, по следам чтения журнальных публикаций ивановского исследования «элинской религии страдающего бога», Евгения записала в дневнике: «Как греки узнали тогда, до всего, о страдающем Дионисе? Откровение? В Христе унижено, оскорблено страдание. Потому нет для мира Бога, что с ним ждут воскресения, искупления. А в Дионисе само страдание — Бог без искупления, без воскресения. Как это могло быть уже тогда? И только один есть путь, и он — туда»<sup>2</sup>. — Несколько сумбурная, эта запись однако весьма информативна в отношении тогдашнего мировоззрения Евгении. Во-первых, Ницше убедил ее, что Бог для мира умер — «нет для мира Бога». Пока (до присоединения к православию в 1911 г.) присутствие Бога в

<sup>1</sup> Цит. по: *Богомолов Н.А.* Петербургские гафизиты. С. 74.

<sup>2</sup> *Герцык Е.* Записные книжки (запись от ноября 1904 г.). — Указ. изд. С. 204.

*Церкви* для нее закрыто — она *опытно* не знает ни «искупления», ни «воскресения». Христос умерший и воскресший в глазах Евгении фикция, однако, во-вторых, Бог *страдающий* для нее предмет безусловной веры. А потому на тот момент ее бог — Дионис, олицетворение безысходного страдания как такового. Как нищанка и читательница Иванова, Евгения уже в начале 1900-х годов вступила на тот «путь», который и привел ее на «Башню».

Быть может, именно в «Воспоминаниях» Е. Герцык дан один из самых точных в мемуаристике портретов «башенных» супругов. Иванов — то ли юноша, то ли старик, и «никогда — зрелый возраст». Юношеские страсти в сочетании с претензиями на учительство, и это при отсутствии подобающей зрелому мужу ответственности: 60-летняя автор «Воспоминаний» указала, вероятно, на самую знаменательную грань личности мистагога. Запомнившийся ей на всю жизнь облик Зиновьевой — также почти ее «икона»: «небрежно разрисованное лицо», «бровь, криво сбегающая над огневыми синими глазами, и сколотый булавами красный хитон». Это трагическая маска, архаичная, грубо сработанная, и при этом поразительно живая; и Зиновьева как раз позиционировала (и, видимо, осознавала) себя в качестве героини античной драмы. Проницательно определила Евгения Казимировна и суть тогдашней ситуации этой страной семьи. Их андрогинный союз достиг своего акмэ — предельного расцвета «творческой полноты», — но «полуденный час недолог»<sup>1</sup>. Действительно, супруги уже были накануне своих экспериментов по «жизнестроительству» и созданию на «Башне» «хоровой общины», которые вызовут — не пройдет и двух лет — серию катастроф. Уже спустя год, в результате деятельности «гафисского кабачка» и попыток реально пережить душевные перипетии мифа об Эдипе<sup>2</sup>, Иванов, как пишет Е. Герцык, превращается в «осеннее дерево с ободранной ветром листвой», Зиновьева же оказывается под ножом хирурга<sup>3</sup>. Однако их «зенит», утверждение ими жизни «в духе и красоте», Евгения увековечила, так что в иконографию хозяев «Башни» навсегда вошли черты «большого, героического» — «бетховенского» стиля<sup>4</sup>.

В отношениях Е. Герцык с Ивановыми 1906 год был ознаменован лишь немногими встречами, последовавшими за их знакомством; гафисские «среды» Евгения, по-видимому, ни разу не посетила. Вновь на «Башне» Евгения вместе с сестрой оказались уже

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 115, 116.

<sup>2</sup> При участии Городецкого (см. стихотворение Иванова «Порука» из сб. «Эрос»).

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 118.

<sup>4</sup> Там же. С. 116.

весной 1907 г. За время их отсутствия там завязались все сюжетные узлы последующей драмы. — В ноябре 1906 г. в «башенный» заколдованный круг вступают М. Волошин и М. Сабашникова. Будучи оба очарованы Ивановым, они поселяются на Таврической, 25 под «башенными» апартаментами; одновременно с ними на «Башне» водворяется А. Минцлова. Полуробенек, утонченная до болезненности и при этом талантливая художница, 24-летняя Маргарита Сабашникова, пребывающая в каком-то экзистенциальном недоумении от неудачного брака с Волошиным, сразу делается объектом жадного внимания обоих супругов: Городецкий получил отставку, и они ждали нового «третьего», дабы, в тройственном браке, осуществить ядро новой соборности, оргийной церкви «неведомого бога»...

Именно на рубеже 1906–1907 гг. намечается внутренняя структура «башенной» общины. Будучи, по словам Иванова, «храмом», «Башня» имела, условно говоря, свое «святое святых», «алтарь» и «притвор». Иными словами, среди членов «башенного» союза выделились круги эзо- и экзотерический с рядом соответствующих градаций. Наиболее сокровенное происходило между Ивановыми и Минцловой. Познакомившись с последней, супруги признали в качестве духовного учителя эту визионерку, имевшую доступ в европейские теософские и антропософские круги, в самые закрытые масонские ложи. Зиновьева вступила с Минцловой в интимную переписку, Иванов видел в ней руководителя своей глубинно-мистической жизни. Уже в письме к Минцловой от 6 февраля 1907 г. мистагог называет себя ее «учеником» и отчитывается о результатах данных ему Минцловой медитаций. Это были дыхательные упражнения по типу йоговских: вдох и выдох следовало соединять с мысленным произнесением первой фразы Евангелия от Иоанна. Тем самым предполагалось подражание акту внутрибожественного рождения Слова — богоуподобление ученика<sup>1</sup>. — После кончины Зиновьевой Иванов полностью отдаст свою судьбу в руки Минцловой; она же будет руководить его астральным «посвящением» в январе 1908 г., а впоследствии попытается вовлечь, вместе с Андреем Белым, в розенкрейцеровскую ложу...

Более внешний концентр «Башни» — это тройственные брачные союзы, замысленные в качестве ядра оргийной «церкви» Эроса-Диониса. Перипетии «треугольника» с Сабашниковой оказались документально запротокколированными в целом ряде документов —

<sup>1</sup> См. данное письмо в изд.: Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. С. 164–165.

в дневниках Волошина, В. Шварсалон, Иванова, в письмах последнего и Зиновьевой, косвенно — в переписке сестер Герцык... Суть «башенного» феномена связана по преимуществу с данным концентром: в религиозно-реформаторском проекте Иванова «Башня» была именно «церковью», куда из эзотерического ядра шли духовные токи и руководящие идеи. «Башня» как дионисическая экклезиа была призвана стать той искрой, которая подпалит Русь... Наконец, на самом «профанном» уровне «Башня» оказывалась литературным салоном. «Среды», спектакли, ивановский поэтический семинар и пр. — то, с чем в недавнем прошлом соотносили «башенную» идентичность<sup>1</sup>, в действительности было лишь маской, обращенной к публике. Разумеется, Иванов придавал большое значение и этому антуражу: в широкие общественные слои его идеи просачивались — пускай и в разжиженном виде — как раз через участников «сред» и семинаров. Да и наиболее выдающиеся лица из ивановского окружения принадлежали именно к данному — «профанному» концентру: не что-то иное, как человеческая значительность и внутренняя независимость (вместе с духовной брезгливостью) побуждала Бердяева, Блока — и даже Андрея Белого — сохранять «пафос дистанции» по отношению к духовным «глубинам» «Башни»... Но поскольку в символистском мировидении эзотерика, религия и эстетика не имели четких границ и переходили одна в другую, соответственно этому были размыты и «башенные» концентры. Так, «гафизиты» (в первую очередь М. Кузмин), не будучи «посвящены» в «последние» тайны «Башни», тем не менее в своем «жизнестроительстве» «работали» на ивановский проект новой Церкви. Равно и сестры Герцык, промыслительно сохраненные от участия в содомских «треугольниках», знали их идейную подоплеку и, сверх того, реально почувствовали жуткую прельстительность, острое притяжение «башенных» бездн...

Вячеславу Иванову выпало счастье стать единственным избранником Евгении Герцык; возвышенное и при этом пылкое чувство к тому, кого она считала возлюбленным и учителем, Евгения пронесла через всю жизнь. Иванов не оценил этого чистого, ставшего со временем христиански-жертвенным, отношения: ему не удалось превратить Евгению в бесноватую «менаду» и подчинить себе, — интерес мистагога к «сестре» быстро угас. Трудно сказать, когда влечение Евгении к Иванову-литератору сделалось женским

<sup>1</sup> Именно в данном разрезе ивановская община описана в статье А. Шишкина «Симпозион на петербургской башне», где представлены «программы» башенных собраний.

чувством; во всяком случае до смерти Зиновьевой (октябрь 1907 г.) никаких признаков такой метаморфозы в документах мы не находим, благоговение же сопутствовало всем без исключения и последующим упоминаниям Евгении супруги Иванова. Евгения позволила себе полюбить Иванова, уже сделавшегося свободным человеком, — иначе произошло с Маргаритой Сабашниковой, ставшей ее соперницей. В 1907 г. Иванов оказался предметом любви этих двух удивительных девушек, — мистагогу не хватило мужских, человеческих, духовных сил, чтобы достойно разрешить непростые обстоятельства, инициированные им самим. Когда Маргарита, глубоко оскорбленная Ивановым, ранней осенью 1907 г. гостила в судакском доме сестер Герцык, Евгения стала свидетельницей начала ее работы над картиной, в символах представлявшей тогдашнюю жизненную ситуацию их обеих. Картина (она так и не была окончена) иллюстрировала образы стихотворения Иванова «Виноградник Диониса»: Дионис, которого художница наделила обликом мистагога, обходит свой виноградник в сопровождении двух жен в темных одеждах, своих служительниц. Жены эти, «Скорбь и Мука», по замыслу Маргариты, знаменовали ее саму и Евгению. Вряд ли Сабашникова попала здесь в точку — слишком разными в действительности были ее и Евгении роли при Иванове; однако в том, что Иванов внес в их жизнь только скорбь и муку, она не ошиблась.

Как и Евгения, Маргарита еще до личного знакомства с Ивановым нашла в его идейно-художественном мире «духовную родину»: вычурные стихи из «Кормчих звезд» она знала наизусть, а стремление соединить «греческое восприятие духовности в природе и христианство» ставило Иванова в глазах Сабашниковой даже выше столь чтимого ею Ницше<sup>1</sup>. Когда в ноябре 1906 г. Волошин и Сабашникова оказались на «Башне», они тотчас же ощутили на себе власть магических чар хищной четы: «Придя к ним, я почувствовала себя зайчонком, попавшим в пещеру пары львов» (с. 51), — писала впоследствии Сабашникова в своих прозрачно-акварельных мемуарах, удивительно сочетающих объективность с интимной глубиной. Интуиция не обманула Маргариту: Ивановы искали нового «третьего» для любовно-культурного союза и сразу признали подходящего кандидата в Маргарите. Спонтанная ненависть к ней Лидии обернулась почти тотчас же надуманным восхищением<sup>2</sup>; в тот же день она

<sup>1</sup> Волошина М. (Сабашникова М.В.) Зеленая Змея. М., 1993. С. 144 (ниже сноски на это издание даны в основном тексте).

<sup>2</sup> Об этом впоследствии сообщит Волошину Минцлова, сделавшаяся confidentкой Ивановых. См.: Волошин М. История моей души. Запись от 1 марта 1907 г. // Указ. изд. С. 155.

сообщает Замятниной: «Дивная у меня есть подруга: Сабашникова, художница, талантливая портретистка <...>. Она жена Волошина; странное, поэтическое, таинственное существо, пленительной наружности. Она пришла писать мой портрет и тоже в красном и оранжевом»<sup>1</sup>. Иванов также быстро поддался дозволенной страсти к той, которую впоследствии воспел как «Психею», «Сирену Маргариту», «державную Нику» и т. п.<sup>2</sup> «Солнечному зверю», «злому жрецу»<sup>3</sup> было легко подчинить себе обоих Волошиных. 30-летний «Макс» и его юная подруга не имели своего мировоззрения, отличаясь при этом каким-то роковым сомнамбулическим безволием: он чувствовал себя «недоволенным», она «часто сама себе казалась какой-то блуждающей тенью»<sup>4</sup>. По словам Маргариты, «Макс и я, мы шли по жизни, взявшись за руки, как играющие дети» (с. 145); ничто не препятствовало им вступить в ту рискованную игру, которую вели Ивановы. Волошин еще во время заграничных встреч с будущим мистагогом загорелся желанием примкнуть к задуманному тем сообществу; Маргарита мечтала о духовном учителе... И вот, шаг за шагом, эти духовные странники стали втягиваться в «со страстью постигнутую идею»<sup>5</sup> Ивановых. В своем ослеплении, зачарованные, они поначалу считали ее вершиной мудрости, святости, красоты...

Между тем Маргарита (не говоря уже о Волошине) вполне адекватно восприняла существо этой «идеи» и, духовно неграмотная, к тому же под влиянием Ницше умом отрицавшая мораль, не нашла в проекте Иванова ничего предосудительного. Она смутно осознала, что находится на «Башне» «среди людей, у которых жизнь чувств шла аномальными путями» (с. 155): Иванов в своей загадочной «утонченности» ориентировался на общество мужчин, «тяжеловесную» по-микеланджеловски, похожую на льва Зиновьеву влек «закрытый круг женщин». «Из новых человеческих созвучий, —

<sup>1</sup> Цит. по: Богомолов Н.А. Петербургские гафизиты. С. 75.

<sup>2</sup> См. цикл сонетов «Золотые завесы».

<sup>3</sup> Маргарите Иванов еще до их знакомства приснился как некий «злой жрец»: «Согнувшись, он входил ко мне через маленькую дверцу в низенькую сводчатую комнату» («Зеленая Змея», с. 146). В статье «“Эрос” Вячеслава Иванова» (конец 1906 г.) Волошин также представит автора стихотворного цикла «Эрос» в качестве жреца — «заклинателя древнего бога». «Солнечный зверь» символизирует Иванова в волошинской автобиографической стихотворной притче «С безумной девушкой, глядящей в водоем...»: согласно антропософской концепции, это злой дух Солнца, тогда как благой солнечный дух, по учению Штейнера, — это Христос.

<sup>4</sup> Волошина М. Зеленая Змея. С. 145.

<sup>5</sup> Там же. С. 152.

как вскоре поняла Маргарита, — должна, как они (Ивановы) уповали, возрасти новая духовность и облечься в плоть и кровь будущей общины; для нее они искали людей» (с. 155). Ее не смущало, что ей, избранному члену этой общины, надлежит считать духовными собратьями гафизитов — «развратных юношей» (Андрей Белый); также Маргарите импонировало ботичеллиевское имя «Примаверы», данное ей в «Фиасе»... Итак, она всем сердцем приняла «странную идею» Ивановых: «Когда двое так слились воедино, как они, оба могут любить третьего. <...> Такая любовь есть начало новой человеческой общины, даже Церкви, в которой Эрос воплощается в плоть и кровь» (с. 161). Не поселило сомнения в душе Маргариты и то, что ее Макса-то в «Церковь Эроса» не приглашали, и более того, Ивановы усиленно старались разлучить ее с ним: «Вячеслав утверждал, что Макс и я — люди разной духовной породы, разных “вероисповеданий”, по его выражению, и что брак между “инверцами” недействителен» (с. 161). К Волошину Иванов всегда относился почти с нескрываемым презрением. «Я тебя все-таки люблю. Не уважаю, но люблю»<sup>1</sup>, — говорил, почти глумясь над ним, мистагог своему толстому, застенчивому гостю. Зиновьева, со своей стороны, ломая себя во имя «идеи», толкала Маргариту в объятия к мужу...

Поначалу замыслу «тройственного брака» Ивановых с Маргаритой как будто сопутствовал успех. 4 февраля 1907 г. Зиновьева поделилась с Замятниной: «С Маргаритой Сабашниковой у нас обоих особенно близкие, любовно-влюбленные отношения. Станный дух нашей башни. Стены расширяются и виден свет в небе (! — Н.Б.). <...> Вячеслав переживает очень высокий духовный период (! — Н.Б.)». Спустя месяц «Диотима» писала Минцловой: «В январе этого года <...> Вячеслав и Маргарита полюбили друг друга большою *настоящею* любовью. И я полюбила Маргариту большою и *настоящею* любовью, потому что из большой, последней ее глубины проник в меня ее истинный свет. Более истинного и более настоящего в духе брака *тройственного* я не могу себе представить, потому что последний наш свет и последняя наша воля — тождественны и едины». «Жрица Эроса», как и ее супруг, Зиновьева раскрывала Минцловой те внутренние «пути», по которым человека влечет «древний бог». «Башенной» «Диотиме» не откажешь в пронизательности — простодушная Сабашникова перед ней как на ладони: «Вы знаете, как светло и крылато выступила в путь Маргарита. И начались откровения пути. Первое было красоты глубокой и потрясающей, целый новый мир для меня: — стихия

<sup>1</sup> Волошин М. История моей души. Запись от 2 марта 1907 г. // Указ. изд. С. 159.

ласки, где царицей Маргарита-девушка. Второе, что не имеет она никаких проходов к стихии *Страсти* и к стихии *Сладострастия* (которые, к слову говоря, взаимно враждебны одна другой). Третье, — что она соприкасалась с стихией Страсти сильными <темными?>, страшными толчками, глухонемыми — в первой юности, в детстве и — утратила все ходы. Четвертое — что Вячеслав взглянул в новый дивный мир. Помнилось ему прозреть и обрести новую Любовь. Пятое — что муки крещения в Новую Любовь велики и огненны, и искушает сомнение» и т. д.<sup>1</sup> — Размышляя об этих темных путях со знанием дела, Зиновьева не учла вещей, ей недоступных, — вошедшие в плоть и кровь Маргариты через патриархальное воспитание строгую нравственность и доходящее до исступления целомудрие. Идеалом любви для Сабашниковой, по ее собственному признанию, был «*fuoco spirituale*» — духовный огонь, которым горели святой Франциск и святая Клара, беседуя о Боге. Этот идеал Маргарита безуспешно пыталась осуществить в своем браке, и уж, конечно, именно его она искала в «Церкви Эроса».

Между тем Иванову нужно было совсем иное. В сферу духа он надеялся проникнуть на крыльях экстаза чувственной страсти — в ивановской идеологии это называлось соединением Неба и Земли. В Сабашниковой ему был нужен темперамент аннибаловского накала; встретившись с совсем иной натурой, с личностью к тому же весьма стойкой, он испытал жестокое разочарование. Как и Евгения, «менადой» Маргарита не была, — Волошин недаром называл ее «нежной зайкой». Именно по волошинским дневникам за 1907 год ныне мы можем судить о том, чем в действительности оказалась попытка создать на «Башне» «Церковь Эроса», — автор «Зеленой Змеи» по понятным причинам об этой повседневной эмпирике умалчивает. Обобщенно говоря, это был ад для всех четверых, что и не удивительно — осуществлялся воистину адский проект. — Роль самого Волошина можно было бы назвать трагической, даже христиански-жертвенной, если бы... если бы все это не было делом антихристианским — извращенно-содомским, для взгляда извне — гадким и смешным, — если бы волошинская «жертва» не была гибельной для Маргариты. Обожая Иванова, благоговей перед ним как учителем, Волошин «отрекался» от Маргариты и всецело «отдавал ее» мистагогу, испытывая при этом безумную боль. Страдала от ревности и Лидия; однако вся соль замысла и состояла в победе над ревностью, в одолении естественной моногамности: здесь было само существо «Церкви Эроса» — общины в принципе полигамной. Потому именно «Диотима» призывала Волошина

<sup>1</sup> Цит. по: Богомолов Н.А. Петербургские гафизиты. С. 95, 96.

(а вместе и саму себя) культивировать каждый самый малый успех в этой борьбе — всякий проблеск любви, простой терпимости к «сопернику» или «сопернице», ибо это есть взошедшее в душе «семя» новой соборности<sup>1</sup>.

Действительно, содомский «тройственный брак» был неким «путем» («чертовым путем» — как, в сердцах, однажды метко определила его Зиновьева<sup>2</sup>), если угодно — крестом греха, своеобразной темной аскезой, внутренним «деланием» прельщенных. — Однако Волошин страдал вовсе не от одной ревности. «Любить Вячеслава вместе с Аморей — это единственный путь» («История моей души», с. 162), что можно признать. Но Маргарита не скрывала от мужа, что Вячеслав избивает ее, пытается изнасиловать, и одновременно признавалась: «Мне было сладко, когда он бил меня» (там же, с. 160). Евгения Герцык в своих «Воспоминаниях» замечает, что идея «древнего оргиазма» в «жизненном быту» Иванова «как бы становясь пародией, гримасой на себя самое, принимала уродливые формы садизма и мазохизма» (с. 131). В «Церкви Эроса», в интимном общении с «Сиреной Маргаритой», обнажались сатанинские недра природы «учителя», одержимого, помимо похоти, волей к власти. «Я буду покорной, Макс. Он мой учитель. Я пойду за ним всюду и исполню все, что он потребует, Макс. Макс, я тебя никогда так не любила, как теперь. Но я отдалась ему. Совсем отдалась. Понимаешь? Тебе больно? Мне не страшно делать тебе больно. Я гвоздь. Я и его распинаю, и тебя»<sup>3</sup>: горячечный бред Маргариты выдает, что и ее захватила страшная садомазохистская стихия. Доведенные до своих пределов, ничем не будучи удержаны, «слишком человеческие» чувства вырождаются в демонизм. Догадывались ли сестры Герцык, оказавшиеся на «Башне» одновременно с Волошиными, что попали на самом деле в сумасшедший дом, что вокруг них бушует вихрь безумных идей? Маргарита сознательно терзает Волошина «с полной уверенностью, что так надо», — через боль Макс «должен воплотиться» («История моей души», с. 161); Волошин чувствует, что наконец «воплотился», ибо для него «теперь все боль», и целует в экстазе голову и руки Вячеслава (с. 164); Иванов по ночам своеобразными способами «испытывает душу» Маргариты, считая при этом, что поступает «свято» (с. 164, 161); Лидия «мучится в одиночестве» и то ли «хочет уйти», то ли намеревается вовлечь в «брачный союз» и Волошина (с. 162). При этом все участники этой драмы «больших

<sup>1</sup> См.: Волошин М. История моей души. С. 162.

<sup>2</sup> Там же. С. 167.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

чувств» убеждены, что «встали на путь», что им открывается «свет в небе», сама «красота», что их переживания высокодуховны... Дневник Волошина – замечательный документ, словно лучом высвечивающий само существо русского декаданса, позволяющий заглянуть в его «святое святых», изображая в деталях «жизнетворчество» деятелей Серебряного века.

Хотя речь сейчас у нас идет о весьма незаурядных людях, их жизнью в тот момент была борьба вполне элементарных страстей – похоти, ревности и жгучей ненависти; из этого болота пытались вырваться умственно-волевым усилием. Изначально антихристианский, этот союз был обречен стать клубком сплетающихся в ярой схватке змей<sup>1</sup>. Правда, в своем ослеплении его участники не потеряли надежды на успех их замысла, однако уже к середине марта силы их иссякли, что побудило к расставанию: Волошин уехал в Коктебель, Сабашникова – поначалу в Царское Село. Оставшись вдвоем, Ивановы, по-видимому, приняли решение дать отставку Маргарите в качестве третьего члена их союза. «В Маргарите нет ритма, она больна», – таково было заключение Иванова<sup>2</sup>. Однако потерять Сабашникову для мистагога было непросто. Еще в апреле он писал ей: «Если я пройду через некие тесные врата, то выведу и Лидию, и мою Маргариту, которой я поручен, как она мне, – выведу из царства теней»<sup>3</sup>, – мысль об индивидуальном посвящении в нем забродила еще до кончины жены. Однако из своего летнего посещения Загорья – имения Ивановых – по пути к мужу в Коктебель Маргарита выносит лишь чувство оскорбления, переросшее в нервное заболевание<sup>4</sup>. Это состояние могло только обостриться после получения ею письма от супругов из Загорья. Зиновьева пыталась оправдать нелюбезный прием соблазненной жертвы их проекта: «Я переживала кризис в *собственном моем* романе с тобой, который (кризис? роман? – *Н.Б.*) оказался глубже и сильнее, чем я думала». Иванов же фактически объявлял Маргарите о разрыве с нею, при этом его инициативу хотел переложить на нее. «Дух Свободы веет над нами, и да будет меж нас дух огненный и жизнь, – велеречие мистагога, камуфлирующее его действительный замысел, в 1909 г. послужило для Маргариты поводом вернуться на «Башню», предъявляя права на ее хозяина. – Будь свободна, иди, куда поведет тебя твоя свобода. Я верен обету,

<sup>1</sup> Используем образ и лексику, характерные для стиля самого Иванова.

<sup>2</sup> См.: *Волошин М.* История моей души. С. 162 (запись от 7 марта 1907 г.).

<sup>3</sup> Письмо В. Иванова к М. Сабашниковой от 17/30 апреля 1907 г. // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. С. 160.

<sup>4</sup> См.: *Волошин М.* История моей души. С. 171 (запись от 15 сентября 1907 г.).

тебе данному: ты всегда можешь прийти ко мне, как к себе самой. Но я никуда не зову тебя и ничего от тебя не хочу. Я очень светел и спокоен (! – *Н.Б.*). <...> Поцелуй от меня Макса <...>»<sup>1</sup>

В разрушении «Церкви Эроса» с «третьей» Маргаритой не последнюю роль сыграла Минцлова. Надо сказать, что «духовное ученичество» у Иванова Волошина и Сабашниковой, давних знакомых Минцловой, ею в принципе горячо приветствовалось. В письме к Сабашниковой от 20 февраля 1907 г. визионерка называла Иванова «светлым богом» и особо восхищалась его эфирным телом: «Я никогда не видала столь совершенного существа»<sup>2</sup>. Однако затем, узнав всю подноготную «Церкви Эроса», а также столкнувшись с ужасом родителей Маргариты перед «тройственным браком», куда вовлекли их дочь, Минцлова – еще до кончины Лидии – пыталась вмешаться и разлучить Маргариту с Ивановыми. Именно Минцлова открыла глаза Волошину на истинное отношение «башенной» четы к Маргарите: «Вячеслав не любит ее. Он к ней относится равнодушно. Лидия ее ненавидит, как ненавидела тогда, в самом начале, в Петербурге»<sup>3</sup>; дальнейшее во многом подтвердит правоту слов Минцловой. Наконец и до Волошина дошло, что «Вяч<еслав> не учитель», что, осуществляя «власть над всеми», он «ломает людей»<sup>4</sup>. – После кончины Лидии Иванов осмелится намекнуть Волошину на то, что считает оккультной причиной смерти супруги близость к ней Маргариты. Лишенная от природы жизненной силы, Маргарита невольно делается вампиром по отношению к окружающим – ее «оживляет» Минцлова, она же высосала жизнь и у Лидии<sup>5</sup>. По-видимому, Иванов и впредь удерживал и лелеял это чудовищное предположение. Когда после многомесячного пребывания в Германии, в окружении Р. Штейнера, в середине лета 1909 г. Сабашникова, сохранившая любовь к Иванову, с новыми надеждами появилась на петербургской «Башне», Иванов бросил ей в лицо: «Вы сатанистка в глубине души». Теперь им владела демоническая страсть к покойной Лидии и, как отзвук этого чувства, – непреодолимое влечение к Вере Шварсалон как ее «иконе». В свете этих новых переживаний осуществлялась им и ретроспекция

<sup>1</sup> Письмо В. Иванова к М. Сабашниковой от 14 сентября 1907 г. // Ежегодник... С. 160.

<sup>2</sup> Цит. по: *Богомолов Н.А.* Anna-Rudolf // *Богомолов Н.А.* Русская литература... С. 52.

<sup>3</sup> *Волошин М.* История моей души. Запись от 23 сентября 1907 г. // Указ. изд. С. 177.

<sup>4</sup> Там же. Запись от 29 сентября 1907 г. С. 182.

<sup>5</sup> Там же. Запись от 26 ноября 1907 г. С. 189.

«Церкви Эроса» — ныне Иванов радуется своему тогдашнему поражению: «Моя любовь была в ритме 3, не 2, — к счастью, брак не совершился»<sup>1</sup>.

Черту под «тройственным союзом» подводит дневниковая запись Иванова, датированная 6 июля 1909 г.: «Как многоголовая змея, как гидра, у которой одна за другой отрубаются головы, извивается, клубится и надувается черной отравленной кровью, приподымаясь и вытягиваясь для нового нападения, эта колдунья (Маргарита), которая упрямится и не уходит и, быть может, надеется утопить меня». В марте 1907 г. Иванов и Зиновьева, по их словам, не могли жить без Маргариты; тем разительнее метаморфоза прежних чувств. «Молюсь Лидии об изгнании этого лика темной силы (силы Штейнера, медиумом которого, по мысли Иванова, была Маргарита. — *Н.Б.*), мне ненавистного ныне, несмотря на все усилия мои пребыть верным обету общения в свете и любви братской», — писал Иванов в состоянии одержимости новым мифом. Воспаленный мозг принял потусторонний ответ Лидии: «Со мною тебе нет опасности и Вере нет опасности»<sup>2</sup>. — Хотя самой Сабашниковой Иванов и говорил, что его отношение к ней не изменилось<sup>3</sup>, в конце лета 1909 г. ее фактически изгнали с «Башни».

Параллельно сюжету отношений четы Ивановых с Маргаритой Сабашниковой развивалась и «башенная» линия биографии Евгении Герцык, — линия «сестры». Остановимся на жизненных контактах этих двух соперниц. Характерно, что в «Зеленой Змее» Сабашниковой мы не встретим ни единого упоминания о сестрах Герцык. Отчасти это, видимо, обусловлено антропософским ренегатством Евгении, но в основном связано с естественной антипатией к ней Маргариты (с неприязнью Сабашникова относилась и к Вере Шварсалон). — Между тем Е. Герцык в своих «Воспоминаниях» представляет Маргариту вполне дружелюбно: «Питать к сопернице примитивные злые чувства? Конечно же, нет. Но что же, если и вправду привлекательна и сразу близка мне Маргарита?» Построенный из точнейших деталей, «феноменологический» портрет Сабашниковой, набросанный Евгенией, весьма меток: патриархальная основа — «английские блузки с высоким воротничком» — специфически восполнена в ней «утонченностью старой расы, и отрывом от всякого быта, и томлением по несбыточно-

<sup>1</sup> Дневниковая запись Вяч. Иванова от 29 июня 1909 г. // *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. II. С. 778.

<sup>2</sup> Там же. С. 779.

<sup>3</sup> См.: *Волошина М.* Зеленая Змея. С. 184.

прекрасному». «На этом-то узле и цветет цветок декадентства»<sup>1</sup>, — заключает Евгения, имея в виду не только Сабашникову, но и себя самое. Кульминация их общения падает на лето 1907 г. — после неудачного визита в Загорье Маргарита гостила у Герцыков в Судаке. Иванов был главным предметом их бесед. Обе считали себя его ученицами и при этом «многоумно» решали, куда ему следует вести их и чему учить. И обе же были влюблены в мистагога: страсть Маргариты находилась на подъеме, и она «печалилась, что жена мешает ему (Иванову) на его пути ввысь»<sup>2</sup>; Евгения держала свои чувства в узде. Занимались они тем, что пытались разыграть миф, созданный Маргаритой. Возникшая новая «башенная» троица (Иванов, Евгения, она сама), по ее мнению, соответствовала стихотворению Иванова «Виноградник Диониса», — для этого произведения ею был задуман живописный эквивалент. В судакском герцыковском винограднике, облачившись в специально сшитые по ходу дела костюмы, последовательницы «башенного» оргиаста представляли фрагменты мифологического действия — Маргарита делала с них зарисовки для будущей картины. На этом полотне «Вячеслав Иванов должен был быть Дионисом или призраком его, мерцающим среди лоз», а Маргарита и Евгения — «Скорбь и Мука — “две жены в одеждах темных — два виноградаря...”» (с. 144).

Сестры Герцык не оказали существенного влияния на Сабашникову, уже в 1908 г. навсегда связавшую свою судьбу с Р. Штейнером и вошедшую в его ближний круг. Напротив того, как раз со стороны Сабашниковой шло самое сильное воздействие на них антропософии. Антропософский импульс до Судака доходил и от Волошина, который сделался близким другом сестер. Читательницы текстов Штейнера, сестры тем не менее антропософской веры не приняли. Вступление Евгении в Антропософское общество летом 1913 г. было жестом отчаяния, вызванного крахом ее отношений с Ивановым; вскоре же последовал самый решительный отход Евгении от антропософии.

«Сестра»

Размышляя, по следам новейших исследований, об идентичности «Башни», мы пока еще не обсудили одну из существеннейших ее граней. Сосредоточившись на *идейном* и *культурном* аспектах ивановской общины, мы до сих пор не ввели в оборот концепта *се-*

<sup>1</sup> *Герцык Е.* Воспоминания. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

мы, неотъемлемого от всякого сектантского образования. Если классическая христианская экклезиология базируется на представлении о Церкви как Невесте Агнца-Христа (эсхатологический Божественный брак в нынешнем веке предваряется сакраментально-мистической церковной жизнью), то для сознания сектантского семейная парадигма имеет почти буквальный характер: члены секты непременно связаны узами родственными или квазисемейными, причем в замкнутых сектах весьма сильна также тенденция к общежитию. «Башня» на Таврической была классической мистической сектой (хлыстовского типа) уже по замыслу ее главы: основой общины была брачная пара мужчины и женщины, а прочие члены должны были подключаться к этому союзу посредством связей семейного типа — «мать — дочь — сестра», «отец — брат — сын»<sup>1</sup>. На «Башне», кроме четы Ивановых, постоянно жил кто-нибудь из друзей; весьма часто отношения между хозяевами и гостями оказывались более тесными. Так, Сабашникова жила на «Башне» в качестве члена «тройственного брака» — ядра секты (Волошин был при жене); через Кузмина, в которого эпизодически влюблялся Иванов, осуществлялась связь мистагога с «гафизитами»; на Кузмина же «посыгала» приемная дочь Иванова, впоследствии — его жена; Городецкий обитал на «Башне» (летом 1906 г.), будучи любимцем «учителя» и его мистериальным «сыном», а также «сыном — мужем» (по образцу Эдипа) его супруги и т. д. Об этих «семейных» (в прямом, а также культовом и содомском смысле) «башенных» связях мы, впрочем, детально здесь рассуждать не станем. Отметим только особое место на «Башне» Минцловой: «духовная мать» четы хозяев, экстатическая пророчица, эротически привязанная к Иванову, Минцлова вносила в секту дух матриархата, языческой архаики. — Собственным же нашим предметом станет та роль «сестры», которую надлежало в «башенной» «семье» разыгрывать Евгении Герцык.

Имя «сестры» Евгения получила не непосредственно от мистагога: оно восходит к ее случайной встрече на «Башне» с Городецким в начале 1907 г. «Длинноногий студент с близко-близко, по-птичьим сидящими глазами и чувственным ртом», понятно, не вызвал восторга у Евгении, осведомленной о его особой близости к Иванову. Однако вечером Иванов сообщил ей об обратном впечатлении — в Евгении Городецкий признал сестринское сходство с Ивановым. Комментируя состоявшееся в тот самый момент наречение себя «сестрой», Евгения также подчеркивает в собственном

<sup>1</sup> Так передана суть «установочной» речи Иванова на «среде» 7 декабря 1905 г. в записи Зиновьевой. — См.: Шижкин А. Симпозион... — Указ. изд. С. 300.

восприятию Иванова «беспреградность, как с кровно близким и в то же время странно волнующую». Попутно она вспоминает, что ее мачеха почувствовала в Иваново сходство с покойным мужем — отцом Евгении. «Непонятны иногда родственные сближения»<sup>1</sup>, — замечает мемуаристка, как бы недоумевая от возникшей на «Башне» возможности одновременно видеть в Иваново «брата», «отца» и возлюбленного. Однако в «башенной» дионисийско-мистериальной действительности, в мире промискуитета и инцестов, подражающем первобытной «семье», такого типа «сближения» — в порядке вещей. В «сестре» Евгении льстил смысл двойничества, почти равноправного товарищества, идейного сотрудничества с тем, кого она считала гением, великим реформатором, носителем царского достоинства в сфере духа. Это имя было ее экзистенциальной опорой, тем мысленным домом, куда она спасалась от налетавших на нее «страсти, и чувственности, и вражды» к учителю, где ею врачевались нанесенные им глубокие раны. В миф о сестре Евгения вложила христианский смысл, что помогло ей преодолеть безответную любовь к Иванову, став в конце концов ему сестрой во Христе: воистину крестной была жертва Евгении, помогавшей Иванову в устройстве его венчания с падчерицей, самораспятием для нее стало прощение ему игрового отношения к ней...

Между тем Иванов видел миф о «сестре» совсем под другим углом зрения. Можно попытаться поискать в его текстах ключ к его «братской» — прохладной эгоцентрической установке (Евгению он нередко использовал — как секретаря, литературного агента, домовладелицу и т. п.). Прежде всего обратимся к циклу из шести стихотворений «Песни из Лабиринта» (сборник «Cor ardens»): пятое из них было уже задним числом посвящено Евгении Герцык. Надо сказать, что данный цикл относится к шедеврам Иванова<sup>2</sup>. В нем последовательность смутных картин воспроизводит детский сон — грезу ребенка о его существовании до рождения; также и жизнь взрослого конципируется как аполлинийское, в смысле Ницше, сновидение. Астральный лабиринт, царство мертвых, призрачных образов, где блуждает лирический субъект, — подобный опыт напоминает о мистике К. Юнга. Ребенок оказывается свидетелем той встречи его родителей, когда он — «я», желающее

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 118, 119.

<sup>2</sup> Посредственный, на наш взгляд, поэт, Иванов писал стихи с априорно заданной идеей; тяжеловесная велеречивость — оборотная сторона их данного, ремесленного, происхождения. Лишь немногие стихотворные произведения Иванова рождены, а не сделаны, имеют подлинно поэтический — а не рациональный характер, а потому не нуждаются в «переводе».

родиться в мир, — приходит к ним со звездным лучом в руке. И как раз в этих пространствах — порогах, притворах — он обретает «Сестру», которая вручает ему светоносную нить — астральный луч, указующий путь в ночи земной жизни. Образ сестры для Иванова еще до знакомства с Евгенией ассоциировался с образом Ариадны, печальнейшей героини греческой Античности.

... И я в притвор глубокий  
Ступил — и вот Сестра.  
Не знал я сестры светлоокой:  
Но то была — Сестра.

И жалостно так возрыдала,  
И молвила мне: «Не забудь!  
Тебя я давно поджидала:  
Мой дар возьми в свой путь».

И нити клуб волокнистый —  
Воздушной, чем может спрясти  
Луна из мглы волнистой, —  
Дала и шепнула: «Прости! <...>»

(«Сестра»)

... В даль тихо плывущих чертогов  
Уводит светлая нить —  
Та нить, что у тайных порогов  
Сестра мне дала хранить...

(«В облаках»)

То, что в «башенном» «жизнестроительном» действе Евгения получила от Иванова роль его предвечной «Сестры» и одновременно духовной путеводительницы, свидетельствует о достаточно серьезных надеждах мистагога на эту свою «ученицу». Однако «Сестра» была обречена соблюдать некую дистанцию к нему — роль сестры-Ариадны все же не только второстепенная, но и трагическая. Согласно греческому мифу, Ариадна была покинута Тесеем, который прежде получил от нее путеводную нить, проник в Лабиринт, убил Минотавра и благополучно выбрался наружу. Стенающую на пустынном морском берегу Ариадну заметил Дионис, и она стала супругой бога; все эти перипетии героини счастья-то уж Евгению никак не предвещали.

В двойное имя *сестры-Ариадны* Иванов вкладывал и другие смыслы. Они выясняются из обсуждавшейся уже нами статьи «Ты еси» (1907) вместе с ее поздней (1920-х годов) версией под названием «Анима». В этих работах под дионисийскую оргийную мистику подведен антропологический и «богословский» фундамент; сейчас же для нас существенно то, что их автор вовлекает в свой дискурс множество мифологических представлений. В основе построений Иванова — образ человека-андрогина платоно-соловьёвской традиции, восполненной во второй статье концептами Юнга. Именно в версии «Анима» обнаруживается ивановская самобытная мифологема сестры-Ариадны<sup>1</sup>: Анима, душа человека, трактуется Ивановым в качестве «сестры» Анимуса — рассудочного «я», лишь в потенции «я» истинного («самости», «das Selbst»). Заимствуя у Юнга терминологию, Иванов переосмысливает ее в соответствии с собственным мифом. Это центральный для идеологии мистагога миф о растерзании Диониса безумной менадой, миф, перенесенный во внутренний мир человека. Роль менады при этом исполняет душа-Анима, восстающая на своего утратившего высшее достоинство «брата и супруга, Animus'a» в желании обрести его «в преображенном инобытии, озаренного ему присущим сиянием, которое он потерял в земных делах и заботах»<sup>2</sup>. При этом Анима чаёт собственного обожения и спасения в мистическом браке с Анимусом. Тем самым мифотворцем ставится цель восстановления андрогинной цельности человека, к чему собственно и сведено у Иванова сокровенно-антропологическое значение оргийного события. «Сестринство», таким образом, в понимании Иванова отнюдь не отменяет возможности «супружества», так что земные матримониальные порывы Евгении в принципе укладывались в парадигму ивановского мифа.

Как видно, имя «Сестра» семантически пересекалось в «башенном» мифе с душой-«Психеей». Но именем Психеи мистагог обыкновенно наделял Зиновьеву и Сабашникову; Евгении-«сореллине» в ряду ивановских избранниц принадлежало третье место... Миф требовал от Евгении готовности, во имя совершенства, восстать на «брата и супруга» в священном гневе, предполагал способность идти в этом гневе до роковой развязки. От этих-то языческих или африканских страстей Евгения по своей природе была бесконечно далека, — «менадой», как раздраженно бросал ей «учитель», она действительно не сделалась. Видимо, как раз здесь

<sup>1</sup> В греческом мифе критская царевна Ариадна не была сестрой афинянина Тесея — здесь сюжетное нововведение Иванова.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Анима. — Указ. изд. С. 275.

надо искать исток их интимных расхождений, а вместе и причину провала надежд Евгении: «Вяч. Иванович нередко говорил мне, что я понимаю его с полуслова и до глубины, не мыслью, а инстинктом, — говорил это с умиленной благодарностью, а то и с гневом, потому что находил во мне только зеркальность, только двойника своего, а не другую силу, родную, но перечашую, о которую выпрямились бы прихотливо разбегающиеся волны его мысли. Я же теряла себя в нем»<sup>1</sup>. Евгения была склонна редуцировать данное ей на «Башне» имя — сводить прихотливое, в версии Иванова, «сестринство» к душевному двойничеству. Трагический аспект «Ариадны» она предпочитала не замечать (видимо, из инстинкта самосохранения), хотя именно он педалировался в посвященном Евгении ивановском стихотворении. Образ Ариадны был особо значим для Иванова потому, что он знал: Ариадна — это «наиболее загадочный и интимный символ ницшевской мифологии»<sup>2</sup>; сам мистагог усматривал в образе этой жрицы и супруги Диониса олицетворение души Ницше. Как мы помним, «башенный» «прозорливец» настаивал на том, что Ницше в Сильс-Мариин пережил встречу с Дионисом, явившимся ему под видом Заратустры, — но мыслитель не опознал видения. Тогда «Анима Ницше (он называл ее Ариадной)», оскорбленная «слишком умным Animus'ом» — Ницше-позитивистом, «спасается, прячась в свой исконный лабиринт — в лабиринт своей первоосновы — в безумие» («Анима», с. 293). И так, судьба Ариадны чревата безумием, что усугубляет трагизм этой фигуры (Иванов, как видно, весьма волно обращался с классическими мифологическими сюжетами). Евгении следовало бы видеть в своем «башенном» имени определенное предостережение мистагога. И, по сути, ее «башенная» судьба и стала прорастанием этого имени-«семени»: Иванов поступил с Евгенией, как Тесей с Ариадной, грубо говоря, соблазнил и бросил, оставив в экзистенциальной пустыне.

Конечно, трудно себе представить, что уже с момента знакомства с Евгенией Иванов принялся лелеять этот садистский проект. Он отнюдь не был злодеем и к красивой, умной девушке испытывал неподдельные симпатию и интерес. Но особенность мистагога была в том, что в своем поведении он руководствовался исключительно страстями и собственными умозрительными концепциями. Те, кто вовлекался в его орбиту, подпадали под действие роковых закономерностей, и Евгении так или иначе предстояло разыграть

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 119.

<sup>2</sup> См.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. — Вступительная статья к изд.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 29 и далее.

роль Ариадны. — Однако что для Иванова значила мифологема Лабиринта? Она образно представлена «Песнями из Лабиринта», воспроизводящими мир сонной грезы, призрачный для «дневного» сознания. Именно на этой реальности было сосредоточено внимание психоанализа, — выше мы уже обсуждали близость установок Иванова и воззрений Юнга. «В темных переходах лабиринта души, куда влечет экстаз, живет Минотавр и подстерегает путника, — двойственный образ ужаса и бешенства»: подобная интерпретация греческой мифологемы могла бы равно принадлежать и Иванову, и Юнгу<sup>1</sup>. Современники, наследники Ницше, оба они пользовались — приняв его из рук именно Ницше — образом Лабиринта. Истолковывали они этот образ весьма близко: Лабиринт — это дебри бессознательного, освещенные лишь тусклым лучом почти незрячего «я». Чтобы уточнить детали мифа о Лабиринте в понимании Иванова (а это имеет прямое отношение к судьбе Евгении Герцык), бесполезно обратиться к текстам Юнга. О своих экстазах владлец башни в Боллингене рассказывал на языке психологии, — юнговские категории могут прояснить выпретенный стиль ивановских сообщений о вещах весьма схожих.

Как известно, Юнг задался целью поставить на себе самом эксперимент по прямому изучению *бессознательного* — антропологической реальности, проблематизированной Фрейдом. Опыт Юнга, названный им «диалогом с бессознательным», состоял в расковывывании, освобождении собственных недр души: врач-психиатр, превращавшийся в мистика, давал волю своим эмоциям и сосредотачивал внимание на появлявшихся перед его внутренним взором «фантастических» образах. Тем самым он входил, своим сознательным «я», в тот мир, который заурядный человек знает только как мир сновидений и который визионерам открывается в спонтанных прозрениях. Образы душевной «преисподней» (Фрейд), порой напоминавшие о персонажах древних мифов, Юнг идентифицировал в качестве «архетипов» бессознательного. В его терминологии, они обладали «нуминозностью» — были самостоятельными существами, способными подчинить себе «я» наблюдателя. Задача состояла в осмыслении этого странного и страшного мира, который Юнг называл «лабиринтом»: «К этим фантазиям, которые так волновали меня и, можно сказать, управляли мной,

<sup>1</sup> См.: Иванов Вяч. Anima // Указ. изд. С. 289. Чуть ниже Иванов говорит, что против Минотавра надлежит иметь «запас живой веры в чистом сердце». Данный образ уточняет понимание Ивановым причины безумия Ницше: последний дерзал входить в дионисический экстаз без веры в соответствующего бога.

я испытывал не только непреодолимое отвращение, они вызывали у меня неопиcуемый ужас. Больше всего я опасался потерять контроль над собой и сделаться добычей своего бессознательно-го. Как психиатру мне было слишком хорошо известно, что это значит»<sup>1</sup>. Схождение во внутренний ад чревато безумием; согласно Юнгу, Ницше как раз захлестнула прорвавшаяся наружу душевная пучина. Гибель в «Лабиринте» имел в виду и Иванов, когда намекал на возможность неудачи дионисийского экстаза — «неправого безумия», видя ее причину в нехватке религиозной веры — веры в Диониса как бога.

Юнговское понятие *анимы* имело самое непосредственное отношение к его экспериментам по схождению в «лабиринт»: в них им руководил внутренний голос — вроде бы объективный и принадлежащий женщине. Со временем Юнг осознал: «“Женщина во мне” — это некий типический, или архетипический, образ, существующий в бессознательном любого мужчины. Я назвал его “анима”. Аналогичный образ в бессознательном женщины получил имя “анимус”»<sup>2</sup>. Итак, «анима» для Юнга была посредницей между сознанием и бессознательным: «Я всегда призывал ее на помощь, когда чувствовал, что мое душевное равновесие нарушено, что в моем подсознании что-то происходит» (с. 187). Не называя в связи с архетипом анимы имени Ариадны, Юнг тем не менее присваивает аниме функцию именно последней — функцию путеводительницы по «лабиринту», что у Иванова прямо обозначено как Ариаднина нить.

Сложный и глубокий опыт Юнга имел еще один аспект, важный для понимания сходных переживаний Иванова. «Мы всегда рискуем или пускаемся в сомнительное приключение, ступив на опасный путь, который ведет в глубины бессознательного <...>, — писал Юнг. — Подвергая себя этому рискованному эксперименту, я понимал, что нужна точка опоры, которая находилась бы в “этом мире”, и такой опорой были моя семья и моя работа. Я как никогда нуждался в чем-то нормальном, самоочевидном, что составляло бы противоположность всему странному в моем внутреннем мире. Семья и работа оставались спокойной гаванью, куда я всегда мог вернуться. <...> Погружаясь в бессознательное, я временами чувствовал, что могу сойти с круга» (с. 189). Такую «спокойную гавань» Иванов, вдохновитель «башенных» радений, обретал в общении с

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 178–179.

<sup>2</sup> Там же. С. 185. В антропологии Иванова «анимус» — это рассудочное «я» человека независимо от пола; таким образом, можно говорить лишь о близости представлений Юнга и Иванова об аниме, но не об их тождественности.

«сестричкой» Евгенией. Семья Герцыков, стержнем которой был крепкий дружеский союз Евгении и Аделаиды, была тихим убежищем в сравнении с «башенным» содомом. — В целом, надо сказать, в сложной «башенной» игре миф о «Сестре» осуществился в полной мере. Сама Евгения восполняла его важной для нее самой ролью ученицы и духовной последовательницы мистагога. Тексты Е. Герцык (вместе с некоторыми письмами и стихотворениями Аделаиды) помогают уточнить детали идеологии Иванова и прекрасно воспроизводят его человеческий облик. Попробуем воссоздать историю их отношений, как она отразилась в ряде документов.

\* \* \*

Сближение Евгении с Ивановым началось сразу же после смерти Л. Зиновьевой-Аннибал 17 октября 1907 г. Намерения Евгении были, как говорится, вполне по-женски серьезными. При этом ее нравственное чувство не возмущалось — М. Сабашникова в ее глазах из игры уже вышла. Еще прежде смерти Зиновьевой Евгения написала своей подруге Вере Гриневич: «Маргарита пришла к сознанию, что ей нельзя, невозможно быть вместе с Лидией, и живет с мыслью, что все навсегда кончено»<sup>1</sup>. Когда же Лидии не стало, жизнь уже развела Евгению с Маргаритой, оставив Евгению убежденной во внутреннем разрыве Иванова с Маргаритой. Вернувшись из Крыма в Москву в 20-х числах октября, Герцыки обнаружили телеграмму от Иванова с сообщением о кончине жены; через два дня сестры уже были в Петербурге — они намеревались присутствовать при погребении Зиновьевой. Спустя примерно месяц Аделаида поделится с Волошиным воспоминаниями о тех тяжелых днях: «Мы увидались с ним (Ивановым) в день приезда на товарной станции, где стоял вагон с телом. В сумерках. Дождь шел. Он ждал нас и тотчас стал рассказывать о ее смерти. Он в последние минуты лег с ней на постель, поднял ее. Она прижимала его, легла на него и на нем умерла. Когда с него сняли ее тело, то думали, что он лежит без чувств. Но он встал сам, спокойный и радостный.

Ее последние слова были: “Возвещаю вам великую радость. Христос родился”. На похоронах было много народу и цветов. На венке Вячеслава было написано: “Мы две руки единого креста”. В церкви с одной стороны стояли литераторы. Городецкий

<sup>1</sup> Приписка Евгении к письму А. Герцык к В. Гриневич, датированному концом сентября 1907 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 412 (текст примечаний Т. Жуковской).

рыдал как ребенок. А с другой – Зиновьевы – аристократы, кавалергарды»<sup>1</sup>. В запутанных отношениях двух богемных семей Аделаида, имея в виду и интересы сестры, держала сторону Волошина и надеялась на его воссоединение с Маргаритой после крушения «тройственного брака».

Ноябрь 1907 г. Иванов провел в Москве – литературная суета помогла ему перенести боль от удара. Евгения влилась в его женский круг, который составляли Минцлова, Вера Шварсалон, А. Чеботаревская. Маргариты там не было: Минцлова запретила ей приезжать к овдовевшему Вячеславу, ибо, как впоследствии ехидно заметила Сабашникова, «сама хотела выступить в роли утешительницы»<sup>2</sup>. Волошину Минцлова иначе мотивировала свое противодействие порывам Маргариты: «Над Вячеславом» страшная опасность. Над ним стоит смерть. <...> Ему нельзя видиться с Маргаритой. Теперь он хочет видеть ее из долга. Но земная страсть слишком сильна в нем. Он может переступить. И тогда он убьет себя»<sup>3</sup>. Сам Волошин, встретившись с Вячеславом в Москве у Герцыков, по его словам, «понял сразу, что у него (Иванова) нет больше любви к ней (Маргарите)»<sup>4</sup>. И Аделаида всячески раздувает затеплившийся в нем огонек надежды – Маргарита увидится с Вячеславом, который, сомнения нет, соединит ее с мужем<sup>5</sup>.

Тем временем сама Аделаида страстно верила в то, что начался долгий путь ее сестры к Вячеславу: должен пройти какой-то срок, прежде чем «рассеется вся эта стая заслоняющих его, “берегущих” его людей»<sup>6</sup>. Минцлова убеждает ее: Маргарита будет отстранена, и именно Евгения заменит Вячеславу Лидию. Самой же Евгении Минцлова говорила: «Вы ему ближе всех. Берегите этот драгоценный, этот хрупкий дух. Охраняйте его»<sup>7</sup>. «Ты видишь, как ты нужна – и как все больше будешь нужна»<sup>8</sup>: без подобных слов сестры, без общей поддержки вряд ли робкая Евгения осмелилась бы питать какие-то надежды... С этими на-

<sup>1</sup> Волошин М. История моей души. Запись от 23 ноября 1907 г. // Указ. изд. С. 184.

<sup>2</sup> Волошина М. Зеленая Змея. С. 166.

<sup>3</sup> Волошин М. История... Запись от 23 ноября 1907 г. // Там же. С. 183.

<sup>4</sup> Письмо А. Герцык к В. Гриневиц от 22 ноября 1907 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 97.

<sup>5</sup> См.: Волошин М. История... Та же запись. С. 184.

<sup>6</sup> Письмо А. Герцык к В. Гриневиц от 24 ноября 1907 г. // Указ. изд. С. 99.

<sup>7</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 121.

<sup>8</sup> Письмо А. Герцык к Е. Герцык от 24 ноября 1907 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 179.

деждами она и вступила в 1908 г. – решающий для ее женской судьбы.

После кончины Зиновьевой «башенная» жизнь преобразилась: ее центром сделался культ усопшей Лидии. Отчасти это было спровоцировано Минцловой, которая прочно водворилась на «Башне». «Она здесь, она близко, не надо отчаяния, она слышит, вы услышите...» – внушала она Иванову, убитому происшедшим<sup>1</sup>. События развивались в двух планах – явном и сокровенном. Михаил Кузмин, также живший на «Башне», свидетельствовал в своих текстах именно о внешних тамошних событиях. Согласно этому свидетельству, главной фигурой в «башенном» кругу сделалась Минцлова. Ее портрет, набросанный Кузминым спустя много лет, достаточно выразителен: «Анна Рудольфовна Минцлова была очень толстая пожилая женщина, в молодости воспитанная на французских романах XVIII века. Она была похожа на королеву Викторию, только белесовата и опухлая, как утопленница. <...> Мне Анна Рудольфовна давала уроки ясновидения, причем впервые я узнал, что *воображение – младшая сестра ясновидения, что не надо его бояться*. Давала она советы, причем сговорчива была до крайности. <...> Была ли она медиум? Всего вернее, но и кой-какое шарлатанство было в ней»<sup>2</sup>. Непосредственно по следам событий Кузмин изображал Минцлову совсем в неприглядном свете. В повести «Двойной наперсник» (лето 1908 г.) Минцлова выведена как шарлатанствующая визионерка Ревекка Вельтман, ищущая любви молодых людей; попутно автор изобразил (под видом романа Модеста Брандта и Насти Веткиной) несчастную любовь М. Гофмана к Вере Шварсалон – повесть, понятно, вызвала гнев Иванова.

Наиболее обстоятельно ситуация на «Башне» в данный период представлена в повести Кузмина 1912 г. «Покойница в доме». Семейная модель в ней несколько видоизменена в сравнении с оригиналом: если образы вдовца Прозорова, а также его детей Кати и Сережи прототипически восходят к Иванову вместе с Верой и Сергеем Шварсалонами, то реальная Минцлова в повести «раздвоилась» на сестер усопшей жены Прозорова Ирины. Это раздвоение отвечает двум функциям Минцловой при Иванове, согласно версии Кузмина: Елена – медиум покойной сестры, София – эротическая партнерша Прозорова. По-видимому, в «башенном» кругу бытовал слух, что Минцлова имеет свои виды на Иванова.

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 121.

<sup>2</sup> Дневник Кузмина 1934 г. цит. по: Богомолов Н.А. Михаил Кузмин и его ранняя проза // Кузмин М. Плавающие путешественники. (Романы, повести, рассказы). М., 2000. С. 29.

В повести сестры покойницы внушают Прозоровым: «Ирина здесь, она нас не покинула, она нас слышит» (ср. с вышеприведенными речами Минцловой по версии мемуаристки Е. Герцык). В описание атмосферы в доме Прозоровых Кузмин вложил собственный «башенный» опыт: «Сердце бьется медленнее, мысли, чувства, желания ослабевают и тупеют, и живешь, как загнипнотизированный, исполняя своими движениями волю и желания таинственных, страшных, дорогих и враждебных покойников». Заметим здесь, что тип мистики Иванова предрасполагал именно к медиумическим феноменам — явлению душ усопших, мифологических существ и пр. В соответствии с теоретическими декларациями «башенного» учителя, это была мистика анимы, души, а не трансцендентного всякой душевности духа. Ивановский эротический экстаз — антипод христианского трезвения, необходимого условия обожения личности: в опытах Иванова раскрывались темные недра *подсознания*, тогда как интенция исихастов устремлялась в *сверхсознание*.

Дополнительное подтверждение нашей характеристики мистического канона по Иванову обнаруживается при обращении к опытам Юнга. Как известно, Юнг начал свой духовный путь со спиритического вызывания мертвых, а затем, через «диалог с бессознательным» и эротические эксперименты (в частности, тройственный брак), пришел к самому откровенному язычеству<sup>1</sup>. Начальная установка Юнга на реальное проникновение в древнегерманскую мифологию «Земли мертвых» сохранилась у него на всю жизнь: «Имагинальный мир предков — юнговская внутренняя община — имел живое присутствие в его повседневном опыте»<sup>2</sup>. Сокровенный смысл юнговских исследований бессознательного — не что иное, как общение с усопшими; что-то почти федоровское (и уж точно — ивановское) слышится в рефлексиях этого опыта в его позднем тексте: «...Душа, анима, устанавливала связь с бессознательным, и *это* была связь с миром мертвых — бессознательное соответствует мифологической “стране мертвых”, земле предков. <...> В “стране мертвых” душе дана таинственная способность оживлять предков. <...> Подобно медиуму, она дает мертвым возможность соприкоснуться с нашим миром»<sup>3</sup>.

Через «медиумические» души Минцловой и Иванова пролегла дорога из «Башни» в тот мир, где теперь обитала Лидия. В по-

<sup>1</sup> Путь Юнга прослежен в уже упомянутой нами блестящей книге Р. Нолла «Тайная жизнь Карла Юнга».

<sup>2</sup> Нолл Р. Тайная жизнь... С. 22.

<sup>3</sup> Юнг К.Г. Воспоминания... // Указ. изд. С. 191.

вести Кузмина чувство близости потустороннего, отрефлексированное Юнгом, передано устами дочери Прозорова, прототипом которой была Вера Шварсалон: «У нас в доме, кроме нас, всегда присутствует невидимый, страшный жилец: он мил, дорог нашему сердцу, нашей памяти, но это — покойник! Минутами мне кажется, что я сойду с ума, если это будет так продолжаться. Единственное средство избавиться от этого — это отдаться вполне сладким и страшным чарам...»<sup>1</sup> Евгения и Аделаида, которые зимой 1908 г. много времени провели на «Башне», также находились под властью этих чар...

Здесь надо отметить, что влечение Иванова в потусторонний мир все же несколько отличалось от соответствующего интереса Юнга: швейцарский психоаналитик искал встреч с предками, Иванов — продолжения и за гробом земной любви. Данная странная склонность была у Иванова как бы врожденной, речь идет не об одних магических практиках, последовавших за смертью жены. Мотив соединения с усопшей возлюбленной или любимым типичен для поэтов-романтиков, достаточно назвать хотя бы «Коринфскую невесту» Гёте, «Гимны к Ночи» Новалиса, пару хрестоматийных баллад Жуковского, «Заклинание» Пушкина. Ранняя баллада Иванова «Лунные розы» — образец того же жанра; однако, думается, данный мотив не был лишь плодом романтического влияния, но представлял собой ярко выраженный архетип личности Иванова. Еще до знакомства с Зиновьевой, находясь за границей, Иванов написал загадочное эссе «Женский бюст» (1888), которое интересно связать с биографией его автора<sup>2</sup>. — Вот содержание эссе. На академической выставке скульптуры в Берлине Иванов увидел почему-то поразивший его надгробный женский бюст. Чисто художественное впечатление он пожелал восполнить, мысленно войдя в историю создания скульптурного изображения. Иванов представил, что моделью для художника была не посторонняя ему женщина, а покойная возлюбленная, и поначалу им была изваяна ее статуя в полный рост. Далее русский мистик вообразил следующее. По окончании труда скульптору показалось, что его творение «оживает, возвращая ему потерянное счастье». Поняв ошибку, этот новый Пигмалион принялся бороться с иллюзией: он уничтожил все приметы телесного сходства — обру-

<sup>1</sup> О сложном отношении к своей покойной матери В. Шварсалон исповедуется в дневнике 1908–1909 гг. (опубликован в изд.: Богомолов Н.А. Михаил Кузмин: Статьи и материалы. М., 1995).

<sup>2</sup> Эссе опубликовано: Иванов Вяч. Архивные материалы и исследования. М., 1999.

бил у статуи руки и пр., дабы придать условность изображению. В конце концов статуя была им превращена в бюст. Все дальнейшие движения души скульптора суть его реакция на окончательность, необратимость ухода любимой женщины из мира; создание *бюста* — знак признания художником этой необратимости. — Разумеется, мы имеем здесь дело с фантазиями Иванова, но крайне примечательно то, что впоследствии, потеряв супругу, Иванов погрузится в те же самые, в семантическом отношении, переживания, которые в эссе «Женский бюст» он присвоил скульптору. Словно видя мысленным взором себя самого у одра Зиновьевой, Иванов рассказывает о чувствах художника, взирающего на бюст возлюбленной: «Его любимая женщина была полужива; смотрела на него, безмолвно говоря понятные ему речи, улыбалась понятной улыбкой, любила его, принадлежала ему. И она же на глазах его постепенно переходила в камень. <...> Она еще существовала для него, но она уже делила свое существование между ним и смертью» (с. 20–21)<sup>1</sup>.

Именно в этот призрачный мир *полуытия* Иванов погрузится в начале 1908 г., когда, будучи вдохновляемым Минцловой, в ночных сновидениях станет переживать одну за другой встречи с умершей супругой, считая эти события более реальными, чем дневное существование. Художник из эссе «Женский бюст» на этой стадии «диалектики» своего чувства к покойной останавливается. Страх того, что стихия камня поднимется и поглотит ее лик, оказывается преодолен: влюбленный «убедился, что его сокровище не будет отнято от него. Он был счастлив и делил жизнь между действительной жизнью и мечтой». — Как видно, со смертью возлюбленной вымышленный персонаж ивановского эссе смирился лишь наполовину. Утрату компенсировала «мечта», рискованно сближающаяся с магией и некрофилией, — двусмысленность текста, иллюстрирующего умозрительную формулу «любовь сильнее смерти», в реальных ситуациях допускает выход в разные практики. Персонаж ивановского эссе в конце концов понял, что отныне «жизнь была для него возможна только при условии безумия» («Женский бюст», там же). Но сам Иванов идеальными «безумными мечтаниями» не довольствовался. «Полужизнь» Лидии открывалась ему в январских видениях 1908 г., в автоматическом письме, в «беседах» на могиле и т. п. Ему же хотелось большего — от призрачной он

<sup>1</sup> Перверсивные эмоции данной выдержки (и всего эссе в целом) наводят на память ряд скандальных стихотворений Брюсова (образность брюсовского «В склепе» (1905) обыграна в вышеупомянутой балладе Иванова «Лунные розы»).

стремился к более реальной, «реалиорной» реальности. Уловить и удержать жизнь Лидии он впоследствии попытается через ее дочь Веру, используя ее то ли как живую «икону», то ли — в духе эссе «Женский бюст» — в качестве надгробия... Под брак с падчерицей был подведен фундамент идеологием и символических видений, действительность которых была, в глазах Иванова, засвидетельствована Минцловой.

Итак, попавший в начале 1908 г. на «Башню» гость оказывался то ли на спиритическом сеансе, то ли в склепе: в сгущенной мистической атмосфере появлялись таинственные фигуры, слышались запредельные голоса, кто оставался ночевать, видел особенные сны... Однако в тайниках «Башни» действовала железная воля — воля к чуду, к знанию последней тайны, воля к власти над жизнью и смертью, захватившая Иванова. Минцлова шаг за шагом вела его к «розенкрейцеровскому посвящению» — к тому высшему гнозису, который, как верил мистагог, сообщит ему магическую силу для воссоединения с усопшей Лидией<sup>1</sup>. «Я должен, должен узнать все, что она (Минцлова) может открыть мне», — страстно убеждал Иванов влюбленную в него Евгению<sup>2</sup>; вряд ли девушка догадывалась о том, что Иванову сейчас совсем не до нее... — Начиная с 25 декабря 1907 г. в ночных сновидениях Иванов, как бы в полном сознании, созерцает картины не похожего на эвклидовский потустороннего мира: там разыгрываются события, в которых вместе с ним участвуют Лидия, духовные существа, мистические животные и пр. Этими созерцаниями мистагог делится с Минцловой, своей духовной наставницей, и та истолковывает ученику их смыслы. По убеждению Минцловой, видения Иванова символически воспроизводили розенкрейцерский посвятельный ритуал, преобразующий природу человека: в ходе видений шла таинственная работа духовных сил над «высшими телами» Иванова, направленная на его превращение в истинного гностика. Иванов пережил мистическую смерть, символом чего было троекратное узрение им самого себя в гробу, прозвучали три удара «Великого Колокола»: так, пользуясь масонским языком, определила Минцлова совершившееся с ним мистическое событие. Вслед за тем началось, по словам визионерки, собственно посвящение, которое Иванову надлежало получить от Лидии, игравшей роль

<sup>1</sup> Описывая данный период биографии Иванова, мы опираемся на архивные документы, представленные в исследовании: *Обатнин Г.* Иванов-мистик. М., 2000 (особ. см. гл. 2). См. также: *Нефедьев Г.В.* К истории одного «посвящения». Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. М., 2002. С. 194–202.

<sup>2</sup> *Герцык Е.* Воспоминания. С. 121.

Беатриче при Данте. В результате всего этого в Иванове родился новый духовный человек и он осознал себя в качестве «реалиста», художника-теурга (плодом этого осознания стал трактат «Две стихии в современном символизме»). «Посвящение» вызвало и рост амбиций мистагога: летом 1908 г. в судакском доме Герцыков он уже позиционировал себя в качестве основателя новой религии — право на это и необходимые оккультные качества были им обретены именно в «посвящении». Прозрачно намекнув на то, что он обрел знание «последней истины о вещи сущей воистину» и нашел путь «a realibus ad realia», Иванов теперь претендовал на «разоблачение неслыханной тайны о вечных богах» и новое мифотворчество<sup>1</sup>.

Укладывается ли опыт Иванова в границы «визуальных и слуховых галлюцинаций», как полагает позитивно настроенный исследователь, приходя к выводу, что свое «посмертное эротическое влечение к Зиновьевой-Аннибал» Иванов расценил как «путь мистического ученичества»?<sup>2</sup> Или же к «инициации» Иванова правомерно отнести исследовательское суждение о Юнге — «его видения были опытом посвящения в мистерии языческой античности»<sup>3</sup>, и признать за хозяином петербургской «Башни»

<sup>1</sup> См.: *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 159–162.

<sup>2</sup> *Обатнин Г.* Иванов-мистик. С. 61.

<sup>3</sup> В 1913 г., исследуя бессознательное, Юнг с помощью техники спиритизма, которую он называл «активным воображением», вызывал у себя состояния транса. Заметим здесь, что фантазии «подопытного» индивида использовались в исследовательской практике не только психоанализа, но и «духовной науки» Р. Штейнера (ср. вышеприведенную дневниковую запись Кузмина о наставлениях ученицы Штейнера Минцловой). Методика Юнга «инициировала» серию интенсивных визуальных переживаний, которые Юнг истолковывал как свое однозначное мистическое посвящение в один из древнейших языческих мистериальных культов древнего мира». В результате этих переживаний Юнг ощутил свое тождество с неким божеством митраистского культа (I–IV вв.): «Юнг стал богом, который известен нам как Аион», «Deus Leontocephalus» (см.: *Нолл Р.* Тайная жизнь Карла Юнга. С. 180, 183). Согласно Юнгу, на некоем глубочайшем уровне бессознательного, оказывающемся уже не индивидуальным, а общечеловеческим, присутствуют символы мистериальных культов древности; современный человек может использовать их «для обновления и возрождения». Р. Нолл, впрочем, мало верит в архетипы и «посвятительный» характер юнговских созерцаний. В своей книге он нередко становится на откровенно позитивистскую позицию и, в частности, событие превращения Юнга в Аиона — «арийского Христа» — сводит к криптомнезии, обусловленной влиянием на Юнга чтения книг по археологии и мифологии. «Трансфизические» встречи Иванова с покойной Лидией сделались для мистагога, на манер Юнга, чем-то вроде священного мифа.

языческую идентичность? Или же, наконец, следует видеть в Иванове прельщенного мистика, жертву игры темных сил, обернувшихся светоносными образами?.. Так или иначе, глубоко нехристианский характер ивановского «посвящения» очевиден. С этим связана как последующая радикализация язычества Иванова, так и принимаемые им в ближайшие годы нравственно сомнительные жизненные решения.

Зимой и в начале весны 1908 г. сестры Герцык провели на «Башне» немало часов. В этих молодых, духовно взволнованных женщинах Иванов нашел преданных друзей и страстно заинтересованных учениц; предложение Аделаиды приехать летом к ним в Судак было с готовностью принято мистагогом. Переживший серию «аполлинийских» видений, Иванов ощущал себя носителем высшего знания, на которого возложена миссия учительства. По словам Евгении, одним своим видом он «без слов свидетельствовал» о «мистической тайне», что влекло к нему сердца духовно ищущих дам<sup>1</sup>. Едва ли не первой ученицей Иванова после его «посвящения» сделалась не только восторженно-доверчивая, но и весьма умная и духовно одаренная Аделаида Казимировна. Еще в 1904 г. она написала стихотворение, впоследствии, уже после знакомства с Ивановым, названное ею «Предчувствие Вяч. Иванова». Основа его — символ клада, который охраняет лирическая героиня. Клад этот — мировая тайна и одновременно загадка ее собственного призвания; добыть клад можно только с мужской помощью. Образность стихотворения допускает равно эротический и «посвятительный» смыслы — ожидаемый гость может быть как возлюбленным, так и судьбоносным наставником, благодетелем человечества:

Я знаю: витязь  
Придет могучий,  
С рукою сильной,  
Со взором жгучим...  
Добудет клад он  
Из темной бездны  
И миру кинет  
Потоком звездным...

Эротические возможности этой символической парадигмы, ввиду любви к Иванову Евгении, были подавлены в зародыше; ожидание Аделаидой духовного наставника при встрече с Ивановым

<sup>1</sup> См. письмо Е. Герцык к В. Гриневиц из Петербурга от 13 февраля 1908 г. // *Сестры Герцык.* Письма. С. 509.

было на какое-то время удовлетворено. Мистагог мгновенно вошел в роль — однажды вечером «остро, пронзительными вопросами стал допытываться, куда я иду, что я буду делать со своей душой и т. д.», — рассказывала Аделаида подруге<sup>1</sup>. До своего обращения в православие (которое Евгения и Аделаида приняли в 1911 и 1915 гг. соответственно) сестры Герцык представляли себе духовную жизнь в теософском ключе: их мачеха всерьез интересовалась теософией, как веру приняла учение Блаватской — Безант ближайшая подруга Евгении Софья Герье. В 1908 г. Иванов позиционировал себя в качестве «религиозной» альтернативы теософским наставникам, — кроме вышеупомянутых, также и Р. Штейнеру (тогда антропософия еще не выделилась из теософского движения), из-за чего у него часто случались стычки с Минцловой. Тем не менее мистагог признавал духовный приоритет визионерки, имевшей доступ к Штейнеру и в ряд европейских лож, которая всем своим поведением показывала, что живет на грани двух миров. В своих первых опытах «учительства» Иванов опирался на Минцлову, разыгрывая ситуацию Дельфийского оракула: Минцлова была Пифией, он — жрецом Аполлона, толкователем ее экстатических речей. Ярким свидетельством того, как действовала «духовная школа» на «Башне», служит письмо А. Герцык к В. Гриневиц от 6 февраля 1908 г., живо передающее — по следам события — переживания «ученицы»; нелишне будет привести большую выдержку из него.

«Душная маленькая комната, золотая голова Вяч<еслава> на коленях у А<нны> Руд<ольфовны> и ее каменное, как изваянное, лицо со строгими, знающими глазами. Он хотел, он властно требовал, чтоб она мне открыла о смерти, о жизни. Сначала он говорил сам о нетленности “тела”, о расцвете после смерти, о единственно возможном слиянии нетленного с нетленным. “Я был для вас учителем, но теперь я сам становлюсь учеником, и А<нна> Руд<ольфовна> будет говорить вам то, что я хочу, чтоб вы знали”. И он сел у ее ног и прижался к ней весь, прильнул, и она — холодная, огненная, как мрамор белая, острым шепотом стала говорить. Она так дрожала вся, так безумно волновалась, что это передалось мне, и напряглась вся душа, стремясь уловить и принять в себя ее пророчества. Но я ничего не слышала от волнения, а она не могла повысить голоса — и тогда Вяч<еслав> стал записывать, писать под ее диктовку отрывочные тихие слова, обмениваясь с ней взглядами, спрашивая, возражая. Я сидела на ковре около нее и ждала. Потом он дал мне лист, и я читала, он принес стихи свои о том же и пояснял их... Потом зоркими вопросами они (больше он) стали узнавать мою душу, ступень, на кот<орой> стоит она, сферы, открытые ей. Самыми

<sup>1</sup> См. письмо А. Герцык к В. Гриневиц от января 1908 г. // Там же. С. 100.

бедными, неукрашенными словами, самыми честными отвечала я, заботясь только, чтоб была правда. Как перед судом, как перед Богом. И так темна и убога казалась я сама себе и жизнь моей души, что были страданье и стыд. Не знаю, поняли ли они, сумела ли я формулировать. Но они (говорил собственно Вячеслав, но все время спрашивал ее, как бы творя ее волю, обращаясь к ней, а не ко мне) сказали, что я уже нахожусь на мистическом пути, и миссия моя — любовь, чистая, безграничная, не желающая ничего для себя любовь. Они сказали, что я еще не имею права воспитывать, формировать чужие души, влиять на них, но я должна пока только “благовествовать о смерти и любви”<sup>1</sup> и гореть огнем, кот<орый> зажегся во мне. <...> Слабость у меня была такая, как после обморока». В результате «посвятительной» беседы Аделаида впала в «мучительное тягостное чувство» — ее мистически «обожгли», «избили» и заставили замолчать<sup>2</sup>.

В своей неопытности Аделаида не догадывалась, что столкнулась с типично сектантским прельщением: «учителя» пытались втянуть ее в угарную мистическую круговерть, следуя при этом собственным амбициозным целям, — ее искания им были совершенно безразличны. Однако вера в их знание — «истинное, незыблемое, прошедшее через все искушения, строгое, налагающее неизмеримые обязательства»<sup>3</sup> — ослепляла ее. Аделаида была парализована внушенным ей «учителями» сознанием того, что она «в первый раз принята и призвана в мире Духа»; видимо, лишившись способности критически глядеть на вещи, в столбняке «глубокой торжественности минуты» она написала стихотворное обращение к башенным «наставникам»:

В. И. и А. М.  
Правда ль, Отчую весть мне прислал Отец,  
Наложив печать горения?  
О, как страшно принять золотой венец,  
Трепеща прикосновения!

Если подан мне знак, что я — дочь царя,  
Ничего, что опоздала я?  
Что раскинулся пир, хрусталем горя,  
И я сама усталая?

<sup>1</sup> Вероятно, Иванов и Минцлова знали, что в 1903 г. Аделаида перенесла тяжелейшее потрясение в связи со смертью ее возлюбленного — А.М. Бобрищева-Пушкина.

<sup>2</sup> Письмо А. Герцык к В. Гриневиц от 9 февраля 1908 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 103.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.

Разойдутся потом, при ночном огне,  
 Все чужие и богатые...  
 Я останусь ли с Ним? Отвечайте мне,  
 Лучезарные вожатые!

*Февраль, 1908 г.*

Иванов, в свою очередь, в стихотворении «Психея-скиталица», посвященном «поэтессе Аделаиде Герцык», символически передал метафизику (какой она ему виделась) тогдашнего ночного разговора с Аделаидой — Минцлова в нем представлена как «тайный Друг» лирического героя. Разговор оказался бесплодным, Психея-Аделаида ушла ни с чем, и стихотворение обрывается на цинически-безразличной ноте.

Безумная Психея,  
 Усталая от бега.  
 Стучится у порога  
 И требует ночлега;  
 И молит, ради Бога,  
 У вратарей — елея.

Горят, полны елея,  
 Семь свечников скудельных:  
 Сидел я с тайным Другом  
 В покоях подземельных<sup>1</sup>,  
 Оставив дом свой слугам,  
 Когда пришла Психея...

«А где твоя Психея?» —  
 Наутро в кушах сада  
 Друг молвил. Обвевала  
 Нас росная прохлада.  
 Гляжу: под розой алой  
 Белеет покрывало,  
 И тлеет без елея  
 Разбитая лампада.

Как видно, между участниками всех этих «башенных» игр не существовало никакого действительного понимания — каждый

<sup>1</sup> Подземелье — типичный символ бессознательного, по Юнгу, весьма частый в его знаменательных сновидениях и попытках «активного воображения», образ дома при этом представляет целостного человека.

был занят самим собой. И если заблуждения Аделаиды касались ее «духовного ученичества», то Евгения подпадала столь же роковым ошибкам в области ее интимных чувств. В то самое время, когда Иванов жил в ритме своего «посвящения» и искал мистических средств для встреч с Лидией, влюбленная в него Евгения думала, что заинтересованное внимание мистагога сосредоточено на ней. Ей казалось, что Иванов предчувствует начало новой жизни — жизни с ней, Евгенией; именно так она интерпретировала его слова, что «не будет “монастыря”, а будет жизнь»<sup>1</sup>. От Маргариты Иванов на словах подчеркнуто дистанцировался, однако Евгения не приняла в расчет факта ставшего устойчивым присутствия в его жизни Веры — о ней все думали как о приемной дочери Иванова. Маргарита в отношении дочери Зиновьевой оказалась проникательнее Евгении. Увидев Веру во время визита в Загорье летом 1907 г., она прозорливо оценила новую ситуацию: «Вера, восемнадцатилетняя красивая блондинка, была, казалось, теперь третьим членом (мистериального брачного) союза», вытеснив из него — а также из сердца мистагога — ее, Маргариту<sup>2</sup>. Конечно, полигамная (или похотливая, как признавался сам мистагог) его натура отнюдь не восставала против Евгении, однако в «нежные» и «страшные» ивановские взгляды, в «братские» признания в любви и сомнительные нашептывания («Какая вы хрустальная сегодня»<sup>3</sup>) Евгения вкладывала слишком значительный — единственно возможный для нее смысл.

В действительности симметрии в их отношениях не было, Евгению Иванов отнюдь не признавал за суженую. Идеолог «соборных» браков, в жизни он оказался однолюбом: в Вере, пробуждавшей в нем «темное и роковое желание»<sup>4</sup>, которое неуклонно нарастало, Иванов ощущал не самостоятельную личность, а средство для воссоединения с ее матерью. Характерно ивановское видение того периода, описанное в дневнике: «Лидию видел с огромными лебедиными крыльями. В руках она держала пылающее сердце, от которого мы оба вкусили: она — без боли, а я — с болью от огня. Перед нами лежала, как бездыханная, Вера. Лидия вложила ей в грудь огненное сердце, от которого мы ели, и она ожила; но, обезумев, с кинжалом

<sup>1</sup> Письмо А. Герцык к В. Гриневиц от 6 февраля 1908 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 102.

<sup>2</sup> *Волошина М.* Зеленая Змея. С. 165.

<sup>3</sup> См. соотв.: Письмо Е. Герцык к В. Гриневиц от 13 февраля 1908 г.; письмо Е. Герцык к А. Герцык от 3 марта 1908 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 509, 417.

<sup>4</sup> Дневник Вяч. Иванова (запись от 15 июня 1908 г.). // *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. II. С. 772.

в руках, нападала в ярости на нас обоих. Потом вдруг смягчилась и обняла нас обоих, и прижимаясь к Лидии, говорила про меня: “он мой?” Тогда Лидия взяла ее к себе, и я увидел ее поглощенной в стеклянно-прозрачной груди ее матери»<sup>1</sup>. Вера в этом видении, как и в жизни, скрыто враждебно противостоит матери и Иванову в их гармоничном единстве; однако собственной, отличной от их, жизни у нее нет, и в конце концов она — в глазах Иванова — сливается с матерью, сохраняя при этом подчиненное положение. Впоследствии соблазн делается еще более радикальным — предполагаемое отношение матери и дочери переворачивается, и теперь Лидия вселяется в Веру, становящуюся материнской «иконой» для вождения Иванова. «Отец дает воскресение в теле мне, — записывает находящийся в трансе Иванов заgrabные речения „Лидии“. — Отец волит твоего воскресения в Духе. Дар мой тебе дочь моя, в ней приду»<sup>2</sup>. Не случайно предававшемуся темным мечтаниям «духовному учителю» приходила на память история библейского Лота; но не успокаивал ли мистагог себя тем, что сожителем существовавший с дочерьми древний Лот вроде бы почитается за праведника? — Так или иначе, от записи к записи в дневнике, с каждым днем нарастает содомская, более того, черно-магическая составляющая ивановских замыслов. И вот уже в грезах Иванова Вера превращена в медиума — «Дорофею», сведена к чистой телесности, обезличена, принесена в жертву. «Я тороплюсь придти к тебе, вместе быть с тобой, — записывает «автоматическим письмом» мистагог. — Дорофея дар мой, ее живое тело тебе. Лидия. Ora Sempre»<sup>3</sup>.

На фоне этой демонической вакханалии, в которую Иванова втянула Минцлова, что могла значить для мистагога безыскусная любовь Евгении? Моментами он пытался охладить ее чувство и осторожно отстранить от себя, намекая, что от Лидии никогда не отступит: «Вам не кажется, когда Вы идете ко мне, что Вы опускаетесь в склеп?»<sup>4</sup> — спрашивал он Евгению. «Я, живая, всегда буду среди не-живых. И это не слова»<sup>5</sup>, — умная Евгения о многом догадывалась: «Вяч<еслав> страстью своей теперь в мистике, а ко мне обращен только лаской»<sup>6</sup>. — Между тем сама 30-летняя Евгения вела тогда то ли легкомысленно-девчоночьей, то ли

<sup>1</sup> Дневник Вяч. Иванова (запись от 15 июня 1908 г.). // *Иванов Вяч. Собр. соч.* Т. II. С. 772.

<sup>2</sup> Дневниковая запись Вяч. Иванова от 26 июня 1909 г. // Там же. С. 775.

<sup>3</sup> Запись от 28 июня 1909 г. // Там же. С. 777.

<sup>4</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 13 февраля 1908 г. // Указ. изд. С. 508.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 11 марта 1908 г. // Там же. С. 512.

в духе башенных тройственных союзов игру: «двоих любить — никому не отдаваться»<sup>1</sup>. Издатель Дмитрий Жуковский, познакомивший Евгению с Ивановым, теперь, по его собственным словам, питал к ней ту «небесную страсть, когда любишь женщину и ни за что не решаешься прикоснуться к ней»<sup>2</sup>, тем самым ставя ее в положение избранниц Блока и Волошина. От Евгении Жуковский просил только духовного водительства, что ей льстило. Однако обращение традиционных ролей, главенство над мужчиной ее не увлекало: «Я не могу его полюбить, пот<ому> что он духом своим не удовлетворяет меня, пот<ому> что ему *некуда* вести меня»<sup>3</sup>. Некоторые угрызения совести на этот счет («боль оттого, что нельзя принять любовь», — «преступление против закона любви»<sup>4</sup>) в атмосфере «зреющего счастья», которым упивалась Евгения, рассеивались, «пот<ому> что Христос — Дионис»<sup>5</sup>. Как видно, свой жизненно-судьбоносный — женский выбор Евгения осуществляет, привлекая ивановскую идеологию, которую на «Башне» подводили под полигамную практику «размыкания колец». Ее чувства были наполовину головными, подогревались литературой, — в своем «жизнестроительстве» Евгения действовала как представитель Серебряного века.

«Христос — Дионис»: лозунг, которым Евгения оправдывала свое женское кокетство, обращает наши рассуждения к вещам более интересным — к ее «башенному» «ученичеству» и тем идеям, которые Иванов намеревался нести миру после своего «посвящения». Именно тексты Е. Герцык содержат немало ярких свидетельств «учительских» амбиций мистагога. «Он хочет и верит, что будет религиозным реформатором, он уж намечает себе новый, небывший путь в мистике — не одинокий, а общинно-мистический»<sup>6</sup>, — сообщает с «Башни» Евгения своей подруге. Даже внешность Иванова меняется — он теперь выглядит как «власть имеющий»: «Вяч. Иванов этого периода очень отличается от того, каким был еще год назад: голос его крепче, мысль зорче, на месте прежней созерцательности или вакхической одержимости — волевая установка»<sup>7</sup>. По-видимому, Иванов, укрепленный «посвящением» и инспирируемый Минцловой, был готов вступить в бой с христианской

<sup>1</sup> *Герцык Е.* Воспоминания. С. 123.

<sup>2</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 5 марта 1908 г. // *Сестры Герцык. Письма.* С. 511.

<sup>3</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 11 марта 1908 г. // Там же. С. 511.

<sup>4</sup> Там же. С. 512.

<sup>5</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 5 марта 1908 г. С. 511.

<sup>6</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневич от 13 февраля 1908 г. // Указ. изд. С. 508–509.

<sup>7</sup> *Герцык Е.* Воспоминания. С. 123.

традицией уже с открытым забралом. «Без внутреннего творчества жизнь религии сохранена быть не может, — она уже мертва, — писал он в своей программной на тот момент статье. — Творчество же религиозное есть тем самым и охранение религии»<sup>1</sup>. Цель и пафос религиозного творчества по Иванову — общие для религиозного сознания Серебряного века: это соединение христианства с язычеством, а на самом деле — подмена трансцендентного христианства религией и мистикой земного бытия, что и обозначалось ивановским тезисом о тождестве Диониса и Христа.

На тот момент ивановское неоязычество осознавало себя и в ницшеанской формуле «верности земле». Создаваемая вновьявленным «посвященным» религия ядром своим имела «мистерию брака между Логосом и Душой Земли»<sup>2</sup>, свои эротические сны он, надо думать, считал «посвятительными» ступенями именно к этой вселенской тайне. Евгения свидетельствует, что «верность земле» для Иванова означала проповедь матриархата — смысл, уж никак не предусмотренный Ницше: «Поворот к земле <...> на первых порах принимал у него форму иступленного культа женского начала. Оно заливаает все в мире, утверждается как женское единобожие, как стихия, в которой сладостно потонуть»<sup>3</sup>. Трудно сказать с определенностью, как Иванов представлял себе культовую сторону нового матриархата, быть может, в духе уже опробованной в петербургской практике «дионисийской» оргийности. Во всяком случае, «духовного учителя» вдохновил совет Евгении, в тот момент далеко зашедшей в своих религиозно-эротических фантазиях, — дескать, «он должен давать свою любовь всем жаждущим, приходящим к нему»<sup>4</sup>. Иванов ездил на беседы к хлыстовской «богородице» Дарье Смирновой, его занимала психология и мистика менады, и он требовал от своих учениц — в частности, Евгении — превращения в «менад». Вопреки христианству, Иванов-учитель призывал к ценностной сосредоточенности именно на гендерной стороне человека, что культивировалось как раз в древнем язычестве. Учение Фрейда о сублимации libido ближе к христианству, чем ивановская универсализация и сакрализация полового акта — кощунственные попытки мистагога с помощью соответствующих (ложно перетолкованных апокалипсических) метафор описать сферу Божества. «Христианство дало разрешение борьбе полов, — именно в этих идеях статьи 1908 г. „Древний ужас“ Иванов пришел

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме. // Указ. изд. С. 162.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 124.

к согласию с хлыстовкой Смирновой<sup>1</sup>. — Мужское как Сын, женское как Невеста, каждое действие как брак Логоса и Души Мира, Земля как Жена, стоящая на Луне и облеченная в Солнце при встрече Жениха, — вот символы раскрытой в христианстве тайны о женском и мужском, истинное проникновение в которую может быть только достижением внутреннего созерцания и опыта <...><sup>2</sup>. Иванов имеет в виду собственные «созерцание и опыт» «посвящения» в снах и соответственно — себя самого как тайновидца божественно-космического «брака»...

Надо сказать, что Евгения прилежно следовала призыву учителя к «чисто-женскому самоутверждению» во имя «окончательного раскрытия в человечестве идеи полов»<sup>3</sup>. В ней, под влиянием Иванова, постепенно крепла «вера в тайну женскую», «новую святость, женскую». Ей казалось, что именно с помощью ивановского учения можно постичь загадку ее судьбы: «Знаю, что и одиночество мое, и безбрачие нужно для того, чтобы во мне зрело не прежнее, монашеское, и не древнее, когда была мощь у женщины, а это новое, желанное». Уже утратив надежду на счастье в браке с Ивановым, она умоляла его как «брата» поднять ее до себя, «чтоб сбылось таинственное общение, имени которому я не знаю»<sup>4</sup>. И впоследствии, уже после принятия православия, Евгения пыталась найти себя в Церкви через мистику Богоматеринства — в любви ко Христу уподобляясь Богоматери<sup>5</sup>.

«Реформаторское учение» Иванова было не только неоязычеством — программой «примирения» — а то и отождествления Христа с Дионисом. Вторая, не менее важная установка «башенного» идеолога предполагала отрицание ценностей христианской морали — новая религия «переоценивала», в духе Ницше, старые добро и зло. В 1908 г. эта переоценка выражалась, в частности, в ивановской апологии *Люцифера* — падшего ангела, традиционно понима-

<sup>1</sup> Смирнова, выслушав лекцию Иванова о «Древнем ужасе» (так называлась картина Л. Бакста, изображающая гибель Атлантиды), на вопрос Евгении Герцык, не помешала ли ее пониманию применяемая лектором иностранная терминология, «немножко насмешливо» ответила: «Нет, что ж, понятно, — имена разные, и слова разные, а правда одна» (Герцык Е. Воспоминания. С. 124). Действительно, искажение христианства хлыстами и Ивановым было однотипным — церковное мистическое Христово Тело подменялось «Дионисовым телом» свального греха.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Древний ужас // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. I. С. 338.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. О достоинстве женщины // Указ. изд. С. 141.

<sup>4</sup> Письмо Е. Герцык к Вяч. Иванову от 17 октября 1910 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 591.

<sup>5</sup> См. ее дневниковую запись от 4 мая 1915 г. // Герцык Е. Записные книжки. Указ. изд. С. 249.

емого в качестве духа зла, дьявола. Тогдашний ивановский пантеон, таким образом, помимо Матери-Земли и Диониса, включал и Люцифера. При этом, если следовать текстам Е. Герцык, Люцифер оказывался в странной — опять-таки до тождества — близости к Христу. Вообще как «теолог», Иванов — быть может, в пику Мережковским с их апофеозом «Святого Духа», Третьей Ипостаси — вполне обходился двупостасным божеством. «Само бытие, неисчерпаемость, полнота его — это для него Бог, это Отец», — толкует Евгения речи учителя. Отпадение человека от этого бытийственного целого грозит ему гибелью, — но «вот — быть может, на последней гибельной грани — в человеке родится Сын, Христос, луч света, от света всемирного зажженный. Сын, Люцифер, в первоначальном значении не мятежного духа, а светоносца...»<sup>1</sup> В этой выдержке налицо то ли манихейский дуализм — поднятие Люцифера до Бога Христа, то ли арианское сведение Христа к ангельской твари, то ли кощунственное отождествление Христа и Люцифера. Надо думать, существо «Люцифера» Иванову казалось близким его «Дионису» — в мистическом «сыновстве» (согласно Иванову, актуализируемом в человеке культово-оргийными средствами), таким образом, «Христос», «Дионис» и «Люцифер» означали примерно одно и то же. В одном из писем Е. Герцык начала 1908 г. из Петербурга описана беседа Иванова в его «башенном» кругу, во время которой учитель «творил откровения об отнош<ении> Люцифера к Дионису»: «По страшному и искаженному, “алмазному” взгляду А<нны> Р<удольфовны> я знала, что это *самое, самое*, что тут таинство высшего гнозиса, познания»<sup>2</sup>. Иллюстрировал свои мысли Иванов «грозным религиозным судом» над Пушкиным: тот, дескать, «яговист — без люциферства — и потому без пути к Христу»<sup>3</sup>. Ибо «дисгармоничный» и «бедный» Пушкин противопоставил землю — небу, так как «бросил Ершову гениальную строчку: “Против неба на земле жил мужик в своем селе”»<sup>4</sup>; в своем «негрском грехе» он — лишь «правоверный мусульманин». Христианство же, соединяющее «небо» и «землю», нуждается, по Иванову, в «люциферстве». Но чаще мистагог в помощь Христу привлекал Диониса, так что возникает некоторая неясность относительно идентичности Люцифера в глазах Иванова. Встает вопрос, почему вообще в конце 1900-х годов Иванов воспылал такой любовью к падшему ангелу?

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 130.

<sup>2</sup> Письмо Е. Герцык к А. Герцык от 3 марта 1908 г. — Указ. изд. С. 417.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 130.

О том, что дело тут не обошлось без влияния Минцловой, свидетельствует только что приведенная выдержка из письма Евгении к сестре. Но Минцлова выступала тогда как рупор идей Штейнера — этим все объясняется. В учении Штейнера о космической эволюции Люциферу отводилась настолько достойная роль, что создаваемое им «духовно-научное движение» Штейнер ставил в 1900-е годы под знак именно Люцифера и называл редактируемые им журналы движения именем этого существа<sup>1</sup>. Отрицая его традиционно-христианское понимание, Штейнер в европейской традиции выступал как наследник «антихриста» Ницше, а также Гёте, чей Мефистофель, вопреки своим злым намерениям, творит добро. Учение Штейнера находится «по ту сторону добра и зла»: это «духовная наука», избегающая моральных категорий и напоминающая скорее мифологическую вселенскую драму с участием обитателей духовного мира. Люцифер был предметом постоянного внимания Штейнера, представлялся ему ключевой фигурой мировой мистерии, — достаточно здесь заметить, что культовая скульптурная группа, вытесанная из дерева самим Штейнером для Гётеанума, включала в себя и изображение Люцифера. Из многогранной, к тому же изменявшейся с ходом времени Штейнеровой концепции Люцифера мы сейчас выделим идеи 1900-х годов, которые могли через Минцлову дойти до Иванова.

В лекции, прочитанной Штейнером в Берлине 22 марта 1909 г., слушателям напоминает, что своим нынешним существованием, со всеми его особенностями, человек обязан именно Люциферу. Не кто иной, как последний «низвел человека на землю, втянул его в земное бытие, направив к земле страсти и вожделения»<sup>2</sup>, — ранее человек был обитателем мира духовного. Вследствие этого человек «не только мог попасть под власть зла, но и получил возможность достижения сознательной свободы». По Штейнеру, именно Люцифер — тот самый дух, который принес человеку свободу, и в этом его великое положительное значение. Свободой, говорит Штейнер, человеку надлежит пользоваться для познания Христа — той силы, которая может вновь одухотворить человека. При этом основатель антропософии постулирует, что «через познание Христа он (человек) доставит искупление себе и люциферическим существам»<sup>3</sup>. В концепции Штейнера «Люцифер» не

<sup>1</sup> «Люцифер» и «Люцифер-гнозис».

<sup>2</sup> Штейнер Р. Деяние Христа и противодействующие силы — Люцифер. Ариман, Азуры // Штейнер Р. Происхождение зла и его облик в свете антропософии (сборник, составленный Г.А. Кавтарадзе из лекций Р. Штейнера 1904—1924 гг.). СПб., 2000. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. У Штейнера имя «Люцифер» скорее собирательное — означающее целый сонм духовных существ.

безнадежен — падшие духи могут быть «очищены в огне христианства», что зависит от гностических усилий человека. Более того, в христианскую тайну искупления, по Штейнеру, входит сотрудничество Христа с Люцифером: в день Пятидесятницы Христос посылает людям именно люциферическое существо, так что налицо «связь праздника Духовна дня — Троицы — с люциферическим принципом»<sup>1</sup>. Для воцерковленного сознания кощунственно возведение к Люциферу события Пятидесятницы — основания Христовой Церкви, хулой представляются слова Штейнера: «Дух Святой есть не кто иной, как возрожденный и теперь в чистой, высокой славе восставший люциферический Дух, Дух самостоятельного, исполненного мудрости познания»<sup>2</sup>. Но Штейнер и его сторонники (которых он называл «детьми Люцифера») сознательно противопоставляли себя Церкви в качестве мирового «второго течения» — течения последователей Прометея, держащихся люциферической «свободы», несмотря на сопряженные с этим опасности<sup>3</sup>, ныне исповедующих теософские воззрения и объединяющихся в масонские ложи. Для этих гностиков-модернистов «Люцифер восстает в новом облике и, как Дух Святой, может соединиться с Христом»<sup>4</sup>; «духовная наука» Штейнера именуется им «люциферической мудростью»<sup>5</sup>. «Страшно искажившийся» облик Минцловой во время ивановских «откровений» о Люцифере — знак не просто того, что мистагог затронул самый нерв их общего воззрения, но и причастности визионерки к тем «глубинам сатанинским», откуда исходят подобные идеи. Появившееся в тексте Е. Герцык представление о «Люцифере-светоносце», таинственно сопряженном с Христом, восходит — через Иванова и Минцлову — к Штейнеру. В цитируемой нами лекции последний набрасывает прямотаки сценическую картину для мистерии: «Перед Христом несет факел возрожденный Люцифер, обратившийся теперь к добру Люцифер. Он несет самого Христа. Он — носитель Света. Христос — Свет. Люцифер, как гласит само его имя, — это “носитель света”»<sup>6</sup>. В этой сцене роли Христа и Люцифера уравниваются. И новизна «христианства», по Штейнеру, в том, что «христианство» — это не что иное, как люциферианство: из двух божественных «сыновей» гностического мифа именно Люцифер

<sup>1</sup> Штейнер Р. Четвертая лекция (Берлин, понедельник Троицы, 5 июня 1905 г.) из цикла: «Об утерянном храме, который должен быть вновь восстановлен» // Штейнер Р. Золотая легенда и легенда о Храме. М., 2006. С. 181.

<sup>2</sup> Штейнер Р. Деяние Христа... // Указ. изд. С. 72.

<sup>3</sup> Штейнер Р. Пятидесятница, праздник освобождения человеческого духа (Берлин, 23 мая 1904 г.). // Штейнер Р. Золотая легенда... С. 20.

<sup>4</sup> Штейнер Р. Деяние Христа... // Указ. изд. С. 72.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 72–73.

избран Штейнером в качестве «великого учителя» новейшей мудрости, которая впоследствии назовется антропософией. От Христа Евангелия, Христа Церкви останется одно имя-оболочка, которая заполнится люциферическим содержанием<sup>1</sup>.

«Евангелие еще не прочитано»<sup>2</sup>, — говорил Иванов; ему очень хотелось вычитать оттуда идеи для своей религии «верности земле». Однако хотя он, по словам Е. Герцык, и не расставался с «потрепанной черной книжечкой», ее содержание знал на удивление плохо. Когда этот филолог-классик заинтересовался евангельскими контекстами слова «земля», он попросил отыскать их Минцлову. Та указала на Ин. 8, 6 — эпизод с женщиной, «взятой в прелюбодеянии»: «Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле...» и т. д. Собственное минцловское толкование данного события не принадлежит дискурсу антропософии<sup>3</sup>: «Величайшая из тайн — врезываемая в землю Слова, знаки любви и силы, Он освобождал свою Мать, свою невесту от плена Ночи и Тьмы, от глухой *ущербной* Луны к легкому, тонкому Серпу Месяца — и через него, к Солнцу»<sup>4</sup>, — в конце концов Минцлова питалась не только Штейнеровой мудростью<sup>5</sup>. Иванов для своего доклада «Евангельский смысл слова “земля”» взял из этой «величайшей тайны» ровно то, что априори хотел най-

<sup>1</sup> Ср. с любопытным текстом, который, во всяком случае, не противоречит особому пристрастию Иванова к Люциферу: «Под юрисдикцией розенкрейцеров незадолго до войны была образована ложа “Люцифер”, в которую входили Валерий Брюсов, Андрей Белый, Петровский, Вячеслав Иванов. Впоследствии ложа “Люцифер” вошла в тесный контакт с орденом антропософов (Штейнера) и поэтому позднее, уже в 1916 году, была закрыта распоряжением Московского центра розенкрейцеров» (Платонов О.А. Терновый венец России. Тайная история масонства: 1731–1996. М., 1996. С. 166).

<sup>2</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 130.

<sup>3</sup> Как утверждает публикатор и комментатор текстов Минцловой и Иванова. См.: Обатнин Г. Примечания к докладу Иванова «Евангельский смысл слова “земля”» // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 154.

<sup>4</sup> Письмо А. Минцловой к Вяч. Иванову от 21 апреля 1909 г. // Там же.

<sup>5</sup> Согласно толкованию Штейнера, действия Христа во время суда над грешницей — это наглядный урок закона кармы; Христа при этом занимает только судьба женщины, а отнюдь не Земли. Ср.: «Что Он писал? Он записал грех в духовный мир. И грех найдет свою компенсацию из духовного мира. А другим Он напоминает, не имеют ли они сами на совести какого-либо греха. <...> Все записано в карме. Иисус писал на земле, которую Он пронизал уже Своим Духовным Светом, то есть Он вверил Земле то, что должно быть кармой для женщины, совершившей прелюбодеяние». И люди должны говорить так: «Мы не судим того, что есть в человеке, мы предоставляем это кармическому погашению!» // Штейнер Р. Евангелие от Иоанна. М., 2001. С. 294–295.

ти в Евангелии, — мифологему Христа как «Жениха Земли»: в Ин. 8, 6 Христос «вписал в Землю свой новый завет ей, <...> начертал знак свой на своей Невесте»<sup>1</sup>. Главное, что необходимо Иванову-реформатору, это показать, что «земля» не отвергается Евангелием и что, следовательно, его собственная оргийная религия «верности земле» — не только нищезанятие (что очевидно), но и новое христианство. В Новом Завете мы находим неприятие *мира* и отнюдь не *Земли*, — утверждает мистагог, судя по данному эпизоду из его биографии, вообще мало знакомый с евангельским текстом. Ему важно сострять псевдобиблейский миф, и он воображает Землю в образе женщины у ног Христа — после изгнания из нее «князя мира сего». Для религиозного оправдания плоти и пола (чему эвфемизм — «Земля») никакого «Третьего Завета» не нужно — все это есть во «Втором», — такова ивановская реплика в адрес Мережковских. При желании в Евангелии можно «вписать» и Заратустру, и всего Ницше; подобные ивановские построения — не что иное, как декадентский аналог хлыстовской «экзегезы»...

Евгения впитывала как губка идеи ивановского «христианства»: измышления о «Христе-Дионисе», к которому ведет светносец Люцифер и с которым человек соединяется посредством оргийных исступлений, казались ей величайшим откровением, способным вдохнуть в человечество новую жизнь. Путешествуя, она подмечала в жизни народов то, как «они задыхаются в безвоздушной, безвлажной атмосфере Европы, отделившейся от Церкви», наблюдала разные «бессильные» религиозные общества, тщетные попытки «возродить католичество». Только религиозному гению Иванова под силу спасти гибнущую Европу — так верила Евгения. «Вы должны, дорогой, дать этому все, что можете, во всех формах», — лихорадочно писала она далекому (во всех смыслах) возлюбленному, пытаясь убедить его в том, что его деятельность «невероятно усилит жизненность в мире и ускорит его судьбу»<sup>2</sup>. Себя саму в эти годы она готовит к роли Меланхтона при новоявленном «православном» Лютере, роли толкователя и популяризатора исступленных речей учителя, чей критерий — «огонь — дух, веющий, где хочет». «Я не живу собой, я живу, прикинувшись словно к магическому кристаллу, в гранях которого — все» — так Евгения в дневниковой записи (3 октября 1908 г.)<sup>3</sup> определяет свое положение при Иванове. Летом и ранней осенью 1908 г. Иванов, Минцлова и Вера Шварсалон гостят в судакском доме сестер Герцык, и Евгения еже-

дневно присутствует при диалогах «лучезарных вожатых», а также удостоивается выслушивать ивановские «импровизации»: в Судакке у Иванова вызревает его «новое мировоззрение». «Когда я его всего узнаю — я обнесу золотой оградой и вдовицей в темных одеждах уйду дальше»: Евгения под «оградой» имеет в виду рациональную четкость догматов новой религии «верности Земле», которые предстоит сформулировать как раз ей, свидетельнице откровений. В ее исступленных мечтах встают грядущие поколения ивановских последователей, маячит образ некоего таинственного храма — скорее, новейшего завета: «Для детей это, которые придут, и для земли, потому что ей нужны храмы, — очертив же грани его (Иванова) духа, в этих линиях найду “закон” храма. Его дух — храмовой архитектуры. Храм этот — начертание имен. Имя и пламень — вот знаки его в веках...» и т. д.<sup>1</sup> Никогда впоследствии напряжение душевной жизни Евгении не достигало подобного накала, чему свидетели — судакские дневники лета — осени 1908 г.

К этим дневникам мы еще вернемся. Однако прежде нам предстоит сделать один экскурс, — на него нас выводит тема ученичества Евгении Герцык, ставшей адептом ивановского религиозно-реформаторского проекта. По-видимому, Иванов ценил великую преданность ему со стороны Евгении: именно на нее он возложил нелегкую миссию посредника между ним и Мережковскими. Об этом нам известно из письма Волошина к А. Герцык от 22 января 1909 г. Евгения в это время жила на «Башне», и Волошин с ее слов сообщает Аделаиде: «Теперь она (Евгения) пишет мне, что он (Иванов) посылал ее как защитницу своих идей к Мережковским, и они несколько часов беседовали с Гиппиус»<sup>2</sup>. Вряд ли визит оказался удачным — примирения, во всяком случае, не произошло. Тогда Иванов решил нанести своим идейным конкурентам прямой удар — в ответ на давние выпады против него в «Грядущим Хаме» Мережковского (эту полемику 1906 г. мы уже обсуждали). Опять-таки в качестве орудия была использована верная «сестра», которой Иванов поручил написать разгромную рецензию в адрес только что вышедшей книги Мережковского «В тихом омуте», противопоставив ей его, Иванова, истинное и высокое учение. Выполнив наказ Иванова, Евгения пожаловалась ему на трудность задачи: «Это очень неприятно, потому что о таком чертовски запутанном явлении, как Мережковский, что

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Евангельский смысл слова «земля» // Ежегодник... С. 151.

<sup>2</sup> Письмо Е. Герцык к Вяч. Иванову от 2 (15) августа 1909 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 584.

<sup>3</sup> Герцык Е. Записные книжки // Указ. изд. С. 211.

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки // Указ. изд.

<sup>2</sup> Цит. по вступительной статье Г.В. Обатнина к публикации: Вяч. Иванов. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 144.

ни скажешь (так кратко), все оказывается ложью»<sup>1</sup>. Действительно, ее работа «Бесоискательство в тихом омуте», напечатанная вскоре в журнале «Золотое Руно» (см. № 2–3 за 1909 год, с. 95–99), не содержит ни точной характеристики взглядов Мережковского и Иванова, ни правильной оценки их расхождений. Остановимся тем не менее на этом сочинении Е. Герцык: оно не вошло в новейшие публикации и стало библиографической редкостью.

В качестве самого уязвимого места идеологии Мережковского Евгения выдвинула его приоритетный интерес к *проблемам общности* в деле подготовки грядущей революции духа — осуществления синтеза духа и плоти, язычества и христианства. Религия у Мережковского неправомерно оттеснена на второй план: «Сводя все содержание религиозной жизни к культу общественного дела и отворачиваясь от задачи внутреннего высветления и восхождения духа человеческого, как главной религиозной задачи, Мережковский подрезывает те корни, которые должны питать так страстно чаемую им грядущую соборность» («Бесоискательство...», с. 96). Но упрек Мережковского в излишней политизированности несправедлив: его революционное «чаяние катастрофы» (которое Евгения как раз приветствует) предварялось основанием — совместно с Гиппиус и Д. Философовым — именуемой ими «нашей церкви», разработкой собственного евхаристического чина в духе нового религиозного сознания. Организуя Религиозно-философские собрания с участием церковных иерархов, супруги Мережковские также имели в виду интересы их богослужбной общины. В дневнике 1901 г. Гиппиус указывала на свои цели в связи с Собраниями: «Чтоб мы трое, ты, я и Философов, были в этом (Собраниях), соединенные *нашей* связью, которая нерушима, и чтобы мы всех знали, а нас, о нас, никто не знал *до времени*. И внутреннее будет давать движение и силу внешнему, а внешнее внутреннему»<sup>2</sup>. А в 1908 г., в разгар дружбы с революционерами, далекими от христианства, Гиппиус писала о революции: «Я внутренне почувствовала *темную* связь ее со Христом. Возможность просветления и тогда — силы»<sup>3</sup>. Евгения же, запутавшись в «двоящихся» (согласно бердяевской оценке) мыслях Мережковского, в своих ему наставлениях видит в нем едва ли не

<sup>1</sup> Письмо Е. Герцык к Вяч. Иванову от 16 февраля 1909 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 571–572.

<sup>2</sup> Гиппиус З. О Бывшем // Возрождение, 1970, № 218. С. 67.

<sup>3</sup> Гиппиус З. О Бывшем // Возрождение, 1970, № 220. С. 55. Ср. с мемуарным суждением Гиппиус о том же самом времени: «Дм, Серг. не сомневался, что революция в России будет, что сделают ее, может быть, вот эти самые революционеры-народники, но что им не хватает религиозного, христианского самосознания <...>». — Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский // *Мережковский Д.С.* 14 декабря. Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990. С. 425.

идейного союзника Бориса Савинкова и Веры Фигнер: «антирелигиозность, пройдя через революцию, приходит к реакции» (с. 96). Увы, ответственность за будущую советскую «реакцию» вместе с Мережковскими и Ивановым приходится разделить и Евгению Герцык...

Итак, рецензентка ищет изъяны учения Мережковского не там, где бы следовало их искать: дело отнюдь не в отсутствии «религиозности» у создателей «нашей церкви», а в их сектантском самочинии. Между тем главной целью «сестры» была апология Иванова: Мережковский усматривал бесовщину в тогдашней доморощенной мистике (в частности, ивановской). Быть может, впоследствии Евгения со стыдом вспоминала о том, как она бросалась грудью на защиту „мистического анархизма“, — ведь приводимые ею в рецензии ивановские тезисы не выдерживают никакой христианской критики. «Мистика, — утверждал Иванов в программной „мистико-анархической“ статье „О неприятии мира“, — есть чувство и утверждение моей волевой монады, коренной и вне рационального сознания лежащей воли». Но подобное «утверждение свободы личности от всего извне налагаемого» есть не что иное, как антихристово «да будет воля *моя*», одна из манифестаций русского ницшеанства. Правда, Евгения решается осторожно заметить, что «правда раскрыта им („мистическим анархизмом“ в лице Иванова) не вполне» — «объективное содержание мистического воления» еще не определено, «переход от мистики к религии» пока не совершен (с. 98). Здесь Евгения робко подражает таким критикам Иванова как Бердяев и Белый — последний допускал, что «бог» Иванова — это «сам сатана». Хотя ученица Иванова уже начала догадываться, что ей с ним не по пути, «по послушанию» эта преданная «сестра» ополчается на врага своего наставника, ищет в его книге противоречия, напоминает «хлесткие, грубые замечания» в адрес Иванова (все те же пресловутые «дифирамбические ноги») и пр. Конечный ее вывод должен был сразить Мережковского наповал: «ложное понимание христианства» неизбежно налагает на все его творчество «печать религиозной скудости и бесплодия» (с. 99)... Статья Е. Герцык — жертва, принесенная любви, — жертва не только своим литературным именем, но и проблесками духовного здравого смысла. Евгении не удалось без ущерба для себя проплыть между Сциллой и Харибдой — постичь духовную суть двух конкурирующих сект, распознать достаточно тонкие различия их установок.

Между тем «Башня» Иванова и «Наша церковь» Мережковских — все же явления разного порядка. Ивановский дионисизм — это крайний языческий полюс нового религиозного сознания Сере-

бряного века. Концепция мистического анархизма создавалась как платформа для оргийно-хлыстовской практики, крест Христов скрывался за венками роз и незаметно подменялся тирсом. В сравнении с «Башней» — хлыстовским кораблем в своей основе — «Наша церковь» видится скорее протестантского типа рационалистической сектой. В своих ритуальных нововведениях Мережковские шли все-таки от чина Евхаристии, а не от языческих «хороводов» и кровавых обрядов, как Иванов и Зиновьева. Пытаясь сакрализировать платоническую эротику (идя в этом за Соловьёвым), Мережковские положили ей строжайшим пределом поцелуй «влюбленности», тогда как «башенный» культ предполагал полное раскрытие аффективной природы «менад» и «вакхов». Конечно, «троебратства» «церкви» Мережковских божественны; однако «тройственные браки», затеваемые Ивановыми параллельно «Гафизу» и «Фиасу», это нечто худшее, чем даже содомия, — это сакрализация перверсий и попытка построить на них новый жизненный порядок (таково существо пресловутого «башенного» «жизнестроительства»). С христианской точки зрения и там и там — кощунство; но на «Башне» оно дополнительно поддержано атмосферой разврата, обоснованного змеино-тонкими, елейными ивановскими концепциями. Затруднения Евгении Герцык, оказавшейся между двух огней, можно понять; ее беда — в неумении дистанцироваться от них.

Как видно, судьба Евгении Герцык соприкоснулась с самыми, быть может, дерзкими реформаторскими попытками, предпринятыми Серебряным веком, — с проектами «Башни» и «Нашей церкви». — Теперь для нас пришло время обратиться к ее дневникам 1908 г. вместе с основанными на них воспоминаниями 30-х годов. Это не только интересный психологический документ и целый клад сведений о «башенном» феномене: кажется, там содержится ключ к одной интересной исторической загадке.

...В один из октябрьских дней на балконе судакского дома Герцыков с видом на гору Ай-Георгий разгорелся спор. Иванов рассуждал о задуманном им религиозном братстве «Гостей Земли»: оно объединит «немногих», готовых «веять пожаром» мировой революции духа (именно с подобным замыслом, как мы помним, Иванов и Зиновьева приехали в Россию). Но прежде, заметил он, должен быть решен социальный вопрос о «пути к хлебу и правде его» — должна воплотиться «мечта о социализме»<sup>1</sup>. «Пока они не хозяева — мы не “гости”», — заявил мистагог, неожиданно подкрепив свое суждение марксистскими постулатами. Такое смешение религиозной революции с вопросами социальными вызвало сильнейший протест Минцловой. Для нас сей-

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 127.

час важны не столько общественные убеждения тайновидицы, сколько детали ее возражения Иванову, удержанные памятью Евгении. «Анна Рудольфовна с потемневшим, отяжелевшим лицом повторяет, что ей ненавистны социал-демократы. Она любит *черный бархатный* отряд “бессмертных”, у которых вышиты серебром черепа и кости и от вида которых (она конфиденциально шепчет) *императрица упала в обморок*»<sup>1</sup>. Данное место из герцыковских «Воспоминаний» не может не заинтриговать: что это за собрание «бессмертных», которое посещает русская императрица? и почему в нем оказалась Минцлова? Если визионерка имеет в виду нередко ею упоминавшийся круг неведомых «братьев», то какое отношение к ним имеют особы из Царствующего Дома?!

Опубликованные в последнее время архивные материалы и труднодоступные печатные источники, вместе с только что приведенной выдержкой из «Воспоминаний» Е. Герцык, позволяют выдвинуть гипотезу, проясняющую всю эту загадочную ситуацию. Кстати сказать, существует и другое мемуарное свидетельство, в принципе подтверждающее и восполняющее герцыковское. В «Воспоминаниях о Блоке» Андрей Белый рассказывает о том, как Минцлова в разговоре с ним «сообщала о своей беседе с одним из Великих Князей мартинистов, который будто бы поставил вопрос, как быть с нашей родиной?»<sup>2</sup> Получается, что «бессмертные» — это «мартинисты», и в их сообщество, наряду с императрицей (разумеется, и императором) входил кто-то из великих князей. Проблема сильно сужается, в слове «мартинизм» ключ ко всему дальнейшему: «Одной из форм масонства, проникшей в Россию на рубеже XIX и XX столетий, был мартинизм»<sup>3</sup>. Гипотеза наша заключается в допущении того, что Минцлова являлась членом петербургской мартинистской организации, с которой имели некую связь царственные особы.

Международный орден мартинистов возглавлял доктор Папюс (псевдоним Жерара Энкосса (1860–1916)) — масонский деятель общеевропейского масштаба, оккультист и организатор многочисленных лож и школ. О деятельности при русском дворе Папюса (а также его учителя — мэтра Филиппа из Лиона, народного целителя и гипнотизера) существует немало свидетельств современников (у Распутина были предшественники). В 1900-е годы Папюс неоднократно посещал Россию с лекциями по тайноведению; как раз тогда им заинтересовались великие князья Николаевичи — Николай и Петр, а в первую очередь их мистически ориентированные жены —

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 127.

<sup>2</sup> Цит. по: Бурьшкин П.А. Розенкрейцерские истоки софианства // Богомолов Н.А. Русская литература... С. 458.

<sup>3</sup> Серков А.И. История русского масонства (1845–1945). СПб., 1997. С. 67.

сестры-«черногорки» Милица и Анастасия. Николай Николаевич в 1901 г. представил Папюса императорской чете, что положило начало деятельности этого «универсального гностика»<sup>1</sup> в великосветском обществе Петербурга. С. Фомин, автор обширного современного «расследования» о Распутине, отличающегося монархической и прораспутинской тенденцией, приводит в своей книге<sup>2</sup> ряд сведений, подтверждающих факт создания Папюсом в Петербурге (или Царском Селе) мартинистской ложи с участием Николая II<sup>3</sup>. Ложа имела название «Роза и Крест» (по другим данным – «Крест и Звезда»), что согласуется с провозглашаемой Минцловой розенкрейцерской установкой. Обобщая ряд подобных источников, историк масонства и сам масон князь В.Л. Вяземский писал в 1957 г.: «Император председательствовал ложей “Роза и Крест”, учрежденной в Зимнем Дворце под руководством опытных мартинистов, Филиппа и самого Папюса (д-р Энкоз)»<sup>4</sup>. А в мемуарах посла Франции Мориса Палеолога рассказывается о спиритическом сеансе в Царском Селе в октябре 1905 г., который провел Папюс; в нем участвовали царь и царица. Был вызван дух Александра III, который велел Николаю подавить революцию. Не к этому ли событию, вошедшему в предание мартинистской ложи, относятся слова Минцловой о падении в обморок Александры Федоровны?<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Папюс-окультист стремился к синтезу различных эзотерических традиций, будучи одновременно «масоном, каббалистом, розенкрейцером, тамплиером, теософом, гностиком и т. п.» (Серков А.И. История русского масонства (1845–1945). СПб., 1997. С. 68). Проявления Минцловой, как они отражены в разного рода документальных свидетельствах, также тяготели к «универсальности».

<sup>2</sup> Фомин С. «А кругом широкая Россия...» (Григорий Распутин: расследование). М., 2008.

<sup>3</sup> При этом сам исследователь существование этой ложи все же считает вымыслом, противоречащим православной святости царской семьи. А.И. Серков тоже в связи с подобными сведениями употребляет слово «легенда» (указ. изд., с. 71). Одновременно среди достоверных исторических источников А.И. Серков упоминает воспоминания М. Палеолога, который как раз и сообщает о мистическом «сотрудничестве» с Папюсом царя и царицы.

<sup>4</sup> Цит. по: Фомин С. «А кругом...» С. 596.

<sup>5</sup> Вряд ли один вид масонских облачений мог вызвать обморок у царицы; здесь, возможно, Е. Герцык допустила неточность. Ср.: «После короткой беседы с царем и царицей он (Папюс) на следующий день устроил торжественную церемонию колдовства и вызывания духов усопших. <...> Интенсивным сосредоточением своей воли, изумительной экзальтацией своего флюидического динамизма духовному учителю удалось вызвать дух благочестивейшего царя Александра III; несомненные признаки свидетельствовали о присутствии невидимой тени». Палеолог замечает, что это явление вызвало у присутствующих ужас. См.: Палеолог М. Царская Россия накануне революции. М., 1991. С. 236–237.

В 1956 г. в парижской «Русской мысли» за 6 октября была опубликована статья Ю. Терапиано «Филипп и Папюс при Русском Дворе», где также говорится: «Во время первого своего пребывания в России Папюс, в качестве председателя Верховного Совета Ордена Мартинистов, учредил в Петербурге особую ложу, членами которой были многие высокопоставленные лица»<sup>1</sup>, в частности, великие князья Николаевичи. Заметив еще, что ложа имела свой печатный орган – спиритический журнал «Ребус», и что в воззрениях мартинистов была сильная каббалистическая струя, ограничимся этими сведениями. Именование «братья», обычное в устах Минцловой, вообще характерно для масонов; то, что мартинисты папюсовского толка называли себя «бессмертными», восходило к их тайному учению и мистической практике. «Надо уметь умереть, чтобы ожить и стать бессмертным»: отголоски этого девиза «настоящего розенкрейцера», по Папюсу<sup>2</sup>, слышны в наставлениях Минцловой, преподаваемых ею Иванову в начале 1908 г. ...

Вопрос об эзотерической идентичности Минцловой непрост, – он связан и с проблемой соотношения «духовной науки» Штейнера с масонством. По-видимому, Штейнер был озабочен поиском ритуала для мистической передачи своего опыта предполагаемым adeptам, когда примкнул к масонскому движению. В частности, он вступил в Орден «Великий Восток» Мемфис-Мизраим масонства; но гроссмейстером данного масонского устава для Франции с 1908 г. был Папюс<sup>3</sup>. Итак, ложи этого так называемого египетского масонства сделались местом пересечения двух традиций европейской эзотерики (такой масонской ветви как мартинизм, тесно смыкавшийся с розенкрейцерством, и зарождавшейся в недрах теософии «духовной науки»), к которым как раз принадлежала Минцлова. Надо сказать, что сам Штейнер питал глубокий интерес к основам масонства; свое видение последнего он изложил в 20 закрытых лекциях, прочитанных им на протяжении 1904–1906 гг.<sup>4</sup> «Наш Орден, – заявлял Штейнер в 1904 г., – дает посвященному и избранному брату практическое средство, которое сделает его способным уже в этой земной жизни получить свидетельство чистого бессмертия» (с. 95). Вполне возможно, что именно в кругу Штейнера Минцлова встретила тех «бессмертных братьев», которыми впоследствии интриговала русских мисти-

<sup>1</sup> Цит. по: Фомин С. Указ. соч. С. 599.

<sup>2</sup> См.: Доктор Папюс. Генезис и развитие масонских символов. М., 2006. С. 84.

<sup>3</sup> См.: Серков А.И. Указ. соч. С. 68.

<sup>4</sup> Они собраны в изд.: Штейнер Р. Золотая легенда и легенда о Храме. М., 2006.

ков: она была слушательницей берлинских эзотерических лекций Штейнера, посвященных как раз проблемам масонства<sup>1</sup>. — Однако новейшие публикации допускают возможность и иного пути Минцловой в розенкрейцерские круги. Мы имеем в виду все ту же — гипотетическую — петербургскую (или царскосельскую) ложу «черно-бархатных» мартинистов, куда предположительно входили первые лица Российского государства<sup>2</sup>. Но как там могла оказаться Минцлова?

«В 1908 году Папюс вновь в России. Останавливался он на квартире у библиотекаря Зимнего Дворца, поэта и теософа Лемана<sup>3</sup>: данный факт, приводимый в богатом документальном материале исследовании, указывает на недостающее звено. Возможный посредник между Минцловой и петербургскими «бессмертными» — это Борис Леман (1882–1945, поэтический псевдоним Дикс), по своему внутреннему складу оккультист (М. Сабашникова писала о его «способности второго зрения»), впоследствии один из

<sup>1</sup> Минцлова познакомилась со Штейнером в 1905 г. в Берлине и тогда же была принята им в эзотерическую школу, в рамках которой Штейнер читал лекции о масонстве и розенкрейцерстве (см. в связи с этим: *Нефедьев Г.В.* Русский символизм и розенкрейцерство. Статья 2 // НЛО. 2002, № 56). Любопытно ныне обратиться к лекции «Масонство и развитие человечества», прочитанной Штейнером в Берлине 23 октября 1905 г. «для женщин» — на ней наверняка присутствовала Минцлова. Косвенно наше последнее суждение подтверждается тем, что идеи данной лекции отразились в статьях Иванова «О достоинстве женщины» и «Древний ужас». Штейнер в ней ставит занимающую Иванова проблему полов, разводя одновременно масонство и религию как мудрость «мужскую» и мудрость «женскую»; их примирение, согласно Штейнеру, осуществляется в теософии, продолжающей розенкрейцерскую традицию (см.: *Штейнер Р.* Золотая легенда... С. 229–244). Надо думать, Иванов знал эти штейнеровские мысли в пересказе Минцловой. Вдохновляя мистагога на его собственные спекуляции, представления Штейнера вызывали у него некий протест, прорывавшийся в бурных спорах с Минцловой. Согласно судакским дневникам Е. Герцык 1908 г., Иванов доводил Минцлову до слез своими грубыми нападками на теософию (которую визионерка передавала ему из рук Штейнера). Считая теософию за эклектический «духовный американизм», Иванов противопоставлял ей «религию» с ее «духом» и «огнем», — религию, разумеется, его собственного, ивановского, толка.

<sup>2</sup> В контексте российской жизни начала XX в. «мартинизм» и «розенкрейцерство» оказываются синонимами. Ср. замечание историка этих проблем: в середине 1890-х годов в России происходит «фактическое слияние розенкрейцеровских и мартинистских лож», мартинизм начинает выступать под знаком Розы и Креста. См.: *Платонов О.А.* Терновый венец России. Тайная история масонства (1731–1996). М., 1996. С. 166.

<sup>3</sup> *Фомин С.* «А кругом...» С. 684.

руководителей российского антропософского движения<sup>1</sup>. Автор одной из работ о Лемане утверждает, что тот был «членом кружка мартинистов»<sup>2</sup>. Речь идет об оккультном кружке, собиравшемся у актрисы О.И. Мусиной-Пушкиной, куда входили сам Папюс, великие князья Николаевичи и ряд других высокопоставленных лиц; именно из этого кружка шло воздействие на императорский двор<sup>3</sup>. Леман был вхож также на ивановскую «Башню» и не раз менял свое отношение к ее хозяину, ставшее в конце концов весьма отрицательным. «Я не люблю его, — говорил в 1921 г. Леман об Иванове, — плохое чернокнижие, умное, талантливое, но — плохое»<sup>4</sup>. На «Башне» же Леман встречался с Минцловой, которой посвятил довольно слабое стихотворение, отдающее при этом должное ее духовным дарованиям. Гораздо интереснее стихотворение, приложенное к письму Андрею Белому от 11 мая 1906 г. (оно приведено в книге Богомолова); не представлен ли в нем спиритический «ритуал» мартинистской ложи?<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Фигура Лемана мало исследована, и литература о нем, кажется, ограничена следующими публикациями: *Богомолов Н.А.* Между Леманом и Диксом // *Богомолов Н.А.* Русская литература...; *Багдасаров Р.* Знавший себя (Борис Леман). — Послесловие к изд.: *Леман Б.* Сен-Мартен, неизвестный философ. М., 2005; *Агеева Л.* Неразгаданная Черубина. М., 2006 (приложение № 5).

<sup>2</sup> *Багдасаров Р.* Знавший себя... С. 110.

<sup>3</sup> Это был, по словам исследователя, «один из бесчисленных кружков по столоверчению и прочей модной мистике» (см.: *Аврех А.Я.* Массоны и революция. М., 1990. С. 310. Б. Леман назван Аврехом «учеником консерватории»). См. также: *Платонов О.А.* Терновый венец России... С. 165. Ср. в этом изд.: «По данным масона Кандаурова, в 1909 году полиция напала на след организации мартинистов, группировавшихся вокруг издававшегося в Царском Селе журнала “Ребус”. Среди мартинистов было несколько великих князей — Николай Николаевич, Петр Николаевич, Георгий Михайлович и целый ряд лиц, близких ко Двору» (великие князья от полицейского преследования не пострадали; см.: с. 182). Можно предположить, что это и были те самые «бархатно-черные бессмертные», о которых осенью 1908 г. Минцлова с придыханием сообщила обитателям и гостям судакской дачи.

<sup>4</sup> *Багдасаров Р.* Знавший себя... С. 121.

<sup>5</sup> О том, что спиритизм, по всей видимости, практиковался петербургскими мартинистами, можно заключить и по книге Лемана о Сен-Мартене. Леман говорит о загадочности духовной практики самого Сен-Мартена, но оккультные кружки его «Учителя» — М. Паскуалиса — описаны в книге как школа спиритизма (речь идет об общении на неких «магических сеансах» с духовным миром). Вступать в контакт с его обитателями — от сфер самых низших и вплоть до высочайших духов — ради, в конце концов, встречи с самим Богом: так Леман видит путь Паскуалиса, на который встал и Сен-Мартен. В спиритическую практику Сен-Мартен вводил элементы месмеризма, гипнотизма и пр., — позднее же предпочел пассивному медиумизму опору на сознательно-волевое начало человека. См.: *Леман Б.* Сен-Мартен... (особ. с. 25–30).

Андрею Белому

В тишине полуночи пришли и глядят,  
Обступили и шепчут, смеются в углу.  
Руки тянутся, красные глазки горят,  
И куда-то зовут, в неизвестность манят,  
И кровавые очи сверкают сквозь мглу.

С каждым мигом все громче их смех в тишине,  
Наплывают все ближе, неясным кольцом.  
Вижу, руки их жадно стремятся ко мне,  
А за ними темнеет, прижавшись к стене,  
Кто-то с **бархатно-черным** лицом.

Помню ночь, как впервые я их увидал.  
Ветер выл. Мы сидели во тьме вокруг стола,  
Исполняя проклятый ночной ритуал:  
Мы сплели наши руки, и каждый узнал,  
Как могуча их темная сила была.

О, как крепко сплетенье испуганных рук!  
Помню стоны, и треск, яркий, призрачный свет.  
О, как страшен наш общий безумный испуг,  
Мы замкнули себя в очарованный круг,  
Из которого вольного выхода нет.

И в мерцаньи кровавых, зловещих огней  
Мы их видим так близко, пришедших на зов...  
О, как искрится пламя их жадных очей,  
И как страшен тот сумрак безликих теней  
Для сорвавших Изиды запретный покров.

Выделенные нами слова во второй строфе этого удивительно по реалистичности чувств стихотворения отсылают к определению «бессмертных» Минцловой — «**черный бархатный отряд**»; нельзя не признать, что здесь совпадение не в расхожем выражении! «Безумный испуг» при соприкосновении со сверхъестественным, действительно, может вызвать обморок; настроение этих стихов созвучно атмосфере сомнамбулического трепета, постоянно окружающей Минцлову.. Если последняя после разгрома мартинистского кружка открыла для Лемана учение

Штейнера<sup>1</sup>, то вполне возможно, что поэт-мартинист ранее познакомил визионерку с царскосельскими «бессмертными», которых она и разумела, говоря о «братьях». В мартинистской же ориентации Лемана в 1900-е годы сомнений быть не может. Автор книги о Сен-Мартене, каббалист, он провозгласил свое credo в стихотворном указании на розенкрейцерский символ:

Пойми того, кто принес  
В помощь твоей слепоте  
Символ: на черном кресте  
Семь алых роз.

(*R.K.*)

Феномен Лемана-Дикса может помочь разрешить загадку придворной ложи «Роза и Крест». Свидетельство же Евгении Герцык, послужившее для нас поводом к экскурсу об этой ложе, несмотря на его кажущуюся мимолетность, принадлежит к числу тех документов, которые, подобно вспышке яркого света, внезапно приоткрывают взору заинтересованного потомка одну из примечательных тайн русской истории.

...1908–1909 гг. — едва ли не важнейший период жизни Е. Герцык: на них пришлись кульминация и развязка ее отношений с Ивановым. Поведение Иванова по отношению к Евгении было двусмысленным, что поддерживалось его собственной внутренней раздвоенностью. Гостя в Судаке у сестер Герцык (лето–осень 1908 г.), он не мог оторваться от «духа Лидии», чувство близости которой усиливалось благодаря присутствию рядом ее «иконы» — Веры. Вместе с тем Иванов позволял себе говорить и Евгении о любви к ней — но наталкивался на ее неожиданный отпор. По сути Иванов попирает в Евгении то «достоинство женщины», которое проблематизировал как теоретик и которое так ценил в Зиновьевой. В Судаке Евгении становится ясно: она не сможет заменить Иванову Зиновьеву, им не суждено «вместе заплыть простым огнем вверх»<sup>2</sup>...

О развязке любви Евгении к Иванову можно в полной мере судить по ее удивительной записи, сделанной во время пребывания на «Башне»: зимой 1908–1909 гг. (после роковой судак-

<sup>1</sup> Лично со Штейнером Леман познакомился через М. Сабашникову. Об этом и о сопровождающих это знакомство драматических и необычных обстоятельствах см.: *Волошина М.* Зеленая змея. С. 203–207.

<sup>2</sup> Запись от 16 августа 1908 г. С. 207.

ской осени) она занималась там разборкой рукописей Зиновьевой. Страдания Евгении в это время достигают своей кульминации — Иванов ведет себя с ней как утонченный садист. «С такой бешеной, безгневной жестокостью он <...> верно, ни с кем не обращался»<sup>1</sup>, — замечает Евгения, знающая в деталях «башенную» историю Сабашниковой и Волошина. Она уже осознала, что «истинно желанная и любимая» — это Вера, а она — просто пустое место, к которому нет и не может быть ни вражды, ни любви. Это, видимо, давалось ей понять на каждом шагу, и Евгения почти утратила свою идентичность, ощутив себя в «черной дыре» небытия. Страшный, подлинно метафизический опыт уже не поддавался описанию в терминах психологии и психиатрии. Закономерным было бы бежать от страшного мистагога, — тем более что его демонизм был для Евгении очевиден. Но она предпочла следовать своей великой любви до конца, осуществив редчайшую для христианства жизненную парадигму — претворив земную страсть в любовь-агапэ: «Все чаще слышу, что она родилась во мне, не любовь-томление, а та, которая сама может напоить, которая сама начало всего»...

Между тем в мыслях Иванова Евгения, по-видимому, вряд ли вообще присутствовала: ни в его дневниках, ни в поздних текстах ее имя не упоминается. В отношении к ней Иванов (конечно, подсознательно) выдерживал свой миф о «сестре»-Ариадне, брошенной несостоявшимся супругом на произвол судьбы. — В начале 1909 г. ему уже было не до нее. В это время хозяин «Башни» (теперь руководитель молодых поэтов) увлекся образом Новалиса. Занявшись переводами стихов и философских фрагментов одного из самых загадочных немецких романтиков, Иванов, надо думать, видел в нем не только своего литературного предтечу, но и жизненного двойника. Он «вчувствует» в Новалиса свою религию, а также идентифицируется с судьбой поэта, чья любовь к безвременно умершей возлюбленной оказалась сильнее смерти. Как переводчик Новалиса, Иванов продолжил дело Минцловой, которая прежде него перевела роман «Генрих фон Офтердинген». Приближенность Минцловой к Иванову ощущается в его статье «О Новалисе»: ненависть Штейнера (открытого ему именно Минцловой), но при этом заимствуя Штейнеровы представления<sup>2</sup>, Иванов вычитывает у Новалиса указания на «тайну Грааля»

<sup>1</sup> См.: *Сестры Герцык*. Письма. С. 430–431 (раздел комментариев Т. Жуковской к письмам А. Герцык).

<sup>2</sup> Разумеется, без ссылки на источник.

именно в антропософском понимании<sup>1</sup>. Он называет ее «евхаристической тайной Природы»: все вещество, в духе пантеизма утверждает Иванов, имеет в себе Божественную сущность, и потому «все земное» способно к «претворению в хлеб и вино вечной жизни»<sup>2</sup>. Также ему очень импонирует «религиозное преодоление индивидуализма» Новалисом, соотносимое мистагогом с мечтой о культе дионисийско-хлыстовского радельного «тела». Действительно, первая часть «Генриха фон Офтердингена» заканчивается сценой некоего космического действия в стране Софии, — действия, в основе которого всеобщий брак: таков апофеоз этого странного романа<sup>3</sup>. И Иванов с восторгом развивает тему «космического эротизма», претворения морали в магию и «теургию» в практике воображаемой «романтической общины». Его эротомания делается тотальной: «Все зиждется, следовательно, на мистике полового дуализма, — развивает Иванов мысли Новалиса, — на представлении о мировом процессе как вечном браке Логоса с Душой Мира. Ибо все в мире подчинено закону половой полярности. <...> Когда небесный жених овладевает своею невестой, достигается, совершается та девственность тварного мира, имя которой — София», «вселенская евхаристия»<sup>4</sup>. Андрей Белый называл эту любимую идею Иванова неумением «разобраться в разнице меж причастием и половым соитием»<sup>5</sup>; «литургическое богословие» Иванова именно в статье «О Новалисе» до конца разоблачает себя как умозрительное обоснование то ли хлыстовского радения, то ли черной мессы.

Однако главная причина интереса Иванова к Новалису — в параллельности судеб Иванова и Зиновьевой, с одной стороны, и Фридриха фон Гарденберга и Софии фон Кюн — с другой.

<sup>1</sup> Это оккультный постулат о присутствии Христа, прошедшего через смерть на Голгофе, в эфирной оболочке Земли, — об установившейся таким образом связи земной материи с Христовой телесностью. Ср. у Иванова: «Новалис реалист и знает реально, что Земля — тело Христова, которое Христос, по воскресении, Сам отдал и скрыл в недрах земли, в пещере, которую закрыл камнем. Этого камня отодвинуть никто не может <...>» (*Иванов Вяч. О Новалисе // Лира Новалиса в переложении Вячеслава Иванова. Томск, 1997. С. 124*). Иванов, впрочем, при заимствовании всегда несколько упрощает гностические концепции Штейнера.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

<sup>3</sup> См.: Новалис. Генрих фон Офтердинген / Пер. З. Венгеровой; под ред. С. Ошерова // *Избранная проза немецких романтиков. Т. I. М., 1979. С. 320*.

<sup>4</sup> *Иванов Вяч. О Новалисе. С. 118*.

<sup>5</sup> *Андрей Белый. Почему я стал символистом... С. 445*.

«После смерти невесты он (Новалис) проводит остальное время жизни в грусти по ней и радости свиданий в то время, когда ему казалось, что она с ним»<sup>1</sup>; дневники Иванова за 1909 г. также содержат множество записей о его общении с умершей женой, в перевод «Гимнов к Ночи» Новалиса им, несомненно, вложено личное чувство. Но если Ф. фон Гарденбергу в любви к юной Софии открывалась София Премудрость Божия (здесь его романтический опыт предваряет соловьевский), то Иванов через дочь стремился овладеть покойной матерью. «Может быть, и не так уж лжива измышленная им, а ею слепо повторяемая идея, будто их брак (Иванова и Веры) не новый союз двоих, а только отголосок, тень его брака с ее матерью?»<sup>2</sup> — так Е. Герцык смягчила демонизм поступков Иванова, наблюдая в 1913 г. в Риме семейные картины жизни молодой четы. В 1909 г. за «голубым цветком» Новалиса Иванову мерещилась «мистическая Роза на Кресте Земли»<sup>3</sup> и крепла надежда на собственное посвящение в ложе розенкрейцеров, куда его собиравалась ввести Минцлова: через это Иванов надеялся обрести постоянный магический контакт с Лидией<sup>4</sup>. О духовном качестве розенкрейцерской идеи в ивановском понимании говорит и его суждение о Кузмине: благодаря религиозности, по словам Иванова, Кузмину удалось сочетать в своей душе «Розу и Крест»<sup>5</sup>. Содомская практика, как видно, розенкрейцерству в глазах Иванова не помеха. Он ревниво ограждает взрослеющую Веру от возможных поклонников — М. Гофмана, В. Герцыка; нетрадиционная ориентация Кузмина, которым не на шутку увлечена в то время его падчерица, для Иванова — надежная порука реальности его собственных надежд. Скоро их подтвердит голос «Лидии»: «Она (Вера) должна образовать розу в кресте нашей любви». Понятно, что «сестра» на этом витке развертывания собственного темного мифа сделалась Иванову помехой. Евгения оказалась проникательнее М. Сабашниковой, с позором, почти со скандалом изгнанной с «Башни» в разгар лета 1909 г.: она нашла в себе силы и покинула «Башню», несмотря на протест Иванова.

<sup>1</sup> Иванов Вяч. О Новалисе. С. 124.

<sup>2</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 135.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. О Новалисе. С. 108.

<sup>4</sup> См. подробно об этом: *Нефедьев Г.В.* К истории одного «посвящения». Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. М., 2002. С. 194–202.

<sup>5</sup> Дневник Вяч. Иванова (запись от 5 сентября 1909 г.) // Указ. изд. С. 801.

...Пребывание Е. Герцык в 1913 г. в Риме, новая встреча с Ивановым, женившимся к тому времени на Вере, — это торжество ее неканоничной духовной высоты. В изумлении от того, что этот тусклый, духовно погасший полустарик заставлял ее страдать, обретшая самостояние и просветленность Евгения могла бы поддаться соблазну превозношения — однако испытывает одну жалость: «Больно, больно за него... Бедный! — трудно, когда нужно симулировать, что богат, что счастлив»<sup>1</sup>. Вновь Иванов красиво и глубокомысленно говорит ей о Дионисе, и вновь это увлекает ее — тем более что она недавно видела «Вакханок» Еврипида в античном театре. Но... «это прекрасно — греческий театр, и захватывает какой-то волной дионисийства, но в моей нынешней душе это только уход к Христу»<sup>2</sup>. Иванов ей о Душе Мира, о мистической розе — а ей за всем этим слышится весть о Христе... Среди судеб посетителей «Башни» на Таврической судьба Е. Герцык оказалась уникальной: неисповедимым образом, пройдя сквозь «башенный» содом с именем Диониса на устах, Евгения Герцык обрела Христа.

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (апрельская запись 1913 г.) // Указ. изд. С. 229.

<sup>2</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневиц от 14 (27) мая 1913 г. // Указ. изд. С. 523.

## Русская софиология и антропософия<sup>1</sup>

### 1

У русского поэта-антропософа Андрея Белого есть четыре стихотворения 1918 г. под одним и тем же названием «Антропософии». Это любовные стихи, и антропософия в них представлена как живое духовное существо женского рода. Главная примета этого существа — «ясный взгляд», «мерцающие очи», смотрящие на поэта из каких-то пространств света, голубизны, из волн ароматов и музыкальных гармоний. Стихи эти явно ориентированы на поэму «Три свидания» Владимира Соловьёва, предмет которой — троекратное видение той, которую Соловьёв опознал как Софию древних гностиков и Якоба Бёме.

Как понять загадочный поэтический замысел Белого? Почему антропософия — «духовная наука», оккультная система, созданная Рудольфом Штейнером, — в представлении Белого оказывается то ли «сестрой», то ли возлюбленной, — «ласковой, милой, благой», связанной с поэтом таинственной и судьбоносной встречей в вечности? Главное, что означает здесь антропоморфность антропософии?! Предположение о возможных реальных прототипах данных стихотворений (Ася Тургенева, М.Я. Сивере) вопроса не снимает. Разрешается же этот вопрос обращением к очень известной и в некотором отношении ключевой лекции Штейнера «Сущность антропософии», прочитанной в Берлине в феврале 1913 г.; на этой лекции присутствовал Андрей Белый<sup>2</sup>. Но эта лекция не только дает ключ к интересующим нас сейчас стихотворениям Белого: она непосредственно вводит в тему нашего настоящего исследования, поскольку ее содержание перебрасывает мост между русской религиозной культурой конца XIX — начала XX в., развивающейся под знаком Софии, и новейшим немецким гнозисом. Стоит поэтому на ней специально задержаться.

Разговор о русской софиологии и антропософии невозможно было начать с иной фигуры, нежели Андрей Белый: поклонник мистики Владимира Соловьёва, ближайший друг таких русских «рыцарей» Софии, как А. Блок и П. Флоренский, сам в ранней молодости живущий в софийных представлениях, Белый в 1912 г. делается учеником Штейнера и, несмотря на все срывы, оста-

ся антропософом до конца жизни. *В Белом соединились софиолог и антропософ*; это подвело нас к проблеме возможного духовного родства русской софиологии и антропософии. Об отношении русских мыслителей к «духовной науке» речь пойдет ниже. Сейчас же обратим внимание на тот примечательнейший факт, что если у наших софиологов существовал интерес к антропософии, то и обратно, для Штейнера была значима София Премудрость Божия. По-видимому, ничего неожиданного в этом быть не должно, если учитывать гностический характер антропософии. Но все же встретить в лекции «Сущность антропософии» Софию как духовное Существо, как Ангела, для русского сознания, привыкшего к медитациям софиологов (от Соловьёва до Даниила Андреева) над ангельским образом Софии с Новгородской иконы XV в., является чем-то вроде световой вспышки, делающей явной параллели и соответствия. Рассуждения Штейнера в связи с Софией исключительно остроумны. В несколько упрощенном виде они таковы. София, по Штейнеру, действительно, есть некое высокое Существо (оно воипостазирует божественную Мудрость), в разные эпохи находящееся в различных отношениях к человеку. Древнему греку *София* предстояла «как вполне объективное существо», как «Мудрость в себе», и ее «он созерцал, именно созерцал, со всей объективностью греческого созерцания»<sup>1</sup>. То, что мы имеем в сочинениях греческих мыслителей — это не «философия», но образ живой Софии, зримой ими; Штейнер здесь имеет в виду древнее ясновидение, которое еще сохранялось в эпоху Платона, возможность непосредственного контакта с духовным миром, отразившегося в творчестве греков. Но начиная с V в. по Р. Х. на первом плане для изменившейся человеческой души оказывается не «объективная сущность» Софии, но «отношение к Софии самого «я»: человек уже не в состоянии созерцать саму по себе мудрость — он переживает лишь свою *любовь к Мудрости*. И когда Данте адресует «даме Философии» стихи, проникнутые «конкретным, страстным, личным, непосредственным душевным отношением», то он лично воспринимает — благодаря последним остаткам того же древнего ясновидения — уже не Софию, но *Любовь к Софии*, по-гречески — *Философию*. Итак, божественную Софию древний грек созерцал непосредственно, для человека Средневековья Мудрость выступала в обличье Философии. Что же дальше? В XIX в., полагает Штейнер, философия «идей, понятий, объектов», превратив-

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79–97.

<sup>2</sup> См.: Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный). (Публикация Дж. Мальмстада) // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992, С. 348.

<sup>1</sup> Штейнер Р. Сущность антропософии. — Рукопись, самиздат. С. 10. (Рукопись представляет собой машинописную копию с русского перевода данной лекции, опубликованного в Дорнахе.)

шись в своем высшем развитии у Гегеля в «понятие самой себя», завершает свой круг, так что становится ясно, что «ее роль в духовном развитии человечества сыграна». Ныне она уже не та величественная Жена, предстоявшая древним, и, иронизирует Штейнер, вряд ли сейчас кто-нибудь испытал бы влюбленность в «Науку логики» Гегеля. Однако развитие человечества продолжается, ему предстоит новый выход в духовный мир. Обновленное видение Мудрости Штейнер связывает, разумеется, со своей «духовной наукой». Но примечательно то, что его «софийные» интуиции здесь очень близки соответствующим русским — восходящим к идее «Богочеловечества» Соловьёва. Ныне, говорит Штейнер, ощущается новое «предчувствие Софии». Но теперь София переживается в ее близости к человеку, как существо, непосредственно охватывающее человека. И в этой своей слиянности с человеком София вновь предстанет перед ним объективно, но уже не как София, а как *Антропософия* — как София, несущая на себе человеческое существо. И о Мудрости, принявшей новый образ — теперь уже образ Антропософии — вновь, как и в эпоху Данте, может быть написано любовное стихотворение. В Антропософии человек зрит свою собственную сущность, сходящую к нему «небесной Богиней»: ее-то имя Штейнером усвоено его «духовной науке», являющейся духовным путем к ней...

Итак, Андрей Белый — слушатель лекции «Сущность антропософии» — хотел уподобиться Данте, когда — в XX в. — воспевал «сестру Антропософию».

Твой ясный взгляд, в нем я себя ловлю,  
В нем необъемлемое вновь объемлю:  
Себя, отображенного — люблю,  
Себя, отображенного — приемлю.

Не является ли хотя бы это четверостишие Белого иллюстрацией к софиологическим построениям Штейнера? Лекция 1913 г. врезалась в память Белого (стихи писались пять лет спустя): в ней русский поэт, видимо, действительно, как в зеркале, увидел самого себя — как софиолога и антропософа одновременно.

В книгах и лекционных курсах Штейнера можно обнаружить многочисленные упоминания о «Мудрости» — в разных контекстах, с разными значениями. В 1920 г. им читался и особый цикл из четырех лекций на эту тему — под названием «Поиски новой Изиды, Божественной Софии». Цикл был приурочен к Рождеству, и в Софии здесь Штейнером подчеркнут христианский аспект. Снова София — и духовное существо, аналог египетской Изиды, и всеобъемлющая миро-

вая мудрость, и особенное знание, даваемое антропософией; новым, по сравнению с лекцией 1913 г., является намек Штейнера на то, что с Софией связана тайна Марии. Рассуждения Штейнера начинаются с сетования: современные христиане утратили реальное внутреннее ощущение Христа. Согласно Евангелию, весть о Рождестве была воспринята глубоким благочестием простых пастухов и одухотворенным знанием ученых магов; обе эти способности ныне выродились. Внешняя чувственность и позитивная наука, занявшие в бытии нового человека их место, к Христу приблизить его не могут. Но духовная наука, антропософия, в состоянии указать путь для развития у человека тех скрытых способностей, которые заново откроют ему Христа. Если мистерии Египта строились вокруг мифа об Изиде, ищущей тело Озириса, то современная мистерия, говорит Штейнер, напротив, есть искание Мудрости-Изиды: «Не Христа не достает нам (...) — познания Христа, Софии о Христе, Изиды о Христе не достает нам»<sup>1</sup>, — утверждает он в гностическом ключе. В основе цикла «Поиски новой Изиды...» — христология Штейнера («Пятое евангелие») и антропософская мистическая практика. Собственно религиозный — имеющий отношение к единому Богу Творцу аспект Софии при этом никак не обозначен; это неудивительно, если принять во внимание то, что Штейнер вообще уклоняется от сближения антропософии с религией.

Однако если мы обратимся к ученикам Штейнера, то у них мы сможем иногда увидеть противоположное стремление. Так, Эмиль Бок трактует тему Софии в категориях религиозно-богословских, — и здесь обнаруживается явная близость софиологии антропософской и софиологии русских религиозных мыслителей. София, согласно Эмилю Боку, содержит в себе две тайны — тайну «мировой мудрости, что дарует свет познания», и тайну «Матери мира как жизнедеятельницы». Этот второй момент — мистерия «Материнской мировой души» — побуждает Бока сблизить Софию с Марией и говорить вообще о «Марии-Софии». С другой стороны, Бок утверждает, что в раннем христианстве образ Марии связывался с идеей Святого Духа. «Тогда ощущали, что Мария, так же, как и Христос, есть «более чем человек»: «осенение» Марии Святым Духом в момент Благовещения было состоянием длительным, — так что, «почитая Марию, тем самым почитали Духа Святого»<sup>2</sup>. Эти положения суть опоры и русской софиологии, которая живет чаянием новой эры «Третьего Завета», откровения Святого Духа.

<sup>1</sup> Штейнер Р. Поиски новой Изиды, Божественной Софии. Цикл из четырех лекций. Лекция II. — Рукопись, самиздат. С. 8.

<sup>2</sup> Бок Э. Евангелие от Луки. Комментарии и переводы. — Рукопись, самиздат. С. 68–69.

## 2

Итак, «духовная наука» Штейнера не просто гностична, но и софийна; София — «Божественная Мудрость», одновременно и некое высокое духовное существо — является предметом особого внимания Штейнера, причем постижение Софии отождествляется им с антропософским духовным путем. Русские мыслители тянулись к антропософии, интуитивно чувствуя — еще до всякой рефлексии — некую духовную близость к ней<sup>1</sup>. Дело в том, что и тот феномен, который условились называть «русской религиозной философией», на самом деле все же вряд ли философия — по крайней мере, в том смысле, в каком это слово употребляется в Новейшее время<sup>2</sup>. Отечественная софиология тяготеет к мифологии; вспомним, как теоретические построения П. Флоренского стягиваются к фигуре огненного Ангела, изображенного на новгородской иконе Софии Премудрости Божией: за софиологией стоит миф о Небесной Софии («Столп и утверждение Истины»). В другом случае русская философия видится своеобразной натурфилософией, так, тот же Флоренский вскрывает внутренний смысл природных веществ, вовлеченных в православный культ («Философия культа»). И как правило, русская философия занята не категориально-абстрактными построениями, но истинами факта, — разумеется, факта духовного. В этой своей духовной конкретности русская софиологическая мысль сознательно ориентирована на гётеанизм, с которого, как известно, начинал и Штейнер. Вспомнив еще, что свое мышление Флоренский называл «конкретной метафизикой», подытожим: идеал как софиологии, так и русской философии в целом — «мудрость», и никак не «строгая наука».

Владимир Соловьёв, родоначальник русской религиозной мысли, чье творчество принадлежит XIX в., является в большей степени собственно философом, чем его последователи. Однако истоком «нового религиозного сознания» XX в. оказалась стоящая за его спекулятивными построениями истина отнюдь не философского порядка. Это — истина о Софии как о Душе Мира, о человечестве в Боге. В Христе-Богочеловеке, согласно Соловьёву, соединены Логос — Второе Лицо Св. Троицы, и София; идея предвечности твари не принадлежит традиционному богословию и относится к кругу теософских (в широком смысле слова) представлений. Штейнер, зна-

<sup>1</sup> Заметим, что софийные представления не лежат, так сказать, на поверхности антропософии, софиологические понятия не относятся к кругу «рабочих» категорий Штейнера.

<sup>2</sup> Так, М. Хайдеггер определил философию — самодвижущуюся мысль — как «философствование».

комый с «Чтениями о Богочеловечестве» Соловьёва, с восхищением говорил об их авторе; не забудем, что и сам Соловьёв определял свои воззрения как «свободную теософию». Все творчество Соловьёва распустилось из тоекратного мистического видения, описанного в поэме «Три свидания». Трижды произошла встреча Соловьёва с неким женственным Ангелом; этого Ангела Соловьёв опознал как Софию Премудрость Божию, о которой он читал у Бёме и других мистиков Запада, о которой учил гностик Валентин. Если бы Соловьёв проигнорировал видения или осмыслил их по-другому, дав духовной Сущности, явившейся ему, другое имя, развитие русской философии в XX в., наверное, было бы иным! Но произошло так, как произошло; творчество самого Соловьёва и его последователей в XX в. стало софийным богословствованием — разворачиванием духовного импульса, полученного Соловьёвым при «свиданиях». Назвав свою путеводительницу Софией, направив русскую философию в сторону искания «божественной мудрости», Соловьёв, в сущности, перебрал мост традиции в рубеж XVIII—XIX вв.: прецедент софиологии в истории русской культуры — это идеология масонства XVIII в. вместе с мистическими исканиями эпохи Александра I<sup>1</sup>.

Русской софиологией движет отнюдь не отрешенный рациональный интерес: цель ее стремлений — постижение бытия как объективной духовной реальности, а в некоторых случаях — развитие скрытых человеческих способностей ради проникновения в невидимый мир<sup>2</sup>. Русская софиология — это не гнозис: для этого ей не хватает системности, конкретности духовного знания, работанности пути к нему, — но ее можно охарактеризовать как страстный порыв к гнозису. В этом отношении правомерно счи-

<sup>1</sup> По примечательной «Записке о масонстве» И.П. Елагина, поначалу легкомысленного молодого человека, нашедшего себя в масонстве, ставшего позже «великим мастером» Российского масонского общества, можно составить себе представление о тех идеологемах, которые образовали основу мировоззрения русских масонов XVIII в. К масонству, пишет Елагин, его привлекло то, что оно, по словам встреченного им «посвященного в таинства» «истинного масона», «есть древнейшая таинственная наука, святою премудростию называемая», — а именно есть «та самая премудрость, которая от начала мира (...) в тайне священной хранилась» — культивировалась в древних храмах «и во всех мистериях или посвящениях еллинских» (*Елагин И.П. Записка о масонстве // Русский архив. 1864. № 1. С. 599*). Масонство возводит идею премудрости к Соломоновым книгам Библии — как то, заметим, делают и софиологи.

<sup>2</sup> Укажем, например, на призыв Флоренского учиться «мыслить именами» — воспринимать имя человека в качестве такой духовной сущности, которая определяет характер и судьбу личности («Имена»).

тать программными некоторые статьи Н. Бердяева. Так, в статье 1905 г. «О новом религиозном сознании» Бердяев декларирует отказ «новых» религиозных мыслителей (к числу которых он относит и себя) от «исторического» — «аскетического» христианства, отрицающего культурное делание в тварном мире во имя индивидуального спасения. Религиозное, а затем и общекультурное возрождение Бердяев связывает с «вечной» религией Св. Троицы, торжество которой видится ему в приближении эпохи Св. Духа. Возрождение это, по Бердяеву — христианское и языческое одновременно: «Мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно-прекрасным телом Венеры»<sup>1</sup>. «Воскрешение» языческих богов — это и реабилитация земли, плоти, пола, культуры — всей полноты тварного бытия. Вместе с тем «новое религиозное сознание» включает и тоску по небу. Словом, речь идет у Бердяева о невероятной — с традиционной точки зрения — новой религиозной интуиции: то ли непостижимом синтезе противоположных духовных начал, то ли неведомом синкретизме. И из этой интуиции должна вырасти религиозно-оправданная культура нового типа.

Важнейшим аспектом такой культуры является знание, гнозис: «Гнозис есть органическая часть религиозной жизни»<sup>2</sup>, — пишет Бердяев в 1916 г. Если в качестве коррелята православия и вообще традиционного христианства в XIX в. закрепилась наука позитивного типа, то новая религиозность и новый гнозис, согласно Бердяеву, суть два очень близких мирозерцательных аспекта эпохи Св. Духа. На определенном этапе духовного развития человек был промыслительно отстранен от духовного мира: христианство, взявшее верх над язычеством, «закрыло от человека иерархию природных духов», «некоторые космические силы и тайны». Благодаря этому человек, освободившись от власти стихийных демонов, получил возможность «стать духовно на ноги», но наряду с этим и невольно «христианская Церковь механизировала природу и сделала возможными науку и технику XIX века» с их чисто посясторонней, материалистической ориентацией, стимулировала возникновение «в этом смысле позитивизма». Сейчас же, утверждает Бердяев, человечество вступает в тот свой возраст, «когда незнание становится опасным», а все попытки религиозного опрощения — реакционными. Будущее, по словам Бердяева, — за «мудрым, софийным знанием»; слабости и самообману «должна быть противо-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Вопросы жизни. 1905. № 9. С. 151.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Теософия и антропософия в России. М., 1991. С. 23.

поставлена светоносная религиозная мысль, творческий гнозис, откровение в человеке Софии — Божественной Премудрости». Как видно, русская софиология рвалась за пределы Новозаветного Откровения. «Откровений» Соловьёву было недостаточно: чаяли откровения Св. Духа, Третьей Ипостаси Божества<sup>1</sup>. Пока же — искали принципиально новых духовных путей (Д. Мережковский, Вяч. Иванов), размышляли о новом культе — «апокалипсических» мистериях (переписка Андрея Белого и Флоренского 1904—1905 гг.), стремились по-новому философствовать (экзистенциализм Бердяева). В этих своих исканиях русская религиозная мысль встретила с антропософией Рудольфа Штейнера.

### 3

В литературе нам до сих пор не попадалась прямая постановка проблем, связанных с этой примечательной встречей. Это была встреча, с одной стороны, новейшей волны немецкой мистики, через фигуру Гёте получившей доступ, так сказать, в легальную, светскую культуру, с другой — тоже обновленной философским и естественно-научным духом XIX—XX вв. русской эзотерики. История этого контакта имеет достаточно отчетливые начало и конец: начинается она в 1909—1910 гг., сближением Андрея Белого в петербургском салоне Вячеслава Иванова с эмиссаром и русской ученицей Штейнера А.Р. Минцловой — заканчивается же в 1935 г. выходом в свет в парижской эмиграции сборника статей русских философов под названием «Переселение душ» (при участии Бердяева и С. Булгакова) с глубоко враждебной критикой антропософии. Если ранее Бердяев и Булгаков и находили в антропософии какие-то положительные моменты, то теперь их отношение к ней представало чисто негативным, так что можно говорить о состоявшемся в 1935 г. полном разрыве русской мысли начала века с «духовной наукой».

Из тех, кто составил славу русского Серебряного века, всерьез связали свой духовный путь с антропософией два человека — Андрей Белый и Максимилиан Волошин. Большую ученическую верность Штейнеру выказал Белый. Он знакомится со Штейнером в 1912 г.;

<sup>1</sup> В конце XIX в. в России однажды было заявлено, что такое откровение совершилось, что «Третий Завет» дан. Произошло это через сверстницу и поклонницу В. Соловьёва — Анну Шмидт, написавшую теософскую, в духе Бёме, книгу «Третий Завет», в которой о себе она свидетельствовала как о воплощенной Церкви — личности и многоипостасной сущности одновременно. Софиологи проявили к сочинению Шмидт большой интерес.

вместе с женой Асей Тургеневой<sup>1</sup> он слушает ряд лекционных курсов Штейнера в Кёльне, Мюнхене, Базеле, Штутгарте; Штейнер не просто очаровывает Белого, но осознается им как ожидаемый всю жизнь «родной мудрец». Молодая чета полностью отдается под духовное водительство Штейнера. 1912–1913 гг. для Белого были временем невероятного духовного подъема, связанного с медитативной практикой, получением совершенно нового – но при этом бесконечно близкого его душе знания, а главное, общением со Штейнером и М.Я. Сивере. На 1914–1916 гг. приходится участие Белого в строительстве первого Гётеанума, «Иоаннова Здания»; затем – отъезд в связи с войной в Россию, деятельность в русском антропософском обществе. И кризисный перелом в отношении к Штейнеру, происшедший с Белым в 1922 г., не помешал ему сохранить антропософское мировоззрение до конца жизни... Другие русские мыслители были по преимуществу читателями книг – и отчасти опубликованных лекционных курсов Штейнера. На «Мистерии древности и христианство» и «Теософию» Штейнера есть ссылки в библиографии к «Столпу и утверждению Истины» Флоренского. Булгаков, кроме книг, хорошо знал христологические циклы Штейнера, – лично с основоположником антропософии эти два ведущих русских софиолога не встречались. Бердяев, помимо чтения, в 1913 г., по свидетельству Белого, слушал Штейнера в Гельсингфорсе, отнесясь двойственно к его идеям<sup>2</sup>. Ограничимся сейчас этими фигурами; за пределами нашего исследования мы вынуждены оставить такие весомые для русской культуры начала XX в. имена лиц, в той или иной степени приобщившихся к антропософии, как Д. Мережковский, З. Гиппиус, Э. Метнер, Эллис, Н. Лосский, Г. Флоровский, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский – и это помимо сонма просто талантливых людей<sup>3</sup>.

Результаты встречи русской софиологической мысли, вышедшей из Соловьёва, с антропософией оценить нелегко: картина пестра и сложна, ситуация не завершена. Развитие русской софиологии изначально шло как бы по направлению к антропософии, и в

<sup>1</sup> Впоследствии Тургенева оставила Белого ради антропософской аскезы.

<sup>2</sup> См.: Минувшее. Вып. 6. М., 1992. С. 352–353.

<sup>3</sup> Нельзя не упомянуть хотя бы в примечании самобытную художницу Маргариту Волошину, жену поэта М. Волошина, прославившуюся, кроме как своеобразной художественной интерпретацией Евангельских сюжетов, своими воспоминаниями «Зеленая змея»; воспоминания о Штейнере и отношениях с ним Белого оставила Ася Тургенева. Способным литератором была и вторая жена Белого – тоже антропософка – Клавдия Васильева: ее перу принадлежит обширный мемуарный материал по Белому.

10-е годы состоялась их встреча. Гностически настроенная русская мысль приступила к «духовной науке» с целым кругом назревших вопросов, но, кроме того, это обращение было не одним умственным, но и религиозным алканием. И в целом русскую мысль в конце концов постигло разочарование.

Обратное воздействие усмотреть совсем трудно. Хотя Штейнер придавал славянам, и в особенности русским, огромную роль в эволюционном будущем человечества, не создается впечатления, что он сам особенно пристально интересовался русской культурой. Из русских мыслителей он познакомился с одним Соловьёвым, талант же даже преданнейшего Андрея Белого – как последний сам с обидой пишет – поддержан отнюдь не был. Нам не приходилось читать о том, что Штейнер провидчески оценил русскую революцию 1917 г., что при его теоретической «русофильской» установке (и декларируемом ясновидении, отметим) сделать было бы более чем естественно. Кончина Штейнера в 1925 г., кажется, вообще лишила антропософию ее творческого начала.

С другой стороны, несмотря на всю открытость русских софиологов навстречу новому – новой духовности, новому гнозису – какие-то очень важные, ключевые аспекты антропософии оказались для русского сознания неприемлемыми. Поистине камнем преткновения для него стала христология Штейнера вместе с весьма чуждой русскому уму идеей перевоплощения, главное же – отталкивало отсутствие Бога в системе Штейнера. Оглядываясь сейчас назад, мы видим, что в целом отношение к «духовной науке» было двойственным, самопротиворечивым, мучительным. Привлекали какие-то интуиции и идеи Штейнера, казались прозрениями в бытие, ощущались интимно-близкими, многое объясняли; но предпочесть авторитет «Доктора» десятивековой вере, распадающегося на Будду, Заратустру, двух «Иисусов» и Логоса антропософского Христа – православному лику Спаса?! Этому сопротивлялось все существо тогдашнего, не выпавшего из традиции русского человека, против этих неслыханных вещей восставали его последние глубины. При всей богословской свободе софиологов – ориентиры им часто указывал Якоб Бёме (как и русским масонам XVIII в.), куда чаще, чем святой Афанасий Александрийский – они не могли принять Штейнера *религиозно*. В Штейнере и антропософии не находили *благодати* – особой православной любовной, милующей духовности, забывая при этом, что дары Духа очень различны... Словом, встреча не удалась – но лишь в том смысле, что Бердяев и Булгаков не стали правоверными антропософами, а Штейнер не написал, скажем,

исследования о русской Софии. Как духовное же событие встреча состоялась и принесла свои плоды. Это был действительно диалог – встречи, на общей территории, в общем предмете, – а не чисто враждебное противостояние. Поэтому контакты, скажем, Бердяева, Андрея Белого, Флоренского и Булгакова с антропософией были яркими и значимыми.

## 4

Если говорить о ситуации в целом, то к антропософии русское сознание тянулось, ощущая кризис традиционного христианства, с одной стороны, и позитивной науки – с другой; кризис этот нашел отражение и в европейской философии. Русские религиозные мыслители были действительно *новыми* душами, с *новыми* бытийственными интуициями. Антропософией они заинтересовались именно по причине этой своей новизны; попытаемся уловить особенность каждой из состоявшихся при этом их «встреч» с «духовной наукой».

## Н.А. Бердяев

Специфической, глубоко интимной (и на самом деле единственной) интуицией Бердяева была устремленность к духу. Бердяев искал не Бога, но дух, вернее сказать, Бога и Христа-Богочеловека Бердяев хотел ощутить, пережить, понять через чисто духовные представления. Дух Бердяев противопоставлял не столько материи (хотя и ей тоже), сколько *вещи*, а точнее, всякому овеществленному объекту познания; и поскольку для него, как наследника философии XIX в., была весьма значима оппозиция субъект/объект, то дух им соотносился с деятельностью субъекта. Отсюда – своеобразный апофатизм Бердяева во взгляде на духовное бытие: о нем нельзя мыслить как об объекте, «овеществлять» его, «объективировать» его. Наделяя дух предикатами, возникшими при созерцании вещественного мира, мы тем самым, по мысли Бердяева, не улавливаем самой сути «духовного» и остаемся в плену объективации. Дух недопустимо представлять предметно, он не подлежит оформлению, его нельзя описать, пользуясь «овеществляющими» понятиями (в том числе и философскими), – и единственное, как можно его помыслить – это в терминах «я», в категориях субъектности. В стремлении Бердяева описать дух и духовное как деятельность «я», субъекта, в намерении философствовать в категориях, связанных с жизнью «я», родился экзистенциализм.

Но тот же самый порыв к духу, жажда выхода в духовный мир обратили интерес Бердяева к антропософии – «духовной науке». Оккультизм Штейнера претендовал на адекватный, однозначный показ невидимых миров, на постижение незримого существа человека. И как и Бердяев, огромное значение Штейнер придавал человеческому «я», считая, что развитие именно этого аспекта человека является задачей настоящей эпохи. Здесь, в этих двух точках – интересе к духу и акцентировании «я» – Бердяев встретился со Штейнером.

Однако результатом этой встречи стало разочарование Бердяева. Он очень серьезно относился к антропософии и некоторые аспекты «духовной науки» признавал как безусловные: «Только в оккультизме, – писал он в 1916 г., имея в виду главным образом антропософию, – можно найти истинное знание о том, что материальный, отвердевший предметный мир есть временный момент космической эволюции, а не что-то абсолютно устойчивое и неизменное»<sup>1</sup>. Ему очень импонировал антропософский гнозис, учение о духовном космосе, о сложном духовно-телесном строении человека. Главную заслугу и правоту Штейнера Бердяев видел в гностической установке, что ставило Бердяева перед роковым вопросом: не есть ли антропософия то самое искомое русской мыслью мудрое, софийное знание? Но при всей двойственности (вспомним, замеченной и Белым) отношения к антропософии последним словом Бердяева стало «нет» «духовной науке» и ее создателю.

В антропософии он усматривает продолжение позитивной науки XIX в., приложение ее устаревших, по мнению Бердяева, принципов к невидимым планам бытия. С богословской же, так сказать, стороны, антропософия, исключая из своего кругозора Бога, может быть охарактеризована как «космическое прельщение». Хотя предмет антропософии – духовный мир, но в книгах Штейнера говорится лишь об «объектной» его стороне, а по существу, об эволюции все того же нашего материального мира. Штейнер, подобно ученым-позитивистам, согласно Бердяеву, не ведает самой сути духовного бытия; его ясновидению мир предстает аналитически разъятым, анатомированным. Труды Штейнера с описаниями духовных иерархий и эволюционных эпох подобны «учебникам географии и минералогии»; эти путеводители по невидимым мирам, «духовные Бедекеры», тупо заучиваются массой антропософов, отнюдь не имеющих того духовного опыта, который имел сам Штейнер. Антропософия, писал Бердяев, исключает

<sup>1</sup> Бердяев Н. Теософия и антропософия в России. Указ. изд. С. 16.

творчество; подлинно творческие личности не примут «духовной науки», ее приверженцы — «средняя культурная масса», хотя и обладающая духовными запросами. Антропософия не знает Бога — но не знает и человека как образа Божия, как цельной личности: человек у Штейнера распадается, размывается, исчезает в своих многочисленных оболочках и бесконечных перевоплощениях. Нет в антропософии и Христа-Богочеловека: Он заменен «космическим импульсом», с одной стороны, и неким сложным и опять-таки космическим существом — с другой. В учении Штейнера Бердяев обнаруживает самых заветных своих интуиций — свободы, творчества, любви, благодати и, главное, тайны: в антропософском мирозерцании неизвестное переживается как секрет, но не тайна, всегда являющаяся коррелятом к личностной свободе...

Можно было бы продолжать этот перечень недостатков антропософии, тем более, что бердяевская критика «духовной науки» в философском отношении самая весомая в сравнении с высказываниями на этот счет других представителей русской мысли. Однако суть возражений Бердяева ясна; поэтому перейдем к их обсуждению. Как уже было сказано, главный момент философского мировоззрения Бердяева — то, что сделало его крупнейшим русским философом XX в., но также и «отцом» экзистенциализма — это его, хотелось бы сказать, философская решимость мыслить дух совершенно особым образом — в его инобытийности, инаковости, трансцендентности эвклидову миру, всей сфере опыта, а также мышления человека Нового времени. В качестве экзистенциализма был осознан именно этот своеобразный апофатизм Бердяева, проявившийся в протесте против любой «объективации» духа. Неудивительно, что, читая такие книги Штейнера, как «Теософия», «Тайноведение», «Мистерии древности и христианство», Бердяев видел в них тот же «объективирующий» способ рассуждений, что и у позитивистов: Штейнер, по мнению Бердяева, описывал космические планы, как какой-нибудь ученый-геолог — срезы и пласты горных пород. Но сам Бердяев признавал, что он критикует «популярную» антропософию — антропософию, застывшую в перечислительных сведениях справочников или учебников. Но разве не естественно, что в свои книги Штейнер собрал именно это самое, дистанцированное от живого опыта, сгущенное и отстоявшееся знание? Ведь цель научных монографий, к жанру которых можно было бы отнести вышеназванные труды Штейнера, именно такова!

Между тем если бы Бердяев больше имел дело не с книгами, а с лекционными циклами Штейнера — не с догматическими «хри-

стологическими», но с лекциями, сказанными как бы на случай, по незначительному поводу, удержавшими сам процесс мыслительного творчества основателя антропософии, то он встретил бы там не каталоги и перечни, но пульсацию живой мысли — причем мысли, питающейся интуициями столь непривычными и действительно инобытийными, что, думается, Бердяев увидел бы в этом многое, весьма близкое себе. Критика Бердяевым антропософии философски и религиозно очень сильна, но она идет извне, не от имманентного ее предмету опыта, а, вернее сказать, из области другого, личного бердяевского опыта. Опыт этот, заметим, остается загадкой даже для знатока творчества Бердяева; и можно усомниться в том, что Бердяев — принципиальный экзистенциалист-апофатик — принял бы вообще какую бы то ни было (не только антропософскую) онтологию. Все здесь упирается в опыт: и об этом свидетельствует «спор об антропософии», происшедший на страницах издаваемого в Париже журнала русской эмиграции «Путь»<sup>1</sup>.

Оппонентами в этом споре выступили Бердяев и ученица Штейнера Н. Тургенева; начался спор с опровержения Тургеновой ряда антиантропософских положений, высказанных Бердяевым в его книге «Философия свободного духа». Не вдаваясь в детали спора, заметим, что это был спор двух разных вер, бесплодность такого спора очевидна. Каждая спорящая сторона, сосредоточившись на предметах второстепенных, обошла главное, не ответила на ключевые доводы противника. Тургенева, поправив явные передергивания Бердяева, со странной настойчивостью принялась защищать Штейнера от бердяевских упреков его в «несторианстве»; неблагоприятная задача, поскольку если рассуждать о христологии Штейнера, всерьез привлекая для этого понятие ереси, то пришлось бы говорить о ереси в квадрате, в кубе и т. д. — вместо того чтобы вспоминать допотопные несторианство или арианство. И это так же нелепо, как называть ересь коммунистический атеизм. С другой стороны, Тургенева совершенно резонно, опираясь на слова Штейнера о том, что современному человеку, пусть и молящемуся молитвой Господней, неведомо истинное ощущение Бога Отца, усомнилась, что сам Бердяев, критикуя антропософию за внерелигиозность, обладает настоящим опытом богообщения. Бердяев же, проигнориро-

<sup>1</sup> См.: *Тургенева Н.* Ответ Н.А. Бердяеву по поводу антропософии//Путь. 1930. № 25; *Бердяев Н.* Спор об антропософии (ответ Н. Тургеновой) // Там же; См. также: *Бердяев Н.* Философия свободного духа. Париж, б. г. Т. II, гл. VIII: «Теософия и гнозис».

вав этот весомейший выпад в собственный адрес, в свою очередь разоблачает антропософию как скрытую веру – веру в Штейнера, в посвященных учителей и их учения:

«Антропософия есть вероисповедание, а не свободное исследование и не свободная наука»<sup>1</sup>, именоваться которыми, заметим, она претендует. Антропософский оппонент на это действительно ничего возразить не в силах, но ведь если опыт Штейнера истинен, а не «прельщение и самообман», как подозревает Бердяев, то самые остроумные и благочестивые доводы противников «духовной науки» рушатся, подобно карточным домикам. Речь здесь идет о вещах недоказуемых, отчего возникает мучительная безысходность: «Спор об антропософии так же труден, как и всякий спор о вере», – написал в ответе Тургеневой Бердяев, прекрасно чувствующавший суть ситуации. Эти слова можно отнести и к встрече русской философии с антропософией в целом.

Но в чем была вера самого Бердяева? Отметим сейчас лишь то, что затрагивает нашу тему. Бердяев считал себя софиологом и гностиком, причем истинный христианский гнозис и истинную софиологию находил у Я. Бёме. Это представление о Софии как «Деве», «девственности человека», падшей и подлежащей восстановлению, вошедшей в мир в образе Девы Марии, с другой стороны, как о Красоте, созерцаемой великим искусством – очень близко тому, которое создали русские софиологи. Но Бердяев игнорирует при этом уникальность духовного опыта Бёме, изложенного мистиком-башмачником в книге «Аврора, или Утренняя Заря в восхождении», хорошо известной русскому читателю. И все разговоры Бердяева о гнозисе имеют чисто головной характер, здесь неоспоримое преимущество методологии Штейнера. В целом, несмотря ни на что, «диалог» «философа свободного духа» Бердяева с создателем «духовной науки» Штейнером представляет большой интерес.

## 5

Андрей Белый

Если Бердяев проработал по преимуществу *философский* аспект антропософии, то Белый, обретший в ней духовный путь для себя, вошел внутрь антропософского видения мира и смог оценить постулаты «духовной науки» на практике. «Встреча» Белого с антропософией, очевидно, была совсем иной.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Спор об антропософии. Указ. изд. С. 105.

Чтобы говорить об антропософском опыте Белого, надо хотя бы вкратце обрисовать его личность. Духовное устройство Белого отличалось прямо-таки полярной двойственностью. С одной стороны, ему была присуща сильнейшая тяга к мистическим переживаниям как таковым; именно поэтому Белый – «пленный дух» (М. Цветаева) – еще в 900-е годы питал куда больший интерес к сектантской русской мистике, чем к православной «трезвости». Как известно, мистическое сектантство на Руси развивалось в двух направлениях – аскетическом (секта скопцов) и оргийном (хлысты). И лучшее, по нашему мнению, художественное произведение Белого – роман «Серебряный голубь» – темой своей имеет тайную и явную жизнь секты оргийного толка: в «голубях» романа просматриваются сектанты-хлысты. Белый, судя по большой силе этого произведения, глубоко погрузился – хотя, разумеется, лишь в воображении – в страшноватую эротическую мистику «голубей»; занимали же сектанты Белого, равно как и других из того же высшего культурного круга, по той причине, что народные мистики ожидали, подобно соловьёвцам, Второго Пришествия и откровения Святого Духа. Встречи с «Духом» хлысты искали в дионисийских экстазах, достигаемых на радениях. Хлыстовская стихия по неисповедимости Промысла оказалась неотъемлемой от душевных глубин сына профессора Московского университета Бориса Бугаева; надо думать, он испытывал страх перед носимой в себе темной языческой бездной. И это «мистическое славянофильство» было как бы уравновешено в Белом «западническим» рационализмом, ориентацией на «культуру», поисками внутренней дисциплины. До Штейнера его кумиром был Г. Риккерт, и обращение его к антропософии было внутренне подготовлено как отличным знанием сочинений старых немецких мистиков, так и проработкой немецкой философии вплоть до неокантианцев. Кажется, к гармонии в душе Белого стихийное и рациональное начала все же не пришли: чаемый синтез Востока и Запада в его личности не состоялся, и, по меткому слову Бердяева, Белый, видимо, провиденциально был обречен остаться «слишком славянофилом и слишком западником»<sup>1</sup>.

В Штейнере Белый увидел того «родного мудреца»<sup>2</sup>, который укажет ему лично его, Андрея Белого, дорогу ко Христу. В конечном счете Белый искал Христа, но искал на софийных, соловьёвских путях: «Чувствую, что веяние Софии есть мой удел»<sup>3</sup>. Белый,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русский соблазн // Русская мысль. 1910. № 11. С. 113.

<sup>2</sup> Белый А. Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982. С. 11.

<sup>3</sup> Письмо Андрея Белого П. Флоренскому от 14 августа 1906 г. – Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // «Контекст 1991». М., 1991. С. 42.

образно говоря, хотел разом убить двух зайцев – сохранить свои стихийно-мистические порывы, с которыми было связано его философское и художественное творчество, но при этом обрести и Христа. Православие, принятое всерьез, не позволило бы ему этого. Но кажется, экзальтированная мечтательность, присущая Белому, отнюдь не показана и антропософскому – тоже весьма трезвому пути. По мемуарным свидетельствам Белого можно видеть, что пребывание его около Штейнера сопровождалось постоянным горячечным возбуждением. Символический характер его мировидения обострился до предела, во всех жизненных пустяках ему виделся второй план, всюду воображались скрытые, обращенные лично к нему смыслы. Белый представлял, что он – любимый ученик Штейнера и что на него возложена глобальная, вселенская миссия. Свои переживания он осмыслял как опыт миста, приготавливаемого к посвящению; во сне он как бы принял из рук Штейнера посвящение Грааля...

Но, по собственному свидетельству Белого, в своей напряженной внутренней жизни он оставался в полном одиночестве, без реальной поддержки «Доктора». «Доктор» отнюдь не был для своих учеников кем-то вроде монастырского старца! Возможно, следуя своей установке на развитие «я», Штейнер оставлял антропософов-практиков наедине с самими собой. Антропософская община в Дорнахе, если верить описаниям Белого, также была лишена соборного – в церковном понимании – духа; что бы там ни говорить, подвижничество Белого было лишено даже и малой – не то что благодатной, но просто дружеской поддержки. И когда произошел срыв, когда Белый уже не мог противостоять натиску темных сил, когда подступили состояния, уже не описываемые в терминах антропософии, тогда – примечательнейший факт! – Белого спас от безумия не «Доктор», не медитации, а простая, но отчаянно-жаркая молитва перед иконкой святого Серафима, привезенная из России... Спас Христос через Своего святого, через Церковь, – спасло православие.

...Но срыв произошел, и здесь непонятно-двойственной остается его внутренняя оценка самим Белым, позднейший анализ событий его душевной жизни, сопровождавших строительство «Иоаннова Здания». Острота личностного кризиса, переоценка Штейнера были таковы, что в 1922 г., по свидетельству М. Цветаевой («Пленный дух»), Белый называл «Доктора» дьяволом. Но в «Воспоминаниях о Штейнере», написанных уже в Советской России в 1928–1929 гг., Штейнер в изображении Белого предстает как тот, кто впервые показал ему Христа. Белый замечает, что если Штейнер призывает

к развитию «Я» (Ich), то на самом деле это означает пробуждение Христа в душе: Ich – монограмма I. Ch., Иисуса Христа. Итак, диапазон оценки Белым Штейнера – ни много ни мало, но от дьявола до христоносца, тайнозрителя Голгофы, таинственного иерея. Образ Штейнера, видимый через призму опыта Белого, двоятся куда сильнее, чем в рассуждениях Бердяева. Последний, впрочем, имел дело по преимуществу с текстами Штейнера, тогда как Белый – с самим «Доктором». Так что встреча Белого с антропософией была глубоко личной, и главное, что было вынесено из нее русским учеником Соловьёва – это память о Штейнере-человеке. Самая высокая и всепрощающая любовь – заметим, весьма не характерная для Белого 20-х годов, цинически осмеивавшего своих прежних кумиров и друзей – ощущается в его признании: «Я не знаю прекраснее явления; четыре года я наблюдал этого человека во всех проявлениях: в величии, в простоте, в равновесиях и неравновесиях, в справедливости и несправедливости, в любви, в гневе, в скорби, в смехе, в шутке; и – что же: померк он во мне, как просто человек? Нет, – сквозь все, что я в нем понял и чего не понял, выступила основная тема: медленно разгорающихся – восхищения, любви, доверия, радости, что судьба сподобила меня его встретить, ибо он – главная „НЕЧАЯННАЯ РАДОСТЬ“ моей жизни»<sup>1</sup>. Соблазном ли была для Белого антропософия, и искусителем – Штейнер, или же тот, кого Белый обрел в глубине своего духа, был, действительно, Христом?<sup>2</sup> В *этом* все дело, и *это* останется последней тайной встречи Белого с тем, кого он ощущал как «Друга», близкого ему с незапамятных времен.

## 6

Бердяев и Андрей Белый были свободными мыслителями, не привязанными ни к религиозной идеологии, ни вообще к какой-либо устойчивой системе взглядов (кроме идущих изнутри убеждений). Отношение их к антропософии оказывалось поэтому абсолютно непредвзятым. Ниже мы попытаемся осмыслить встречу с «Geheimwissenschaft» двух крупнейших русских софиологов, жизненно связавших себя с православием – священников Павла Флоренского и Сергея Булгакова. Долг мыслить православно, добровольно принятый ими на себя, предварял всякое их суждение, в частности и

<sup>1</sup> Белый А. Воспоминания о Штейнере. С. 45.

<sup>2</sup> В 1914 г. Белый писал, что «встретил людей, свет, ответ на то, как мне жить, и подлинное имя Христово у немца, д-ра Штейнера». – Письмо Андрея Белого П. Флоренскому от 17 февраля н. ст. 1914 г. // Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым. Указ. изд. С. 49.

философско-критическое. Но Флоренский и Булгаков были не православными мыслителями святоотеческого толка, а носителями «нового религиозного сознания», вызванного к жизни Соловьёвым. И эта «новизна» в данном случае выступает в виде их тоже глубоко-двойственного отношения к «тайному знанию» вообще и антропософии в частности.

#### Свящ. Павел Флоренский

В связи с интересующей нас в данный момент проблемой софиологии и антропософии фигуру Флоренского мы привлекаем со значительной долей условности: явных следов знакомства (несомненно, имевшего место) Флоренского с оккультизмом именно в варианте Штейнера в его произведениях нет, как практически нет и критических отзывов в адрес антропософии как таковой (об исключении будет сказано ниже). Но, на наш взгляд, по всему духовно-умственному складу личности Флоренский был ближе Штейнеру, чем кто-либо иной из русских софиологов. Более того, мы дерзнули бы сказать, что не кем иным, как Флоренским была предпринята отчасти удавшаяся попытка создать «духовную науку» (в широком смысле слова) на русской и даже на православной почве. В отличие от гностика-теоретика Бердяева (равно как и от других русских деятелей духовного «ренессанса», ориентирующихся на гностицизм — включая и Соловьёва), Флоренский был гностиком-практиком. Его многогранная научная деятельность — от мистического богословия до исследований электротехнических материалов — могла иметь место благодаря отнюдь не учености кабинетного, начетнического типа: симбиоз в одном научном сознании *абстрактного* интереса, скажем, к химии морских водорослей и Элевсинским мистериям выглядел бы по меньшей мере странным. Если же это дилетантизм, то особого, высшего, так сказать, порядка: Флоренский обладал способностью к специфическому созерцанию вещей — от человеческого слова до минерала; благодаря ей он постигал, быть может, лучше сказать, ему открывалась скрытая, невидимая, духовно-содержательная, смысловая сторона мира.

Кажется, здесь все же несколько иной дар, нежели у Штейнера: Флоренский, в отличие от последнего, не имел никакого специального интереса к истории, эволюции, что было коньком Штейнера («Акаша-хроника», «Пятое евангелие» и т. п. вещи); он не видел ауры предметов (ср. «Как достичь познания высших миров» Штейнера) и т. д. Но как и Штейнеру, Флоренскому был присущ своеобразный космизм мировидения, проявившийся в

том, что за всеми как природными, так и вовлеченными в культуру вещами и явлениями Флоренский ощущал присутствие живых существ, духов — «богов», сказали бы древние. О таком мировидении, при внешнем его оценивании, говорят как об анимизме, пантеизме, мифологичности и т. д. Флоренский, безусловно, православный человек и мыслитель, но в русском православии ему как бы особенно дорога его «мифологическая», как-то соотносящаяся с язычеством сторона. Мысленный взгляд Флоренского — эkkлeзиолога, создателя «философии культа» Православной церкви — направлен не столько на Главу Церкви, Христа, сколько на космически-тварный аспект Церкви. Христос вообще не включен Флоренским в его учение о Церкви, и потому о его эkkлeзиологии можно сказать, что в ней больше православия, нежели христианства. Предметом созерцания Флоренского был духовный мир, потому оно не столько религиозно в христианском смысле, сколько теософично. Здесь-то Флоренский и сближается со Штейнером.

Мысль Флоренского бьется в тисках православной идеологии, когда он хочет описать зримый им духовный космос — хотя бы невидимую сторону православного богослужения: о подобных вещах в церковной литературе принято говорить крайне условно, осторожно и уклончиво, а отнюдь не с тем пронзительным реализмом, какой был свойствен видению Флоренского. Необыкновенно реалистично его описание тех духовных существ, которые присутствуют в крещальной воде и кадильном дыму, совершенно конкретна метафизика материальной стороны иконы — не только образа, лика, но и золота, красок, самой иконной доски, — и абсолютно нова его попытка осознать словесную сторону богослужения. Оккультное учение об именах; теория иконы как живого символа Первообраза; видение закатного неба как откровения Софии («Небесные знамения»), леса как особого существа («Смысл идеализма»), святого Сергия Радонежского как ангела-хранителя России («Троице-Сергиева лавра и Россия») и т. д. и т. д. — что это? безусловно — и по определению самого Флоренского — своеобразный гётеанизм, усмотрение первоявлений в окружающем человека мире. Можно назвать такое мировидение и разновидностью платонизма (заметим, что «идеи» Платона, по мнению Флоренского, суть живые существа; то же самое, кстати, имеем и у Штейнера), и реалистически-конкретным символизмом. Но сейчас хотелось бы сделать акцент на научно-описательной форме свидетельства Флоренского об этом невидимом плане. «Философия культа» — это никакое не философствование, но изложение как бы истин

факта, результатов прямого созерцания. Тот же самый познавательный принцип мы находим у Штейнера, и если бы Бердяев читал «Философию культа», то он наверняка бы усмотрел у Флоренского «объективацию» духовной реальности...

Мы хотим назвать тот принцип познания, который продемонстрировал — едва ли не всеми своими произведениями — Флоренский, «духовно-научным». Если бы осуществилось намерение Флоренского написать труд «У водоразделов мысли» (из которого мы имеем лишь разделы о языке и об иконе), то на русской почве существовала бы гностическая система, по широте охвата реальности способная конкурировать с антропософией<sup>1</sup>. Но в действительности можно говорить только об отдельных гностических исследованиях Флоренского. Софиология Флоренского, в его магистерской диссертации 1914 г. «Столп и утверждение Истины» выступившая, скорее, в богословски-метафизическом обличье, в 20-е годы приняла практический характер описания духовного мира, сопряженного с православием. Софиология обернулась действенным гнозисом, «духовной наукой».

Книга Штейнера «Мистерии древности и христианство» вышла в свет в самом начале 900-х годов; из нее — а может, из более ранних трудов теософов — к Флоренскому пришла идея о связи христианства с эзотерическим язычеством. Экклезиология Флоренского есть разворачивание интуиции Церкви как мистерии. Таковой Церковь является то ли по ее изначальной природе, то ли в задании: придя к православию, Флоренский поставил перед собой цель «довести до мистерий» «святое зерно», которое он нашел в церковной наличности. Церковь для Флоренского 20-х годов — мистериальный институт, причем таинства освящают человека вместе с неодушевленной природой как бы автоматически, благодаря особой сложной системе тайносовершительных действий. Присущая христианству — хотя бы «историческому» — ориентация на *личного* Бога, вытекающая отсюда *молитвенность* православной духовности в экклезиологии Флоренского в расчет не принимаются. Священник для Флоренского — «теург», молитва, в сущности, ничем не отличается от магических заклинаний. Флоренскому, кажется, хотелось видеть в русском православии христианский аналог языческих мистерий, и его разочарование в Церкви,

<sup>1</sup> Кажется, два русских духовных писателя, помимо Флоренского, обладали особым, скажем, не-эвклидовым опытом, на основе которого ими были созданы гностические системы. Во-первых, это Анна Шмидт с ее «Третьим Заветом», а во-вторых — Даниил Андреев как автор «Розы Мира», самобытный «теософ» и поэт.

о котором он заявил уже в 30-е годы, вероятно, связано с тем, что он не нашел в ней эзотерики, о которой мечтал вместе с Белым в начале 900-х. За десять лет до начала строительства «Иоаннова Здания» в Дорнахе эти «русские мальчики» в восторженной переписке строили проекты эзотерического «ордена», ждали вот-вот Христа «грядущего», разрабатывали обрядовую сторону нового — «апокалиптического» христианства... Неудивительно, что православие стало ощущаться ими — одним раньше, другим позже — «позитивным» и будничным.

Все же уже в 10-е годы между бывшими друзьями — Флоренским и Белым — состоялся обмен репликами и по поводу антропософии. Нам эти два письма интересны сейчас, поскольку благодаря им мы имеем единственное прямое высказывание Флоренского на счет антропософской «духовной науки». Правда, заметим, оно двойственно и уклончиво. В 1914 г., в разгар своей деятельности при Штейнере, Белый пишет — после многолетней разлуки-размолвки друзей — Флоренскому письмо с отзывом на его книгу «Столп и утверждение Истины». Белый-антропософ сообщает бывшему товарищу и собеседнику о своем полном отходе от православия и вместе о горячем принятии труда Флоренского с его пафосом «живого религиозного опыта». Затем же Белый пытается рассказать Флоренскому об антропософии как духовном пути; при этом антропософские смыслы он хочет облечь в термины святоотеческой аскетики. Как православием, так и антропософией, пишет Белый, сердце человека признается за главный жизненный центр. Но православная мистика видится Белому «потоплением» ума в сердце<sup>1</sup>, антропософия же, по словам Белого, есть «свободная жизнь» ума в сердце, когда «и сердце думает, и ум чувствует» — «Denken» не упраздняется, но соединяется с «Fühlen»<sup>2</sup>. Критикуя «монашескую школу» за «гипертрофирование Fühlen», а также за незнание «космического смысла Христа», Белый, скорее между строк, чем прямо, просит Флоренского не осуждать его за «отщепенство», умоляет поддержать на найденном пути.

Флоренский, как ему это было свойственно, отвечает очень тонко и увертливо; в его письме нет и следа осуждающей риторики, подобающей ему в данном случае по его «долгу... службы в мире», по его священническому «послушанию». Немного странно, правда, то, что

<sup>1</sup> Одной из ступеней внутренней, безмолвной молитвы в восточном исихазме считается «соединение» ума с сердцем («умно-сердечная молитва»). Ей предшествует «умная» молитва, целью же подвига является бессловесная «сердечная» молитва.

<sup>2</sup> Письмо Андрея Белого Флоренскому от 17 февраля н. ст. 1914 г. Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Указ. изд. С. 46–47.

Флоренский пишет данное письмо, словно ничего не зная об антропософии (это после штудирования множества оккультных сочинений со ссылками на них в библиографии «Столпа»). Но, кажется, Флоренский искренен, когда пишет бывшему другу: «Для меня Ваше противопоставление опыта восточного и опыта антропософского преждевременно: — может быть, я всецело принимаю опыт антропософский, может быть, я его всецело отвергаю. Для меня это просто неизвестно»<sup>1</sup>. Белый сделал ошибку, описав аскезу антропософскую с помощью категорий исихазма — Флоренский прекрасно знал оккультную терминологию и понял бы Белого без этих ложных усилий с его стороны<sup>2</sup>. И когда Флоренский справедливо возражает Белому, что сердце в православной аскетике — это отнюдь не «Fühlen», не чувствительность, но особое духовное зрение, то здесь вскрывается общая печальная ситуация утраты сознанием XX в. смысла святоотеческих терминов. Непонятно, что такое «ум», «сердце», не говоря уже о такой вещи как их «соединение», — забыт сам святоотеческий опыт... Снова, как и в случае «спора об антропософии» между Бердяевым и Тургеневой, здесь собеседники — Белый и Флоренский — говорят из разных духовных миров; диалога при этом в принципе состояться не могло. «Неисповедима глубина богатства Премудрости Божией», — пишет Флоренский Белому в ответ на его вопрошание об антропософии<sup>3</sup>; примечательно, что, отказываясь высказать окончательное, однозначное суждение о ней, Флоренский вспоминает о Софии...

## 7

Свящ. Сергей Булгаков

Среди русских софиологов Булгакову принадлежит особое место: им была предпринята грандиозная попытка реформировать всю систему православного богословия, включив в нее — и более того, приняв за ее основу представление о Софии как о твари и, в особенности, человечестве в Боге. Булгаков считал, что софиологический догмат отнюдь

<sup>1</sup> Письмо Флоренского Андрею Белому 1914 г. // Там же. С. 51.

<sup>2</sup> В том же письме Флоренский пишет: «Очень может быть, что и постепенность в раскрытии чакрам есть именно то, что требуется от православного мистика, ибо специальные упражнения имеют задачей именно эту постепенность нисхождения: молитва головная, молитва гортанная, молитва сердечная» // Там же. С. 52. Примечательно, что в этих словах Флоренского молитва оказывается не собеседованием с Богом, но «специальным упражнением». В принципиальнейших вещах Флоренский и Белый предстают как единомышленники.

<sup>3</sup> Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Указ. изд. С. 50.

не иноприроден христианству, но всегда присутствовал в церковной мысли и литургической жизни как истина, лишь не дошедшая до отчетливого осознания ее церковным разумом. Однако, полагал Булгаков, пришло время сформулировать ее и возвести в степень догмата. Без этого неуяснимым остается даже догмат Боговоплощения — основа основ христианства. Действительно, если человечество с самого начала и существенно не причастно Божеству, то мысль о Христе как о Богочеловеке, пришлось бы допустить соединение в Нем двух природ, между которыми зияет онтологическая пропасть. Имеется в христианстве, в самом деле, некий эзотеризм, написал однажды Бердяев; и эта тайна христианства в том, что *есть* Человек в Боге, что Логос — Вторая Ипостась Св. Троицы — не кто иной, как этот Божественный Человек, Богочеловек: «И поистине человек через Христа — Абсолютного Человека — пребывает в самых недрах Св. Троицы»<sup>1</sup>. Булгаков оказывается сторонником именно такого христианского «эзотеризма», поскольку, не акцентируя специально антропологической проблемы (как это делает Бердяев), он идет от той же софийной — соловьевской метафизики. Булгаковым разработано учение о Христе («Агнец Божий»), о Церкви («Невеста Агнца»), Деве Марии («Купина неопалимая»), ангельском мире («Лестница Иаковля»); помимо этого в булгаковской софиологии поставлен ряд менее глобальных, но при этом не менее острых философских и богословских проблем (проблемы философии языка, искусства, иконы, метафизики смерти и т. д.).

Как мыслитель, Булгаков близок к типу метафизика — умозрительного богослова, «чистого» философа: он отнюдь не был ни визионером, подобно Соловьёву, ни природным гностиком-тайнозрителем, как Флоренский, ни, тем более, мистиком-экстатиком. Несколько огрубляя, можно сказать, что София для Булгакова — скорее, понятие платонической онтологии, чем субъект пронзительно-личной встречи. Глубокие прозрения в бытие, которых множество в трудах Булгакова, имеют собственно философский — но не оккультный характер. Мыслительные строй и стиль Булгакова отмечены душевным и духовным здоровьем, не слишком частыми в деятелях русского Серебряного века<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Указ. изд. С. 10.

<sup>2</sup> Ср. описание Андреем Белым внешнего облика мыслителя: «В Булгакове поражала меня эта строгая серьезность и вспыхивающая из-под нее молодая такая, здоровая стать; впечатление от него, будто ты вошел в свежий, стойкий, смолистый лес, где несет ягодою и хвоей»; «в Булгакове — что-то бодрящее, свежее, стойкое» — настроение «христоролюбивого, сильною духом орловца, плетущего лапти в лесу, по ночам же склоненного в смолами пахнущей ясной и тихой молитве». — См.: *Белый Андрей*. Из воспоминаний о русских философах // Минувшее. Вып. 9. М., 1992. С. 340.

Однако в области буквы сторонникам неподвижной догматики, осудившим взгляды Булгакова, было за что зацепиться. Как носитель «нового религиозного сознания», православие Булгаков хотел соединить с софиологическими, оправдывающими тварный мир интуициями. В его произведениях много гностических — восходящих как к Соловьёву и Флоренскому, так и к древним гностикам представлений. Таковы идеи о воплощении в Марии «тварной» Софии, об ангельской (вместе с человеческой) природе Иоанна Крестителя («Друг Жениха»), о тысячелетнем царстве Христовом («Апокалипсис Иоанна») и т. д., — вместе с «классическим» мифом Валентина о падшей и восстающей Софии. Булгакова-мыслителя отличала большая внутренняя свобода: стремясь обогатить православную мысль, он выходил за пределы собственно православного опыта. Его встреча с антропософией отмечена именно этим желанием воцерковить некоторые ее достояния, лишь кажущиеся, по мнению Булгакова, инородными для православия.

Впрочем, в целом антропософию Булгаков не принимал и принять в принципе не мог: как бы ни была велика свобода и широта его сознания, но заменить родной Спасов Лик, благодатность малых русских церквей на Христа «духовной науки» в отношении Булгакова представляется просто немыслимым<sup>1</sup>. Главным объектом его критики в антропософии делается христология Штейнера. Надо сказать, что Булгаков основательно проштудировал соответствующие лекционные курсы Штейнера, хотя и признавался, что «в этой пляске перевоплощений и совоплощений нелегко разобраться»<sup>2</sup>.

Как известно, Штейнер утверждает своей христологией, что ему ясновидческим путем удалось проникнуть в тайну того события, которое традиционно называют Боговоплощением — в тайну соединения Логоса с человеческой природой. Штейнер досконально прослеживает, как промыслительно готовилась последняя, дабы она могла «удержать» собою божественный дух. Прилагая к Хри-

<sup>1</sup> Булгаков был потомственным священником, детство провел при храме, получил духовное образование. Церковь для него была домом, и православие — духовной родиной. Здесь глубокое отличие от интеллигентской бесприютности Белого-Бугаева, позволившей ему с ходу принять антропософскую христологию. Примечательно, что «договор» со Штейнером — согласие будущего антропософа на «ученичество» у «Доктора» — предполагал, прежде всего, принятие его христологии. С Белым и Асей Тургеневой такой договор был заключен при завершении Штейнером чтения курса «Пятое евангелие», посвященного вещам именно христологическим.

<sup>2</sup> *Прот. Сергей Булгаков. Христианство и штейнерианство.* — В сб.: Переселение душ. Париж, 1935. С. 52.

сту свою антропологию, Штейнер анализирует отдельно астральное, эфирное, физическое тела Христа, а также Его «я»; при этом он утверждает, что тонкоматериальные телесные оболочки Того, Кто умер на кресте, ранее принадлежали Будде и Заратустре, что в Воплощении участвовали два Иисуса, две Марии и два Иосифа (в соответствии с разными родословиями Евангелий от Матфея и от Луки), что Логос, вселившийся в тело Иисуса при крещении на Иордане, был Солнечным духом, тем, кого древние персы называли «Ахурамаздою», Ормуздом и т. д.

Эта картина была неприемлемой для Булгакова — и даже не по причине ее фантастичности и сложности: в конце концов, божественной тайне в катафатическом, так сказать, плане подобало бы предстать в обличье, совершенно невероятном. Но как то было и в случае Бердяева, для Булгакова речь здесь шла в первую очередь о «вере в «доктора»», заявляющего о вещах, которым не может быть критической проверки. Однако такая вера есть нечто иное, как суеверие. И понятно, почему Булгаков говорит об антропософии так же как о «суесловии», ничего общего с христианством не имеющим, и, более того, утверждает, что Штейнер относится к сонму «лжехристов и лжепророков»: русский философ не находит в антропософии тех «сокровищ христианской веры», на которых зиждется жизнь православного человека. Действительно, опыт православный и опыт антропософский принципиально различны. Дело в экзистенциальной установке сознания, в его обращенности к божественному личностному «ты». В самом деле, можно ли пережить в качестве «ты» антропософского Христа?! Этому противоречит не только религиозный опыт, но и навык чисто человеческого общения. Впрочем, в антропософии — «науке», но не «религии»! — этого не требуется, «внутреннее делание» имеет там в корне иной характер... Борясь за «Господа Иисуса» против утверждения в сознании «Christus Jesus», Булгаков борется, в сущности, за церковную благодать, за спасительность православной духовной жизни.

Все это — вещи для православного сознания совершенно понятные, и никаких проблем в связи с отношением Булгакова к антропософии не возникло бы, не будь им написана большая статья «Святой Грааль», помещенная в журнале «Путь» (№ 32) в 1932 г. А эта статья — не что иное, как принятие центральной, сакрально-мистической идеи Штейнера, стремление включить ее в православное сознание! Все, в сущности, построения Штейнера — космологические, антропологические, христологические — предприняты ради идеи Грааля — идеи присутствия Христа на Земле после

«мистерии Голгофы» и долженствующего произойти в XX в. Его второго пришествия. В антропософии есть своя святыня (все же это не позитивная наука), и эта святыня — сердце западной эзотерики, Грааль. Согласно средневековым преданиям, Грааль — это чаша Тайной Вечери, куда на Голгофе Иосиф Аримафейский собрал кровь Спасителя.

Штейнер это интерпретирует таким образом, что Христос через Свою кровь остался на Земле в эфирном теле; именно в нем, в этом тонком теле, Он иногда является Своим избранникам — и прежде всего, явился апостолу Павлу. И в полном соответствии со Штейнером Булгаков пишет: «Образ святого Грааля, хранящего святую Кровь, выражает именно ту идею, что, хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, излившихся из ребра Его, мир приял Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ее киворий и рака. И весь мир есть эта чаша св. Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире и от мира. Однако он существует в нем, как невидимая сила, и он становится видимым, является чистым сердцам, того достойным»<sup>1</sup>. Свою концепцию 1000-летнего Царства и Второго Пришествия Булгаков связывает со смыслами Грааля. Заметим, что он решительно отвергал мысль о новом явлении Христа на физическом плане, в эвклидовом мире («Апокалипсис Иоанна»); влияние Штейнера может быть предположено и здесь... Но «Грааль» статьи Булгакова — точно ли «Грааль» антропософский? Не пришла ли к Булгакову идея Грааля из тех же средневековых источников, что, скажем, и к Вагнеру как автору «Парсифаля»? Ответ здесь однозначен, «Грааль» в статье Булгакова принят из рук Штейнера: в «Святом Граале» Булгакова есть две отсылки к антропософии<sup>2</sup>.

Видимо, Булгаков считал возможным для себя использовать представление о Граале, хотя оно и является элементом «бредовой»<sup>3</sup>, по словам русского софиолога, христологической системы Штейнера, для Булгакова оказываются приемлемыми не только сам образ таинственной Чаши, но и его антропософское истолкование. Но как, почему Грааль оказался уместным в булгаковской софиологии, какие софиологические интуиции и понятия связал Булгаков с Граалем? В трактовке Булгакова идея Грааля есть специфически софийная идея; и через «Грааль» софиология

<sup>1</sup> Прот. С. Булгаков. Святый Грааль // Путь. 1932. № 32. С. 13–14.

<sup>2</sup> «Голгофская мистерия (антропософский термин. — Н.Б.) продолжается незримо в мире (с. 35); 2. «Импульс Христов» — Christus Impuls, по выражению антропософов» (там же. С. 38).

<sup>3</sup> См.: Прот. С. Булгаков. Христианство и штейнерианство. Указ. изд. С. 62.

связывается с Евангелием, приобретает высший авторитет на основе событий жизни Спасителя. Антропософская концепция Грааля избавлена Булгаковым от множества гностических тонкостей, сделана более монументальной и частично выражена в богословских терминах. «Грааль» понадобился Булгакову, чтобы теоретически подкрепить им софиологическую идею вселенской, космической Церкви, охватывающей все творение. Спаситель пребывает на земле не только в христианской Церкви, родившейся в день Пятидесятницы через сошествие Св. Духа, обладающей сокровищем Евхаристии: Он присутствует в мире и, так сказать, природно, через излившиеся на Голгофе божественные кровь и воду, которые принадлежат всему миру и освящают всю тварь. Святой Грааль, кровь и вода, излившиеся из Тела Христа — реальная действенная сила, «импульс Христа», созидающий в видимом «невидимую Церковь»<sup>1</sup>.

Так принятием идеи св. Грааля границы Церкви распространяются на все творение; мысль о святой твари, восстающей Софии получает дополнительное обоснование. И когда Булгаков пишет, что «св. Грааль (...) есть (...) освящение нашей человеческой жизни, исполнение нашей человеческой истории»<sup>2</sup>, то он соотносит с «Граалем» ключевые положения софиологии. Кажется, мы пришли к тому же, с чего начали это обсуждение: Булгаков чувствует глубинную софийность антропософии и в идее «Грааля» опознает ее софийное ядро. Очевидно, что отношение к антропософии и самого православного из русских софиологов двойственно. Не признавая за «духовной наукой» вероучительного статуса и отвергая гностическое расчленение духовной реальности (в особенности религиозных святынь), Булгаков идет на то, чтобы расширить православное сознание и православное учение, допуская в них отдельные антропософские представления.

\* \* \*

В конце этих рассуждений нам хотелось бы уточнить наше понимание поставленной здесь проблемы. Мы никоим образом не считаем, что русская софиология имеет корни исключительно в гностической традиции и что, соответственно этому, единственной параллелью в немецкой культуре XX в. для нее может быть антропософия. Нас занимает как таковой эпизод встречи софиологии и антропософии, пересечение двух этих духовно-интеллектуальных

<sup>1</sup> Прот. С. Булгаков. Святый Грааль. Указ. изд. С. 38.

<sup>2</sup> Там же. С. 40.

течений, имевшее место в истории и невозможное без некоторой духовной общности. В софиологии есть сильное гностическое начало, антропософии, обратно, не чужда идея Софии. Но антропософия отнюдь не сводима пусть и к особой разновидности софиологии, равно как русская софиология имеет другие духовные источники и западные параллели. Таким несомненным — и надо думать, мощным источником является католицизм. Как известно, В. Соловьёв к нему был настолько неравнодушен, что по одной из биографических версий, имел место его переход в католичество. Правда, следующему поколению софиологов не была свойственна эта католическая ориентация<sup>1</sup>.

Но исходный «софийный» импульс, воспринятый русской мыслью через Соловьёва, имел отчетливую мариологическую окраску, связанную, надо думать, с акцентированием мариологической проблемы именно в католическом богословии XIX в. Как у Флоренского, так и у Булгакова тема Софии неотделима от темы Марии; если здесь и гнозис, то опосредованный представлениями новейшего католицизма. Русская софиология вполне может рассматриваться как параллель к тому течению в католицизме, которое обнаружилось в идеях *Maria Immaculata*, *Maria Assumpta*, *Maria Ecclesia*<sup>2</sup>. Эти идеи суть модусы более общего представления о Марии-Софии, которое, насколько мы можем об этом судить, практически «легализировано» современной католической Церковью<sup>3</sup>. Мария как особое Существо, вознесенное над человеческим родом и вместе с Иисусом Христом посредствующее между Богом и человеком — так Богородица понимается и русской софиологией, и католическим богословием XIX–XX вв. Неприятие софиологами католического догмата о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы не мешает считать русскую софиологию (хотя бы только в вариантах Флоренского и Булгакова) восполнением современного ей право-

<sup>1</sup> Сложный случай представляет собой отношение к католицизму С. Булгакова. Странник вселенского христианства (следующий в этом за Соловьёвым) Булгаков в большом исследовании «У стен Херсониса» (1923) стремился обосновать то, что соединение Церковью уже произошло — в середине XV в. на Флорентийском соборе. С другой стороны, в трудах Булгакова нередка критика католической догматики — например, догмата *Conceptio Immaculate* в книге «Купина неопалимая».

<sup>2</sup> См.: *Монсеньер д-р Альберт Раух*. Почитание Божией Матери на Востоке и на Западе // Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии. Мюнхен — Цюрих — Регенсбург — Москва, 1990. С. 28–35.

<sup>3</sup> В энциклике «*Redemptoris Mater*» папы Иоанна Павла II (1988), в частности, Дева Мария характеризуется как «воплощение вечной Мудрости» (там же. С. 28).

славного богословия, не принявшего мариологический поворот, совершившийся в западной мысли. Однако — и здесь поразительный парадокс — сами католические богословы, обнаружившие, что «софиологическое» понимание Марии имело место уже в Средние века, источником софийных идей считают при этом византийскую традицию!<sup>1</sup> С этим согласны и современные русские богословы<sup>2</sup>; но к ним именно от софиологов первой половины XX в. пришла мысль о том, что православное литургическое почитание Девы Марии содержит негласную предпосылку об особой таинственной общности Марии и Софии<sup>3</sup>.

Итак, если в числе «источников» русской софиологии мы назвали *гнозис* и *католичество*, то проигнорировать родную *православную традицию* при этом было бы по меньшей мере странно. Русская софиология — весьма сложное в духовном отношении явление. Но уже XX век показал, что в ней можно видеть одно из веяний вселенского христианства. «Мариология — богословие будущего»<sup>4</sup>, — пишет православный богослов наших дней. Так что в данном исследовании мы затронули явление становящееся, неготовое. Своей задачей мы видим внесение лепты в самое предварительное его описание.

<sup>1</sup> Так, патер Томас Шипфлингер полагает, что знаменитый византийский Акафист Богородице в его художественности и богословской содержательности может быть понят «только в том случае, если воспринимать Марию в ветхозаветном свете Софии как Обиталище Премудрости, вочеловечение Премудрости, как эпифанию (явление) Софии» (см.: *Патер Томас Шипфлингер*. Лоретанская Церковь в Биркенштайне у Фишбаху. (Святылище Софии в Альпах) // Там же. С. 200). Нам было чрезвычайно отрадно прочесть данное суждение автора, поскольку нами в начале 80-х годов — именно под этим «софийным» углом зрения — была написана работа «Похвала Богородице», состоящая в анализе образов и имен Богородицы в Акафисте.

<sup>2</sup> См., напр.: *Протоиерей Владимир Иванов*. Иконография Пресвятой Богородицы // Там же. С. 36–51.

<sup>3</sup> А также Марии и Св. Духа — тема, которую мы здесь даже не затронем.

<sup>4</sup> *Протоиерей Владимир Иванов*. Иконография Пресвятой Богородицы // Там же. С. 45.

## Христианка или язычница?<sup>1</sup>

*Евгению Казимировну Герцык* (1878, г. Александров — 1944, хутор Зеленая Степь Курской обл.) нельзя отнести к разряду плодовитых писателей Серебряного века: ее узнали и полюбили уже в новейшей России благодаря единственному крупному произведению — написанной в конце 1930-х годов книге «Воспоминаний»<sup>2</sup>. Несмотря на камерность творчества Е. Герцык (помимо оригинальных текстов ей принадлежат переводы трудов Ф. Ницше, Т. Гомперца, Ф. фон Баадера, Ж. Поисманса, А. де Мюссе, У. Джеймса — писательница в совершенстве владела основными европейскими языками), мы вправе видеть в ней выдающуюся фигуру эпохи, столь богатой блестящими дарованиями. Близко знавший Евгению Казимировну Н. Бердяев, ее духовный друг и собеседник на протяжении периода с 1909 по 1922 г., отозвался о ней в своем итоговом труде как об «одной из самых замечательных женщин начала XX века, утонченно-культурной, проникнутой веяниями ренессансной эпохи»<sup>3</sup>. Е. Герцык представляет редкий и для этого времени тип — тип женщины-мыслителя, женщины-философа, и рядом — вровень с ней видится, пожалуй, только творческая личность Зинаиды Гиппиус. Сразу же надо подчеркнуть: как мыслитель и философ, Е. Герцык остается женщиной. Некая пассивность, отражательность, лунность суть важные характеристики ее духовной природы, так что собственное ее признание «Я живу только своим пониманием других, не собой»<sup>4</sup> не случайно, хотя и абсолютизировать его не следует.

«Русский ренессанс, по существу романтический, отразился в одаренной женской душе»<sup>5</sup>: продолжая свою характеристику Е. Герцык, Бердяев указывает именно на эту, мощную и тонкую ее

интуицию, способную высветить своим лучом самое существенное — тайное — в душе «другого». А среди этих «других» были, действительно, те, кто составил славу «русского ренессанса». К дружескому кругу Евгении Герцык и ее старшей сестры, поэтессы Аделаиды, принадлежали Вяч. Иванов, С. Булгаков, Л. Шестов, М. Гершензон, В. Эрн, Андрей Белый, М. Волошин, М. и А. Цветаевы... Проницательные духовные портреты некоторых лиц из этого ряда образуют ядро отдельных глав герцыковских «Воспоминаний». Мимолетная деталь внешности, «случайное» слово (Е. Герцык обладала особой зоркостью к таким летучим явлениям), подобно вспышке, на миг озаряют глубинное существо человека; стиль антропологии Е. Герцык — внимание к частности, значимой детали, отдельному высказыванию, удержанному памятью, к пестрой феноменальности, под пером писательницы ставшей сокровищницей символических примет личности. Созданные Е. Герцык «лики» Бердяева и в особенности Иванова относятся к шедеврам мемуаристики Серебряного века. А сам целостный феномен Е. Герцык — «одаренная женская душа», оказавшаяся точкой столкновения идей, пересечения духовных потоков, скрещения человеческих судеб, — по точному слову Бердяева, предстает для нас незамутненным зеркалом той драмы духа (и одновременно человеческой комедии), которая ныне именуется русским ренессансом.

Сверх того, распознавая в текстах Е. Герцык авторское «я», мы встречаемся не с человеком ушедшей эпохи, а со своей современницей. Е. Герцык находилась в авангарде русской религиозно-философской мысли первых десятилетий XX в.: она овладела всем богатством ее достижений и внесла в нее свой собственный вклад. Однако породил ли русский дух с того времени что-либо эвристически новое в этой области? Вряд ли: советская действительность не благоприятствовала прозрению в бытие. Поэтому вектор духовных исканий наших соотечественников после освобождения от идеологического гнета (т. е. начиная где-то с 1960-х годов) повернулся в ту же сторону, куда, вместе со своими современниками, были обращены сестры Герцык: от плоского материализма — к углубленному видению мира, возможности для чего предоставляют идеализм и мистика, религиозная вера, экстатические полужызыческие секты, теософия, антропософия... В духовном пути Евгении Герцык мы распознаем и собственную тропинку — пускай кто-то один нашел себя в Церкви, а другой прилепился душой к доктору Штейнеру или погрузился в духовность Востока. Сознание Е. Герцык, прошедшей и через соблазн дионисийства, и через искус антропософского гнозиса, пережившей опыт благодатной

<sup>1</sup> Впервые опубликовано (под заголовком «Женщина-мыслитель») в: Вопросы философии. 2007. № 9. С. 108–123.

<sup>2</sup> «Воспоминания» Е. Герцык в сокращенном виде впервые были опубликованы в 1973 г. парижским издательством YMCA-Press; вторично текст «Воспоминаний», дополненный и выправленный по архивным рукописям, вместе с записными книжками, рядом писем, дневниковыми заметками и эссе «Мой Рим» выпущен — усилиями внучатой племянницы Е. Герцык, Т.Н. Жуковской, — уже в 1996 г. в издательстве «Московский рабочий».

<sup>3</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 153.

<sup>4</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 25 апреля 1903 г.) // Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 190.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Самопознание // Там же.

церковности, увлекавшейся старыми немецкими мистиками и захваченной потоком русского нищезанятия, парадоксальным образом более актуально в XXI в., ближе к нам, чем учения гигантов русской мысли – Бердяева, Шестова или Булгакова, все сильнее отступающие во вчерашний день. С ходом времени моноидеизм все отчетливее обнаруживает свою слабость – односторонность; отражательная же пассивность женского ума оказывается в некотором смысле универсальностью.

Называя Е. Герцык мыслителем, мы, разумеется, не хотим представить ее создательницей философской концепции: речь скорее идет о некоем пафосе внутренней жизни. Приятель Евгении Казимировны Лев Шестов признаком философского ума считал способность «отдавать себе отчет в своих мыслях и чувствах»<sup>1</sup>. «Вы не менада», – раздраженно говорил ей другой приятель, а вернее – обожаемый учитель Вяч. Иванов<sup>2</sup>. Раздражение его было вызвано тем, что Евгения, «сестра», была нисколько не похожа на хлыстовскую «богородицу» или на А. Минцлову с ее всегдашней «потрясенностью» и «экстатическим, нечленораздельным бормотаньем» – самый интересный для Иванова женский тип, позволяющий ему разыграть роль интерпретатора-жреца при пифии «у таинственных алтарей Дельф»<sup>3</sup>. Евгения – хотела она того или нет – сама была природным «истолкователем» бытия, «творцом слова, смысла»<sup>4</sup>. И «слово» Евгении, особенно в юности, совпавшей с началом XX в., было философски-категориальным, «смысл» отражал глубину жизни, «истолкование» оказывалось виртуозной феноменологией едва ли не в гётевском значении. Попытаемся очень крупными и, быть может, грубыми мазками набросать портрет – наметить меняющийся с ходом жизни творческий лик Евгении Герцык как мыслителя.

#### Заратустра и калека-горбун

Вместе со своей сестрой Аделаидой Евгения Герцык была одним из первых русских переводчиков Ницше: с указанием ее имени вышли «Сумерки идолов» и «Утренняя заря»; и ныне на полках книжных магазинов можно встретить современные переиздания «Воли к власти» (в варианте Э. Фёрстер-Ницше), где перу переводчика

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Л. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. 1990. №7. С. 94.

<sup>2</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 9 октября 1908 г.)// Указ. изд. С. 213.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 124.

<sup>4</sup> Там же.

Евгении Герцык принадлежат предисловие и раздел «Европейский нигилизм»<sup>1</sup>. О Ницше сестры Герцык впервые услышали от приятеля-немца где-то около 1897 г. в захолустном Александрове и, купив при первой возможности его запрещенные в России сочинения, сразу принялись их переводить. – Откуда такой интерес у провинциальных девушек к проповеднику сверхчеловека? В своей высококультурной семье<sup>2</sup> Аделаида и Евгения задыхались в самом прямом смысле слова. «Эстетическая аскеза», увлечение философским пессимизмом, сменившим материализм и эволюционизм в умах этих полудетей, не могли напитать их душ. В безрелигиозной атмосфере дома всякая внутренняя жизнь, оторванная от источников бытия, вырождалась в плоский, мертвящий скепсис. От Ницше они получили импульс для духовного становления: «все пошло по-иному», фигура «мученика познания» стала для них «великим водоразделом»<sup>3</sup>.

Однако не так просто понять, каким образом желчная и больная мысль Ницше смогла разбудить эти сердца и умы, вдохнуть в них жизнь. Здесь нам видятся два соображения. *Первую* подсказку – ключ к душам сестер Герцык дает Бердяев. Рассуждая об огромном влиянии Ницше на «русский ренессанс», он замечает: «...Тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу»; «Ницше воспринимался как мистик и пророк», поскольку учил, как «пережить божественное, когда Бога нет»<sup>4</sup>. Действительно, Евгения Герцык, в 20 лет уже твердо знавшая, что «Бога нет»<sup>5</sup>, через Ницше

<sup>1</sup> Вот эти издания: «Помрачение кумиров». М., 1900 (второе издание: «Сумерки кумиров», 1902); «Утренняя заря. Размышления о нравственных понятиях». М., 1901; «Воля к власти». СПб., 2006.

<sup>2</sup> Трудно определить национальность сестер Герцык: это дети Европы не только в культурном и религиозном, но и в буквальном, телесно-генетическом, так сказать, смысле слова. Род их отца восходит к польско-литовской княжеской аристократии XV в.; в жилах матери текла кровь немецких и шведских дворян. Потомки правителей княжеств и владельцев феодальных замков-городков с разрушением старой Европы переходили на службу русскому царю. Генералы, военные инженеры – ближайшие предки Евгении Казимировны в XIX в. отличились участием в Крымской войне, а один из них был удостоен чести преподавать военное дело цесаревичу – будущему Александру III. Впрочем, о семейном благополучии К.А. Лубны-Герцыка и его супруги Софьи Максимилиановны говорить не приходится: семья распалась изнутри еще до кончины в 1880 г. 34-летней матери семейства.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 61.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 241, 246, 121 соотв.

<sup>5</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 38.

пришла к тому, что «die Welt ist tief – мир глубок»<sup>1</sup>. – Но что это на самом деле за «глубина»? Ницше философски отрицает *метафизическую* глубину мира, называясь она кантовской вещью в себе («вещь в себе достойна гомерического смеха... она пуста...») или, тем паче, иным миром религии. Для Ницше «в мире нет ничего „внутреннего“ и „внешнего“»<sup>2</sup>, – и в связи с этим тезисом как не вспомнить гётевский афоризм: природа не знает ядра и скорлупы. «Последняя» цель для естествоиспытателя Гёте – это тайна прафеномена, перед которой высшее, что может испытывать человек, это изумление, – дальше вопрошать он не вправе<sup>3</sup>. Однако этот завет Гёте нарушил Р. Штейнер, шедший по его стопам в своей разработке метода «познания высших миров»: созданная Штейнером «духовная наука» в философском отношении есть феноменология, сама расценивающая себя как гётеанство. А если вспомнить здесь, с другой стороны, о великом интересе Штейнера к личности Ницше<sup>4</sup>, о влиянии духа, пафоса Ницше на идеи Штейнера, то сам собой выстраивается ряд имен и намечается традиция: *Гёте – Ницше – Штейнер*. Роль именно этих трех мыслителей в формировании мировоззрения Е. Герцык была решающей. Она сама была феноменологом по складу ума (мы уже говорили о ее «феноменологическом» подходе к человеку – об умении через жест или деталь костюма указать на его суть), и мерой глубины мира для нее была яркость и сила впечатления. Книги Ницше пробудили этот феноменологический дар Е. Герцык, став для нее, выражаясь в тогдашних терминах, своеобразным посвящением: здесь – начало ее пути познания, исток духовной жизни.

*Вторая* же особенность ницшеанства Е. Герцык в 1890–1900 гг. связана с тем, что Евгения Казимировна видела Ницше в значительной степени через призму того его образа, который был

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 61.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Отдел первый: о первых и последних вещах // *Ницше Ф. Сочинения* в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 249, 248 соотв. (пер. С.Л. Франка).

<sup>3</sup> Эккерман И.П. Разговоры с Гёте (запись от 18 февраля 1829 г.). М., 1981. С. 290.

<sup>4</sup> Этот интерес явно сказался не только в сотрудничестве основателя антропософии с веймарским архивом Ницше, в написании им книги «Фридрих Ницше, борец против своего времени» (1895) и в прочтении посвященной ему лекции непосредственно после кончины Ницше в 1900 г., но и в предпринятом Штейнером «духовно-научном исследовании» кармической судьбы данной индивидуальности. Плодом этого исследования стало утверждение, согласно которому одним из кармических «предков» Ницше – инкарнацией этого «я» на рубеже языческой и христианской эпох был император Юлиан Отступник.

создан Л. Шестовым. В 1900 г., будучи слушательницей Высших женских курсов Герье, Евгения знакомится с только что вышедшей в свет книгой Шестова о Толстом и Ницше и воспринимает ее как откровение: «Живой родник. Самое нужное – самыми простыми словами»<sup>1</sup>. Между тем мысль Шестова, нередко софистическая, незаметно подводит читателя к парадоксальному заключению о «поразительной нравственной высоте – именно в евангельском смысле» «отрекшегося Нитше»: «Для того, кто внимательно изучал Нитше, не может быть сомнения, что его нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении, которые от всех, – и от самого Нитше, – застилают смысл и свет правды»<sup>2</sup>. Вряд ли Евгения и Аделаида успели уже «внимательно изучить» Ницше: именно Шестов подтолкнул их к каритативно-христианской рецепции его произведений. В своей книге он обсуждает тот эпизод «Заратустры», где сверхчеловек разговаривает с горбатым калекой<sup>3</sup>. Без этой подсказки разве бросился бы именно этот эпизод в глаза юным читательницам «Also sprach Zarathustra»? Их ведь поразило как раз то, что Заратустра, по его словам, – не только провидец будущего, само оно и мост к нему – но и калеки на этом мосту<sup>4</sup>: «Вот это признание делало его таким близким, таким жалостно-любимым. Калека-горбун! И всюду: едва лишь Заратустра взнесется до высшего пафоса – сейчас же вслед за этим взгрустнет, осмеет себя же. Был бы один только пафос, одни львиные ухватки – он не вошел бы нам в душу такой щемящей занозой»<sup>5</sup>. Впрочем, хотя в «Воспоминаниях» Е. Герцык и отрешивается от «ницшеанства» с его штампами («аморализма», «жестокости», «безбожия»), кажется, оно коснулось и

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого... Указ. изд. С. 123 (курсив мой. – Н.Б.). Намеки едва ли не на христианскую святость Ницше, в чьем лице сквозь душевную болезнь просвечивает «эзотерический» лик Христа, мелькают в суждениях современного отечественного переводчика и комментатора Ницше К. Свасьяна. См. его примечания в вышеупомянутом двухтомнике Ницше.

<sup>3</sup> Шестов Л. Добро... С. 90.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // *Ницше Ф. Соч.* в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 100 (пер. Ю. Антоновского).

<sup>5</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 63. Ср.: «У Нитше... под каждой строчкой его сочинений бьется измученная и истерзанная душа, которая знает, что нет и не может быть для нее милосердия на земле» (Шестов Л. Добро... С. 112). «Жалостную любовь» к Ницше и Заратустре в душах сестер Герцык пробудил, по-видимому, Л. Шестов.

ее — во вполне сознательных экспериментах с «дионисийством», жадности к «жизни», наконец, в «переоценке всех ценностей» в советскую эпоху, радостно приветствуемую некогда рафинированной посетительницей «Башни» на Таврической.

«Моя детская философия явления...»

Завершая обучение на историко-философском отделении курсов Герье, в 1904 г. Е. Герцык начинает работу над диссертацией, формально посвященной Канту, раскрывающей, однако, собственный философский взгляд ее автора на мир. По сохранившимся наброскам диссертации можно восстановить черты этого воззрения. «Только являющееся абсолютно», — заявляет Е. Герцык, желая довести до предела интуиции Канта касательно явления и вещи в себе, при этом обогнав даже и Ницше, чуждого, как представляется, каких бы то ни было абсолютизаций. Каков смысл этого утверждения? Явление обладает абсолютной ценностью и абсолютной же реальностью. Действительно, рассуждает Е. Герцык, явление — это плод совместного творчества познающего «я» и неких вещей в себе. Но «живое, сущее Я» должно своей деятельностью явить также нечто настоящее и прочное, — привнести избыток реальности в познаваемый объект. Что же касается ценности, то мы сами создаем ее актом оценки. И явлению не следует отказывать в ценности только потому, что оно мгновенно, конечно: разве нельзя, патетически вопрошает Е. Герцык, избавившись от вечности, облечь достоинством и реальностью саму жизнь, пускай и «мгновенно преходящую»? «Ценно только однократное, единичное — случайное», а если и допустить существование Бога, то и «Бог — случаен», ибо Он — «произвол»<sup>1</sup>. Здесь к Канту и Ницше — главным вдохновителям герцыковской «философии явления» — добавляется, очевидно, Шестов, понимающий Бога Израиля в качестве чистого произвола, без допущения Бога Логоса.

Почему свою философию «единственной реальности явлений» Е. Герцык называет детской? С одной стороны, тут она следует опять-таки за Шестовым, считавшим детей стихийными противниками метафизики, признающими реальность за одним только миром явлений и заявляющими об этом с недвусмысленной прямотой<sup>2</sup>. С другой — Евгения, видимо, разделяла устойчивое убеждение ее семьи в том, что бытийственная правда открывается именно

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания, С. 195–196, 200, 201, 202 соотв.

<sup>2</sup> См., напр., его «Апофеоз беспочвенности», ч.1, фр. 19.

детям, тогда как взрослые живут в тумане иллюзий<sup>1</sup>: «детскость» в ее устах выступает синонимом истинности. Здесь можно заметить, что к свойствам натуры Е. Герцык принадлежала некая утонченная чувственность, любовь к невинным — действительно «детским» удовольствиям. Один из замеченных ею парадоксов ее существования — «суровость жизни <...> — и наслаждение»<sup>2</sup>: наслаждение прохладой весеннего воздуха, чистой красотой одинокого цветка, нежной шоколадкой, «умной» и «божественной» книгами — но и горячей ванной... «Не люблю дух аскезы»<sup>3</sup>, — писала эта абсолютно целомудренная женщина, имея в виду свой вкус к природной плоти, обостренность пяти чувств. Отсюда и ее философское пристрастие к явлению, и трудности с неотмирным православием, и умение дать портрет человека, мгновенно выхватив одну точную деталь из его облака — криво сбегающую бровь на «небрежно разрисованном лице» Лидии Зиновьевой-Аннибал, к примеру.

Черновики к диссертации Е. Герцык позволяют догадываться о линиях предполагаемого развития ее «философии явления». Во-первых, в ней мог быть заострен аспект *текучести* явлений. При этом не случайно диссертантка упоминает имена не только Гераклита, но и А. Бергсона: рассуждение выводило ее на широкую дорогу *философии жизни*, где важная роль была отведена понятию *творчества*. В 1930-е годы Е. Герцык, своеобразно модифицировав эти представления, использует их для оправдания советской действительности. — Во-вторых, «детские» идеи Е. Герцык заключали в себе, так сказать, *гётеанские*, мистические потенции: «явление» могло философски развиваться в гётевское «первоявление» — полное откровение «сущности». Ведь у Е. Герцык был «гётеанский» дар находить вокруг себя первоявления — здесь ее сходство с П. Флоренским<sup>4</sup>. О своем «гётеанском» опыте созерцания протофеномена она рассказывает в эссе «Мой Рим» (1914–1915): «Но что же тогда эта внезапная налитость каждой вещи до краев самой собою — нестерпимая полнота, точно упилась она каким вином?» Для такого созерцания всякое явление действительно *абсолютно*, вещи предстают такими, какими они вышли из рук Творца: «Обличил-

<sup>1</sup> На эту тему размышляла Аделаида Герцык (а впоследствии ее сын Даниил). Ср.: Герцык А. Из мира детских игр // Герцык А. Из круга женского. М., 2004. С. 243–261.

<sup>2</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 27 апреля 1915 г.) // Указ. изд. С. 247.

<sup>3</sup> Там же (запись от 7 января 1909 г.) // Указ. изд. С. 215.

<sup>4</sup> Ср. нашу статью: «П. Флоренский: русское гётеанство» // Вопросы философии. 2003. №3. С. 97–116.

ся мною Рай... Все есть, все стало»<sup>1</sup>. Опять-таки, феноменологию Е. Герцык мы знаем преимущественно с «прикладной» стороны: блестящий мемуарист Евгения Герцык — не кто иной, как несостоявшийся феноменолог-теоретик.

Наконец, в философских фрагментах Е. Герцык (конечно, она ориентировалась на афористически-фрагментарный стиль Ницше) можно обнаружить примечательный вектор: «от критицизма к символизму». Закавыченные слова принадлежат Андрею Белому — автору статьи «Символизм как миропонимание», появившейся в майском номере журнала «Мир искусства» за 1904 год. Статья в целом посвящена Ницше, ушедшему от кантовского критицизма и остановившемуся, по мнению Белого, на полдороге к религиозной истине. Вероятно, Е. Герцык познакомилась со статьей Белого<sup>2</sup>, и она затронула ее за живое. Записи начиная с 27 августа 1904 г. и вплоть до зимы содержат как полемику с Белым, так и рецепцию его идей, на чем мы в данном кратком очерке остановиться надолго не сможем. Ограничимся лишь парой слов в подтверждение нашего тезиса. — Свою «философию явления» Е. Герцык освящает именем Канта (хотя, кажется, в ней гораздо сильнее веяние духа Ницше—Шестова), — так что условно можно было бы отнести ее изначальный замысел к ведомству «критицизма». Но вот где-то в августе 1904 г. диссертантке попадает в руки статья Белого, содержащая серию вариаций на темы «Рождения трагедии» и «Заратустры». К примеру, Белый рассуждает о музыкальной (в смысле Ницше) природе художественного символа: «Музыка идеально выражает символ. Символ поэтому всегда музыкален. Перевал от критицизма к символизму неминуемо сопровождается пробуждением духа музыки»<sup>3</sup>. И Е. Герцык отзывается на это такой репликой: «Правда, что только из музыки или бессознательных эмоций рождается миф, то есть символический образ — живой и потому смертный, подобный в силу этого человеку»<sup>4</sup>. Здесь Е. Герцык хочет еще сохранить за «символом» главное свойство «явления» — текучесть, мгновенность. Однако чуть позднее она решает переориентировать проблему символа: акцент делается на том, что только символ способен совместить «частное с универсальным». По словам мыслительницы, в символе осуществляется «единство чуда».

<sup>1</sup> Герцык Е. Мой Рим // Герцык Е. Воспоминания. С. 267.

<sup>2</sup> Е. Герцык вообще была читательницей «Мира искусства», о чем мы узнаем из главы «Лев Шестов» ее «Воспоминаний».

<sup>3</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание // Андрей Белый. Символизм как миропонимание (сб. статей). М., 1994. С. 246.

<sup>4</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 27 августа 1904 г.) // Указ. изд. С. 202.

Эта ее интуиция точнее раскрывается в богословских категориях: символ *евхаристичен*, потому что отдельное, конкретное в нем *причастно* универсальному. «Кантовский критицизм, — заявляет диссертантка, которая еще совсем недавно только за учением Канта признавала право называться „воистину философией“<sup>1</sup>, — на века отщепил частное от универсального». «Но так мыслить нельзя; следовательно — «отныне метод философии будет *символизм*»<sup>2</sup>. — Однако поворот Е. Герцык в сторону символизма был столь же нехарактерным для нее, как и кратковременное увлечение антропософией в 1913 г. Когда в 1930-е годы Евгения Казимировна избавлялась — вполне в духе Ницше — от «старых понятий», то, сохранив и даже усилив свой юношеский пафос «абсолютизации явлений, она постаралась «до конца выбросить, оторвать от себя» «наш символизм, уводящий от жизни»<sup>3</sup>.

«...Ты по Мне гряди...»

И еще одну тенденцию «детской философии явления» Е. Герцык мы, кажется, проглядели: по существу, в центре ее стоит человек, «истинно *реален*», — это мыслительница чувствует острее всего, — «именно человек»<sup>4</sup>. Ее мемуарные, эпистолярные, дневниковые тексты поэтому содержат в себе разработки по *философской антропологии*. *Проблема человека* стоит и за мучительными усилиями Евгении Казимировны понять направляемый как бы извне — так она ощущала — и, видимо, имеющий некий смысл собственный жизненный путь.

Читая сочинения Е. Герцык, несложно подметить, что понятие «*пути*» устойчиво сопровождает авторские размышления. Можно сказать, что «*путь*» относится к числу главных антропологических категорий Е. Герцык. До пробуждения в ней религиозного интереса «*путь*» мыслится ею как движение к некоей смутной цели (истине, быть может), обладающее закономерностью — сопровождающееся возвращением однотипных ситуаций, иначе говоря — обладающее определенной формой. Но как постичь этот закон жизни, на каком языке описать его? Желая проникнуть в тайну собственного призвания, Е. Герцык, которая под

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 27 августа 1904 г.) // Указ. изд. (1904 г., черновики к диссертации, разд. 1). С. 197.

<sup>2</sup> Там же (запись от 7 октября 1904 г.). С. 203.

<sup>3</sup> Герцык Е. Оттуда (письмо от 7 января 1937 г.) // Герцык Е. Воспоминания. С. 326.

<sup>4</sup> Герцык Е. Записные книжки (1904 г., черновики к диссертации, разд. 1) // Указ. изд. С. 198.

влиянием Вяч. Иванова (с ним она познакомилась в конце 1905 г.) утвердилась в религиозном взгляде на мир, стала обращаться к Евангелию. Здесь Евгению особенно задел разговор воскресшего Христа с апостолом Петром: Христос призвал Петра идти за Ним, не рассуждая о том, что заповедано любимому ученику Иоанну («пребывать», покуда Христос не возвратится: Ин. 21, 19–23). В словах Христа Евгения расслышала обращение к ней самой («...ты по Мне гряди», Ин. 21, 22), эпизод с Петром дал ей ключ к ее собственному жизненному пути, а именно: ее путь — это путь не к какой-то особенной цели, а путь *за* Христом — следование воле Божией. А конкретно — это путь отречения от личного счастья и земной любви<sup>1</sup>.

Образ апостола Петра на протяжении многих лет занимал помыслы Е. Герцык: ее неоднократные поездки в Рим непременно включали паломничество к его гробнице в соборе Св. Петра. Рим казался ей то ли каким-то неведомым прошлым, то ли родиной ее духа. Эссе «Мой Рим» — это серия эпизодов, объединенных общим смыслом — страстным желанием понять свою женскую судьбу, но — в свете высшего призвания. «Сюжет» эссе своей кульминацией имеет главу «Житие», содержащую изложение жития святой Евгении устами героини, alter ego автора. «Каждому в жизни его святого указан ключ к его собственной жизни»<sup>2</sup>: это традиционное христианское убеждение выступает здесь как постулат религиозной антропологии Е. Герцык. Он подразумевает веру в существование устойчивых типов характера и судьбы, а также в некую эзотеричность житий (словесных абрисов, так сказать, этих типов) и вместе — в магичность имен<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 1 января 1909 г.) // Указ. изд. С. 214. Вот каким представлялся Евгении Казимировне призыв к ней: «Мне говорит о нем ласково-холодная рука, которая всю жизнь отстраняет меня в те минуты, когда особенно жарко хочу счастья себе. Не жестокость, не последняя оставленность, а только тихое отстранение. И как перенести, если не услышать за этим тихий-тихий — даже не призыв, а позволение, — «если можешь, иди за Мной»...»

<sup>2</sup> Герцык Е. Мой Рим // Указ. изд. С. 288.

<sup>3</sup> Ср.: «...То или другое имя — личность того или другого типического склада. Не только сказочному герою, но и действительному человеку его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу. <...> „По имени и житие” — стереотипная формула житий. <...> Имя оценивается Церковью, а за нею — и всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия, как идея; а святой — как наилучший ее выразитель <...>». — Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 34–35.

Итак, Евгения Герцык углубляется в житие св. Евгении ради целей самопознания. К сожалению, объем нашего очерка не позволяет нам детально сопоставить версию жития в «Моем Риме» с текстом св. Димитрия Ростовского, а также путь св. Евгении с биографией Е. Герцык. Преподобномученица Евгения, жившая в III в. (ее мощи также покоятся в одной из римских церквей), оставив свою знатную языческую семью, переделалась в мужскую одежду и под видом юноши постриглась в мужском монастыре; при ней неотлучно находились ее друзья (по другой версии, рабы) Прот и Гиацинт<sup>1</sup>. — Надо сказать, что Евгению Герцык, возможно, под влиянием идей Вяч. Иванова, очень изощренно развивавшего соответствующую проблему, порой тяготил ее пол: «Я только недавно <...> осознала вину своей женскости. <...> Так страшно хочется даже внешне изменить облик, стать „мужем”», — говорится в письме к нему от 2 (15) августа 1909 г.<sup>2</sup> Вслед за Ивановым она стала считать человека андрогинном, видя в душевности — женское, а в духовности — мужское начало его существа<sup>3</sup>. В ключе этой платоно-юнгианской концепции она понимает нижеследующие моменты житийной канвы. — Когда св. Евгения скрылась в монастыре, ее безутешный отец повелел отлить из золота статую дочери и, как новоявленную богиню, выставить для всенародного поклонения. В истолковании Е. Герцык, статуя эта — образ женственной души святой, пребывавшей неизменной, пока мужественный дух ее шел в монастыре путем возрастания и очищения. И вот происходит встреча духа и души — их мистический брак: разоблаченная Евгения возвращается в отчий дом и на городской площади видит свое изображение. Соединение души и преображенного духа — сокровенная цель человека, восстановление его андрогинного цело-мудрия. Так — по Иванову; но вот и Евгения — героиня «Моего Рима» — тоже лучится счастьем, потому что некогда, по ее собственным словам, она «встретилась в себе с собою»<sup>4</sup>. События жития, перенесенные в план жизни внутренней, становятся вехами сокровенной биографии. Путь отречения открывает в личности источник высшей любви: к этому все же христианскому представ-

<sup>1</sup> По версии святителя Димитрия Ростовского — внухи Прот и Иакинф.

<sup>2</sup> См.: *Сестры Герцык*. Письма. М., 2002. С. 585.

<sup>3</sup> Ср.: «...Аnima в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее „от стыда и греха, от муки и нужды”, восстановило бы ее достоинство, открыло бы ее высшее бытие. Она хочет найти своего брата и супруга, Аnimus'a, но в преображенном инобытии <...>». — *Иванов Вяч. Anima* (1907) // *Иванов Вяч. Собр. соч.*: В 4 т. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 275.

<sup>4</sup> Герцык Е. Мой Рим. С. 285.

лению приводят полуоккультные-полупсихологические рассуждения находящейся под гипнозом ивановских чар автора «Моего Рима»<sup>1</sup>... И снова в антропологию врывается мистика имен. Не кто-то иной – не «Викентий» (читай: Иванов), не апостол Петр и даже не св. Евгения, а *сам Рим*, куда Е. Герцык приехала со жгучим вопросом о своем «пути», отвечает ей на него. Ведь Рим – Roma, Амог – «имя любви, имя жертвы красной»<sup>2</sup>, любви отречения. В этой-то любви и находит Е. Герцык свое призвание и свой путь, солидаризируясь в последнем счете со св. Евгенией<sup>3</sup>.

#### Прот и Гиацинт

В житии преподобномученицы Евгении святую на ее жизненном пути, словно тени, сопровождают две мужские фигуры – друзья? рабы? – Прот и Гиацинт. Безликие и бессловесные, они внимают речам Евгении, во всем подражают ей и гибнут вместе с нею под мечом палача. Таков житийный канон, и невозможно догадаться о том, каким был этот тройственный союз в реальной жизни, какая, быть может, человеческая драма разыгрывалась между блестящей римлянкой и ее собеседниками. – Между тем если, следуя за Евгенией Герцык, продолжать рассматривать биографию писательницы в свете данного жития, то сразу же бросится в глаза присутствие на ее жизненном пути «Прота» и «Гиацинта». Разумеется, это Вяч. Иванов («Прот» – первый) и Н. Бердяев. О существовании этого «треугольника» и отношениях внутри него (гораздо более сложных, чем тривиально романтические) нам придется говорить здесь предельно кратко.

Иванов и Бердяев были ключевыми фигурами в судьбе Е. Герцык; влияние их идей оказалось неотрывным от их личного обаяния. С другой стороны, отношения между ними самими также

<sup>1</sup> По сути в сходном ключе о св. Евгении рассуждал В. Розанов (см. его книгу «Люди лунного света». М., 1990 (репринт с изд.: СПб., 1913). С. 19–20). Впрочем, глава «Житие» в «Моем Риме» благодаря своей метафизической возвышенности лишена неприятного налета розановщины, сходство это чисто идейное.

<sup>2</sup> Герцык Е. Мой Рим. С. 292.

<sup>3</sup> Действительно, два последних десятилетия своей жизни Е. Герцык самоотверженно посвятила уходу – в тяжелейших материальных условиях – за больной родственницей, женой брата Евгении Казимировны Л.А. Жуковской, прикованной к постели (примечательно, что за смертью Л.А. Жуковской вскоре последовала и кончина Е. Герцык). В духе любви-отречения разрешилась и драма отношений Е. Герцык с Вяч. Ивановым, стоящая за автобиографическим, мастерски написанным «Моим Римом».

отличались напряженностью. Не преувеличивая, можно сказать, что между новоявленными Протом и Гиацинтом не просто существовал философский антагонизм, но они служили разным богам! Дружеский треугольник, просуществовавший где-то с 1909 по 1917 г., был разорван внутренними силами, еще до вмешательства революционного вихря...

Бердяев выступал в роли «бессменного председателя» на «ивановских средах» – собраниях на «Башне» против Таврического сада. Пока общение петербургской элиты протекало в стиле «утонченных бесед», Бердяева, по его словам, не смущала чуждость и враждебность ему некоторых «идей и стремлений» Иванова<sup>1</sup>. Но когда обнаружились «некоторые тенденции этого общения» (вероятно, оргиастические), Бердяев немедленно «отошел» от «башенного» круга<sup>2</sup>, но личных отношений с «башенным» «мистагогом» не порвал. На протяжении многих лет Бердяев напряженно пытался осознать, чем же ему так чужд и неприятен этот блестящий, одареннейший человек. Безусловной для Бердяева была ориентация на Христа, чей образ стал для него критерием оценки ивановского феномена. В 1910 г. Иванов еще видится Бердяеву христианином, хотя он и чувствует, что в мировоззрении и духовной жизни Иванова оккультная мистика берет верх над религиозной верой<sup>3</sup>. Однако в годы войны, когда Бердяев и Иванов очутились в разных идейных лагерях<sup>4</sup>, для Бердяева делается прозрачнее существо ивановской религиозности. В 1915 г. он пишет Иванову совершенно убийственное письмо, где прямо называет мистагога «безнадежным язычником» в маске православного, подменяющим Христа Дионисом<sup>5</sup>. Впрочем, пронизательный духовный портрет в данном письме не был последним словом Бердяева об Иванове. В статье «Очарования отраженных культур» (1916) Бердяев хочет свести феномен Иванова к плоскости чистой культуры: он называет его «типичным александрийцем»,

<sup>1</sup> Бердяев Н. Самопознание. Указ. изд. С. 144.

<sup>2</sup> См. письмо Бердяева Иванову от 22. 06 (1908?) // Взыскующие Града. М., 1997. С. 166–167.

<sup>3</sup> См. письмо Бердяева Иванову от 17 марта 1910 (1911?) г. // Новый мир. 1990. №1. С. 231–232.

<sup>4</sup> Если Иванов занял консервативную позицию и заявлял о себе как о борнике славянской идеи и русского православия, то в глазах Бердяева гибель старой России была неизбежной. Против Иванова Бердяев выступил со статьей «Эпигонам славянофильства» (Биржевые ведомости от 18 февраля 1915 г.), на которую Иванов ответил «Живым преданием» (сб. «Родное и вселенское», 1916 г.).

<sup>5</sup> Текст письма см. в изд.: *Сестры Герцык*. Письма. С. 703–704.

живущим во «вторичном бытии» смыслов и ценностей ушедших эпох<sup>1</sup>. Сдается, что Бердяев не слишком внимательно читал сочинения Иванова и уж, конечно, не был допущен в «эзотерический» ивановский круг (об ивановской эзотерике мы, кстати, многое узнаем из текстов Е. и А. Герцык): иначе он бы знал и писал о том, что Иванов считал себя религиозным реформатором и духовным учителем, что термин «соборность» был для него эфемизмом культовой оргийности, что магические искания хозяина «Башни» устремлялись в самые «глубины сатанинские» и т. д. Итоговый бердяевский портрет Иванова в книгах 40-х годов — в «Самопознании» и «Русской идее» — при всей его точности все же несколько схематичен. Наиболее определенное суждение Бердяева об Иванове содержится в его уже упомянутом письме 1915 г., где Бердяев называет себя «решительным врагом» религиозной мысли Иванова (указ. изд., с. 704).

Е. Герцык попала в духовный плен к Иванову<sup>2</sup> в ходе своих религиозных исканий. «Рождение трагедии» Ницше пробудило у нее горячий сочувственный интерес к Дионису — страдающему «без искупления, без воскресения»<sup>3</sup> богу. Попав на «Башню», она «со всей страстью новообращенной» погрузилась в дионисийскую атмосферу «правого безумия»: «Христианство в истолковании Вяч. Иванова было тем откровением, которое я давно ждала» («Воспоминания», с. 131). Иванов проповедовал «верность земле» — лозунг из «Заратустры», столь любимого Е. Герцык в те годы. «Евангелие еще не прочитано», — вешал учитель, «прекрасный, как опьяненный ангел»<sup>4</sup>. Он наставлял читать Новый Завет как бы наоборот по отношению к буквальному смыслу священного текста. «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15), — так писал Христов апостол, а вот как «учит Христу Вячеслав»: «Любите мир, но не все, что в мире...» Христос заповедал труд-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Очарования отраженных культур // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 285–293.

<sup>2</sup> Ср.: «В. Иванов был виртуозом в овладении душами людей. Его пронизывающий змеиный взгляд на многих, особенно на женщин, действовал неотразимо» (Бердяев Н. Самопознание. С. 145). Бердяев подмечает также ивановский вампиризм в отношении к людям; не этим ли вампиризмом объясняется «черная боль» и отчаяние опустошенности, которые испытывали сестры Герцык после бесед с «христианским» учителем? (См.: Герцык Е. Записные книжки (запись от 6 октября 1908 г.); *ее же*. Воспоминания (глава «Вячеслав Иванов») // Указ. изд. С. 212, 122 соотв.)

<sup>3</sup> Герцык Е. Записные книжки (ноябрь 1904 г.) // Указ. изд. С. 204.

<sup>4</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 123; *ее же*. Записные книжки (запись от 19 августа 1908 г.) // Указ. изд. С. 207.

нейшее — любовь к врагам; зато «Вячеслав» приоткрывал «тайну любви земной, в которую на земле облечено божество»<sup>1</sup>. Более того, вместе с А. Минцловой<sup>2</sup> Иванов лично посвящал Евгению в «тайнство высшего гнозиса» — «творил откровения об отношении Люцифера к Дионису»<sup>3</sup>, а также о тождестве Христа с Люцифером...<sup>4</sup>

В нашем сухом изложении все эти «откровения», «творимые» Ивановым, предстают с очевидностью довольно примитивной и безвкусной бесовщиной. Однако Евгения Герцык в 1908–1910 гг. находилась в ослеплении страсти (думается все же, что в ее чувствах доля женской любви была несоизмеримо мала в сравнении с интеллектуальной заинтригованностью, честолюбием и мистическим любопытством). Страсть эта подогревалась двусмысленным поведением Иванова: он подавал Евгении надежды на то, что теперь, после кончины жены (1907), она, его «сестра» и путеводительница (ср. стихотворение Иванова «Сестра» из цикла 1905 г. «Песни из Лабиринта», которое в 1910 г. вышло с посвящением Евгении Герцык), станет избранницей его сердца. Но Евгения примеряла к себе и другую роль при Иванове. В отличие от Бердяева, она прекрасно знала, что «утонченные беседы» на «Башне» — только камуфляж для деятельности оргийной — хлыстовского типа секты, что титул «лучшего русского эллиниста»<sup>5</sup> отнюдь не исчерпывает ивановских амбиций. Иванов считал себя кем-то вроде основателя новой религии, для которой тайными именами Христа будут Дионис и Люцифер; и Евгения, верившая, что Иванов сообщит новую жизнь религиозности Европы, ощущала себя Меланктоном при новоявленном Лютере. «...Вижу на голове его царский венец, — в исступлении записывает она в дневнике. — ...Когда я его всего узнаю — я обнесу золотой оградой и вдовицей в темных одеждах уйду дальше. <...> Для детей это, которые придут, и для земли, потому что ей нужны храмы, — очертив же грани его духа, в этих линиях найду „закон“ храма...»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 7 января 1909 г.) // Указ. изд. С. 215.

<sup>2</sup> По Бердяеву, Минцлова была явно демонической фигурой. См. его «Самопознание», с. 179–180.

<sup>3</sup> Письмо Е. Герцык к А. Герцык от 3 марта 1908 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 417.

<sup>4</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 130.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Самопознание, С. 144.

<sup>6</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 3 октября 1908 г.) // Указ. изд. С. 211. См. также письмо Е. Герцык Вяч. Иванову от 2 (15) августа 1909 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 584.

Всякая религия нуждается в догматах и храмах, а то, что вокруг Иванова идет религиозное брожение, для Евгении было фактической истиной. Иванов делился со своей фанатичной ученицей замыслами создания «бездонных религиозных общин» «Гостей Земли» и «Братьев Великого Колокола»; осенью 1908 г. в Судаке в герцыковском доме Иванов в своем женском кругу (Евгения, Минцлова, Вера Шварсалон) устраивал некие радельные действия с вызыванием духа Лидии...<sup>1</sup> Трудно представить, во что бы вылилось «духовное опьянение» Е. Герцык 1908–1909 гг., не будь ей послан на помощь верный «рыцарь» (так сама Евгения Казимировна определяла сущность натуры Бердяева) и «счастливая дружба» человека, способного противостоять в глазах Евгении авторитету «зазывателя Вакха»<sup>2</sup>.

Как бы ни оценивать философские воззрения Бердяева, в судьбе Е. Герцык его роль была глубоко положительной. Прежде всего Бердяев раскрепостил, расковал личность Евгении, предельно «униженной», «расслабленной» водительством «Вячеслава»: «Через него вдруг чувствую, что <...> я — я, и это свято, и это не стыдно. Это навсегда его дар»<sup>3</sup>. Она спорила с Бердяевым на равных, понимая, что это нужно и Бердяеву, что ее слово помогает ему актуализировать — вынести в свет сознания зародившуюся в душевной глубине его собственную мысль. Главное же, если судить по дневниковым записям Е. Герцык начиная с 1910 г., Бердяев открыл глаза Евгении Казимировне на язычество Иванова и мало-помалу отвел от мистагога, указав ей подлинно христианскую цель. Это дало ей силы действительно с большим благородством<sup>4</sup> перенести удар, нанесенный ей Ивановым женитьбой в 1912 г. на его падчерице В. Шварсалон.

Бердяев принес в жизнь Евгении идею вселенской Церкви, путь к которой в тогдашних условиях он мыслил как образование «маленькой церкви в большой Церкви», как «мистическое братство, общение»<sup>5</sup>. Он ввел ее в круг М.К. Морозовой, где Евгения сблизилась с православной элитой Москвы — С. Булгаковым,

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 3 октября 1908 г.) // Указ. изд. (записи от 16 августа и 1 октября). С. 207, 210.

<sup>2</sup> Одно из имен Иванова в устах Е. Герцык («Воспоминания», с. 118).

<sup>3</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 8 сентября 1909 г.) // Указ. изд. С. 216. Примечательно, что свои отношения с Бердяевым Евгения видела в свете мифа о Персее и Андромеде — о спасении воинной девицы, находящейся во власти змеиного чудовища («Воспоминания», с. 162).

<sup>4</sup> Имя «Евгения» означает «благородная».

<sup>5</sup> Письмо Е. Герцык Вяч. Иванову от 16 февраля 1909 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 572.

В. Эрном, Г. Рачинским. Дело шло к переходу лютеранки<sup>1</sup> в православие, что, опять-таки с помощью Бердяева, осуществляется в апреле 1911 г. Знакомый Бердяева, священник Марфо-Мариинской обители Евгений Синайский совершает над Евгенией таинство миропомазания, отсутствующее у протестантов; о своих глубоких переживаниях в связи с принятием «таинственного дара» она сообщает в своем майском письме Иванову: «...это было так реально, как ничто в жизни»<sup>2</sup>. Метания Евгении здесь, разумеется, не кончаются: благочестивое смирение с его тенденцией к обезличиванию не для нее — она ищет *своего* пути. Но отходит от Церкви теперь она вместе с Бердяевым, вместе они в нее и возвращаются, таинственно захваченные общим порывом... «Я хочу быть с вами, хочу, чтобы вы были со мною, хочу быть вместе на веки веков»<sup>3</sup>: эти слова из бердяевского письма (по-видимому, конца 1911 г.) служили для Евгении опорой на протяжении длинной вереницы последующих лет.

И еще однажды Бердяев круто вмешивается в духовную жизнь Е. Герцык: речь идет о его реакции на ее вступление в международное Антропософское общество, что произошло летом 1913 г. в Мюнхене. Туда Евгению привел не просто очередной всплеск уныния от утраты жизненных ориентиров: предпосылки существовали и в семейном окружении, и в постоянном соприкосновении самой мыслительницы с эзотерикой. Дело в том, что мачеха сестер Герцык Евгения Антоновна, а также подруга Евгении Казимировны Софья Герье были теософками — приверженцами учения А. Безант. Отсюда всего один шаг до антропософии, которой уже были увлечены ближайшие знакомые семьи Герцыков — М. Волошин, М. Сабашникова, Андрей Белый. И Евгения решается также встать на антропософский путь в надежде найти себе в конце концов реальное дело служения миру...

По дневниковым записям, сделанным в Германии в августе 1913 г., можно судить о том, что внутреннее антропософское делание Е. Герцык понимала прежде всего как отказ от эмпирического — неистинного «я» через пробуждение в себе памяти о своих прошлых воплощениях. Из этого «материала» — множества «чужих» ликов — надлежит «воззвать» «я» истинное, вечное, т. е. субъекта перевоплощений. Речь для Евгении шла о таинственном процессе расщепления личности, и здесь возникала нужда в учителе, ко-

<sup>1</sup> В соответствии с пиетическим христианством С.М. Лубны-Герцык ее дочери Аделаида и Евгения считали себя лютеранками.

<sup>2</sup> См.: Сестры Герцык. Письма. С. 596.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 159.

торый «ускоряет расщепление»<sup>1</sup>: им-то и представлялся Р. Штейнер. — Примечательно, что антропософскую практику Е. Герцык противопоставляла — с каким-то отчаянным вызовом — религиозному идеалу душевного спасения: «...Я иду от Бога, от спасения, от смысла. <...> Разложение, омертвление ценности жизни — да, и пусть. <...> Новый человек сам себя должен сделать — прежде всего истреблением прежнего»<sup>2</sup>. Вступив в Общество, Евгения возвращается на родину в том же состоянии духовного помрачения («внутреннего тумана», по ее словам<sup>3</sup>). В имении подружки на Украине она-то и встречается с Бердяевым.

О том, какими аргументами Бердяев, «как воин с копьем», «бился» со Штейнером за душу Евгении<sup>4</sup>, мы можем судить по его многочисленным суждениям об антропософии и ее основателе в целом ряде произведений<sup>5</sup>. Но можно обобщить его критику. В антропософии Бердяева особенно сильно коробил как раз тот самый распад «я» — распыление личности по инкарнациям, который в тот момент импонировал Евгении: главной ценностью христианской антропологии Бердяев считал именно цельного человека. — Однако не аргументы Бердяева убедили Евгению, что и понятно, так как вопрос стоял о выборе недоказуемых аксиом веры. Более того, Евгения осталась при своей убежденности в определенной правоте Штейнера. А именно Штейнер прав, говоря о земном порядке — порядке природы, метаистории, кармического рока, как верна и идея Ницше о «вечном возвращении». Но Штейнеру неведома тайна окончательного избавления от них, у него нет «единого спасающего слова», и его последователи обречены на «ужас вечного возврата, от которого тот (Ницше) сошел с ума». Евгения, по ее словам, «заглянула» в этот ужас — и предпочла путь религии пути гнозиса: «От Штейнера спасает Сын и Мать»<sup>6</sup>. Что же касается Бердяева, речи его возымели действие на Евгению благодаря не столько их смыслу, сколько страстной дружеской заинтересованности... Преодолеть антропософский соблазн Евгении помогло то, что на этом судьбоносном повороте она осталась женщиной.

<sup>1</sup> Герцык Е. Записные книжки (запись от 1 (14) августа 1913 г.) // Указ. изд. С. 237.

<sup>2</sup> Там же (записи от 1 (14) августа и 4 (17) августа 1913 г.). С. 236–237.

<sup>3</sup> Там же (запись от 9 августа 1913 г.). С. 238.

<sup>4</sup> Там же (запись от 23 августа 1913 г.) С. 238.

<sup>5</sup> Об отношении Бердяева к оккультизму теософского толка подробно говорится в главе данной книги «Русская софиология и антропософия».

<sup>6</sup> Герцык Е. Записные книжки (записи от августа и октября 1913 г.) // Указ. изд. С. 238–239.

### В преддверии катастрофы

«Сестры Герцык принадлежали к тем замечательным русским женщинам, для которых жить значило духовно гореть»<sup>1</sup>: это суждение Ф. Степуна иллюстрирует тот факт, что в годы войны московская квартира сестер в не существующем ныне Кречетниковском переулке притягивала к себе цвет интеллектуальной элиты. Возникло что-то вроде «маленькой башни», как обмолвилась Е. Герцык в одном из писем. И круг был отчасти тем же, что и на «Башне» на Таврической: Иванов с одной стороны — Бердяев с другой. Их противоположные мировоззренческие установки определили направления двух группировок: с экзистенциалистом Бердяевым были экзистенциалист же Шестов и антиметафизик, поборник изначальной свободы М. Гершензон; защитника вечных истин и ценностей Иванова поддерживали софиолог С. Булгаков и неославянофил В. Эрн. Споры велись о духовной и политической судьбе России: все желали политического освобождения, но Иванов с единомышленниками рассуждали о нем «на языке живого предания славянофильской идеи», тогда как Бердяеву был ближе «язык» трагедии — представление о роковой неизбежности краха царизма и столь же роковой демонической метаморфозе изначально идиллического образа революции<sup>2</sup>. Идеальных противников, однако, объединяло, по словам Е. Герцык, то, что «в каждом из них таилась взрывчатая сила, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира»<sup>3</sup>. Так что Бердяев был прав, когда на закате жизни не уставал повторять: «Ответственны за революцию все»<sup>4</sup>.

Сама Е. Герцык разделяла катастрофические ожидания Бердяева. Уже в самом начале войны она с провидческой тревогой думала «о судьбе и миссии России»: «...Все кажется, что нужно ей будет в какую-то такую скорбь низойти, для которой слов нет»<sup>5</sup>. Революции 1917 г. семья Герцык-Жуковских переживала с весьма сложными чувствами: понимание драматизма происходящего сопровождалось радостью, причем не только от возможно-

<sup>1</sup> Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М.—СПб., 1995. С. 218.

<sup>2</sup> Ср.: Иванов Вяч. Живое предание // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 351; Бердяев Н. Самопознание, С. 210.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. С. 182.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 210.

<sup>5</sup> Письмо Е. Герцык к В. Гриневиц от 27 июля 1914 г. // Сестры Герцык. Письма. С. 537.

сти принять «возмездие» за «вековые „буржуйные” грехи», но и от нахлынувшей новизны, увлекающей в неведомое будущее...<sup>1</sup> Впереди были страшные крымские годы голода, ночного воя некормленных детей, арестов, расстрелов; тогда-то и открылась суть этой «новизны»:

...Только то стало ново  
В каждый миг этой жизни,  
Что к небесной отчизне  
Потянулись мы снова.

Так писала Аделаида Герцык в апреле 1919 г.; примерно в это же время Евгения Герцык работала над трактатом «О путях» — путях к Богу, «к небесной отчизне», которыми шли великие христианские святые.

«...Самое молодое и творческое время...»

Так определяла на пороге 1917 г. свою эпоху Евгения Герцык<sup>2</sup>, оставшаяся, в отличие от большинства своих блестящих друзей, на родине. К этому моменту семья ее лишилась всего имущества, включая и крышу над головой; в 1925 г. скончалась любимая сестра Аделаида, пережившая весь ужас Гражданской войны в Крыму, но полностью подорвавшая свое здоровье; в тюрьме находился сын Аделаиды Даниил — талантливый поэт и математик, которому вменили в вину чтение стихов Волошина, спустя немногим больше года Даниила расстреляют... Почему же так оптимистичны и жизнерадостны письма Евгении, которые она на протяжении ряда лет посылала с Северного Кавказа в Париж подруге Вере Гриневиц? Эти письма были опубликованы в парижских «Современных записках» (1936–1938) и получили отклики эмигрантских авторов. «Поразительно это любвеобильное отношение ко всему, — писал один из заинтересованных читателей „Писем старого друга”, — точно все другие чувства перегорели в страдании и горе»<sup>3</sup>. Наверное, нам надо, разделив

<sup>1</sup> См. письмо А. Герцык к М.Б. Гершензон от 3 февраля 1918 г. // Там же. С. 244.

<sup>2</sup> Герцык Е. Оттуда (из писем старого друга). 1930–1937. Письмо от 13. XII. 36 // Указ. изд. С. 324 (ниже ссылки на эти письма Е. Герцык мы помещаем в основном тексте в скобках).

<sup>3</sup> Вишняк М. На родине и на чужбине // Современные записки, 1936. Т. LXI. С. 359. См. также: Руднев В. По поводу писем «Оттуда» // Там же. С. 353–358; Федотов Г. Тяжба о России // Современные записки, 1936. Т. 62. С. 360–375; Адамович Г. «Туда» // Современные записки, 1937. Т. 64. С. 237–245.

это естественное чувство удивления, остановиться перед тайной внутреннего выбора, не пытаюсь понять последних мотивов автора «Писем». Но у нас нет ни малейшего сомнения в полной искренности и абсолютном бескорыстии позиции Е. Герцык.

Между тем, вдумываясь в этот документ, мало-помалу начинаешь расценивать его как *философский текст*, в котором находят свое дальнейшее развитие идеи Е. Герцык 1900–1910-х годов: здесь и отзвуки юношеского ницшеанства, и плоды «детской философии явления», и новый виток почитания Гёте, и приспособившиеся к советским условиям (некогда будучи восприняты Евгенией от ее «Прота» и «Гиацинта») старые категории — «соборность», «свобода», «творчество»... Отбрасывая от себя за ненужностью все то, чем она «горела годами», Евгения Казимировна и сама тем не менее признавала в 1936 г.: это «ненужное» «диалектически вошло в мое теперешнее глубокое признание, приветствование пути нашей страны» (с. 316). Не надо думать, что Е. Герцык перешла на позиции официальной философии. Называя общеобязательный «диамат» «очень гибкой, многовещающей системой» (1933, с. 304), она, вряд ли знакомая с трудами его «основоположников», по-видимому, хотела оставить за собой право рассуждать очень вольно — скорее, в ключе философии жизни Ницше — Бергсона, чем в духе ориентированного на экономику марксизма.

И в первую очередь «переоценка всех ценностей», «подрыв» «ненужных твердынь» (1934, с. 307) в сознании Е. Герцык затронули сферу религии. Она не жалела о массовом сносе в начале 30-х московских церквей — ведь «жизнью это больше не было» (1933, с. 303). Забыв о том, на чем она недавно стояла, — о том, что Жизнь — это Христос («Я емь путь и истина и жизнь»: Ин. 14, 6), Евгения с «потокм жизни, Жизни с большой буквы» (1936, с. 319) стала отождествлять реальность опять-таки мистическую — единую «мировую жизнь» (1934, с. 307), в которую входит и советская действительность. Отдельному человеку, «чтобы чувствовать себя в реке жизни», необходим труд, охватывающий все его существо: подчинив себя тяжелой домашней работе, Евгения испытывала то глубокое действительно религиозное удовлетворение, какое ей бы не дала деятельность исключительно интеллектуальная (1936, с. 319). «Религия жизни, включая смерть, — мне очень близка», — писала Евгения в 1936 г. (с. 317). «Священная жизнь» для нее — это бесконечно длящееся развитие «великого целого» — космоса, природы, человечества, — поток, поглощающий, как песчинку, отдельную личность (1936 г.,

с. 322). Почти воинствующая интонация размышлений Евгении Казимировны об имманентности бытия — зрелый плод ее «детской философии», абсолютизирующей «явление». Из прошлого пришел и культ Гёте (с. 301). Современным представляется Е. Герцык не один только гётеанский пафос земной — общественной деятельности. Слишком неутешительна религия «жизни и смерти», отбирающая у конкретного человека надежду на бессмертие его души и личное воскресение; на помощь опять-таки приходит Гёте, согласно убеждению которого деятельный труд человека в неведомых формах «вечной жизни», по закону сохранения энергии, продолжится и за гробом (1936, с. 325)...

«Страну детей ваших должны вы любить»<sup>1</sup>, — так говорил Заратустра, и эта футуристическая установка в 1930-е годы стала исключительно близкой Е. Герцык. Правда, ницшеанский трагизм автору «Писем старого друга» чужд: события в стране ей видятся, скорее, в эпических — былинных тонах. Она — абсолютно всерьез — восхищается «нашими пограничниками», держащими «заставы богатырские», «двадцатью семью миллионами» «безусловно счастливых школьников» и столь же головокружительными цифрами «сбора свеклы» и «выплавки чугуна» (1936, с. 324–325), «целомудренно-страстными» и «мужественными» летчиками, которые хотя и «говорят лозунгами», но все же способны «заново построить культуру» (1936, с. 321)... Проницательная Евгения Казимировна видит, что в СССР нарождается новый человеческий тип. Этот технократ и физкультурник с чертами доблестного чекиста («вовсе не похожий на прежнего русского немного расхлябанного юношу) — тем не менее любитель Пушкина (ведь на носу — столетний юбилей поэта!) Вообще, всюду налицо признаки «новой расы», и снова в образах, проносящихся перед внутренним взором мыслительницы, мелькает фигура Заратустры: ведь все эти условные «летчики», «студенты и студентки», «счастливые дети и юноши» воспитываются, «вытанцовывая себе новое тело» (там же).

А что же дух с его свободой и творчеством, о котором — вслед за В. Соловьёвым — радел весь Серебряный век, и в первую очередь — любимый друг Евгении Казимировны Бердяев? Если читать «Письма старого друга» поверхностно, то иногда может показаться, что, усвоив приемы «диалектики», мыслительница ничтоже сумняся стала на путь создания «новояза» по Оруэллу, в словаре которого свобода — это рабство, любовь — ненависть

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Указ изд. С. 147.

и т. д. Скажем, в письме от 9 апреля 1937 г. она страстно доказывает, что «единение с человеческой громадой <...> — ведь это тоже одно из условий полноты свободы», достигнутой исключительно благодаря революции (с. 331). Но на самом деле не стоит подозревать столь уж серьезного влияния на Евгению Казимировну примитивной псевдофилософии: к примеру, за мыслью об освобождении человека, соединившегося с «человеческой громадой» — старые, еще 1900-х годов, «дионисийские», обретенные на ивановской «Башне» интуиции, юношеские мечты об экстазах, освобождающих от земных пут. — О «духе» же и «духовности» Е. Герцык в 30-е годы размышляет в ключе экзистенциализма; в связи с ее суждениями возникают ассоциации не только с аксиомами Бердяева, но и с «философией поступка» М. Бахтина. «Наши юноши и девушки, — пишет Евгения Казимировна в самом начале 1937 г., — наибольшую духовность проявляют в моменты жизненных решений, <...> вообще в поступках» (с. 326). Свобода духа не в отрешении от плоти, заявляла она чуть позднее: «дух освобождается, совершая какой-то решающий акт именно в области личного — подвиг ли во имя любви, героизм во имя научного достижения» (с. 334). Интересно, что в том же 1937 г. Бердяев, борясь по обыкновению с «объективацией» духа, развивал сходную мысль о «новой духовности» как «реализации духа» в социальных свершениях, преобразующих мир («Дух и реальность», гл. VII). Под пером Е. Герцык старые интуиции Бердяева и Иванова облекались в упрощенные тезисы, где-то созвучные и советскому сознанию. Идейно Серебряный век не был отделен от советской эпохи непреходимой стеной.

\* \* \*

По предвоенным (1939–1941) письмам Е. Герцык Н.Г. Чулковой можно заключить об ее усилившейся ностальгии по прошлому: память обращается к картинам детства, вновь становится интересной фигура Вяч. Иванова, а кроме того опять возникает нужда в Церкви — посты и праздники переживаются теперь как чисто внутренние события... Сохранилась фотография убогой хатки в глухой деревне, где Евгения Казимировна скончалась в феврале 1944 г. Она пережила немецкую оккупацию и еще более страшные, быть может, дни ожидания немцев; хроника тогдашних событий отчасти отразилась в ее дневниках 1941–1942 гг. В этих записях уже нет быющего через край оптимизма 30-х: позади казнь в ста-

линском застенке племянника Даниила, в настоящем – тоска от пронемецких настроений крестьян, от сознания того, что 25 лет советской власти никак не повлияли на глубину народного сознания...

Личная позиция Е. Герцык в годы войны полностью слита с позицией государственной («Обоянь взята нами»)<sup>1</sup>, бытовой ад показан с помощью, как всегда, метких деталей. О прежней Евгении Герцык напоминают лишь каким-то чудом проникшие на эти странички и кажущиеся экзотическими имена – Сельма Лагерлёф, Гомер.

## Раздел 3. Русская герменевтика

### У истоков русской герменевтики<sup>1</sup>

#### Литературная критика и герменевтика

Для историков русской мысли Серебряного века стало привычным относить к области *литературной критики* любые экскурсы философов в сферу художественного слова. При этом в облике изучаемого мыслителя усматривается как бы особая *критическая ипостась*, отличная от ипостаси философской. Так, А.В. Ахутин видит «достаточно четкий рубеж между двумя периодами философского творчества Л. Шестова – литературно-критическим и собственно философским»<sup>2</sup>, имея в виду интерес раннего Шестова к творчеству Шекспира, Л. Толстого и Достоевского. Однако о Толстом и Достоевском Шестов писал и в 20-е годы. И если все же согласиться с именованьем Шестова 1890–1900-х годов «критиком», то таковым не перестает быть и автор книг «Sola fide», «Potestas clavium» и т.д. – вплоть до итогового труда «Афины и Иерусалим»: без опоры на специфически истолкованное (но критически ли?) чужое слово дискурс Шестова немислим. – Также нас несколько коробит именование Р. Гальцевой и И. Роднянской «литературным критиком» Вл. Соловьёва – и это при всей тонкой выверенности формулировок исследовательниц. Им хочется оградить любимого мыслителя-метафизика от упреков в доктринерстве и удаленности от «конкретных художественных явлений» в его трактатах о художественной литературе<sup>3</sup>. Но вот сам Соловьёв неоднократно подчеркивал, что его суждения о ней – это отнюдь не критика. «Мне Бог этого не

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Вопросы философии. 2014. № 1. С. 83–91; 2014, № 4. С. 90–98.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Одинокий мыслитель // Вступительная статья к изд.: Шестов Лев. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 9.

<sup>3</sup> Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьёва и взгляд на литературное творчество) // Вступитель-

<sup>1</sup> Герцык Е. Записи из дневника 1941–1942 гг. // Герцык Е. Воспоминания. С. 347 (курсив мой. – Н.Б.).

дал», — писал он, к примеру, в 1884 г. Н. Страхову, имея в виду как раз критический дар<sup>1</sup>. И соловьевская концепция Достоевского как пророка Вселенской Церкви, призванной объединить православие с католичеством и иудаизмом, — что как не вчувствование Соловьёвым в Достоевского своего собственного софийного идеала? Не в порицание Соловьёву это говорится нами, но к установке литературного критика метафизическая предвзятость Соловьёва отношения не имеет. — В статьях о Мережковском и Бердяеве (как исследователе литературы) М. Ермолаев и К. Исупов соответственно, следуя в этом за своими «героями», также именуют их критиками<sup>2</sup>. Однако К. Исупов подмечает в «философско-критической» прозе Бердяева «резкое повышение роли толмача при тексте, „служение тексту“»: «Обращение к классике происходило в форме канонизации и почти сакрализации <...> классического текста»<sup>3</sup>. В связи с Бердяевым, таким образом, здесь говорится не столько о деятельности критической, сколько об *интерпретации* текстов *квазисвященных*. Но именно таков дискурс *герменевтический*, и К. Исупов вплотную подошел к признанию именно таковым бердяевской «философской критики текста».

Стоит ли стремиться к подобной точности дефиниций? Будет ли существенной разница — отнести ли, скажем, книгу Шестова «Достоевский и Нитше» и трактат Бердяева «Миросозерцание Достоевского» к области философской критики или герменевтики? На наш взгляд, избрание того или другого термина обусловит разное понимание как творческого пути конкретного мыслителя, так и его места в культурной эпохе. Более того, наш тезис о расцвете русской герменевтики в начале XX в. гармонирует с убеждением, что целью и пафосом религиозно-философского ренессанса в России была реформация, — вернее даже — революция, призванная потрясти устои общественного сознания. Вспомним наблюдение теоретика и историка западной герменевтики Г.-Г. Гадамера, в статье 1976 г. «Риторика и герменевтика» обосновавшего, что разви-

---

ная статья к изд.: *Соловьёв В.С.* Философия искусства и литературная критика М., 1991. С. 1.

<sup>1</sup> Цит. по: *Соловьёв В.С.* Речь, сказанная на Высших женских курсах 30 января 1881 г. по поводу смерти Ф.М. Достоевского // *Соловьёв В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 658.

<sup>2</sup> Мережковский называл себя «субъективным критиком», Бердяев свои соответствующие труды относил к области критики «философской». С тезисами М. Ермолаева мы полемизируем в главе данной книги о Мережковском.

<sup>3</sup> *Исупов К.Г.* Романтик свободы (русская классика глазами персоналиста) // Вступительная статья к изд.: *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М., 1993. С. 22.

тие классической герменевтики — толкования Библии — было вызвано идейной борьбой вокруг дела Лютера<sup>1</sup>. В трудах наших отечественных мыслителей прежде всего о Достоевском (а русскую герменевтику мы будем обсуждать на материале достоевсковедения) интерпретация его текстов идет рука об руку с неканоничным и порой шокирующим переосмыслением Св. Писания. Это параллельное прочтение, в самом деле, «почти сакрализует» (К. Исупов) текст Достоевского, который негласно включается философом-«толмачом» в новый канон священных книг, предназначенный для грядущей Церкви Святого Духа.

Герменевтика, с одной стороны, и литературная критика — с другой, имеют дело с весьма разными концепциями художественного произведения. **Критика** обращена на современный ей литературный процесс и призвана *оценивать* только что возникшие литературные явления. Произведение, как предмет критики, оказывается в поле напряжения между тремя субъектами — это автор, читатель и критик; его существование зависит от людского суда, и «река времен» готова в любой момент унести его в пропасть забвенья. «Критическая» версия произведения — не что иное, как его жизнь в читательском сознании (критик выступает как «идеальный», наиболее продвинутый читатель), своего же как бы собственного бытия критикуемое произведение не имеет: пока оно еще не выдержало проверки временем, не получило поддержки авторитетов, не включилось в традицию. Потому оно беззащитно перед любыми внешними ударами, и, скажем, признание за «Братьями Карамазовыми» «весьма малой художественности»<sup>2</sup> — типичнейшее критическое суждение. При этом главными достоинствами произведения оказываются его злободневность и доступность, — критика по самой своей сути предельно демократична. Едва ли не львиную долю своей энергии критик расходует на «диалоги» с автором и читателями, апеллируя к «суду публики», приструнивая автора с его амбициями: Белинский не скрывал от Достоевского своего разочарования от «Двойника» (это после восторгов по поводу «Бедных людей»), Добролюбов с менторской снисходительностью заявлял Достоевскому о том, что «Униженные и оскорбленные» «ниже эстетической критики»<sup>3</sup>. Произведение в зеркале критики — это чистая динамика, игра смыслов и оценок, абсолютная зависимость от субъективного произвола.

---

<sup>1</sup> *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 189.

<sup>2</sup> *Антонович М.А.* Мистико-аскетический роман // Ф.М. Достоевский в русской критике: Сб. статей. М., 1956. С. 304.

<sup>3</sup> *Добролюбов Н.А.* Забытые люди // Ф.М. Достоевский в русской критике. Указ. изд. С. 55.

Напротив того, произведение, ставшее предметом подхода **герменевтического**, настолько статично, насколько вообще уместно говорить о статике живого духа. Герменевтика или подтверждает факт общего признания произведения в качестве высокохудожественного — классического, или впервые заявляет о нем. Сверх того, имея своим отдаленным прообразом Св. Писание, «герменевтическое» произведение побуждает вообразить лежащую на храмовом престоле тяжелую, в серебряном окладе, Библию, которая, как Божие Слово, трансцендентна в отношении человека и живет (под окладом) своей таинственнейшей, высочайшей жизнью. Конечно, это овеществляющая дух, почти мифологическая модель<sup>1</sup>, — но вот неслучайно же один из основных герменевтических манифестов XX в. — трактат М. Хайдеггера «Исток художественного творения» — начинается с соположения произведения и *вещи*. Анализируя трактат своего учителя во второй половине 1960-х годов, Гадамер усматривает существо «герменевтического» произведения (по Хайдеггеру) в том, что оно «стоит в самом себе», обладая «присущим ему покоем»; при этом в великом творении совершается «откровение» истины — онтологический «удар» разверзает прежде не бывший мир<sup>2</sup>. Станным образом Гадамер не указывает на квазитеологический подход Хайдеггера к «художественному творению»<sup>3</sup>. Между тем мыслители Серебряного века почти открыто уравнивают слово художественное и священное. Для Мережковского русские писатели XIX в. — причастники глубочайших религиозных тайн, их сочинения имеют в его глазах практически тот же авторитет, что и Св. Писание. Под пером Мережковского возникает новый канон священных книг, куда наряду с Евангелием входят романы Толстого и Достоевского, едва ли не все творчество Пушкина вместе с шедеврами поэзии Лермонтова и произведениями «тайновидца зла» Гоголя. Трудно счесть «критическими» — оценочными — эти концепции: действительно, подобному тексту можно только «служить» (К. Исупов) — благоговейно толковать его. — Свой канон владеющих истиной авторов создает и Шестов — вольный религиозный философ библейской ориентации. Сторонник радикальной аномии, «заумный»

<sup>1</sup> В христианском богослужении Книга книг почитается и в ее материальной предметности, что свидетельствует именно о таком ее традиционном видении.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 109–111.

<sup>3</sup> В главе данной книги «Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика» мы показали, что герменевтика Хайдеггера–Гадамера формально воспроизводит принципы керигматического богословия Р. Бульмана.

(С. Булгаков) мыслитель, балансирующий на грани абсурда, в Библии, равно в Ветхом и Новом Завете, Шестов ценит одни избранные места — свидетельства непосредственной взаимосвязи Бога и человека. При этом вдохновениям библейских пророков в глазах Шестова равнозначны парадоксы греческих софистов, экстазы Плотина, а также почти кощунственные речи средневековых номиналистов, Лютера и Кьеркегора. В своих герменевтических штудиях — «странствовании по душам» — с особой пристальностью Шестов вглядывается и в образы старших современников — Ницше, Толстого, Достоевского, — в которых находит все тот же свой любимый тип борца с общечеловеческим разумом во имя правды индивида. Имена художников слова при этом никак не выступают из шестовского «канонического» ряда. Поэтому, на наш взгляд, книги раннего Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898), «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900), «Достоевский и Ницше» (1902) не составляют особого «литературно-критического» периода в его творчестве, не отличаясь — по методу подхода к текстам (определяемому единым шестовским «предмнением») — ни от книги о Лютере «Sola fide» (1910-е годы), ни от размышлений уже в 20-е годы о Плотине и Паскале.

Итак, в художественных текстах мыслители Серебряного века стремятся выделить некое *абсолютное* средоточие, — в смысле «новой» святости «Третьего Завета» Мережковского или философского прорыва к «древу жизни» в понимании Шестова. Один из наиболее пронизательных историков словесной культуры той эпохи Г. Флоровский прямо относил к области *богословия* обсуждаемые нами сочинения<sup>1</sup>; настаивая на термине «герменевтика», мы сосредотачиваемся на *методологии* подхода к художественным текстам, минимизирующей критически-оценочный момент. — Однако ведь и к Библии возможно критическое отношение, — кстати, сам Мережковский свою книгу 1930-х годов «Иисус Неизвестный» помещал в область библейской критики. Но последняя как раз профанирует древние тексты — вектор мысли здесь, так сказать, противоположен намерению наших философов обосновать «богодухновенность» русской литературы<sup>2</sup> ради объявления ее провозвестницей грядущей религиозной реформации

<sup>1</sup> В книге 1937 г. «Пути русского богословия».

<sup>2</sup> Именованние русских писателей пророками, тайновидцами, посвященными и т. п., а также и прямо ангелами и существами как бы не совсем человеческой природы (Мережковский о Лермонтове и Гоголе) — в любом случае *сверхлюдьми* (с оглядкой на Заратустру Ницше), — предполагало и сверхъестественные истоки их творчества.

(если не революции). Библейская критика – порождение скепсиса, а то и просто атеизма; русская герменевтика, плод нового религиозного сознания, возвещает новую апокалипсическую веру – воскрешение старых богов вместе с предчувствием Христа во славе. Приняв вызов Ницше, авторы книг начала 1900-х годов о Толстом и Достоевском провозглашают новые религиозные ценности, усматривая именно в художественной литературе их зарождение. Налицо, действительно, восторженное свидетельство об откровении прежде не бывшего мира, надежда на скорую смену космических эонов.

Наш тезис, таким образом, заключен в утверждении: религиозные философы Серебряного века создали совершенно новое направление в науке о литературе, а именно герменевтическое. Если в XIX в. российское литературоведение существовало главным образом в виде литературной критики, а его *mainstream*'ом в советскую эпоху сделалась история литературы, то созвучным символизму – мироотношению, доминировавшему в рассматриваемую эпоху<sup>1</sup>, – оказалась герменевтика как расковыливающая исследовательский произвол интерпретация избранных художественных текстов. – Однако в каком отношении русская герменевтика, все же осознававшая себя критикой, стоит к предшествующей, собственно *критической* ступени? Ярче всего это отношение осознается при обсуждении рецепции русской мыслью феномена *Достоевского*. У критиков XIX в., при всем разброде их оценок таланта и «направления» Достоевского, сомнений в традиционности его религиозно-нравственной ориентации не возникало. Относил ли Добролюбов, в целом апологет Достоевского, его к направлению «по преимуществу гуманическому»<sup>2</sup>, называл ли идейный враг писателя Антонович «Братьев Карамазовых» «главой из чести-минеи или переводом из Acta sanctorum»<sup>3</sup> – «по умолчанию» личная вера и этика писателя признавались вполне заурядными. Но среди критиков XIX в. нашелся тот, кто о целом феномене Достоевского сказал совершенно новое слово, которое подхватили мыслители Серебряного века, – речь идет о Н.К. Михайловском.

<sup>1</sup> Думается, влияние символизма в некоторой степени присутствует и в герменевтике непримечательных к нему экзистенциалистов. Таково, к примеру, ключевое для Шестова толкование библейской истории грехопадения (утверждение о «демонизме» рационального знания и нормативной этики): древо познания добра и зла стало в глазах Шестова мировым символом соблазна, увлекшего прародителей и приведшего к вселенской катастрофе.

<sup>2</sup> Добролюбов Н.А. Забытые люди. Указ. изд. С. 61.

<sup>3</sup> Антонович М.А. Мистико-аскетический роман. Указ. изд. С. 285.

Не случайно этого литератора народнического толка Бердяев назвал не только «противником» веховского поколения, но также «другом и отцом»<sup>1</sup>. И несмотря на всю разницу дискурса критического и герменевтического, читая статью Михайловского «Жестокый талант» (1882), на каждом шагу встречаешь суждения о Достоевском, прямо-таки тождественные тезисам книги Шестова 1902 г. «Достоевский и Ницше. Философия трагедии».

В самом деле, Михайловский не задается вопросом о присутствии в творчестве Достоевского тех или иных абстрактных идеалов: он проблематизирует самое непосредственное читательское впечатление от его произведений – болезненный шок при встрече с драмой человеческого существования. Критик находит у Достоевского особые «понимание» и «интерес» к «мучительским поступкам и жестоким чувствам» своих героев. При этом, на взгляд критика, «жестокость и мучительство всегда занимали Достоевского <...> со стороны их привлекательности, со стороны как бы заключающегося в мучительстве сладострастия»<sup>2</sup>. Садистические чувства представлены Достоевским «с любовью», в их «тонкости, сложности», – такова «специальность Достоевского», само существо его «жестокоего таланта»<sup>3</sup>. Цель Михайловского – показать, что внимание Достоевского к жестокости не служит какой-либо иной, «гуманической» задаче, и здесь его концепция неслыханно нова в сравнении с критикой 1840–1870-х годов. И Михайловский ведет к тому, что жестокость, бьющая по нервам читателя, есть не просто сфантазированная писателем, художественная жестокость: ее немотивированность в глазах критика – это свидетельство того, что именно она, «безусловная» жестокость, «жестокость *an und für sich*», а не сочувствие к «маленькому человеку», «забытым людям» и пр., есть тайный идеал Достоевского. Прежде чем это сделали уже в начале XX в. Шестов и Мережковский, сразу вслед за кончиной Достоевского Михайловский заявил о предпринятой писателем эпохальной «переоценке ценностей»; не Серебряным веком, а уже Михайловским было оспорено фундаментальное для XIX в. представление о Достоевском как стороннике гоголевской «натуральной школы». – Но мысль об *оправдании* Достоевским *зла* в его традиционно-христианском понимании и есть как раз стержень книги Шестова 1902 г. Шестов в ней открыто признал

<sup>1</sup> В своей книге о Михайловском 1901 г. «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии».

<sup>2</sup> Михайловский Н.К. Жестокый талант // Ф.М. Достоевский в русской критике. С. 310.

<sup>3</sup> Там же. С. 311.

ее преемственный, в отношении трактата Михайловского, характер: «Во всей русской литературе нашелся только один писатель, Н.К. Михайловский, почувствовавший в Достоевском „жестокое“ человека, сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной”<sup>1</sup>. Думается, что Шестов конципирует феномен Достоевского, отправляясь от «Записок из подполья», будучи вдохновлен именно Михайловским. Действительно, проигнорировав раннего Достоевского (значимого для Белинского и Добролюбова), Михайловский начинает свою критику прямо с «Записок» и приходит к заключению: Достоевским «подпольный человек <...> оправдан и даже возвеличен»<sup>2</sup>. Эта интуиция и станет истоком концепции книги Шестова.

Однако эпатаж Михайловского идет еще дальше, Серебряный век не добавил почти ничего сверх высказанного им. Критик не довольствуется применением эпитета «жестокый» лишь к таланту Достоевского — он затрагивает в своей работе и Достоевского-человека. Обвиняя Достоевского по сути в садизме, Михайловский уподобляет его «Ивану Грозному, Нерону и другим жрецам утонченнейшего искусства мучительства»: «Независимо от представленных им поэтических образцов ненужной жестокости, Достоевский сам был одним из любопытнейших ее живых образцов»<sup>3</sup>. Превзошел ли Михайловского Шестов, назвавший Достоевского «безобразнейшим человеком» (жуткий образ из «Заратустры» Ницше) — фактически маньяком зла, оправдывающим зло, творимое *по совести*? Кажется, только в 1920-х годах, когда в статье о Толстом он вспомнил о скандальном письме 1883 г. Н. Страхова к Толстому (опубликованном в 1913 г.). Страховское обличение грехов Достоевского вызывало у Шестова-исследователя восторг («Не знаю, много ли найдется в литературе документов, по своей ценности равных приведенному письму»<sup>4</sup>), ибо он находил там подтверждение собственной концепции. «Все его романы составляют самооправдание», — заключал Шестов, намекая на автобиографический характер самых рискованных эпизодов произведений Достоевского. Свидетельства Страхова утверждали Шестова в его герменевтическом «предмнении» о Достоевском как апологете зла, пытающемся одолеть свою манию преображающей силой художественного творчества.

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). М., 2007.

<sup>2</sup> Михайловский Н.К. Жестокый талант. С. 311.

<sup>3</sup> Там же. С. 337.

<sup>4</sup> Шестов Л. На Страшном Суде // Шестов Лев. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 104.

Основным постулатом шестовской герменевтики стала убежденность в неотъемлемости «идей» демонических героев Достоевского от экзистенции самого писателя. Ничтоже сумняся Шестов создает конструкции типа «Достоевский-Раскольников», заявляет, что «между словами Ивана Карамазова и самого Достоевского нет никакой разницы», и вообще, Достоевский — это «подпольный человек, каторжник (т. е. единомышленник героев „Записок из Мертвого дома“ — Н.Б.), российский литератор, носивший закладывать в ссудные кассы женины юбки» (т. е. «боровшийся за жизнь» (Писарев) подобно Раскольникову. — Н.Б.)<sup>1</sup>. «Его (Достоевского. — Н.Б.) мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д.», — размышляет Шестов о тайне творчества писателя<sup>2,3</sup>. Здесь он также следует за Михайловским. «Подпольный человек не просто подпольный человек, а до известной степени сам Достоевский», садист Фома Опискин из «Села Степанчикова» — вообще почти что авторский автопортрет и т. д., — собственные сокровенные убеждения писатель вкладывал в героев, своих двойников, alter ego, убежден Михайловский<sup>4</sup>. Отождествлять мировоззрение самого Достоевского с «идеями» его героев-богоборцев, сводить к их духовному опыту его экзистенцию, стало общим местом литературы о Достоевском. Не доверяли его публицистике и риторике, считали натужными — финалы произведений, безжизненными аллегориями — положительные образы, не признавали «тенденций» за романами. Кульминации этот тренд достиг в «Проблемах поэтики Достоевского» М. Бахтина (1920—1960-е годы): формальное исследование «поэтики» то ли исключало интерес к фигуре автора и смыслу романа, то ли намекало на мировоззренческий релятивизм, сказавшийся в «полифонической» романной структуре, где отсутствует авторский «голос», выносящий последний приговор «голосам» героев — равноправным «идеям».

То принципиально новое, что, по сравнению с положениями Михайловского, внес в интерпретацию творчества Достоевского Серебряный век, касается лишь оценки «жестокоего таланта». Душевная бездна, которую открыл Достоевский, еще неведома ря-

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше... С. 109, 107, 99 соотв.

<sup>2</sup> Там же. С. 99—100.

<sup>3</sup> Шестов в этом, надо думать, прав, но он не хочет принять в расчет религиозно-нравственного выбора Достоевского, проведшего свою «осанну» через «горнило сомнений» (известное письмо к Майкову).

<sup>4</sup> Михайловский Н.К. Жестокый талант. Указ. изд. С. 377, 336.

довому человеку XIX в., от лица которого написан трактат «Жестокий талант»: нам, простым смертным, совершенно недоступны психологические типы Достоевского, иронизирует критик<sup>1</sup>. Отношение его к писателю противоречиво. Достоевский — «крупный художник» как раз «благодаря жестокости» его таланта, вопреки всей гуманистической тенденции своей статьи заявляет Михайловский: «Именно в сфере мучительства художественное дарование Достоевского и достигло своей наивысшей силы»<sup>2</sup>. Видимо, именно через Достоевского Михайловскому открылась некая новая для него правда о человеке, критик ужаснулся ей и сделал героическую попытку ее опровергнуть<sup>3</sup>. Однако не желая впасть в риторику, Михайловский находит лишь достаточно убогий упрек в адрес писателя: дескать, тот «портил дело излишеством, пересаливал, слишком уж терзал своих действующих лиц и своих читателей»<sup>4</sup>. Достоевский — «крупный и оригинальный писатель», с одной стороны, но действие его произведений — одно лишь «беспредметное трепетание нервов» — с другой<sup>5</sup>: благополучно-гуманистический XIX век остановился с недоумением перед духовно-революционным явлением Достоевского.

Если для Михайловского «жестокости» в произведениях Достоевского «слишком много», то в глазах основоположников герменевтики — Шестова и Мережковского — переоценка зла проведена писателем как бы не до конца. Небольшой экскурс в книгу Шестова 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», посвященный «Преступлению и наказанию», выстроен вокруг упрека Достоевскому: финал романа — это проповедь на тему «нельзя преступать правило»<sup>6</sup>, искусственно уничтожающая «подпольную» «философию жизни» первой части романа. Словно в унисон с Михайловским, Шестов корит Достоевского за «жестокость» к Раскольникову, принужденному автором к немотивированному раскаянию и отправленному на каторгу. Но если критика Михайловского ведется со стороны традиционного *добра*, то те же самые слова «же-

<sup>1</sup> Михайловский Н. К. Жестокий талант. Указ. изд. С. 319.

<sup>2</sup> Там же. С. 308, 359.

<sup>3</sup> Конечно, «бездна» была открытием только для светской культуры. Традиционное христианское сознание прекрасно осведомлено о «глубинах сатанинских» (Откр. 2, 24), и аскетика есть не что иное, как работа по просветлению «пучины греха» в душе человека.

<sup>4</sup> Там же. С. 359.

<sup>5</sup> Там же. С. 309, 385.

<sup>6</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. №7. С. 81.

стокий талант» Шестов произносит с позиции *зла*<sup>1</sup>! Другое дело, что, быть может, Шестов следует логике *адвоката дьявола* в своей словесной апологии зла<sup>2</sup> — не случайно его близкий друг Бердяев специально подчеркивал, что Шестов любит как раз добро, а не зло. Но в плане смыслов *непосредственных*, на поверхности лежащих, книга Шестова 1902 г. о Достоевском открыто оправдывает зло. Таков пафос шестовской «философии трагедии», которая есть не что иное, как интерпретация речей «подпольного» индивида, восставшего против общечеловеческих норм<sup>3</sup>.

Робкая попытка *оправдания добра* у критика Михайловского — крепнущая от трактата к трактату тенденция *оправдания зла* под видом толкования произведений Достоевского: таков скачок от критики к герменевтике, совершенный русской мыслью на рубеже XIX–XX вв. Шестов тогда задавался целью создания *философии жизни*, адекватно соответствующей реальности. Он находил ее у Шекспира, в некоторых произведениях Толстого, главным же образом — у Достоевского и Ницше. Не случайно суть своей книги 1902 г. Шестов выражает цитатой из «Заратустры»<sup>4</sup>: «Уважать великое безобразия, великое несчастье, великую неудачу». «Правда» «подпольного человека», Раскольников, а также «безобразнейших людей» Достоевского и Ницше (впоследствии этот ряд будет продолжен именами Лютера, Кьеркегора и прочих аутсайдеров жизни во главе с библейским Иовом) станет закваской философии Шестова. Преимущество русской герменевтики в отношении литературной критики в лице Михайловского заключена в том, что Шестов и Мережковский, вслед именно за Михайловским, сосредоточились на разработке Достоевским *проблемы зла*, сходным образом охарактеризовав при этом нравственную тенденцию писателя: Михайловский назвал ее оправданием «жестокости», Шестов и Мережковский — апофеозом зла. Но если статья Михайловского имеет форму разоблачения вещей нравственно недолжных, то мыслители следующего культурного поколения сделали тради-

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии 1990. №7. С. 81.

<sup>2</sup> «Хочу, чтоб всюду плавала / Свободная ладья: / И Господа, и дьявола / Равно прославлю я»: эпатажирующие стихи В. Брюсова точно выражают суть религиозного эксперимента, проделанного Серебряным веком. Парадигма «адвоката дьявола» — церемониально-игровое оправдание зла (при беатификации праведников в католицизме) ради вящего торжества добра — быть может, в состоянии описать эту ключевую тенденцию эпохи, в видимости декадентскую.

<sup>3</sup> Подробно об этом см. в главе «Л. Шестов и Ф. Ницше» данной книги.

<sup>4</sup> См.: Шестов Л. Достоевский и Ницше... С. 220; Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 191.

ционно недолжное — зло — ключевой ценностью собственных религиозно-нравственных концепций.

Непростой случай герменевтики Шестова требует специального рассмотрения (что мы надеемся осуществить в дальнейшем). Все же ценностью в его этике является не зло как таковое, а правда-экзистенция индивида: так, убийца Раскольников не виновен, поскольку со своей «страшной правдой» он «родился на свет Божий»<sup>1</sup>. Проблема заключается лишь в том, почему Шестова при этом занимают одни «безобразнейшие» личности, чья «идея» как раз зло, а не добро<sup>2</sup>. — Между тем *оправдание зла*, в качестве «нижней бездны», Мережковским имеет характер религиозно-метафизический, и оно шокирует, поражает уже сильнее, чем защита Шестовым выброшенных из жизни «безобразнейших» людей. К «Жестокому таланту» Михайловского Мережковский относился со снисходительностью самобытного философа. «Бедные критики-реалисты, — писал он в 1892 г., имея в виду пионеров дostoевсковедения. — Они даже не подозревали, с кем имеют дело. Их тоненькие эстетические и нравственные рамочки <...> ломаются на этой каменной первозданной глыбе»<sup>3</sup>. Вместе с тем позиционировавший себя в качестве «субъективного критика», Мережковский отдавал должное Михайловскому именно как поборнику «субъективности» (за что его, кстати, ценил также Бердяев): «Метод субъективный есть метод творческий»<sup>4</sup>. Тем самым Мережковский заявлял о своем праве на вольную интерпретацию художественного текста — на *герменевтическое «предмнение»* философа, распоряжающегося этим текстом в интересах собственного учения. Опять-таки, теме «Мережковский о До-

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше... С. 113.

<sup>2</sup> Примечательно, что уже Михайловский, предтеча Шестова, отрицал за Достоевским способность художественно отстаивать добро. К примеру, «гуманизм» «Бедных людей» воспринимался им как «манная каша», насильно называемая читателю; также «почти все, что относится к старцу Зосиме и младенцу Алеше» в последнем романе Достоевского вызывало у критика «томительную скуку» (с. 359). Именно вслед за Михайловским Шестов в книге «Достоевский и Ницше» усматривал «обидную банальность» в изображении Достоевским персонажей положительных: идет ли речь о князе Мышкине — это «чистейший нуль», об Алеше — но его идея — «жалкая болтовня» и пр. (с. 111 указ. изд.). «Достоевский понимал и умел рисовать лишь мятежную, борющуюся, ищущую душу» (там же, с. 101), — Шестов находил у Достоевского только свой собственный пафос. Цитату эту можно дополнить, имея в виду концепцию Шестова в целом: душу злую, преступную, «безобразнейшую».

<sup>3</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 541.

<sup>4</sup> Там же. С. 549.

стоевском» мы посвятим самостоятельное исследование. Здесь же мы отметим преемственность истолкования феномена Достоевского Мережковским по отношению не только к Михайловскому (принятие «субъективным критиком» тезиса о жестокости таланта Достоевского), но уже и к Шестову, «оправдавшему» преступление Раскольникова в книге 1900 г. Только словесный такт удержал Шестова, спутавшего одержимость маньяка с призывом, от заявления о послушании героя Достоевского Божьему о нем Промыслу. Мережковский (в труде 1900–1902 гг. «Л. Толстой и Достоевский») также считает нравственно должным — в художественном мире романа — совершенное Раскольниковым убийство, однако полагает, что герой проявил непоследовательность и нерешительность в следовании своей «наполеонической» идее. Раскольникову оказалась не по силам та «страшная свобода», которую он испытал после убийства, но ни мук совести, ни жалости к своим жертвам, ни раскаяния герой Достоевского, по Мережковскому, не чувствовал. В начале XX в. приватная религия Мережковского оформилась как откровенное манихейство. С помощью представления о двуипостасном божестве, лики которого — добрый и злой — являют некую единую сокровенную сущность, Мережковский намеревался осуществить искомый Ницше прорыв «по ту сторону добра и зла». Согласно Мережковскому, пути к Богу могут пролегать как через «верхнюю», так и «нижнюю» бездну; в этом смысл нового религиозного сознания — постнищшевского христианства в варианте Мережковского. С позиции своей религии Мережковский и судит Раскольникова. Деяние Раскольникова религиозной природы — вопрос стоял о реализации его высшего (!) «я» и о соединении с манихейским божеством. Но бремени «последней свободы» герой Достоевского не вынес. «Дрожащая тварь» в нем «убила „властелина“», — и это означает, что действительное «преступление» Раскольникова «есть „покаяние“, подчинение закону совести», а отнюдь не убийство двух женщин<sup>1</sup>. Достоевский и его герои, досадует Мережковский, не дотягивают до полноты нового религиозного сознания, хотя именно в них и заметны его первые проблески. И у самого Раскольникова нет *религиозного* (в смысле Мережковского) понимания его «идеи»: «Раскольников сделал то, что сделал — „для себя, для себя одного“, — если бы он мог добавить „и для Бога“, то был бы спасен». Таково и преступление Сони — «она убила себя для других, только для других, а не для Бога»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 200, 207.

Что же, Раскольников и Соня были бы спасены, признай первый убийство процентщицы ритуальной жертвой, а вторая торговлю своим телом – священной проституцией?! Кажется, по Мережковскому, так оно и есть – сюжеты романов Достоевского он экстраполирует до воображаемого им апофеоза нового религиозного сознания. В герменевтическую игру им вовлечены три словесных стихии – умело подобранные цитаты из Достоевского, Евангелие и суждения Ницше. Цель Мережковского – «субъективного критика» – дать наброски, эскизы к новому – апокалипсическому христианству с его верховной святыней – правдой индивида. Как видно, Мережковский здесь солидарен с Шестовым, хотя в своих «дерзновениях» идет дальше последнего: если Шестов, как и Ницше, занят преимущественно компрометацией абстрактного добра, то Мережковский, манипулируя образами Достоевского, утверждает в качестве религиозной ценности люциферическую – «наполеоновскую» гордыню, манифестирующую себя в разрушительных деяниях.

#### Предтечи русской герменевтики

##### а) К. Леонтьев о «новом христианстве» Достоевского

Итак, «критик-реалист» Михайловский своей статьей «Жестокий талант» внес важный вклад в то герменевтическое «предмнение», опираясь на которое мыслители Серебряного века будут толковать творчество Достоевского. Волк, терзающий овцу, и Достоевский, с явным интересом и одобрением наблюдающий за деталями этой ситуации: такова простая схема художественного мира Достоевского, предложенная Михайловским<sup>1,2</sup>. Ключевой термин Михайловского «жестокость» в трудах философов был заменен на дихотомию добра и зла: у Достоевского стали искать путей выхода «по ту сторону» этических категорий, соотнося загадочный пафос русского писателя с ницшевским заданием «переоценки всех ценностей».

Между тем в русской мысли конца XIX в. наметилось еще несколько тенденций в понимании феномена Достоевского, которые также подхватил Серебряный век. Примечательным здесь оказался опыт К. Леонтьева. Жизнелюбивый барин, художник и эстет, завершивший свои искания подчинением иноческой аскезе и скончавшийся по принятии в Оптиной пустыни монашества, Леонтьев указал своим современникам на то, что христианство

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Жестокий талант. Указ. изд. С. 312.

<sup>2</sup> Надо думать, под влиянием пьесы А.Н. Островского «Волки и овцы».

Достоевского (чьи романы он не любил и называл «уродливыми») по существу отнюдь не тождественно традиционному православию. Для тогдашнего общества это отнюдь не было очевидным, напомним, что народник Антонович прочел «Братьев Карамазовых» как главу из Четых Миней. – Догадка Леонтьева о «новом христианстве» Достоевского легла в основу практически всех позднейших религиозных интерпретаций. В 1882 г. в свет вышла брошюра Леонтьева «Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой», где автор характеризует воззрение Достоевского – на основании его Пушкинской речи – в качестве еретического. Леонтьева, который открыто ненавидел Европу за либеральную гордыню, за утилитаризм и культ прогресса, разрушающего красоту органической жизни народов, покорила эта проповедь «космополитической любви» – силы «всеобщего примирения». Истинное, в глазах Леонтьева, христианство должно опираться не на любовь, а на страх; «сентиментальное» же, «розовое» христианство Достоевского, его вера в грядущую земную гармонию идет вразрез с учением Христа и апостолов. Леонтьев прочитал Достоевского совсем иначе, чем Михайловский, усмотрев у него «веру в человека» и назвав «замечательным моралистом». Но христианство, писал этот поборник монашества в «Наших новых христианах...», не верит ни в человека, ни в человечество: единственно трагически верное, по Леонтьеву, то, что все должно погибнуть.

Апокалипсический настрой Леонтьева оказался созвучным Серебряному веку, но представителям последнего как раз импонировала новизна религии автора «Братьев Карамазовых». В феномене Леонтьева полярно разошлись эстет и монах, такой была его личная драма, заданием Серебряного века стало примирение (теоретическое и практическое) веры и «поэзии жизни». «Его религиозность не софийная», – писал в 1920-е годы Бердяев о Леонтьеве<sup>1</sup>, именно поэтому «пророческая религиозность „Братьев Карамазовых“ была закрыта для К(онстантина) Н(иколаевича)». Бердяев уточняет: оторвавшийся от традиции «Достоевский избразил искание новой земли и нового неба, нового человечества, был человеком нового религиозного сознания»<sup>2</sup>. – Но первым в русской мысли, еще до Мережковского (и тем более до Бердяева), о пророческом даре Достоевского и его «софийной» религии заявил Владимир Соловьёв.

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 144, 145.

б) *Достоевский и Вселенская Церковь*

Методология «Трех речей в память Достоевского» (1881–1883) Соловьёва в ряде своих важных особенностей весьма напоминает подход русской герменевтики. Мы постоянно подчеркиваем, что герменевтика, чьи исторические корни – в экзегетике, занимается текстами не просто эстетически великими, классическими, но квазисвященными; хотя и светскими – но признаваемыми интерпретатором за богодухновенные. Именно Соловьёв непосредственно после кончины Достоевского, созерцая его уже завершённый духовный образ, не фигурально, а всерьёз заявил, что писатель является «пророком» и «духовным вождем русского народа»<sup>1</sup>. Этот тезис Соловьёва стал краеугольным камнем для последующего осмысления феномена Достоевского философами Серебряного века – так было положено начало русской герменевтике. «В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам»<sup>2</sup>; эти слова, которыми Соловьёв начинает свою первую речь о Достоевском, глубоко симптоматичны. Хайдеггер, а вслед за ним Гадамер, разрабатывавшие принципы герменевтики как особой области гуманитарного знания, не случайно вспоминали платоновское представление о поэтах как «вестниках богов»<sup>3</sup>. Но если западная герменевтика секуляризировала как эту древнюю веру, так и убежденность христианских экзегетов в божественности истоков библейского слова (заменяя Бога и богов на категорию «бытие»), то основоположник русской герменевтики Соловьёв с самого начала сообщил ей *религиозный* импульс. В историческом будущем ему виделось возникновение «нового религиозного искусства», и Достоевского он считал его «предтечей»<sup>4</sup>. Мережковский, уже в 1890–1900-е годы размышлявший о зарождении нового религиозного сознания именно в русской литературе XIX в., шел по следам Соловьёва. Не кто иной, как Соловьёв начал «канонизацию» Достоевского, заявил о «сакральности» его текстов. В «Предисловии» к речам о Достоевском Соловьёв провозгласил невероятное для

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Речь, сказанная на Высших женских курсах... Указ. изд. С. 233–234.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 292.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 288; Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 260.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. Указ. изд. С. 294.

критики, вообще науки о литературе: Достоевский – отнюдь не «обыкновенный романист», никакой не «литератор», – «в нем было нечто большее», что и составляет его «отличительную особенность». Через свой сверхъестественный опыт, «изведав божественную силу в душе», Достоевский, по Соловьёву, «пришел к познанию Бога и Богочеловека». Такое говорят только о великих святых, да и то не о всех. Произведения Достоевского, благодаря такой оценке, сразу же обретают совершенно особый статус. Согласно Соловьёву, пророческий характер сообщает им некая «идея», «которую Достоевский носил в себе целую жизнь, хотя лишь под конец стал вполне овладевать ею», – это «то, во что он верил и что любил»<sup>1</sup>. Богодухновенная «идея» Достоевского и есть, по Соловьёву, провозвестница религии будущего. – Итак, казалось бы, достаточно, дабы преодолеть все религиозные тупики современности, постичь эту «идею», внимательно прочитав произведения Достоевского?.. Но вот здесь-то и возникает *герменевтика*, со всеми ее соблазнами, с подводными камнями, во всей ее зыбкости, ненадежности.

И в самом деле. Герменевтика предполагает прикровенность смысла текста, и как раз таковы произведения Достоевского. Лучше всего, на наш взгляд, это косвенно выражено бахтинской теорией *полифонического романа*. «Полифоничный» мир идей, образованный сплетением равноправных, по Бахтину, «голосов» героев (ведь все они представлены как самосознающие и самоутверждающиеся «я»), создает эффект нравственного релятивизма, авторского равнодушия к добру и злу: такова подоплека полупоформалистического бахтинского представления о «поэтике Достоевского». Ведь свою концепцию Бахтин строит вокруг одной центральной интуиции – «автор (Достоевский) не оставляет за собой никакого существенного смыслового избытка <...>»<sup>2</sup>, что по сути означает отсутствие тенденциозности у его романов. Действительно, Достоевский подает повод к такому их прочтению, какое стоит за бахтинской концепцией. Великому писателю удалось создать мир, подобный реальному, – мир «обратно-перспективный», лишенный той ограниченности, которая возникает из-за явной привязки к авторской точке зрения. Отказываясь вершить суд творца над творением, вынося нравственный приговор, автор «полифонических» романов подает повод к возникновению *герменевтического задания*. Поэтому *творчество именно Достоевского сделалось главным полигоном для развития русской герменевтики*. Достоевский,

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. Указ. изд. С. 291, 290.

<sup>2</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 102.

подобно божеству деизма, устраняется из созданного им мира, отказываясь руководить читателем, разъясняя, где в этом мире Бог, а где дьявол, что такое добро и зло. Равноправие частных «истин» — «идей» героев, на чем настаивает Бахтин, — великий соблазн, которому Достоевский подверг своих толкователей. Читателю может показаться, что для Достоевского одинаково ценны как идеи Алеши, старца Зосимы с одной стороны, так и подпольного человека, Раскольникова — с другой. Это дало повод Мережковскому к разработке на основе текстов Достоевского «манихейского» богословия — к попыткам соединения Христа и антихриста; так Достоевский был объявлен предтечей двусмысленного нового религиозного сознания. Также в пользу бахтинского положения о равноправии добра и зла в художественном мире Достоевского<sup>1</sup> косвенно свидетельствует полярная разведенность первых посмертных (1881—1882) суждений о Достоевском лучших умов России: Соловьёв нашел в творениях русского пророка «светлый взгляд нравственно возрожденного человека»<sup>2</sup>, Михайловский же распознал «специальность Достоевского» в «сладострастном» упоении «злостью и жестокостью»<sup>3</sup>.

Центральный закон герменевтики — это правило *герменевтического круга*: процедура толкования должна обогатить то *предмнение*, которое толкователь закладывает в основу своего понимания текста, действительными смыслами этого последнего. И поэтика Достоевского подала повод к развитию двух противоположных «предмнений» — Соловьёва и Михайловского. На выходе из круга обнаруживается симбиоз воззрений писателя и интерпретатора, и здесь встает вопрос о гармоничности этого симбиоза. *Герменевтика — это прерогатива самобытных*, имеющих свою идею, *мыслителей*, так что пронизательность интерпретации должна сочетаться с философской эвристичностью. По разным причинам сочинения о Достоевском метафизика Соловьёва и критика Михайловского не удовлетворяют требованиям собственно герменевтическим. Но кое-кто, зацепившись за один какой-нибудь элемент идейного космоса Достоевского, с успехом развивал собственное учение. Так, работы о Достоевском Бердяева заметно обогатили его философскую антропологию. Фило-

<sup>1</sup> Повторим, что мы говорим о побочном, так сказать, продукте бахтинской теории. Сам саранский отшельник настаивал на том, что занимается лишь «проблемами поэтики», а не конкретным идейным содержанием произведений Достоевского.

<sup>2</sup> Соловьёв Вл.С. Три речи в память Достоевского. Указ. изд. С. 298.

<sup>3</sup> Михайловский Н.К. Жестокий талант. Указ. изд. С. 311.

софский дар Шестова раскрывался вообще преимущественно при толковании чужих текстов<sup>1</sup>, и еще в большей степени это относится к Мережковскому — «толмачу» «текстов» в широчайшем смысле, в частности — «текстов» ушедших культур<sup>2</sup>. Русская герменевтика дает огромный материал для уяснения самого существа гуманитарного знания, «наук о духе».

Как бы ни относиться к соловьёвским «Трем речам в память Достоевского», с этой самой «духовно-научной» точки зрения они явно неудачны. Соловьёв не был ни критиком, ни литературоведом, его стихи — это метафизика и мораль. Он создал монументальные метафизические портреты великих поэтов и произвел над ними нравственный суд. Мы имеем в виду двоящийся лик Пушкина — «вдохновенного жреца Аполлона» и «ничтожнейшего из ничтожных детей мира», а также образ Лермонтова как несостоявшегося «вождя людей на пути к сверхчеловечеству»<sup>3</sup>. Пушкин и Лермонтов, по Соловьёву, пали жертвами собственных злых страстей, не реализовав своего великого призвания. Соловьёвский ригоризм покорило современников, но Серебряный век и здесь получил от него вдохновляющие импульсы: к примеру, не поддержав осуждения Лермонтова, Мережковский довел до мифа представление о лермонтовском «демонизме», выдвинутое Соловьёвым («М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества»). — И в «Речах» Соловьёва о Достоевском мы находим тот же самый абстрактно-метафизический дискурс. «Речи» — это апофеоз Достоевского-пророка, недвусмысленное заявление о его личной святости, о сверхъестественной природе его произведений. Опять-таки, Серебряный век подхватил эти соловьёвские оценки — они сделались опорой для нового религиозного сознания. Так возник целый ряд систем *нового богословия* — родилась *русская герменевтика*. — Однако насколько значимы соловьёвские «Речи» в качестве образцов гуманитарной науки, достоевсковедения?

Наш тезис здесь таков: давшие толчок герменевтике, сами «Речи» к ней как «искусству интерпретации текстов» (Гадамер) все же не принадлежат. Основная мысль «Речей» о том, что Достоевский — пророк «истинного», софийного христианства, Вселенской

<sup>1</sup> Фрагменты и афоризмы Шестова как философа, ориентирующегося на стиль Ницше («Апофеоз беспочвенности», «Дерзновения и покорности»), несравненно уступают его сочинениям о писателях, а также историко-философским штудиям.

<sup>2</sup> См. об этом в главе настоящей книги «Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика».

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Речь, сказанная на Высших женских курсах.... С. 282, 391.

Церкви, в которой примирены Восток и Запад, не отражает ни полноты творчества писателя, ни его «поэтики». Именно по данной причине Соловьёва как автора «Речей» мы относим — вместе с Михайловским, Леонтьевым, а также В. Розановым (см. ниже) — к *предтечам* русской герменевтики, а не собственно к ее представителям. — В самом деле, напомним содержание «Речей». В *первой речи* Соловьёв рассуждает о том, что Достоевский, пришедший к вере на каторге, последующее свое творчество сделал проповедью Церкви как общественного идеала. Таков, по Соловьёву, «русский социализм, о котором говорил Достоевский»<sup>1</sup>. Во *второй речи* подчеркнут «всечеловеческий» характер этого утопического проекта. Имея здесь в виду монастырские главы «Братьев Карамазовых» и Пушкинскую речь Достоевского, Соловьёв усваивает писателю свой собственный замысел «вселенской теократии» и провозглашает его глашатаем «великого общего дела» всемирного единения во Христе<sup>2</sup>. Впоследствии Соловьёв прямо заявит, что «всечеловеческое дело» — это победа над смертью, причем на особых путях идеальной — сверхчеловеческой эротики («Смысл любви»). Но так Соловьёв заговорит лишь через десяток лет, а пока — в начале 1880-х — он держится традиционной — христианской, а не платоновской терминологии. — В *третьей же речи* появляются темы и термины соловьёвских «Чтений о Богочеловечестве» (1878) — «Богоматерия (Богородица)» наряду с «Богочеловеком», «тело Божие» (т. е. София), которое некогда явит себя в природе, — развивается мысль о превращении мира «во вселенское царство Божие». Все эти софийные концепты Соловьёв попытался связать с «общественным идеалом» Достоевского, который будто бы предрек России ведущую роль в мировом обожении. Так Соловьёв объявил Достоевского сторонником своей софиологии. Православное христианство, которого в действительности держался Достоевский-идеолог, Соловьёвым в третьей речи прямо приравнено к «вселенской Церкви», сделавшись которой русская Церковь должна религиозно примириться с католиками и иудейской синагогой (!)<sup>3</sup>. Но право же, причем тут Достоевский, как известно, не особенно жаловавший поляков и евреев?!

В «Речах» Соловьёв развил собственную *софийную идею* — в ключе «свободной теософии», «всемирной теократии», богословия Вселенской Церкви. Именно с этой идеей он приступил к Достоевскому, попытался, как говорится, вступить с нею

<sup>1</sup> Соловьёв Вл.С. Три речи в память Достоевского. С. 300–301.

<sup>2</sup> Там же. С. 304–305.

<sup>3</sup> Там же. С. 315–318.

в герменевтический круг. Но творчество Достоевского никак ее не обогатило: мыслитель вышел из круга с той же самой идеей. Потому мы и говорим о герменевтической неудаче Соловьёва: интерпретация чужих текстов вряд ли относится к сильным сторонам его дарования. Соловьёв — автор многих прекрасных энциклопедических статей историко-философского характера. Но как раз этот жанр предполагает абстрактно-«объективирующий» (Бердяев) подход к гуманитарному предмету, требующему иных методологий. Только последователи Соловьёва начали воспринимать художественные и философские тексты с интуитивной проникновенностью. Своим существованием русская герменевтика обязана как раз этим усилиям интерпретаторов осуществить истинный диалог с автором текста — попыткам понять другого, сохранив свою позицию.

Но как родилось вышеуказанное соловьёвское *предмнение*, почему итоговое суждение о Достоевском Соловьёв основал на нескольких страницах его последнего романа (глава «Буди, буди!») и Пушкинской речи? По-видимому, корни этого односторонне-благостного суждения надо искать не столько в особенностях рецепции Соловьёвым произведений Достоевского, сколько в точках пересечения биографий художника и философа. Весной 1878 г. Достоевский прослушал курс лекций 25-летнего Соловьёва: «Чтения о Богочеловечестве» — это метафизико-религиозное обоснование соловьёвской софиологии. А летом 1878 г. Соловьёв и Достоевский совершили совместное паломничество в Оптину пустынь — в беседах со старцами писатель, только что переживший смерть маленького сына, надеялся обрести духовную опору<sup>1</sup>. В первой речи о Достоевском Соловьёв упоминает об этой поездке. Достоевский тогда рассказал ему о замысле серии романов («Братья Карамазовы» открывали ее), в основу чего должна была быть положена идея «церкви как положительного общественно-идеала»<sup>2,3</sup>. Нам представляется, что соловьёвские «Три речи» — это отголосок того глубокого впечатления, которое путешествие в Оптину оставило в душе философа. Поездка, надо думать, про-

<sup>1</sup> См.: Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1971. С. 319, 323.

<sup>2</sup> Соловьёв Вл.С. Три речи в память Достоевского. С. 301.

<sup>3</sup> Согласно большинству мемуарных свидетельств, продолжение «Братьев Карамазовых» Достоевский хотел выстроить вокруг фигуры Алеши, ушедшего в мир и ставшего социалистом (Фридендер 1976, 485–487). Если допустить, что Алеша сделался социалистом «русским» (в смысле Достоевского и Соловьёва), то эти свидетельства (А.Г. Достоевской, А.С. Суворина и др.), очевидно, согласуются с версией Соловьёва.

ходила в атмосфере единодушия и примирения обоих с Церковью, — два православных русских человека предвкушали встречу со святыней. «Три речи» и наполнены этой атмосферой благочестивого единодушия (разумеется, эпизодического в жизни обоих): «оратор» как бы полностью разделяет чаяния прославляемого им лица. — Вместе с тем в «Братьях Карамазовых» — вероятно, под воздействием «Чтений», а также бесед Достоевского с Соловьёвым во время паломничества 1878 г. — действительно присутствуют софийные соловьёвские идеи — теократические (развернутые в диалоги между монахами и паломниками) и мистические (глава «Кана Галилейская»). Вряд ли можно сомневаться в том, что Соловьёв был горд интересом, который Достоевский проявил к его философии, и конкретные места «Братьев Карамазовых», где он обнаружил собственные мысли, представляли для него главную ценность. «Три речи» — это на самом деле трактат о влиянии Соловьёва на Достоевского, а вместе и прикровенный рассказ об их поездке к оптинским старцам.

в) Установка на реформацию

Итак, как реакция на смерть в 1881 г. Достоевского, в русской печати появилось несколько сочинений с попыткой целостного осмысления его творчества, которые затем дали повод к необычной рецепции произведений Достоевского философами. Так возникла русская герменевтика — особая форма гуманитарного гнозиса. Предгерменевтические штудии демонстрировали весьма различные, порой и противоположные этические и богословские суждения о своем предмете. Достоевский — апологет извращенной жестокости, заявил Михайловский, Достоевский — просветленный христианин пророческого склада, провозгласил Соловьёв. Вокруг завершённого феномена Достоевского сразу же возникла острая полемика: Михайловский в «Жестоком таланте» зло высмеял соловьёвскую «канонизацию» писателя, Соловьёв ответил Михайловскому пасквильными «Несколькими словами по поводу „жестокости“». Отреагировал Соловьёв — в соответствующей «Заметке» — и на мысли Леонтьева о «новом (гуманистически-«розовом») христианстве» Достоевского<sup>1</sup>: вразрез с содержанием своих более ранних «Трёх речей», теперь, в 1883 г., философ настаивал на апокалиптической окраске религиозного идеала писателя. — Значение книги Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891) для развития герменевтики состояло в том, что

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Речь, сказанная на Высших женских курсах... С. 260–265.

Розанов очертил тематическое пространство, в каком и двигалась впоследствии герменевтическая мысль. «Легенда», по Розанову, «составляет как бы душу» «Братьев Карамазовых», — более того, «в ней схоронена заветная мысль писателя, без которой не был бы написан не только этот роман, но и многие другие произведения его»<sup>1</sup>. Как и Соловьёв, Розанов считает дарование Достоевского превосходящим художественное — религиозно-мистическим. В своих творениях писатель «поднимается на высоту созерцаний, на которой удерживался только Платон и немногие другие», он — «нравственный реформатор, учитель и пророк»<sup>2</sup>. И «Легенда» in pace включает в себе весь феномен Достоевского, — это его квинт-эссенция, а также код или шифр для понимания вести русского пророка. Именно так, вслед как раз за Розановым, стал расценивать данный фрагмент наследия Достоевского — «апокриф апокрифов», по определению Мережковского, — весь философский Серебряный век.

Наверное, можно было бы посвятить особое исследование рецепции «Легенды» Шестовым, Мережковским, Бердяевым, С. Булгаковым и т. д. Но пока мы сосредоточимся на вещах более существенных. Тема двусмысленной «Легенды» — *противопоставление Церкви и Христа*, исторического христианства — и Христова образа, сохраненного Евангелиями. В сюжете «Легенды» смыслы Христовой вести и церковного учения оказываются полярно разведенными: адаптация Церковью евангельской истины к среднечеловеческому уровню обернулась отказом от свободы — самого нерва Христовой проповеди. Великий Инквизитор откровенно заявляет, что Церковь, предпочтя свободе принципы чуда, тайны и авторитета, служит не Богочеловеку, а дьяволу<sup>3</sup>. И двусмысленность, в первую очередь, возникает из-за того, что Христос, поцеловав Инквизитора, как бы благословляет церковно-исторический

<sup>1</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В.В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 82, 47.

<sup>3</sup> Здесь мы не имеем возможности детально обсуждать, — разумеется, оспаривать — это утверждение Инквизитора. Ограничимся лишь парой очевидных возражений. Жизнь Церкви разворачивается вокруг установленного самим Христом таинства Евхаристии. В этом — порука духовной доброкачественности ее природы, защищенности ее бытийственного средоточия от дьявольских сил. А смиренное признание *тайны* бытия мира и *чудесных* церковных устоев, умаление собственной воли перед церковным *авторитетом* не столько стесняют свободу человека, сколько структурируют его душевный хаос, освещая благодатным светом глубины бессознательного.

компромисс, поддерживает то ли трагическую, то ли циничную позицию церковного владыки. Во-вторых же, двусмысленность «Легенды» усугубляется из-за ее особого положения в поэтике романа: авторство «Легенды» Достоевский отдал Ивану, тем самым формально дистанцировав от нее свою собственную «идею». Однако поскольку «идея» Ивана раскрыта как «самосознание» субъекта, самоутверждающееся «я», и она не оспорена, «не завершена» автором извне (понятия Бахтина), то можно заподозрить, что «бунт» героя против Церкви совершался на самом деле в авторском сознании<sup>1</sup>. Во всяком случае, в «Легенду» вброшена вполне конкретная мысль о том, что Церковь не с Христом, а с дьяволом, что живой образ Христа ею забыт, лик Его затемнен. Тем самым ставится задание поиска истинного Христова образа за пределами церковного *mainstream*'а, — свободного, вне церковного предания, прочтения Евангелий, создания, быть может, нового корпуса священных книг и нового культа. Очевидно, «Легенда» подает повод к проектированию церковной реформации — играет роль виттенбергских тезисов Лютера.

И вот Розанов связал «пророчество» Достоевского именно с этой двусмысленнейшей «Легендой». Так розановская книга оказалась одним из тех каналов, по которым в русскую мысль стал вливаться реформаторский дух. Достоевского начали понимать как мыслителя, поставившего под вопрос ценность исторического — церковного христианства, как глашатая религиозной, а вместе и нравственной свободы, ищущего новых мистических путей к Богу. После книги Розанова развитие нового религиозного сознания стало принимать форму интерпретации произведений Достоевского. Именно Розанов создал общее герменевтическое предмнение: *Достоевский — пророк православно-церковной реформации*. В XX в. русская мысль вступит под знаменем реформы. Религиозно-философские собрания в Петербурге; элитные секты «Наша церковь» Мережковских и «Башня» Вяч. Иванова; Евангелие, оказывающееся «еще не прочитанным» (Иванов); Христос, ставший «Иисусом Неизвестным» (Мережковский), в котором кое-кто искал черты апокалипсического — прославленного Богочеловека, якобы предсказанного Ницше, а кто-то сближал с древним Дионисом, а то и

<sup>1</sup> Конечно, бахтинская концепция «полифоничности» романов Достоевского отнюдь не бесспорна. Например, В. Ветловская, исследуя поэтику «Братьев Карамазовых» («Поэтика романа Ф.М. Достоевского “Братья Карамазовы”», М., 1973), пришла к выводу о том, что в ходе романа Достоевский шаг за шагом, целенаправленно, развенчивает, компрометирует «идею» Ивана и вполне традиционно — «монологически» — «завершает» ее, вопреки Бахтину.

Люцифером, и т. д.: множество фактов и идейных симптомов свидетельствуют о том, что ницшевская «переоценка всех ценностей» в версии русского Серебряного века означала самую радикальную реформацию Церкви.

И в самом деле, похоже на то, что для современников Розанова главным положением его книги о «Легенде» оказалась крамольная мысль о российской актуальности этой притчи: Севилья, XVI век, Инквизитор и пр. суть лишь камуфляж, скрывающий от цензоров ее куда более близкий и насущный смысл. Ведь Розанов заявил прямо, что «исправление» Христова подвига, т. е. отказ от свободы, подмененной «чудом, тайной и авторитетом», «имеет совершенно общее значение», выражая «диалектику христианства» применительно к природе человека<sup>1</sup>. Намек в книге Розанова на сходство европейского XVI в. и российского завершающегося XIX — свидетельство того, что поворот интеллектуальной элиты к Церкви изначально таил в себе семя реформации, более того, религиозной революции. В Розанове 1891 г. еще невозможно распознать «русского Ницше» (так через десяток лет назовет его Мережковский в книге о Толстом и Достоевском) — яростного критика Церкви с позиции радетеля фаллических культов. Но вот его младшие современники отчетливо осознают себя в качестве церковных реформаторов.

В предполагаемой реформе изначально наметились два русла, это секуляризация и возврат язычества. Итоговая книга Мережковского «Иисус Неизвестный» — это опыт воистину новой, причем протестантской экзегезы, для которой отказ от *чуда* — «демифологизация» текстов Нового Завета — одно из главных заданий. А откровенный неоязычник Вяч. Иванов, чье творчество (также и «жизнетворчество») было подчинено идее религиозного слияния Христа с Дионисом, попытался «вчитать» в Евангелие смыслы «эзотерические» — ницшевскую «верность земле», антропософскую карму и непременно — дионисийскую оргийность. «Тайны»-тайнства «Нашей церкви» Мережковских напоминают упрощенную, секуляризованную Евхаристию лютеран, радения же ивановской общины — это доморожденные, по духу языческие, «мистерии». И от церковного *авторитета* оба реформатора откажутся: Мережковский прямо запретит членам «Нашей церкви» причащаться у православных, в то время как Иванов свою показную церковность ничтоже сумняся станет совмещать с содомской практикой «мистагога»... Обосновывая свои нововведения, наши церковные реформаторы активно пользовались идеями Достоев-

<sup>1</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... С. 134.

ского — так работала преломляющая призма русской герменевтики. Почва для этого, как нам хотелось показать, была подготовлена предгерменевтическими штудиями Леонтьева, Соловьёва, Розанова.

Книга Розанова потребовала бы особого обсуждения, и здесь мы можем дать ей лишь кратчайшую характеристику. Сам Розанов называл ее «опытом критического комментария». И впрямь, розановский дискурс весьма близок демократической критике 40–60-х годов XIX в. Подобно Белинскому, Розанов творчество Достоевского возводит к Гоголю, которому посвящает одну из первых глав книги. Вслед за Добролюбовым он говорит о «человеческом достоинстве», распознанном Достоевским в «убогих и бедных людях»<sup>1</sup>. И вместе с Писаревым (как автором статьи «Борьба за жизнь») он особо акцентирует социально-критическую тенденцию писателя. В глазах Розанова Достоевский — не «жестокий талант», а гуманист; гуманист и он, Розанов, — прекрасноречивый ритор, страницами цитирующий и пересказывающий тексты Достоевского, умиляясь над ними. Чисто читательские эмоции переполняют Розанова (*критик* — это продвинутый читатель), и пробиться сквозь них его собственная философская идея не в состоянии (потому розановский подход — это не *герменевтика*).

Да и есть ли такая «идея» у автора книги? Кажется, Достоевский обладал над Розановым магической властью — как в реальности (история с А. Суловой), так и в сфере мысли. Речь Инквизитора заморозила критика: «сатанинская диалектика» ее кажется ему непроверяемой<sup>2</sup>. И то единственное, что Розанов в состоянии этому противопоставить, поражает своей убогостью и фальшью. Коробит панегирик православию в устах того, кто спустя несколько лет выстроит целую мыслительную систему вокруг тезиса о том, что Христос — это «Темный Ангел», дух смерти, — сам дьявол: в своем бунте против Христа Розанов пойдет куда дальше Инквизитора! И можно ли верить розановской проповеди 1891 г. народнически-церковного идеала, если проповедник вскоре прославится своей маниакальной сосредоточенностью на проблеме гендерных извращений, вчувствуемых им в христианство?! Но пока, в начале 1890-х, Розанов выражает достаточно заурядную «читательскую» — прекрасноречиво-славянофильскую точку зрения. Роковая проблема «Легенды» в конце концов им снимается призывом вернуться к «покою простой веры», уподобившись деревенским «стари-

<sup>1</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... С. 54.

<sup>2</sup> Там же. С. 100–101.

кам и старухам», внимающим дьячку в «бедной церкви»<sup>1</sup>. Ясно, что эти старики суть те самые обманутые «счастливые младенцы» из «Легенды» Достоевского: Инквизитор загнипотизировал Розанова, который однозначно поддержал в финале своей книги его «диалектику».

В контексте завершенного творчества Розанова, а тем более — последующей русской герменевтики, книга 1891 г. о «Легенде» кажется архаичной, ученической, слабой. Для осмысления Серебряным веком феномена Достоевского она сыграла главным образом роль указующего жеста, признав «Легенду» за ядро мировоззрения писателя-пророка. Тезис Леонтьева о Достоевском как гуманисте европейского склада оказался тупиковым: Серебряный век его проигнорировал. Но именно за Розановым как толкователем Достоевского пошли Мережковский, Шестов, Булгаков, Бердяев и даже Бахтин, который, кстати, на склоне лет рекомендовал своим ученикам «читать Розанова». Достоевский — христианин-апокалиптик, постигший трагедию исторического христианства и призвавший к богоискательству, религиозному творчеству. Данная ключевая для Серебряного века мысль отчетливо просвечивает сквозь водянистое многословие книги Розанова.

В розановской книге о «Легенде» можно обнаружить зародыши будущих конкретных концепций творчества Достоевского. Это те самые герменевтические *предмнения*, которые прорастут и развернутся в книгах и трактатах младших современников «русского Ницше». Не кто иной, как Розанов заявил, что Достоевский «прикоснулся к Элевсинским таинствам природы, <...> припав к Матери-земле»<sup>2</sup>, — и вот русский дионисиец, поборник нового матриархата Вяч. Иванов станет вещать: «В Достоевском впервые Дионис (один из главных богов Элевсинских таинств. — Н.Б.) полюбил Христа — и это величайшее событие в христианстве»<sup>3</sup>. В начале XX в. Шестов станет эпатировать читателей в своей книге «Достоевский и Ницше» мыслью о Достоевском как апологете зла, вынесшем с каторги восхищенную зависть перед «нравственным величием преступника»<sup>4</sup>. Но семя шестовского «предмнения» мы обнаруживаем в обмолвке Розанова: знание неких «глубочайших тайн» человеческой природы «возвышает в

<sup>1</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... С. 156, 153.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Герцык Е. Записные книжки // Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 231.

<sup>4</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 98.

некотором смысле преступника» над прочими людьми<sup>1</sup>. То, что Достоевский изображал не что иное, как *дух* человека, станет общим местом для русской герменевтики от Мережковского до Бахтина. Однако если Розанов и описывает Достоевского преимущественно как психолога, знатока *души*, иногда он выходит и в область *духа*, метафизики личности. Достоевский, утверждает Розанов, вскрывает «тот мистический узел, который есть средоточие иррациональной природы человека», «нечто <...> религиозное, священное, неприкосновенное», «Лик Божий», «отблеск Творца» в человеке<sup>2</sup> и пр. Так средствами расплывчатого дискурса XIX в. тщится выразить свою интуицию критик. Позднейшие интерпретаторы Достоевского, пользуясь термином «дух», будут вкладывать в него каждый свой смысл, отвечающий его собственной концепции. Русская герменевтика — достоевсковедение, имеющее свой исток в книге Розанова, — станет развиваться по спирали: в «предмнение» интерпретатора, как составная часть, войдет обоснованная теория его предшественника, чтобы в новом герменевтическом кругу пройти переплавку и получить печать очередного толкователя.

## Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика<sup>1</sup>

Кто он — Мережковский?

*Дмитрия Сергеевича Мережковского* (1865—1941) не принято относить к сонму философов Серебряного века. В этом есть свой резон: ведь и проницательнейшие из его современников наделяли его лишь расплывчатым именованием «литератор». В 1900-е годы Мережковский уже прославился не только благодаря своим литературоведческим штудиям (прежде всего двухтомным исследованием «Л. Толстой и Достоевский», 1900—1902 гг.), но и романной трилогией о Христе и Антихристе («Юлиан Отступник», «Воскресшие боги», «Петр и Алексей»); он издал стихотворный сборник и разработал основы «нового религиозного сознания». Такая писательская многогранность возбуждала недоумение, подталкивала к раздумьям. Но на заре Серебряного века, когда еще не пришло время для полноценной рефлексии, даже и Н. Бердяев — весьма, как правило, точный в оценке коллег, мог лишь констатировать, что Мережковский, этот «слишком литератор», — «замечательнейший у нас литературный критик» и «своеобразный художник-мыслитель»<sup>2</sup>. При «открытии» сочинений Мережковского в 1900-х годах в России он предстал перед новым читателем именно с ярлыком критика. — Об идентичности творчества Мережковского более напряженно, чем Бердяев, размышлял Андрей Белый. «Определите-ка его, кто он: критик, поэт, мистик, историк? То, другое и третье или ни то, ни другое, ни третье? Но тогда кто же он? Кто Мережковский?» — со страстью вопрошал уже в 1908 г. Белый. Ведь «лирика Мережковского — не лирика только, критика — вовсе не критика, романы — не романы»<sup>3</sup>. Белый глубже Бердяева понял Мережковского, увидев в нем «нечто неразложимое» на привычные творческие методы: «Он специалист без специальности. Вернее, <...> еще не родилась практика в пределах этой специальности. И оттого-то странным светом окрашено творчество Мережковского»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Глава впервые опубликована в: Вопросы философии. 2012. № 11. С. 97—113.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 225, 224, 229.

<sup>3</sup> Андрей Белый. Мережковский // В изд.: Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 376.

<sup>4</sup> Там же. С. 381, 377.

<sup>1</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 69, 70.

Удивление Белого перед загадкой Мережковского побуждает, по Платону, к поискам. «Для уяснения его (Мережковского) деятельности приходится придумать какую-то форму творчества, не проявившуюся в нашу эпоху»<sup>1</sup>; но нам, кажется, уже не нужно гадать и придумывать. В *нашу* эпоху уже «проявилась» — уже обрела самосознание такая старинная форма философского мышления, как **герменевтика**. Более того, в трудах М. Хайдеггера, а в особенности его ученика и последователя Г.-Г. Гадамера герменевтика в XX в. получила едва ли не универсально-философский статус. «Классическая дисциплина, занимающаяся искусством понимания текстов»<sup>2</sup>, герменевтика в ее проблематике, по словам Гадамера, «относится к совокупности всего разумного» — ко всей области знания: ведь мир, с которым человек имеет дело, «не бывает первоизданым миром первого дня»<sup>3</sup> — он всегда в какой-то мере осмыслен и описан, а потому является текстом в широком смысле. Мы не станем поднимать здесь трудных проблем герменевтики, например, размышлять о возможности ее обобщения до всеобщей теории познания, приложимой и к сфере естественно-научного опыта<sup>4</sup>. Наша задача проще, уже — попробовать применить понятие герменевтики для осмысления русской философии XX в. Герменевтика для нас — наука о духе, о познании неких *текстов* — текстов глубоких, чужих и таинственных.

Но чем же иным и занимался всю жизнь Мережковский-«литератор», Мережковский-книжник, «слишком культурный человек»<sup>5</sup>, как не герменевтическими исследованиями?! Разнообразные *письменные источники*; великие *личности* — от египетских фараонов до писателей XX в.; ушедшие *эпохи* — древний Крит, поздний эллинизм, Возрождение, век Наполеона, петровская Русь и т. д. — суть предметы герменевтического анализа, принявшего у Мережковского жанровые формы литературоведческого трактата, монографии, романа. Мережковский был искуснейшим мастером именно такого анализа. Мы не согласны с расхожим мнени-

<sup>1</sup> *Андрей Белый*. Мережковский // *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 381.

<sup>2</sup> *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 215.

<sup>3</sup> *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 14.

<sup>4</sup> Таким обобщением была борьба Хайдеггера с «фетишизацией „чистого восприятия“». Полемизируя со своим учителем Э. Гуссерлем, он обосновал, что «первичным феноменом всегда является видение нечто в качестве нечто, а отнюдь не чувственное восприятие. <...> Всякое видение есть уже „постижение нечто...“» (См.: *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. С. 127).

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании. Указ. изд. С. 225.

нием, по которому «любой из «героев» критики Мережковского — зеркало его собственной души, его самого»<sup>1</sup>. Мнение это сложилось еще в Серебряном веке. В уже цитированном здесь очерке «Мережковский» Андрей Белый заявлял, что герои романной трилогии о Богочеловеке и Человекобоге — лишь куклы в костюмах нужной эпохи, за которых говорит Мережковский как идеолог «III Завета»<sup>2</sup>. Однако Белый тут же сам себя и опровергает, призывая искать, *кто же* этот человек со своим специфическим словом о мире.

И впрямь, если бы Мережковский постоянно был занят тем, чтобы пропагандировать собственные идеологемы о «двух безднах», «демоне середины», «тайне Трех» и пр., то почему его постоянно влекло как раз к *чужому* — чужому духовному опыту, чужой эпохе, чужой судьбе?! В его сочинениях преобладает вопросительная интонация<sup>3</sup>, ибо острее прочих он чувствовал тайну бытия: «Мережковский переживал опыт былых великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, заглянуть в душу таких огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Пётр, так как тайна их казалась ему вселенской», — заметил Бердяев<sup>4</sup>. В облике Мережковского, запечатленном фотографиями, просвечивающем сквозь его тексты, заметна не до конца преодоленная брезгливость сноба — брезгливость по отношению к своей современности и к себе самому как «упадочнику», «декаденту», обреченному жить в мире, неудержимо стремящемуся к концу. «Мы — слабые, малые, от земли чуть видные»<sup>5</sup>, — юродствует этот «русский европеец», для которого современная европейская культура — «мещанская и безбожная», «забывшая вселенские идеи и живущая частными, мелкими, провинциальными интересами»<sup>6</sup>. В *великих* эпохах, *великих* книгах и индивидуальностях именно потому Мережковский искал их собственную иден-

<sup>1</sup> *Ермолаев М.* Загадки Мережковского // Послесловие к изд.: *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 567.

<sup>2</sup> *Андрей Белый*. Мережковский. С. 378–379.

<sup>3</sup> Стиль философствования Мережковского обусловлен именно этой его метафизической неуверенностью. Другой «отец Серебряного века» (Мережковского мы также относим к их сонму), Вл. Соловьёв, напротив того, склонен говорить о «последних вещах» (внутрибожественная жизнь, «богочеловеческий» мировой процесс и пр.) словно о неких очевидных для него представлениях, как бы выдавая «практический разум» (веру) за разум «чистый» (достоверное знание). Философствование Соловьёва, неотрывное от классической традиции идеализма, архаично, в XX в. такой стиль сходит на нет.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании. С. 225.

<sup>5</sup> *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский // *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 350.

<sup>6</sup> *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании. С. 225.

точность, что хотел выйти за пределы современного декаданса. Отсюда толковательная интенция его исследовательской мысли — «гностическая», по определению Бердяева<sup>1</sup>, «герменевтическая», согласно нашей концепции. Всюду у Мережковского присутствует «центральный мотив всей герменевтики вообще, а именно мотив преодоления чуждости текста»<sup>2</sup>, — он прекрасно видел барьер между своим и чужим духом. Несомненно, им владело герменевтическое «предмнение», «предвзятость» — идея «нового христианства»; но вправе ли мы считать, что Мережковский «обнаруживает в писателе только то, что уже имеет в себе самом»<sup>3</sup>, что из «герменевтического круга» он выходит с тем же, с чем вошел в него? Тогда не о чем было бы и говорить — не было бы ни «замечательнейшего критика», ни живописателя удивительных картин древности, пускай и осовремененных, но ведь иными они и в принципе быть не могут.

Только ли терминологический вопрос — проблема определения той сферы словесного творчества, к которой правомерно относить литературную деятельность Мережковского? Ну, опознаем мы эту сферу как герменевтику — следует ли что-то из этого? Кажется, да, но чтобы это обосновать, вновь подчеркнем, что Мережковский был ключевой фигурой для Серебряного века. Дом Мурузи на Литейном проспекте, где жила чета Мережковских, это второй духовный центр Петербурга 1900-х годов, равнозначный «Башне» Вяч. Иванова на Таврической. «Здесь, у Мережковского, воистину творили культуру, и слова, произнесенные в квартире, развозились ловкими аферистами слова, — вспоминал Белый. — Вокруг Мережковского образовался целый экспорт новых течений без упоминания источника, из которого все черпали. Все здесь когда-то учились, ловили его слова»<sup>4</sup>. Действительно, даже и крупнейшие авторитеты в области религиозной мысли обязаны своими идеями Мережковскому. Тайна Флоренского, по нашему глубокому убеждению, это Мережковский: Так, «Столп...» вдохновлен «новым религиозным сознанием», сосредоточенным вокруг концептов Софии и Святого Духа, создавшим культ «красоты» и «влюбленности». И вроде бы оппонент «литературного критика» Бердяев — как и Флоренский, гость и собеседник Мережковского — пил из того же «источника». Быть может, к Ницше

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании. С. 229.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 198–199.

<sup>3</sup> Ермолаев М. Загадки Мережковского. С. 564.

<sup>4</sup> Андрей Белый. Мережковский. Силуэт // Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 9.

Бердяев пришел и независимо от последнего. Однако бердяевскую «философию свободы» явно инспирировало фундаментальное для Мережковского отождествление идеи сверхчеловечества с творческой свободой («Л. Толстой и Достоевский»)<sup>1</sup>. Тема Достоевского разрабатывалась Бердяевым («Великий Инквизитор», «Ставрогин», даже «Миросозерцание Достоевского», даже «Духи русской революции») в полном соответствии с интерпретациями Мережковского.

Младшими современниками Мережковского усвоились не только его идеологемы, но и герменевтический метод. Нам представляется, что именно «герменевтика» — ключ к ответу на вопрос, который пришло время задать. Почему, в самом деле, в духовной культуре Серебряного века так тесно, на личностном уровне, переплелись философская мысль и искусство? почему почти все религиозные философы были одновременно стихотворцами или прозаиками, тогда как поэты преуспели в философствовании? и что за сплавы метафизики, эстетики, проповеди, а вместе и художественного слова представляют собой тексты тогдашних «литераторов»? Бог, человек, вселенная открывались заново, — действительно, происходила «переоценка всех ценностей»...<sup>2</sup> Основоположный тезис нашего исследования таков: *mainstream*’ом русской мысли Серебряного века является **герменевтика** — как стиль, метод, — более того, содержание философствования. Такая гипотеза подтверждает лишний раз изоморфность русской и западной философии первой половины XX в. В самом деле, на российской почве мы имеем экзистенциализм, метафизику нового типа, феноменологию, философскую антропологию и философию науки; нередко в творчестве конкретного мыслителя пересекаются две и более таких тенденций<sup>3</sup>. В связи с Мережковским естественно возникает понятие **русской герменевтики**: именно оно не только разрешает «вопиющее недоразумение нашей эпохи»<sup>4</sup> — проблему Мережковского как «спе-

<sup>1</sup> В занимавших его на протяжении всей жизни великих индивидуальностях — а это не только Наполеон, гении-художники, но и кротчайшие святые — Мережковский видел *сверхлюдей* по Ницше. Именно их он считал столпами в своей Церкви Святого Духа: «новая» святость, по Мережковскому, базируется на личностном самоутверждении, которое им признавалось за некоторыми христианскими подвижниками.

<sup>2</sup> Конечно, такой была не вся тогдашняя русская философия: неокантианцев, позитивистов, наконец марксистов трудно заподозрить в «герменевтическом» уклоне.

<sup>3</sup> Так, во Флоренском-философе несложно выявить все вышеназванные тренды.

<sup>4</sup> Андрей Белый. Мережковский. С. 381.

циалиста без специальности»<sup>1</sup>, но также бросает свет и на другие загадки философии Серебряного века.

Однако почему эта последняя развивалась под знаком именно герменевтики? почему, философствуя, толковали чужие тексты, мысленно переселялись в давно ушедшие эпохи, старались забыть о себе и, точно в иконы, вперяли духовный взор в лики гениев? Философия подытоживает и осмысляет некий духовный опыт, будь то опыт эпохальный или индивидуальный. Кант привел к самосознанию опыт естественных наук предшествующего века; Гегель и Шеллинг укоренены в немецкой послереформаторской мистике — в Экхартe и Бёме; Соловьёва, наряду с традиционной церковностью, питали его «встречи» с «Софией»... При всей востребованности этого опыта Соловьёва последующей русской мыслью сам по себе он мог побудить к созданию одних лишь схоластических схем<sup>2</sup>. Мережковского вдохновлял все же не соловьёвский опыт (хотя им и были взяты на вооружение такие концепты Соловьёва, как Вселенская Церковь и София): он предпринял попытку именно *герменевтической проработки* того лучшего, что Россия дала миру в XIX в., — феномена художественной литературы. Философия Мережковского проблематизирует опыт великих русских писателей XIX в. формально в том же смысле, в каком кантовский критицизм — опыт великих естествоиспытателей XVII—XVIII вв. Скудость бытийственного опыта не позволяла Мережковскому философствовать «от себя»; но ведь можно опираться и на чужой опыт бытия, как правило, так и происходит.

Приведем здесь свидетельство одного из основоположников западной герменевтики. Характеризуя ситуацию в философии в годы после Первой мировой войны, Гадамер пишет: «Одна сфера опыта вновь вошла в эти годы в философию — то был опыт искусства», — в России это случилось на четверть века раньше. Не только Мережковский, но и Л. Шестов в его поисках истинной «философии жизни» обретал ее в произведениях Шекспира и Л. Толстого. Шестовскому тогдашнему убеждению полностью соответствуют слова Гадамера: «Искусство — это подлинный органон (орудие, инструмент. — Н.Б.) философии, если не ее соперник, превосходящий ее во всем»<sup>3</sup>. Опыт искусства вправе претендовать на истину, и ее, как представлялось в философских

<sup>1</sup> Андрей Белый. Мережковский. С. 377.

<sup>2</sup> Наиболее значительная из них — «большая трилогия» С. Булгакова, софиологическая «сумма», разработанная мыслителем в эмиграции.

<sup>3</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 9.

кругах, где вращался Гадамер, «знает Достоевский, знает Ван Гог, знает Ницше»<sup>1</sup>. Эти предчувствия немецких мыслителей<sup>2</sup> довел до философской осознанности М. Хайдеггер, обосновавший, что в великих творениях искусства обнаруживает себя истина бытия.

Русская герменевтика идет здесь дальше западной: Мережковский и его последователи (а ими были Бердяев, Вяч. Иванов, С. Булгаков) фактически *сакрализовали* русскую литературу XIX в., обнаружив в художественных текстах религиозные откровения, предназначенные для современности. Речь для Мережковского идет не просто о философской истине: «В русской литературе, до такой степени проникнутой веяниями нового таинственного «христианства Иоаннова», как еще ни одна из всемирных литератур», начинается «второе Возрождение»<sup>3</sup>. Хайдеггер любил диалог Платона «Ион», где говорится о поэтах как вестниках богов<sup>4</sup>: в своих трудах он как бы секуляризовал эту интуицию<sup>5</sup>. Между тем Мережковский вполне всерьез называет русских художников пророками, тайнозрителями, ясновидцами, а то и вообще существами сверхъестественными (Лермонтов, Гоголь). Он задается, очевидно, герменевтической целью, когда хочет указать на открытые ими истины и перевести на язык нового религиозного сознания.

#### Герменевтика и революция

Русская герменевтика созвучна своему западному аналогу и в отношении исторического генезиса. Герменевтика Нового времени возникла в Германии в эпоху Реформации: начало ей «было положено реформационным принципом Писания»<sup>6</sup>. Лютеру и его сподвижникам, противопоставившим себя Риму, предстояло перетолковать Священное Писание, дабы обосновать свой разрыв с церковной традицией и доказать фундаментальный для Лютера тезис об оправдании одной верой («*sola fide*»). В трудах Меланхтона и Флация священные тексты интерпретировались без оглядки

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 10.

<sup>2</sup> Восходящие к эстетическим концепциям немецкого идеализма, но переоценивающие в пользу *искусства* его «соперничество» с философией: так, Гегель отводил верховную роль в познании истины именно философии.

<sup>3</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 154.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 288.

<sup>5</sup> Ниже мы обсудим данное наше утверждение.

<sup>6</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 203.

на церковный авторитет и догматику – новые экзегеты игнорировали аллегорический принцип, взамен чего предлагали сосредоточиться на самом тексте и прислушаться к живому Божественному призыву, звучащему в нем. Именно тогда, в контрреформаторской экзегетической практике, совершилось и «самоосмысление герменевтики» как усилия по «преодолению чуждости текста»<sup>1</sup>. И само слово «герменевтика» впервые было использовано немецким протестантским теологом И.К. Даннхауэром, автором труда 1654 г. «*Hermeneutica sacra*»<sup>2</sup>.

Но если в охваченной Реформацией Германии «история герменевтической теории разворачивалась <...> под давлением настоятельной теологической полемики»<sup>3</sup>, то в точности то же самое можно сказать и о развитии русской герменевтики. Сумеречная эпоха рубежа XIX–XX вв., выявившая всю глубину религиозного кризиса, может считаться аналогом лютеровской: в трудах Соловьёва, Мережковского и прочих носителей нового религиозного сознания открыто звучат призывы к реформам в *православии*. Однако русские мыслители были, думается, дерзновеннее Лютера, поскольку обновление Церкви связывали и с «обогащением» христианства языческими элементами. На фоне замыслов Мережковского реформы Лютера могут показаться косметическими, так как религия, зачинавшаяся в доме Мурузи, это «вовсе не православие, не историческое христианство, даже не христианство вообще, а то, что за христианством, за Новым Заветом – Апокалипсис, Грядущий Третий Завет, откровение Третьей Ипостаси Божеской – религия Св. Духа»<sup>4</sup>. Так мыслил Мережковский в момент первой русской революции («Пророк русской революции», 1906), которая ему представлялась началом «великой русской и всемирной религиозной революции»<sup>5</sup>. Эта революция, мнилось Мережковскому, сметя старые Церковь и царство, установит новые «церковь как царство» – «царство небесно-земное, духовно-плотское»<sup>6</sup>. Теократический проект переносил в социальный план мечту философа о примирении «духа и плоти».

...Маленький, шуплый, глубоко ушедший в себя и поражающий современников мертвенной холодностью своего воскового лица, Мережковский по натуре был пламенным революционером,

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 198–199.

<sup>2</sup> Там же. С. 191.

<sup>3</sup> Там же. С. 189.

<sup>4</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 345.

<sup>5</sup> Там же. С. 346.

<sup>6</sup> Там же. С. 347.

устремленным к апокалипсической «брачной заре новой жизни»<sup>1</sup>. При осмыслении герменевтики Мережковского кажется уместным указать на эту черту его темперамента: и в экзегетике он шел дальше, чем реформатор Лютер. В Новом Завете Мережковский обнаруживал приметы «Третьего Завета» подобно тому, как в образах Завета Ветхого Отцы Церкви видели аллегорические указания на Христа. И прежде всего Мережковский изымал Писание из сферы церковного предания: «Первая и последняя глубина учения Христова, заслоненного историческим христианством – „солью, переставшею быть соленою“, нам все еще не открылась»<sup>2</sup>. Позднее Вяч. Иванов, именно вслед за Мережковским «примирявший» уже не только в теории, но и в практике «башенных» радений Христа с Дионисом и Люцифером, вешал перед своими почитателями о том, что «Евангелие еще не прочитано»<sup>3</sup>. Вообще для русской мысли Серебряного века – философии? богословия (Г. Флоровский)? герменевтики наконец? – Христос – это «*Иисус Неизвестный*». Так Мережковский назвал свой собственно экзегетический труд начала 1930-х годов. Однако и ранние его книги наполнены многочисленными экзегетическими вставками. Новозаветная весть, по словам Мережковского, эпатирует, потрясает человека: «Есть ли вообще другая религия с большими загадками и соблазнами?» – намекает он на эзотеричность канонических книг. Вспоминается представление о «скандальном» характере евангельского «провозвестия» – «керигмы» Р. Бультмана, имя которого здесь нелишне упомянуть. Друг и собеседник Хайдеггера в начале 1920-х годов, этот протестантский богослов причастен к возрождению герменевтической мысли...

«Революционность» интерпретации Нового Завета Мережковским в том, что уже в Евангелиях ему видится воскресший Христос Откровения, – Бог, вернувшийся на землю во славе. «Темный Лик» (Розанов) церковного Христа его отталкивает: евангельский Иисус почему-то кажется ему «воплощенным „веселием сердца“, и все вокруг него были веселы, пьяны от веселия»<sup>4</sup>. При этом своего апофеоза веселие достигает на Голгофе, понимаемой новейшим экзегетом в качестве трагедии в смысле Ницше. А именно речь идет о «радости бытия, включающей в себя и радость уничтожения», о «страшном оргийном „веселии“», о «воли жизни» – воле,

<sup>1</sup> Андрей Белый. Мережковский. Силуэт. С. 6.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 181.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 207.

<sup>4</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 254.

утверждающей жизнь «в самых ее темных и жестоких загадках»<sup>1</sup>. Ученики Христовы в их переживаниях уподобляются при этом «сладострастно-девственным вакханкам», сам же Христос отождествляется с Дионисом, «учителем» Ницше. В языческом ключе трактуются и последние богословские основы Евангелия, когда Бога Мережковский подменяет языческим роком, а любовь Сына к Отцу – ницшеанской «amor fati»: «„Любовь к року” не есть ли самое внутреннее существо Героя последней и величайшей трагедии <...>?»<sup>2</sup>.

«Революционная» экзегетика Мережковского – тема особого обширного исследования. В связи с нашей проблематикой укажем лишь на его толкование отдельных пунктов Евангелия. Интересно, что Рождество Мережковский исключал из события собственно Боговоплощения – Бог, в его интерпретации, соединился с человеком Иисусом только в момент Его крещения на Иордане. Об этом мыслитель сообщает в велеречивых выражениях, характерных для книги «Иисус Неизвестный»: «В этот-то молниеносный миг и поколебались силы небесные, длани Серафимов наклонили ось мира, солнце вступило в равноденственную точку, – и Христос вошел в мир»<sup>3</sup>. Возрождая древнюю ересь Нестория, Мережковский, думается, ориентировался здесь на современную ему христологию Р. Штейнера. – Эпизод брака в Кане Галилейской, использованный Достоевским в «Братьях Карамазовых», Мережковскому служит аллегорическим прообразом великого религиозного переворота – «претворения горькой слезной воды старого христианства <...> в вино радости новой», «в христианство новое, утреннее, восточное, солнечное, брачное, пиршественное»<sup>4</sup>. В своих исканиях «утаенного Евангелия»<sup>5</sup> он тшится заглянуть через плечо Иисуса, пишущего «перстом на земле» во время суда над «женщиной, взятой в прелюбодеянии»: «Что пишет Он? Какое слово? Не слово ли последней любви и последней свободы о тайне пола преображенного, о тайне святого целомудрия и святого сладострастия?»<sup>6</sup> Дух Святой, полагал Мережковский, отнюдь не сходил, как Ипостась, на землю в событии Пятидесятницы – Он явит Себя лишь в Христе Грядущем, в событии Второго Пришествия. Заявляя это с целью унижить Церковь (лишенную, по его мнению, благодати

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 263.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 178.

<sup>4</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 348.

<sup>5</sup> Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. С. 190.

<sup>6</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 337.

Сошествия), интерпретатор искажает текст Евангелия, что вообще делает нередко<sup>1</sup>. И в новое религиозное сознание, пронизанное земными, «человеческими, слишком человеческими» интенциями, кажется, не вмещается церковный догмат о Христовом Воскресении. Вернее сказать, Мережковский «демифологизирует» евангельское событие, следуя в этом за библейской критикой, – прежде всего за весьма любимым им в 1900-е годы Э. Ренаном. Русский богослов лишает Воскресение исторической конкретности и сводит к «провидению» учениками «какой-то бесконечной реальности», того, что «должно быть» в «неизмеримой дали» мировой эволюции, но «что уже есть в вечности»<sup>2,3</sup>. Сонное видение умершего старца Зосимы Алёше («Братья Карамазовы») и встречи апостолов с воскресшим Учителем – события примерно одного порядка в глазах Мережковского.

\* \* \*

Герменевтика Мережковского, т. е. интерпретация литературно-художественных текстов, опирается на его экзегетику – интерпретацию Нового Завета. При этом замечательно то, что герменевтика как таковая, которую в связи с Мережковским принято называть «критикой», в определенном смысле тоже является экзегетикой! Мы уже замечали, что Мережковский фактически сакрализировал опыт русской литературы XIX в.: художественные тексты для него –

<sup>1</sup> Мережковский закавычивает такой текст: «Не оставлю вас сирыми, пошлю вам Духа Своего» (Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 294). Между тем слова Христа из Его последней беседы с учениками таковы: «Не оставлю вас сиротами, приду к вам» (Ин.14, 18). Для Евангелия принципиально то, что Дух для Христа – это Дух, который исходит от Отца, а не есть Его, Христа, принадлежность, как у Мережковского. Ср.: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит...» и т. д. (Ин. 15, 26).

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 347.

<sup>3</sup> В «Иисусе Неизвестном» концепция Воскресения приближается к традиционной, но затемнена велеречивостью и парадоксальностью экзегетического дискурса. Тайна «пустого гроба», по Мережковскому, и доныне остается «неразгаданной», хотя он и исключает «маленькое плутовство» – похищение тела Распятого учениками (см.: Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 612–614). Также и в посмертных явлениях Христа апостолам что-то было, хотя это и недоступно одному «здешнему знанию» (там же, 618). Как и в 1900-е годы, Мережковскому хочется провести «границу между тем, что «кажется», и тем, что есть» (там же, 623). Но все же по поводу явлений Христа Воскресшего, о которых сообщают Евангелия, Мережковский заключает: «Все это было однажды, во времени, и будет всегда, в вечности» (там же, 627).

если и не новое Священное Писание, не собственно «Третий Завет», то пролегомены к нему. Потому анализ романов и стихов, обыкновенно относимый к рутинной и профанной области литературоведения, у Мережковского оказывается чем-то вроде «третьезаветной» экзегезы. Речь идет об интерпретации текстов с опорой на *предмнение* нового религиозного сознания. Заступимся за Мережковского: да, он входит в многочисленные *герменевтические круги* с данным предмнением, однако выходит из них с богатым уловом, например, с выразительными и точными духовными портретами Гоголя, Толстого, Пушкина, Тургенева... Герменевтика Мережковского приносит свои плоды и в области *философской антропологии*.

О том, как возникло в его сознании подобное предмнение, как в его душу ворвалась «буря света» новой религии<sup>1</sup>, можно только догадываться. Андрей Белый, глубже других понимавший Мережковского, встраивал в его биографию событие своеобразного «посвящения» соловьёвского типа: «Красота мира явилась ему в Лике Едином»<sup>2</sup>. Сам Мережковский сообщает в очерке «Акрополь» действительно о своем иницирующем мистическом опыте *красоты*, пережитом им в 1892 г. во время путешествия в Грецию. При виде величественных храмов богини Афины «в душу хлынула радость того великого освобождения от жизни, которое дает красота. <...> Все двадцать болезненных и скорбных веков остались <...> за священной оградой, и ничто уже не возмутит царящей здесь гармонии <...>. ...И не было времени: мне казалось, что это мгновение было вечно и будет вечно»<sup>3</sup>. Встреча с красотой сообщила смысл жизни Мережковского, а вместе с тем была им воспринята как платоновское воспоминание: «Мне казалось, что я все это уже где-то и когда-то, очень давно, видел и пережил, только не в книгах»<sup>4</sup>. Эстетизм Мережковского, обыкновенно понимаемый весьма поверхностно, на самом деле проистекает из этого его опыта *приобщения к вечности*, опыта *религиозного* порядка. Книгу Мережковского о любимых писателях «Вечные спутники», открывавшуюся «Акрополем», как замечала в своих воспоминаниях о супруге З. Гиппиус, было принято дарить успешным гимназистам на выпускных вечерах. Понимали ли тогдашние наставники молодежи, что этот безобиднейший, казалось бы, и даже назидательный томик содержит в себе динамит «великой духовной революции»,

<sup>1</sup> Андрей Белый. Мережковский. Силуэт. С. 6.

<sup>2</sup> Андрей Белый. Мережковский. С. 380.

<sup>3</sup> См. в изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 356–357.

<sup>4</sup> Там же. С. 356.

которая сметет с лица земли, по мысли автора сборника, как Церковь, так и монархическое государство?..

Между тем исток воззрений Мережковского надо искать именно в очерке «Акрополь». Та «святыня», которую этот путешественник обрел на месте поклонения Афине, включает в себя и мечту о «новом эллине, богоподобном человеке на земле», и задание примирения с природой, и пафос «героизма», «счастья», свободы, покоя. В греческих архитектурных формах, как бы продолжавших природные облики, Мережковский распознал одну лишь винкельмановскую светлую античность, и с этого момента в его душе стало быстро всходить семя неоязычества<sup>1</sup>. Мережковского захватила утопия золотой поры человечества, упраздненной жестоким пустынным духом семитства: «Все, что доводит нас до невыносимых противоречий — небо и земля, природа и люди, добро и зло, сливалось для древних в одну гармонию»<sup>2</sup>. Позже его «новое религиозное сознание», встав под знак Ницше, окрасилось трагизмом и антихристианским демонизмом. Эту-то духовность Мережковский попытался скрестить с евангельской образностью и назвал причудливый гибрид «новым христианством».

#### Литература и религиозная философия

Новейшая русская религиозная философия возникает как критическое осознание духовного опыта русской литературы XIX в.: обоснованию этой мысли посвящена статья Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892). Предлагая философу идти от текста, а не от реальности, но допуская, что реальность в тексте каким-то образом манифестируется, мыслитель по сути подразумевал философию *герменевтического* типа. Главной ее категорией Мережковский

<sup>1</sup> Дух греческой Античности Винкельман сводил к «*благородной простоте и спокойному величию*». На его взгляд, даже и в «жесточайших страданиях» героя гармония его внутреннего мира не нарушалась и идеальный грек сохранял «великую и уравновешенную душу» (см.: Винкельман И.-И. Избранные произведения и письма. М., -Л., 1935. С. 107). Интересно, что Винкельман, знаток античной скульптуры и живописи, воспитал в себе, по словам Гёте, «языческий образ мыслей». То, что Гёте пишет в своих «Набросках к характеристике Винкельмана», можно было бы отнести и к Мережковскому — с его «отдаленностью от всего христианского мировоззрения», «отвращением к последнему». «К церквам, на которые подразделяется христианская религия, он (Винкельман) был совершенно равнодушен» (там же, 605–606), — равно как и Мережковский, как и сам Гёте.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Акрополь // Указ. изд. С. 358.

считает «символ»<sup>1</sup> как «откровение божественной стороны нашего духа» — духа писателей, в свою очередь объявленных им «рыцарями Духа Святого»<sup>2</sup>. «Литература — своего рода церковь», в которой обитает «гений народа», на разные лады провозглашает Мережковский «возрождение свободного религиозного чувства» в творениях русского гения<sup>3</sup>. «Чувства» — но не религиозного *сознания*, внести которое в мистический опыт нового искусства и призвана «символическая» или «новая критика», являющаяся «культурным самосознанием народа»<sup>4</sup>. «Мы должны вступить из периода поэзии — творческого, непосредственного и стихийного, в период критический, сознательный, культурный»<sup>5</sup>: пока Мережковский набрасывает лишь абрис своей будущей герменевтики — «субъективной критики» и религиозной проповеди<sup>6</sup>.

На протяжении всей своей творческой жизни Мережковский считал себя «критиком»: его «воля к мысли» реализовалась как «критика», которая «в своем высшем пределе <...> должна быть творческой», более того — «пророческой мыслью», — писал он в 1920-е годы<sup>7</sup>. Но под «критикой» он понимал отнюдь не жанры Белинского, Добролюбова, Писарева и т. д.: первым опытом «русской критики» в «новом, *нашем*» смысле он считал «Переписку с друзьями» Гоголя. Об этом говорится в исследовании 1906 г. «Гоголь и черт», самом блестящем образце герменевтической практики Мережковского. В «Переписке» — «конец поэзии и начало религии»,

<sup>1</sup> Герменевтика Хайдеггера — Гадамера, как и «критика» Мережковского, также является *символистской* философией. Привлекая столь значимое и для русских символистов (в частности, для Мережковского) суждение из гётевского «Фауста», Гадамер заявляет: «Универсальное наблюдение Гёте: все есть символ, <...> заключает в себе наиболее всеобъемлющую формулировку герменевтической мысли» (см.: *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. С. 264–265).

<sup>2</sup> См. в изд.: *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский... С. 537, 550 соотв.

<sup>3</sup> Там же. С. 524, 557.

<sup>4</sup> Там же. С. 489.

<sup>5</sup> Там же. С. 560.

<sup>6</sup> Отцы западной герменевтики сближали понятия «герменевтика» и «критика». В интереснейшей работе Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» им сочувственно цитируется введение к лекционному курсу Шлейермахера «Герменевтика и критика в особой связи с Новым Заветом»: «Герменевтика и критика, две филологических дисциплины, две теории искусства, взаимосвязаны, потому что практика каждой из двух предполагает другую. Первая есть вообще искусство правильно понимать речь другого, преимущественно письменную; вторая — искусство правильно оценивать и на основании достаточных свидетельств и данных констатировать подлинность письменных текстов и их частей» (Хайдеггер 1993, 278).

<sup>7</sup> *Мережковский Д.С.* О мудром жале // Литературная газета от 17.01.1990. С. 5.

«переход от бессознательного творчества к творческому сознанию». Так определяет Мережковский попытку автора «Мертвых душ» истолковать свои собственные сочинения в религиозном, а вместе и исповедальном ключе. В критике, по Мережковскому, литература обретает самосознание, и потому она — «вечное и всемирное религиозное сознание»<sup>1</sup>. «Критика», как видно, отождествляется им с религиозной философией. Русская герменевтика в ее истоках, в отличие от немецкой, декларативно религиозна.

Однако религиозность эта — «новое религиозное сознание», новое христианство Мережковского. «Святая плоть» — одна из ключевых категорий этого «нового богословия». В трактате «Гоголь и чёрт» данная категория привязана к символистской эстетике: «художественный образ есть все-таки не бесплотная духовность, а одухотворенная плоть или воплощенный дух», почему «**в искусстве начало религии, начало святой плоти**»<sup>2</sup> (выделено мной. — *Н.Б.*). Этого «Гоголь не сознавал с ясностью <...>, только смутно прозревал», так что здесь прерогатива и миссия нового религиозного сознания.

Как видно, Мережковский, по существу, сакрализовал великую литературу, видя в ней начало новой религии. В книге «Пути русского богословия» Г. Флоровского, нередко пользующегося открытиями герменевтики Серебряного века, есть яркие очерки о Гоголе, Достоевском, Толстом и др.; Флоровский усматривал в литературных шедеврах образчики богословия, как правило, отклоняющегося от норм православия. Но то, что в глазах церковного мыслителя выглядит мирским вольномыслием, а то и еретическим соблазном, зачастую освящается в новом христианстве Мережковского. Так, «Переписка» Гоголя включается Мережковским — духовным революционером — в новый корпус «священных» книг в конечном счете потому, что призывает к «переходу от поэтического созерцания к религиозному действию — от слова к делу»<sup>3</sup>. Флоровский же, стоявший на стороне о. Матфея в его тяжбе с Гоголем, обнаружив у писателя подобный «дух утопического активизма», расценил его как гордыню, плод «западного влияния», и подверг резкой критике гоголевскую «утопию священного царства»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Мережковский Д.С.* Гоголь и чёрт // *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. С. 275.

<sup>2</sup> Там же. С. 295.

<sup>3</sup> Там же. С. 275.

<sup>4</sup> *Флоровский Г., протоиерей.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 268, 266 соотв.

## Герменевтика западная и герменевтика русская

Рассуждая о специфике герменевтики Хайдеггера, его последователь Гадамер постоянно указывает на безличный характер герменевтического события: Хайдеггер стремился «понять онтологическую структуру произведения искусства независимо от субъективности его творца или созерцателя»<sup>1</sup>. Если, как пишет Хайдеггер в трактате «Исток художественного творения» (1935), в произведении являет себя, «просветляется сокрывающееся бытие»<sup>2</sup>; если, как заявляет Гадамер, в нем звучит «голос, каким говорит само произведение»<sup>3</sup>, — то, «разумеется, говорит здесь не художник», а «опосредующий опыт мира» «язык художественного произведения»<sup>4</sup>. В западной герменевтике, избегающей категории, прежде всего, *авторства*, как бы забывшей о романтическом «гении», роль творца предельно умалена — сведена к функции ремесленника-«созидателя» (Хайдеггер), а то и медиума бытийственного «откровения». «В художественном творении совершается совсем особая манифестация истины»<sup>5</sup>: попробуем разобраться, в чем корень такого воззрения.

Характер хайдеггеровской герменевтики обусловлен ее «богословским началом»: «Титул „герменевтика“ был для меня привычным из-за моих богословских штудий»<sup>6</sup>, признает мыслитель — выпускник теологического факультета университета Фрайбурга, интересовавшийся в 1910-х годах проблемами экзегезы. Но именно библейские «штудии» способны привести к представлению о тексте, не имеющем автора, — точнее сказать, о «совсем особом» авторстве. Ведь когда изнутри традиции размышляют об истоке Библии, то имеют в виду ее богодухновенность — высочайшего Автора. В детали же авторства *земного* углубляется разве что критика, которая часто лишь подтверждает традиционные представления. Потому священные тексты либо считаются анонимными, либо устанавливается их «коллективное» авторство (Псалтирь), либо обсуждается их помеченность известными авторитетными именами. Во всяком случае, при экзегезе авторство текста если и не игнорируется полностью, то все же

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 109.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 289.

<sup>3</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 261.

<sup>4</sup> Там же. С. 263.

<sup>5</sup> Там же. С. 111.

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке... С. 278.

не является значительной ценностью. Так, личность евангелистов-синоптиков сведена к имени-метке (Матфей, Марк, Лука), будучи лишенной индивидуальных черт, образ же «Иоанна» двоятся или троится...

Хайдеггер признается, что на его мышление всегда давили принципы библейской экзегезы. Как богослова, в 1910-е годы его «особенно занимал вопрос об отношении между словом Священного Писания и богословско-спекулятивной мыслью», а это собственно герменевтическая проблема. И вот его рефлексия 1930-х данного факта: «Это было <...> то же отношение, т. е. между языком и бытием <...>»<sup>1</sup>. Как Слово Божие звучит в библейских текстах, таким же самым образом в художественных произведениях бытие обнаруживает себя в языке, «истина становится событием откровения»<sup>2</sup>. Как видно, комментируя герменевтические идеи Хайдеггера, Гадамер не случайно использует богословские понятия.

В хайдеггеровскую герменевтику богословские принципы проникли и из воззрений теолога-экзистенциалиста Р. Бульмана. Исследователями немало сказано об идейном взаимовлиянии друзей и коллег по работе в Марбургском университете в 1920-х годах — Хайдеггера и Бульмана. Керигматическое богословие Бульмана опирается на представление о спасительном *провозвестии* (*керигме*), содержащемся в новозаветном слове. При этом сам «Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия»<sup>3</sup>. Очевидно, что стремящийся к «демифологизации» традиционных трактовок Нового Завета Бульман тем не менее использует именно мифологический дискурс. Керигма, по Бульману, обращена к каждому человеку и затрагивает самую глубину его существования — возмущая, бросая вызов и призывая к пересмотру жизни. Керигма судьбоносна, ибо это есть «Слово Божье, перед лицом которого мы должны <...> отвечать на вопрос, поставленный перед нами: хотим мы в него поверить или нет»<sup>4</sup>, выберем ли мы путь жизни или путь смерти. Такая «затронутость» человека Богом силою провозвестия — нерв керигматического экзистенциального богословия. Но разве мы не находим ту же в точности интуицию в ключевом тезисе Гадамера — комментатора герменевтики Хайдеггера: «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке... С. 278.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 111.

<sup>3</sup> Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблемы демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 112.

<sup>4</sup> Там же.

задевает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие»<sup>1</sup>? «Скандализирующая» керигма в герменевтике Хайдеггера — Гадамера секуляризируется, когда Гадамер сравнивает проявление великого произведения искусства с «ударом», которым оно «опрокидывает все прежнее, привычное, — тогда разверзается мир, какого не было прежде»<sup>2</sup>. И когда Хайдеггер заявляет, что «бытие есть окликающий зов, обращенный к человеку»<sup>3</sup>, то он переводит на язык собственных категорий мысль Бульмана о том, что «Бог сам «находит» человека <...> и обращается к нему»<sup>4</sup>. Принципиальная разница этих двух подходов в том, что у Бульмана посредством текста вещает личностный живой Бог, у Хайдеггера — загадочное «бытие». Воззрения Хайдеггера и Гадамера, воспроизводящие формальное строение бульмановской керигмы, хочется в силу вышесказанного назвать *квазибогословием*.

Однако с тем же правом дискурс Хайдеггера может считаться *квазисекулярным*. Хайдеггер «близко подходит к той сфере, где кончается философское размышление и начинается мистическое созерцание»<sup>5</sup>: духовной традицией, к которой принадлежит философствование Хайдеггера, П.П. Гайденок считает традицию немецкой мистики. «Хайдеггеровскому понятию бытия у Экхарта соответствует понятие Божества»<sup>6</sup>, у Бёме — *Ungrund'a*. Учитывая ориентацию Хайдеггера на досократиков, можно провести параллель между «бытием» и Логосом, а также «природой» Гераклита, которая «любит скрываться». — Вместе с тем для нас очевидно подобие бытийственных интуиций Хайдеггера буддийской религиозности. Сам Хайдеггер говорил о своем интересе к японской мысли<sup>7</sup>; глубокому созвучию хайдеггеровской герменевтики японскому мировидению специально посвящена работа Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим». Разработка темы «Хайдеггер и дзен-буддизм» может представлять для исследователя большой интерес. Здесь мы лишь заметим, что с этой японской разновидностью буддизма (религией? мистическим учением? духовной практикой?) воззрения Хайдеггера роднит принципиально *безличный* характер обоих. Дзен обращен к

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 110.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения. С. 312.

<sup>4</sup> Лёзов С.В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 75.

<sup>5</sup> Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 347.

<sup>6</sup> Там же. С. 350.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 157.

«бездонной пропасти реальности» (аналог бытийственной бездны Хайдеггера), иначе сказать — к «высшему разуму» или высшему «бессознательному»<sup>1</sup>. Это «Единое» являет себя в светоносном экстатическом опыте сатори — пробуждения, потрясающего все существо адепта, отрешившегося прежде от всех индивидуальных черт. Недоверие дзена к рассудочному мышлению и отражающему его языку сказалось в монашеской практике *коанов* и *мондо*: эти жанры общения учителя с учениками, выработавшие свой собственный, непонятный для непосвященных аллегорический язык, призваны разрушить профанный, земной разум стремящегося к «просветлению». Но разве не такова и глубинная цель замкнутого дискурса Хайдеггера? В своем стремлении опровергнуть «догматические», т. е. «онтологические» «предрассудки» европейской метафизики<sup>2</sup> Хайдеггер эпатающе нарушает законы логики<sup>3</sup> и на место привычных категорий ставит мифологические понятия («спор мира и земли» в художественном творении). То, что мыслитель фактически элиминирует из герменевтической ситуации личность автора художественного произведения, связано с его общепризнанной борьбой с «субъективизмом, характерным вообще для метафизической эпохи»<sup>4</sup>.

В отличие от западной, герменевтика *русская*, в лице ее основателя Мережковского, позиционирует себя как «критика *субъективная*»<sup>5</sup>. А именно: ее дискурс разворачивается в поле меж-

<sup>1</sup> Судзуки Д. Введение в дзен-буддизм // Сайт www.webbl.ru — бесплатная электронная библиотека, б. г. С. 155, 153.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 126–127.

<sup>3</sup> Даже Гадамер признавался, что и его порой вводила в недоумение прихотливая парадоксальность хайдеггеровской мысли. Во «Введении к работе Мартина Хайдеггера „Исток художественного творения“» (1967), обсуждая то представление учителя, в котором «несокрываемость» сущего уже предполагает наличие в нем «раскрытости» (равно как верно и обратное), Гадамер восклицает: «Несомненно, замысловатое отношение». Пристрастие Хайдеггера к подобным как бы тавтологиям также роднит его с мыслью Востока. «И еще более замысловато, — продолжает Гадамер, — то, что именно в этом „здесь“, где показывается сущее, выступает и сокрытость бытия» (см.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 112–113). Если здесь и диалектика, то не гегелевского — рассудочного типа, а присущая описаниям опыта приобщения к «разуму Будды». Для «непросветленного» — того, кто не имеет подобного опыта, «дзен до смешного неуловим» (Судзуки Д. Указ. изд. С. 5). У Хайдеггера, как можно предположить, был все же особый — опять-таки квазимистический опыт глубинной рефлексии процесса философствования.

<sup>4</sup> Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. С. 335.

<sup>5</sup> Мережковский Д.С. Вечные спутники (авторское вступление) // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 353.

ду двумя субъектами — критиком и автором. Цель «субъективного критика» — во-первых, «показать за книгой живую душу писателя», а во-вторых — «действие этой души <...> на ум, волю, сердце, на всю внутреннюю жизнь критика». Благодаря именно этой двойственной установке возникла галерея духовных портретов великих писателей, порой великолепных, порой все же искаженных попыткой Мережковского вчувствоваться в «душу» «великого незнакомца» свое собственное религиозное сознание. Очевидно, Мережковский считал продуктивной историческую дистанцию между писателем и критиком, когда замечал: «Каждый век, каждое поколение требует объяснения великих писателей прошлого в своем свете, в своем духе, под своим углом зрения»<sup>1</sup>. Русский мыслитель рассуждал отнюдь не в ключе до-хайдеггеровской герменевтики с ее мнимой объективностью — утопией слияния с чужой индивидуальностью, постижения ушедшей эпохи с позиции ее современника. В несложной герменевтической программе Мережковского распознаются такие категории Хайдеггера — Гадамера, как *предмнение* и *временное отстояние*, в ней вообще присутствует вся структура *герменевтического круга*. Но детально разработанной герменевтической *теории* у Мережковского нет; его «глубокая мудрость»<sup>2</sup> — дар гностика, проникающего в чужой дух, — сказана в *конкретных* герменевтических исследованиях. Хайдеггер всю жизнь как бы готовился к ним, но на солиднейшем фундаменте «Бытия и времени», «Истока художественного творения» и бесконечных «разговоров о языке» возникли лишь интерпретация «Крестьянских башмаков» Ван Гога и анализ нескольких текстов немецких романтиков. Не перевешивает ли плоды западной герменевтики вереница великолепных исторических романов, «критических» монографий и трактатов, давших импульс всей последующей русской мысли, вместе с серией жизнеописаний великих людей, — герменевтическое, по своей методологии, наследие Мережковского?..

Воссоздавая облик «живой души писателя», Мережковский мыслит как символист. Глубочайшее идейное содержание он иногда обнаруживает не столько в текстах, сколько в бытовых проявлениях и писательской внешности. Показателен в этом отношении очерк о Вл. Соловьёве «Немой пророк» (1909): он весь построен на обсуждении того герменевтического элемента, который у Хайдеггера назван «землей» (в произведении «спорящей» с «миром»), —

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Вечные спутники (авторское вступление) // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 353.

<sup>2</sup> Андрей Белый. Мережковский. Силуэт. С. 10.

сокровенной, не выявленной в тексте глубины бытия, — у Мережковского — личности тайнозрителя Софии. «Слова даны людям для того, чтобы скрывать свои мысли»: этот известный афоризм Мережковский вспоминает в связи с феноменом Соловьёва, чье «тайное лицо» плотно закрыто его «остроумной и красноречивой философией»<sup>1</sup>. Герменевтика Мережковского это интерпретация всего жизненного образа писателя — поступков и внешних черт, случайных обмолвок, наконец, молчания, «немоты». Едва ли не самым значительным символом загадочной и мрачной души Соловьёва Мережковский считает его inferнальный смех, шокировавший современников: «Сквозь торжественную симфонию „Оправдания добра” или „Чтений о Богочеловечестве” мне слышится порою этот страшный смех»<sup>2</sup>. Сочинения Соловьёва Мережковский воспринимал как консервативные, если не реакционные, — ведь в них философ тщился возродить старые церковность, государственность, нравственность. Но в соловьёвском смехе критику слышатся «надрыв» и «одурение тоски», отрицающие его «дневные» идеалы. «Немота» Соловьёва — она, кроме смеха, охватывает и соловьёвское «безумие», и встречи с «подругой вечной», и нехождение в церковь, и великое одиночество — это «вещая», «пророческая» немота. И как «немой пророк», Соловьёв — не реставратор, а революционер, «предтеча Новой Церкви», сокрушитель старых догматов и провозвестник ослепительной истины будущего. Усматривая за «иконописным лицом древнерусского или византийского святого» другой — тайный лик Соловьёва, Мережковский-толковник фактически учит находить и в текстах смысл, противоположный явному. Это весьма важная черта его герменевтики.

Краткий очерк «Немой пророк» — пример того, как «субъективная» герменевтика Мережковского может оборачиваться проницательной *философской антропологией*. Еще выразительнее соловьёвского глубинно-психологический портрет Гоголя в работе «Гоголь и чёрт» (1906). Мережковский-психоаналитик, кажется, смотрит глубже Фрейда, когда трагический надлом гоголевской судьбы связывает с двоящим личность христианина мощным «языческим» началом — «прямо жутким, „демоническим” сладострастием Гоголя»<sup>3</sup>. Отсутствие женщины в биографии и сочинениях писателя, его тяга к монашеству, приведшая к жизненному краху, проистекает из ужаса перед этим «черным пятном» в его

<sup>1</sup> См. в изд.: Мережковский Д.С. В тихом омуте... С. 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 120.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

натуре, — здесь же и источник его смеха, не менее странного, чем соловьёвский. — Еще сильнее психологии Мережковского захватывает метафизика личностного бытия. Ему удается сложить воедино биографический и творческий лики Гоголя, создав образ тайнозрителя зла: Гоголь разоблачил черта как потустороннего вдохновителя человеческой пошлости, обыкновенности, середины. Мережковский отказывается романтизировать зло и считает образы Люцифера, Мефистофеля и пр. лишь «великолепными костюмами» и «масками» «обезьяны Бога». «Гоголь первый увидел черта без маски» — распознал в безликой жизненной стихии (Шестов называл ее *всемством*, Бердяев — *миром объектов*) и направил против него жало своей специфической сатиры: «Смех Гоголя — борьба человека с чёртом»<sup>1</sup>. В собственно демонологию Гоголя Мережковский вкладывал скорее аллегорические смыслы. Так, малороссийскую повесть «Вий» критик считает пророчеством Гоголя о своей судьбе. Ведьма в гробу в древнем храме — «не языческая ли красота, не сладострастная ли плоть мира, убитая и отпеваемая Гоголем в старой церкви, в церкви Симеона Столпника или о. Матфея?» Вий же — это демон «мертвой плотскости», мстящей бурсаку-философу за «умерщвленную плоть», — это сам вызывавший у Гоголя смертный ужас «инстинкт слепой и ясновидящий». Философ Хома умирает от страха перед ним — так, по Мережковскому, Гоголь предсказал собственную смерть. А старый храм, поруганный бесами, в его глазах — аллегорический образ исторической — монашеской Церкви, бессильной против современного зла: «Бесплотная духовность оскверняется бездушной плотскостью»<sup>2</sup>. Так «предмнение» нового религиозного сознания оказывается мощным инструментом при интерпретации целостного гоголевского феномена.

«Субъективность» (в смысле, предложенном Мережковским) была неотъемлемой чертой русской герменевтики — от ее «предтечи» Соловьёва и вплоть до М. Бахтина. Последний, правда, формализовал герменевтику до «поэтики», а интерес к «живой душе писателя» (Мережковский) свел к теоретико-литературной *проблеме «автора и героя»*. Первые разработки данной проблемы присутствуют и у Мережковского при осмыслении творчества Достоевского. Как соотносится собственная «идея» писателя с «идеями» героев его романов? Символист Мережковский полагал, что Достоевский вкладывал в художественные образы свой трагический душевный опыт, «истинное лицо свое прятал под масками всех

<sup>1</sup> См. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 214, 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 302–303.

своих раздвоенных героев»<sup>1</sup>. Вместе с ними он сходил в «преисподнюю» душевного раздвоения и в конце концов «спасся», вместе с Алёшей узрев «неимоверное видение» апокалиптической Каны Галилейской<sup>2</sup>. «В главных своих героях <...> Достоевский <...> изображал, обвинял и оправдывал себя самого»; он сам — «бесстрашный испытатель божеских и сатанинских глубин»<sup>3</sup>. Вопрос для Мережковского в одном — какой была собственная *идея* писателя, его вера, его приватная религия. Это был риторический вопрос: Мережковский не мог (или не хотел) распознать в романах Достоевского авторской позиции.

Мысль о тайне Достоевского прошла через всю русскую герменевтику. В трудах о Достоевском Мережковского, Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова ясной идеологии «Дневника писателя» отказано в праве считаться окончательной «идеей» писателя. Также и Бахтин не находил в его романах авторской точки зрения, с которой «завершаются» идеи героев. Достоевский себя «так хорошо прятал, что иногда и сам не мог найти лица своего под личиною (героя): лицо и личина срастались»<sup>4</sup>. Потому в религиозной мысли Достоевского, полагает Мережковский, царит «страшная путаница», автор мечется между двумя «лже-Христами» «Легенды о Великом Инквизиторе»<sup>5</sup> и вообще... «что если и Достоевский просто „не верит в Бога“», как Великий Инквизитор<sup>6</sup>?! — Кажется, герменевтика Мережковского не справляется с действительным постижением «живой души» Достоевского. Он остается для критика мировоззренческим «оборотнем», ускользающим от внешнего взгляда в свой диалектический «лабиринт». У самого Мережковского не было настоящего христианского опыта, и потому он не допускал возможности сознательно-волевого выбора Достоевского — выхода из религиозных апорий, терзающих его персонажей, — да, его собственных сомнений, — в благодатную среду церковности, где они снимаются. «Дневник писателя» герменевтика Серебряного века не желала принимать в расчет.

Как видно, главный принцип русской герменевтики — ориентация интерпретатора на личность автора — далеко не всегда выдерживался до конца. Вернее сказать, в «живой душе» писателя

<sup>1</sup> *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. С. 304.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.

<sup>3</sup> Там же. С. 217, 214.

<sup>4</sup> Там же. С. 304.

<sup>5</sup> Здесь можно заметить, что к субъектной структуре текста «субъективный критик» Мережковский не проявлял особого внимания (в отличие, конечно, от Бахтина): ведь «авторство» «Легенды...» Достоевский отдал Ивану.

<sup>6</sup> *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. С. 299, 304.

Мережковский ценил преимущественно «бессознательную глубину творческого вдохновения», продуцирующую художественные смыслы как бы «помимо воли, *помимо сознания*» гения-творца<sup>1</sup>. Не роднит ли это Мережковского с Хайдеггером, представлявшим творческий акт как манифестацию «истины бытия»? У обоих мыслителей художник оказывается медиумом бытийственного откровения, и в случае Мережковского — пророком нового христианства. Когда русский критик усматривает в текстах смыслы и даже идеологемы, противоположные тем, которые прямо декларируются писателем, то налицо один из способов «изгнания» автора из герменевтического события. Мережковский не уважал авторского идейного выбора. Так, ему претило специфическое христианство Толстого: оно олицетворялось критиком в образе морализатора старца Акима («Власть тьмы») — архетипического «упыря», питающегося внутри души писателя жизненными соками также архетипического «Ерошки» («Казачи»), стихийного язычника, выразителя — по Мережковскому — действительной толстовской природы. Объявляя Достоевского «первым пророком Св. Духа, Св. Плоти»<sup>2</sup>, он отрицает выстраданное православие писателя, которого считает адептом религии «древней Матери-Земли», «Елевсинских таинств», а вместе и ницшевского «Диониса Распятого»<sup>3,4</sup>. Отсекая от «Преступления и наказания» эпилог с обращением Раскольникова, с меньшим дерзновением Мережковский-эксегет хочет оборвать евангельский рассказ о Христовом Воскресении на картине пустого гроба («Иисус Неизвестный») ... В своем «чтении наоборот» и «исправлении» текстов Мережковский всю пользуется герменевтической свободой, характерной именно для западного подхода, акцентирующего «предмнение» и продуктивность «исторической дистанции».

#### Герменевтика и мифотворчество

«Герменевтика» — слово высокое, предполагающее некую тайну, — и не только потому, что ее формирование было связано с истолкованием Священного Писания. Изначально в герменевтике при-

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 395, 393.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Пророк русской революции // Мережковский Д.С. В тихом омуте... С. 347.

<sup>3</sup> Там же. С. 346.

<sup>4</sup> Более того, Мережковский утверждает, что Достоевский «высказывает <...> свои собственные, самые заветные *святые* мысли» «устаи Чёрта» Ивана Карамазова (Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 131).

сутствует некий мифотворческий элемент, на который указал Хайдеггер, этимологически возведший название истолковательной дисциплины к «имени бога Гермеса»<sup>1</sup>. Гермес — «вестник богов», который «приносит весть судьбы», что и есть «истолкование». Но это, так сказать, истолкование второго порядка, ибо прислушивается к сказанному поэтами, которые в свою очередь также «суть вестники богов»<sup>2</sup>. — В этих суждениях Хайдеггера — ориентация не столько на керигму Бульмана, сколько на слова Сократа в платоновском «Ионе». Учитывая, что для Хайдеггера-человека были значимы как «Бог», так и «боги»<sup>3</sup>, можно допустить, что потусторонние реальности вовлекаются им в академический дискурс не только ради красного словца. Секуляризируя их в «метафизике откровения», Хайдеггер все же сохраняет за своей теорией искусства оттенок мистицизма.

Но западное — в основном декларативное герменевтическое мифотворчество кажется весьма робким на фоне мифотворческого разгула в герменевтике русской. Здесь оно нередко имеет вполне конкретный характер — «мифы» о писателях порой остроумны и точны. О том, что писатели, близкие Мережковскому сосуществованием в них христианского и языческого начал, всерьез именовались критиком пророками, тайновидцами, посвященными, просветленными и т. д., мы уже замечали, обсуждая почти священный — в его глазах — характер их текстов. Герменевтика Мережковского — это герменевтика *великой личности*, сложившаяся под влиянием как идей Ницше, так и «культы героев» Т. Карлейля<sup>4</sup>. Однако личности, *люди* ли вообще — «вечные спутники» Мережковского? Кажется, в своем романтико-ницшеанском стремлении «за ненавистные пределы человеческой природы»<sup>5</sup> мыслитель вплотную подходит к античному реализму, когда играет представлением о поэтах как то ли «богах», то ли «вестниках богов»<sup>6</sup>. С несчастливым упорством он ищет *нечеловеческие* черты в обликах писателей. Так, концептуальным цен-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке... С. 288.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ср.: Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. С. 351.

<sup>4</sup> Карлейль, вместе с другими «мистиками» XIX в., согласно Мережковскому, «подымает знамя новой религии», что обосновано в ранней статье русского критика «Мистическое движение нашего века» (1893).

<sup>5</sup> Мережковский Д.С. Пушкин // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 351.

<sup>6</sup> «Боги», конечно, у Мережковского это не олимпийцы, а некие характерные *демоны* (в платоновском смысле слова).

тром исследования «Гоголь и чёрт» является тезис Мережковского о таинственном симбиозе *Гоголя* с неким запредельным существом. Обосновывая его, критик опирается на свидетельства гоголевских современников: Достоевский называл Гоголя «демонном смеха»; приятели вспоминали свое «тревожное, почти жуткое и в то же время смешное, комическое» впечатление от его наружности — «„птица“, „карла“, „демон“, карикатура, призрак, что-то фантастическое, только не человек или, по крайней мере, не совсем человек»<sup>1</sup>. Вся ткань рассуждений Мережковского о *Достоевском* пронизана намеками на инфернальность натуры «тайновидца духа» — страдающего «священной болезнью» «бесноватого»; его «истинная сущность», более того — «страшная и опять-таки нечеловеческая»<sup>2</sup>. В случае *Толстого* даже и «сквозь ледяные пуританские речи о курении табаку, о братстве народов <...>» критик слышит «голос слепого титана, неукротимого хаоса — языческой любви к телесной жизни и наслаждениям, языческого страха телесной боли и смерти»<sup>3</sup>. — Яркий образец герменевтики Мережковского — очерк «Гёте» из сборника «Вечные спутники»: более или менее традиционное понимание критиком феномена «великого олимпийца» в пределе мифологично. В старости Гёте явил свой ноуменальный лик, утверждает Мережковский, ссылаясь на Эккермана и прочих веймарских собеседников писателя: «В этих нестаряющихся глазах что-то „демоническое“», что «для язычников значит божеское (от древнегреческого слова *daimon* — *бог*), а для христиан — бесовское». «Образ Гёте-олимпийца» «богоподобен», и то слово, которым Мережковский обозначает это, — «сверхчеловек» Ницше: «Да, сверхчеловеческое — в этой вечной юности». Специфика гётевского сверхчеловечества — в «плотской, кровной, физической» связи с «природой — с Душою Мира». Именно из этого «первоисточника» он черпает «вечную юность» (впрочем, Мережковский допускает, что, как и Фауст, Гёте «заключил договор с „некоторым лицом“»...) И эти представления — мифологические? антропологические? герменевтические? — служат русскому мыслителю для внесения еще одной черты в его концепцию Третьего Завета: «Религия Духа будет утешительной. Кажется, Гёте это предчувствовал больше, чем кто-либо»<sup>4</sup>. Из герменевтического круга интерпретатор выходит все же не с пустыми руками.

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Гоголь и чёрт. С. 254–255.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 51, 131.

<sup>3</sup> Там же. С. 519–520.

<sup>4</sup> См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 409–410, 414.

Все сказанное выше о новом религиозном сознании свидетельствует об огромной роли *Ницше* в его формировании. Связать герменевтику Мережковского с его ницшеанством мы намереваемся в дальнейших исследованиях. Естественным переходом к ним станет обсуждение здесь мифа о *Лермонтове*, созданного русской герменевтикой. Этим мы и завершим наш первый подступ к ней.

В 1897 г. Вл. Соловьёв написал небольшой очерк «Лермонтов». Как раз в тот момент он, автор «Чтений о Богочеловечестве» и «Смысла любви», заинтересовался ницшевской идеей *сверхчеловека*. Взяв на вооружение этот концепт, основоположник софиологии вложил в него свой собственный смысл: «сверхчеловек» призван победить смерть на пути высокой эротической любви, которую мыслитель считал чудодейственной — жизнеподательной силой<sup>1</sup>. Данным «сверхчеловеческим» масштабом Соловьёв оценивает лермонтовский феномен, — речь здесь идет не столько о герменевтике, сколько о критике и суде над Лермонтовым.

Считая Лермонтова «прямым родоначальником» русского ницшеанства — ложного, на взгляд Соловьёва, понимания «сверхчеловечества», — мыслитель построил свое эссе как развернутое, моральное по сути, обличение лермонтовского эгоизма — «сверхчеловеческого» самоутверждения. «Лермонтов, несомненно, был гений, т. е. человек, уже от рождения близкий к сверхчеловеку, получивший задатки для великого дела, способный, а следовательно, обязанный его исполнить»<sup>2</sup>: «великое дело» — это «общее дело» Н. Фёдорова, т. е. имманентно достигнутая победа над смертью. К ней «есть сверхчеловеческий путь» — путь любви, противоположный эгоистическому. Между тем Лермонтов, как раз вместо того чтобы бороться с эгоизмом, идеализировал и оправдывал своего внутреннего «демона гордости». *Демон* его поэмы «не только прекрасен, он до чрезвычайности благороден и, в сущности, вовсе не зол»<sup>3</sup>. Как видно, в этой соловьёвской концепции есть семя мифологии — почти реалистическое видение лермонтовского «демона» (Соловьёв нередко заявлял о своей вере в разного рода «чертей»). «Демонизм» Лермонтова (а в это слово Соловьёв вкладывал не сократовский, а христианский смысл) не дал поэту стать «могучим вождем на пути к сверхчеловечеству»<sup>4</sup> и привел его к гибели.

<sup>1</sup> Об этих интимно-личностных идеях позднего Соловьёва см. в главе «Андрогин против сверхчеловека» данной книги.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Лермонтов // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 383.

<sup>3</sup> Там же. С. 396.

<sup>4</sup> Там же. С. 391.

Такое причудливое смешение христианских и языческих мотивов не могло не затронуть самых сокровенных душевных струн Мережковского. В 1908 г. он ответил на соловьевскую статью полемическим трактатом «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества». Восстав против осуждения поэта Соловьёвым, Мережковский не только принял, но развил и довел до апофеоза мысль о Лермонтове как предтече Ницше. Лермонтовская «тяжба с Богом» для Мережковского — это «святое богоборчество» Иова и Иакова<sup>1</sup>; так же свята эгоистическая, по слову Соловьёва, лермонтовская этика. Для Лермонтова, утверждает Мережковский, «предельной святостью» обладает не христианское «бесстрастие», а «нездешняя страсть»; поэт «предчувствует какую-то высшую святую плоти» и «правды земной» — такова, по Мережковскому, лермонтовская переоценка верховных ценностей. И если для Соловьёва значимо то, что Лермонтов-ребенок обрывал крылья мухам и подшибал куриц, то Мережковский, блестяще подбирая лермонтовские цитаты, доказывает, что Лермонтов был «влюблен в природу»<sup>2</sup>. Неузанный Соловьёвым его брат по духу, Лермонтов, почитатель Матери Божией, воспевал Вечную Женственность, уже сошедшую на землю (в отличие от соловьевской Софии)... Апология Лермонтова незаметно превращается у Мережковского в манифест нового религиозного сознания, предтечей которого объявлен мятежный поэт: «Христианство отделило прошлую вечность Отца от будущей вечности Сына, правду земную от правды небесной. Не соединит ли их то, что за христианством откровение Духа — Вечной Женственности, Вечного Материнства? Отца и Сына не примирит ли Мать?»<sup>3</sup>

Таков религиозно-нравственный аспект реплики Мережковского в адрес Соловьёва. Нам сейчас особенно интересно то, что под идеологию Мережковским подведен *мифологический* фундамент. Согласно Соловьёву, Лермонтов-«сверхчеловек» не состоялся; по Мережковскому, он, более того, был сверхъестественным существом в самом буквальном смысле. Мережковский вспоминает древнюю гностическую легенду об ангелах, не осуществивших *в вечности* выбора между добром и злом: они должны сделать это *во времени* — пройдя земной путь в качестве людей. Большинство из нас забывает свое существование до рождения, но есть и исключения: «Одна из таких душ — Лермонтов»<sup>4</sup>. Опять-таки, по-

<sup>1</sup> См. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 398.

<sup>2</sup> Там же. С. 404, 405, 408.

<sup>3</sup> Там же. С. 413.

<sup>4</sup> Там же. С. 388.

добно Гоголю, Лермонтов «в человеческом облике *не совсем человек*, — существо иного порядка, иного измерения»<sup>1</sup>, что подмечали его современники. И демон, который в концепции Соловьёва завладел поэтом, у Мережковского фактически отождествляется с его душой, хранящей память о довременном существовании. Так Мережковский конкретизирует «сверхчеловечество» Лермонтова: оно обусловлено особенностью его демона, который — не дьявол и не ангел, «ни мрак, ни свет». Основное настроение поэзии Лермонтова — томление по небесной родине, лермонтовский феномен адекватно описывается лишь в категориях этики Ницше: «Самое тяжелое, „роковое“ в судьбе Лермонтова — не окончательное торжество зла над добром, как думает Вл. Соловьёв, а бесконечное раздвоение, колебание воли, *смешение* добра и зла, света и тьмы»<sup>2</sup>. То ли еретический — в духе Оригена, то ли сказочно-романтический, этот миф, надо сказать, замечательно иллюстрирует лермонтовские биографию и творчество. Оценивать миф художника о художнике тем не менее хочется по критерию, принятому в естественных науках, — как гипотезу, объясняющую факты, удовлетворяя тем самым своему назначению.

\* \* \*

При сравнении статей о Лермонтове Соловьёва и Мережковского обозначается зыбкая грань между *литературной критикой* и *герменевтикой*. Критический дискурс строится вокруг *оценки*, герменевтический направлен на *открытие*. В обоих велика роль *предмнения*, но в первом случае оно властвует над *вестью*, во втором — хочет, хотя бы в видимости, служить ей. И шансы интерпретатора на успех велики, по-видимому, в двух случаях. Не случайно Мережковского в мировой культуре интересовали лишь его «спутники»: общность цели — духовное родство — то ли упраздняет пресловутую историческую и межличностную дистанцию, то ли, в самом деле, сообщает ей продуктивность. А во-вторых, всегда открыт для нового прочтения текст *священный*. В этом слове нам сейчас важен не столько собственно религиозный оттенок, сколько указание на всечеловеческое содержание, готовое к откровенному диалогу с каждым.

<sup>1</sup> См. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 392.

<sup>2</sup> Там же. С. 395.

## Герменевтика Льва Шестова

### Адвокат дьявола<sup>1</sup>

Лев Шестов – непростой для понимания мыслитель: иррационалист, он словно не желал исчерпывающе выразить свою идею в дискурсе рациональном. Не сговариваясь, это отметили Н. Бердяев и С. Булгаков, связанные с Шестовым десятилетиями тесного общения. «Одинаково трудно как излагать, так и разбирать чисто философскую аргументацию Шестова», – признавался в 1938 г. Булгаков, собравший статьей-некрологом в цельный лик черты ушедшего друга<sup>2</sup>. В лучшей, быть может, работе о Шестове – бердяевской рецензии 1929 г. на книгу «На весах Иова» – сказано примерно то же: «Его (Шестова) очень трудно понять, несмотря на ясный язык, и легко истолковать в противоположном смысле. Мысль его понятна лишь с отрицательной своей стороны, легко формулировать, против чего он борется. Но со стороны положительной он не хочет и не может ясно себя выразить»<sup>3</sup>. У Булгакова такой стиль мысли вызывает упрек в «нетовщине» и «зауми»<sup>4</sup>. Когда в начале XX в. с первыми книгами Шестова стало знакомиться третируемое им *всемство* (почти *быдло* в его устах), нередко возникали комические ситуации. Евгения Герцык вспоминает о выступлении Шестова в некоем литературном кружке; один из слушателей заявил, что солидарен с призывом философа-аморалиста «срывать цветы удовольствия»<sup>5</sup>. Н. Баранова-Шестова приводит факт, вошедший в семейное предание: вольнолюбивые юноши угрожали старшим в семье, что пустятся в разврат и станут читать Шестова... И нам это кажется симптоматичным.

В самом деле: в *идее* Шестова – в его экзистенциализме – есть некие темные пятна, недоступные не только для рассудка, но и для интуиции, – провалы в неведомый опыт, намеки на какие-то уникальные человеческие возможности. Смущает несводимая к влиянию Ницше и не смягченная никакой диалектикой *апология*

*зла*. Абсолютно нетрадиционна *вера в чудо* – лишенная непосредственности и выраженная софистической игрой: чего стоит хотя бы стилизованная простота, с какой Шестов рассуждает о том, как бывшее становится небывшим, воскресает раздавленная черепаха и Сократ не пьет чаши с цикутой. А шестовский *образ Бога*? От Него – и страшная болезнь Ницше, но и дети, возвращенные Иову; однако если Он – чистый произвол, то зачем Им на Синае дан Закон, и какой смысл может иметь молитва, если это – попытка коммуникации с бездной, непонятно чем отличающейся от языческой Необходимости?.. Проще всего списать на «Абсурд» то, что коробит при чтении текстов Шестова, – но это означает лишь признание своего исследовательского поражения...

В вышеупомянутых блестящих статьях Бердяева и Булгакова (сюда хочется добавить не уступающую им по пронизательности и аналитической тонкости работу интерпретатора современного<sup>1</sup>), сказано, кажется, *все* о философской идее «однодума»-Шестова. И было бы странным пытаться вновь и вновь *объяснять* философа-абсурдиста, стремившегося всеми силами оторваться от традиции рационального умозрения. Плодотворнее, на наш взгляд, опыты *описания* его «агасферической» (Булгаков) – многократно воспроизводящей саму себя, хотя и с некими вариациями, мысли. Нам представляется, что нечто новое о шестовском экзистенциализме можно сказать, обратившись к его истокам – к началу творческого пути философа, подметив пафос его личности. Но прежде хотелось бы обосновать тезис об определенном единстве философского стиля (или метода) Шестова на протяжении всей его жизни.

### Философия Шестова как герменевтика

Смысл данного тезиса прост: всю жизнь Шестов занимался интерпретацией чужих текстов – художественных, философских, богословских<sup>2</sup>, применяя ко всем без исключения единую методологию – подступая к ним со своей одной темой, одним роковым вопросом. Малоплодотворно усматривать в его творческой биографии периоды литературно-критический и историко-философский (что в формальном отношении и не было бы ошибкой); быть может, полезнее окажется просто поразмышлять о

<sup>1</sup> Впервые подраздел опубликован в: Вопросы философии. 2014. № 9. С. 98–110.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 522.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Париж. «Путь». № 18. С. 19.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 527, 525.

<sup>5</sup> Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 107.

<sup>1</sup> Ахутин А.В. Одинокий мыслитель // Предисловие к изд.: Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 3–14.

<sup>2</sup> Но «классическая дисциплина, занимающаяся искусством понимания текстов, – это герменевтика» (Гадамер 1988, 215).

Шестове-читателе и толкователе экзистенциально затрагивающих его сочинений. Это толкование было весьма специфичным и встречало упреки его друзей-философов. Так, по словам самого Шестова, Бердяев всегда обвинял его в «шестовизации» текстов: «ни Достоевский, ни Толстой, ни Киркегард не говорили того, что я заставлял их говорить». На это Шестов постоянно отвечал, что Бердяев оказывает ему слишком большую честь, когда приписывает мысли великие<sup>1</sup>. Как видно, в полушутливой форме в подобных диалогах поднималась герменевтическая проблема. Также и в упомянутой выше рецензии «Древо жизни и древо познания» Бердяев заявляет, что в книге Шестова ему хочется «видеть самого Шестова» и его «утомляют» «постоянные цитаты из философов». Эти последние «совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию», идет ли речь о Ницше, Паскале или Плотине<sup>2</sup>. Но одновременно Бердяев указывает на слабость Шестова, отрывающегося от чужих текстов: «Афоризм, к которому он стремится (подражая стилю Ницше. — *Н.Б.*), не является органически присущей ему формой»<sup>3</sup>. — Итак, писать исключительно *от себя* у Шестова не получается, но его интерпретации «производят впечатление произвольного каприза»<sup>4</sup>: Бердяеву не удается связать воедино эти два своих критических наблюдения, положительно осмыслив — «оправдав» то, что с ходу кажется недостатками, но в действительности указывает на источник творческого вдохновения мыслителя.

Близкие вещи мы находим и в статье-некрологе Булгакова. «Шестов отнюдь не является философом», — утверждает Булгаков, не называя, однако, той конкретной дисциплины, под которую можно было бы подверстать шестовское творчество. Обилие «цитат из разных философов» в сочинениях Шестова Булгакову, как и Бердяеву, кажется чем-то внешним, случайным для этого «философского *essay*-иста», тем более что «Шестов пользуется ими для изложения своих собственных мыслей, скорее как предложениями для него». Сам Шестов сознательно отстаивал право реципиента видеть «своими глазами то, о чем рассказывает поэт», — творчески, вольно читать и интерпретировать чужие тексты: «Истолкования, в сущности, сводятся к произвольным переделкам»<sup>5</sup>. Замечания Булгакова о Шестове (равно как установка этого последнего)

<sup>1</sup> Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж, 1983. С. 58.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания. С. 90, 88.

<sup>3</sup> Там же. С. 89.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 14, 44.

опровергают все попытки понять Шестова в качестве «критика». По Булгакову, суждения Шестова о занимающих его авторах полны «жесточкой исторической неправды»: жертвы «духовной вивисекции», «подопытные кролики», эти авторы оказываются расчлененными на цитаты, лишены контекста и призванные проиллюстрировать собственные шестовские идеи<sup>1</sup>. Но если у Шестова столько жестокой лжи, то почему Булгаков говорит о нем словами псалма «о ветхозаветном праведнике» — богоискателе, хранящем Божьи заповеди<sup>2</sup>? Почему при всем раздражении от шестовской «манеры письма» («шестовизации» чужих текстов) Бердяев называет книгу «На весах Иова» «блестящей»<sup>3</sup>? Очевидно, что феномен Шестова, в высшей степени ценимый обоими критиками, все же ускользнул от их анализа, хотя и весьма изошренного...

Тем не менее Бердяев и Булгаков косвенно определили своеобразный шестовский мыслительный стиль как **герменевтический**. Они подметили у Шестова специфически-герменевтическую (а не критическую, историческую либо филологическую) установку — не теряя себя, вернее даже, говоря именно о *своем*, толковать *чужой* текст. Не случайно герменевтика считается *искусством* (см. прим. 1): вся соль — в умении интерпретатора сочетать эти два начала, сталкивать их в диалоге, создавать некое эстетическое целое. Налицо род интеллектуальной игры. Несомненно, Шестов искажил многие замыслы Достоевского и Шекспира; очевидно, что он с точностью наоборот истолковал феномен Ницше и т. д. — правила *герменевтики* (не критики, не истории мысли, заметим!) этот произвол допускают. Согласно тонкому наблюдению А.В. Ахутина, «в контексте его (Шестова) произведений любая цитата обретает особый, часто далекий от исходного смысл» — так Шестов создает «свой жанр философствования»<sup>4</sup>. Но уместность цитаты в *любом* контексте — это прерогатива цитат из Писания, причина чему — богодухновенность священного текста. Не забудем, что изначально герменевтика означала толкование Библии, и замечание Ахутина указывает именно на герменевтическую природу философствования Шестова. Герменевтика переживала подъем на эпохальных рубежах (Реформация), когда время выходило из пазов и традиции трещали по швам. И странное слово Шестова в подобную же эпоху воспринималось как «живой родник», как нечто «самое простое и самое

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты... С. 521.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 88.

<sup>4</sup> Ахутин А.В. Преамбула к примечаниям к изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 409.

нужное». Так Евгения Герцык передает свое впечатление 1901 г. от ранних шестовских книг. Шестов создал новый, не знакомый русскому XIX в. словесный жанр. Именно он стал родоначальником особой гуманитарной дисциплины — герменевтики, с ее специфической истиной<sup>1</sup>. Чуть отставая, за Шестовым шел Мережковский — автор труда «Л. Толстой и Достоевский», создававшегося почти одновременно с книгами Шестова о Толстом и Ницше, о Достоевском и Ницше (1900, 1902 г. соотв.). Как и в последних, главным «героем» исследования Мережковского — «субъективного критика», по его определению, наряду с русскими писателями выступил Ницше... Герменевтических перегибов — злоупотребления свободой толкования — пионеры русской герменевтики конечно же избежать не могли: Шестов срывался в эпатаж аморализма, кощунства, бравировал софизмами, Мережковский в своем манихействе доходил до демонизма. Казус Шестова мы и попытаемся описать в настоящем исследовании.

Почему же Шестов выбрал герменевтический метод? Почему для философствования о бытии ему оказались нужны посредники — великие писатели и философы со своими текстами? Ведь их миры — это же реальность вторичная, отраженная! — Сделаем на этот счет пару замечаний. С одной стороны, Шестов любил глубоко вдумываться в тексты, следуя семейной привычке: отец Льва Исааковича был потомственным знатоком и толкователем Торы. С другой стороны, примкнув к послекантовской антиметафизической традиции, Шестов посвятил себя осмыслению бытия именно *очеловеченного*. Острейшим образом переживая жестокий абсурд падшего мира, он всеми силами порывался за его пределы — в первозданную гармонию, в царство вечной истины. Но подобной истиной — что, по словам одного из отцов герменевтики, стали ощущать с 1920-х годов философы на Западе, владеет как раз искусство: ее «знает Достоевский, знает Ван Гог, знает Ницше»<sup>2</sup>. Русский Серебряный век пришел к этому тремя десятилетиями раньше, под словами Гадамера мог бы подписаться и Соловьёв. Что же касается Шестова, то *его* искания были связаны в первую очередь с двумя из названных Гадамером герменевтических авторитетов. Экзистенциалист по пафосу, герменевтик по методу, Шестов был плотью от плоти своей философской эпохи.

<sup>1</sup> В духе Бахтина, можно было бы сказать, что в герменевтической истине звучат два голоса — автора текста и его интерпретатора, что эта истина диалогизирована.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 9–10.

### Герменевтика Шестова как судебный процесс

При осмыслении философской идеи Шестова фундаментальным, на наш взгляд, является следующий факт: Шестов был профессиональным юристом, принадлежал к московскому адвокатскому сообществу. Правда, он не провел ни одного дела и ни разу в суде не выступал, но все же парадигма *судебной защиты* стала определяющей для шестовского философского стиля. Это уже подмечали его комментаторы. «Л. Шестов борется против суда и суждения. Суд, оценка порождены грехопадением. Но сам он принужден судить. Он все время судит, судит разум, добро», — писал Бердяев<sup>1</sup>. А.В. Ахутин мотив суда находит в шестовском понимании истории философии: «Это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге»<sup>2</sup>. Нам же хочется указать на то, что *любая тема*, занимающая Шестова, — будь то смысл шекспировской трагедии и романа Достоевского, духовный путь Лютера или Кьеркегора, образ Сократа и т. д., — разыграна им в столкновении двух противоположных мировоззренческих установок. Шестовский дискурс отчетливо диалогизирован: в нем попеременно звучат два голоса, отстаивают себя две правды. Я-бытие, сокровенная экзистенция человека, утверждает себя ввиду торжествующей мировой Необходимости. И вот, бытие конкретное, индивид как таковой, имеет в лице Шестова самого последовательного защитника. Он — режиссер драмы, схватки идей в истории мысли и в конкретном сознании (Сократ разумный — и Сократ безумный, Лютер-монах — и Лютер-бунтарь), но он же — «адвокат», апологет бунта, «безумия», дерзновенной веры. Распределение сил в диалоге-тяжбе таково: с одной стороны — волящее «я», поддерживаемое Шестовым, с другой — всеобщие и необходимые истины, за которыми стоит общечеловеческий разум, «всемство»<sup>3</sup>. Сталкивает ли Шестов философию «умозрительную» и «экзистенциальную» («Кьеркегард и экзистенциальная философия»), личную веру и церковный авторитет («Sola fide»), «категорический императив» и страстную волю к власти (разбор «Макбета» в книге о Шекспире) и т. д. — все эти разнообразные философские сюжеты для Шестова служат пово-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 92.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Преамбула... С. 409.

<sup>3</sup> «Судебную тяжбу» как *внутреннюю форму* шестовского дискурса не следует путать с также диалогизированной герменевтической истиной (см. прим. 2). Первый диалог — это борьба двух идей, во втором осуществляется «встреча» реальных субъектов. Эти два «диалога» абсолютно независимы один от другого.

дами к осмыслению «великой и последней борьбы» «я» со «всемирством».

Названия книг и трактатов Шестова свидетельствуют о скрыто-юридическом стиле его мышления. Эмблемой, геральдическим знаком философии Шестова, несомненно, являются *весы*. Это не только библейские «весы Иова» (Иов VI, 2, 3), соизмеряющие значимость человеческой судьбы — и глухой, слепой и немой природы<sup>1</sup>, *мира объектов*<sup>2</sup>, но и весы Фемиды — символ правосудия как такового, а также весы на христианских изображениях Страшного суда. Ибо «суд», как прообраз дискурса Шестова, это «Страшный», т. е. последний — окончательный и абсолютный суд, определяющий вечную участь человека. «На Страшном Суде»: данное название одного из лучших шестовских трактатов (1920 г., посвященного поздним повестям Толстого) подходит едва ли не ко всем трудам мыслителя. «Идея» Шестова как раз в данном трактате обнаруживает свой глубинный смысл: «великая и последняя борьба» человека, занимающая Шестова всю его жизнь, это отчаянная схватка человеческой экзистенции с небытием — на колеблющихся «чашах страшных весов»<sup>3</sup> лежат *вечные* жизнь и смерть подсудимого. В конечном счете оказывается, что у Шестова всегда, прямо или косвенно, встает вопрос о победе над смертью — основной вопрос для авраамической религиозной традиции. И *ключи* — второй архетип шестовской мысли, разработанный в книге «Власть ключей» (середина 1910-х годов), — т. е. ключи от рая, врученные Христом апостолу Петру вместе с властью «вязать и решить» (Мф. XVI, 19), — это параллельный образ к весам, так как рай — царство свободы — для Шестова лишь иное наименование вечной *жизни*. В связи с «ключами» Шестов проблематизирует всякие *земные* попытки предвратить Страшный — Божий суд: на «власть ключей», вместе с Церковью и наместниками Петра, в глазах Шестова, претендуют «априорные истины» — законы природы и морали, всякого рода «очевидности», истины логики и факта. — Сочинения Шестова изобилуют и другими образами из сферы судопроизводства, ибо, повторим, *суд над голым человеческим «я»* — то зерно, семя, из которого распускается

<sup>1</sup> Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 73.

<sup>2</sup> Категория Бердяева как автора книги «Я и мир объектов» (1934), развивающего, как представляется, самобытные интуиции Шестова. По-видимому, и «антроподицея», по Бердяеву, (т. е. оправдание человека, чему посвящен бердяевский программный труд 1916 г. «Смысл творчества») где-то вторична в отношении «адвокатской защиты» индивида в экзистенциализме Шестова.

<sup>3</sup> Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 73.

любая шестовская концепция. *Пытки*, производимые истиной (Фаларийский бык и пр.), этика и разум в роли *палача, казнь*, совершаемая «категорическим императивом», и т. д. — все это дьявольские орудия, приметы того царства вечной смерти, которым, по Шестову, является само естество человека, извращенное грехопадением. Пафос Страшного суда, отчаянный порыв за пределы мировой наличности роднит Шестова со всем апокалипсическим по своей установке Серебряным веком.

По образу колеблющихся весов строятся и все рассуждения Шестова: это сменяющие друг друга речи «защиты» и «обвинения» — «Суд идет! Суд идет!»<sup>1</sup>. В философском «судебном процессе» Шестов, о чем мы уже сказали, выполняет роль адвоката. Как и положено, он защищает злодеев, преступников закона, причем цель шестовской защиты — не смягчение приговора, а полное оправдание и возведение «подсудимого» в героический ранг. Вот неполный ряд «подзащитных» Шестова: трагические персонажи Шекспира — тираноборец, не пощадивший любимого друга Брут, предатель родины Кориолан, Макбет — на нынешнем языке серийный убийца, маньяк; далее — каторжники из «Записок из Мертвого дома» Достоевского, «подпольный человек», преступник «по совести» Раскольников; затем — реальные «безобразные люди», изгой общества Ницше, тот же Достоевский, Гоголь; «великий грешник» Лютер; ущербно-смешной Киркегард, тщетно стремящийся к вере, наконец сыноубийца и одновременно боговидец Авраам... Эти лица не имеют ничего общего между собой, кроме (по Шестову) сугубой склонности ко злу; к тому же одни из них реальные лица, другие — плоды фантазии. Ясно, что речь у Шестова идет о грешнике как таковом и ставится вопрос об абсолютном оправдании всякого конкретного человека.

Соль ситуации заключается в следующем: Шестов «оправдывает» индивида *не вопреки* его злым деяниям, а как раз *благодаря* им. *В срежиссированном им Суде Шестов-«адвокат» всегда держит сторону традиционного зла*, и потому его роль можно соотнести с ролью *адвоката дьявола* в процедуре канонизации (или беатификации), принятой в Католической церкви. Канонизация — это по сути хоть и предварительный, земной, но все же Страшный суд<sup>2</sup>: для верующих святой спасен, допущен в рай, его вечная участь раз

<sup>1</sup> Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 135.

<sup>2</sup> Канонизация, свидетельствующая о спасенности человека, в глазах веры совершается Богом — Духом Святым, обитающим в Церкви; это отнюдь не чисто человеческое деяние. Понятно, что успешно обоснованная канонизация — это *односторонний «Страшный Суд»*.

навсегда решена. Такой смысл канонизации предполагает присутствие в ее ритуале двух позиций — *адвоката Божия*, открывающего добрые дела человека, и *адвоката дьявольского*, вызывающего сомнение в них и акцентирующего зло, совершенное претендентом на рай, приветствующего его именно в качестве грешника. Дьявольский адвокат — фигура все же второстепенная, скажем, в православной традиции она не предусмотрена. Она нужна, дабы оттенить смысл канонизации как последнего Суда, но также, если дьявол окажется посрамлен, то после «великой и последней борьбы» еще ярче засияет нимб вокруг чела новоявленного святого... Феномен дьявольского адвоката, встроенный в как бы юридическое действие канонизации, в конечном счете служит торжеству дела Божия.

Однако зачем нам привлекать эту все-таки экзотическую фигуру для уяснения философии Шестова? — В силу ее рискованно-специфической и острой парадоксальности, которая, как нам представляется, подобна неочевидной, трудной для понимания (вспомним суждения Бердяева и Булгакова) этической установке Шестова. В другой главе данной книги («Л. Шестов и Ф. Ницше») показано, что ранний Шестов, следуя ницшевскому призыву к переоценке всех ценностей, задался целью скомпрометировать традиционное добро (в книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше»), возвеличив и оправдав затем зло (в книге «Достоевский и Ницше», 1902). Пристрастие Шестова к софистике создает особую трудность для понимания его экзистенциализма. Следуя его собственному методу, можно было бы, набрав налитых духом Ницше цитат из шестовских текстов, усмотреть в последних тенденцию к сатанизму, в лучшем случае — к манихейскому дуализму. Но яростное теоретическое отрицание общезначимого добра, «категорического императива», опровергается «сердечной бездонностью» Шестова, о которой сообщают мемуаристы. Его ближайшие друзья свидетельствуют об удивительной доброте, обаянии искренности, с чем сопряжены и трагизм мировоззрения Шестова, и его реальное соучастие в боли всякого живого существа. Вместе с тем даже Бердяев, заметив, что Шестовым «подпольный человек» (универсальный грешник) превращен «почти в святого», усматривает в обосновании его положительной этики «какое-то недоразумение». Не пытаясь его разрешить, Бердяев просто утверждает: «Л. Шестов в сущности очень любит “добро” и борется против “зла”. Ненавистное ему “добро” есть “зло”»<sup>1</sup>. Эти слова Бердяева, правда, малопонятны. Бердяевская формула-ок-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 97, 98.

сюморон — кажется, единственный способ охарактеризовать логику шестовской этики, используя категории традиционные. Изначально Шестов тяготел то ли к апориям, то ли к софистике<sup>1</sup>, что проявилось и в его первых герменевтических штудиях.

Для русской герменевтики шестовское толкование «Преступления и наказания» — апология убийцы Раскольникова в книге 1900 г. о Толстом и Ницше — стало основоположным: тотчас же оно было подхвачено Мережковским («Л. Толстой и Достоевский», 1900–1902 гг.). Шестов заявляет, что в изображении Достоевского преступление студента имело безобидно-формальный характер, поскольку Раскольников лишь нарушил правило, что делают весьма многие. Именно с этим нарушением связаны душевные муки Раскольникова, а не со смертью двух женщин, софистически утверждает Шестов: «У Достоевского обе убитые женщины не играют никакой роли», — автору они безразличны, как и герою. Получается, что Достоевский не обличает сам *факт* убийства, а клеймит одно нарушение заповеди: «У него весь вопрос сводился лишь к тому, какое правило лучше вооружено — “убий” или “не убий”». И вот Шестов восстает против измышленной им морали романа, которую он навязывает Достоевскому: «В подчинении правилу — высший смысл жизни»<sup>2,3</sup>. В противовес обвинению Раскольникова писателем Шестов оправдывает преступление этого «фантастического», «безобиднейшего» убийцы<sup>4</sup>. Получается, что иногда право на убийство существует, — разумеется, Шестов не сделал такого явного заключения. Но он подтолкнул к нему Мережковского (создателя манихейского по сути учения о «двух безднах»): Раскольников в глазах «субъективного критика» был бы полностью оправдан, если бы, убив, он не раскаялся, а напротив, вынес «страшное бремя последней свободы» (т. е. мук совести из-за богооставленности), осмыслив свой поступок *религиозно*, как

<sup>1</sup> Напомним, что Шестов импонирует образ софиста Протагора с его «нелепыми изречениями», «особой логикой»: их очевидный вызов, по Шестову, побуждает искать за явным смыслом «иное содержание» (см. его афористически-фрагментарную книгу «Дерзновения и покорности» // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 176). Софистический стиль самого Шестова сильно отдаляет его от библейской традиции, чуждой остроумия, склонности к словесной игре.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990, № 7. С. 82–83.

<sup>3</sup> В действительности Достоевский показывает, что «правило» (на самом деле Божья заповедь) «не убий» — это таинственная преграда для реальных адских сил, жертвой коих неминуемо становится «убийца».

<sup>4</sup> Шестов Л. Добро... С. 80, 85.

«полет» в «нижнюю бездну». *Метафизик* Мережковский идет по стопам софистического *экзистенциалиста* Шестова, когда утверждает, что настоящее ««преступление» для Раскольникова есть «покаяние», подчинение закону совести»<sup>1</sup>.

Как видно, уже в 1900 г. в этическом мире Шестова заповедь «не убий» отменена вместе с прочими «априорными истинами». Но как раз этот самый неморальный мир мыслитель считает настоящим Божиим миром, ибо Бог – Шестов часто приводит данный евангельский текст (Мф. V, 45) – дает солнцу всходить равно над злыми и добрыми. Философ здесь верен своему архетипу: ведь и адвокат дьявола действует *ad maiorem gloriam Dei*... При этом в мире Шестова Раскольников гибнет – затравленный, по воле Достоевского, нравственной заповедью.

#### Шестов о Шекспире: «оправдание жизни» как оправдание зла

В истории философии нередко случалось так, что самое первое произведение мыслителя оказывалось надежным ключом к его последующему творчеству – тем семенем, из которого впоследствии распускалась философская идея. Книга Шестова 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» заключает в себе ядро его герменевтики. Шестовская философия абсурда, следующая прихотливой логике древнегреческих софистов, именно в этом труде обнаруживает свои корни. И сам Шестов чувствовал, что может вложить всего себя в шекспировскую тему. В частном письме середины 1890-х годов он признался: «Если бы я мог хорошо написать о Шекспире и если бы мне удалось обосновать свой взгляд, – ничего бы больше и писать мне не нужно было»<sup>2</sup>. Но в книге о Шекспире мы не только находим генезис и суть шестовской идеи: что нам сейчас особенно важно, она убеждает нас в том, что философии Шестова подобает называться именно герменевтикой.

Обсуждать, верно ли Шестов толкует Шекспира, мы здесь возможности не имеем, ограничимся на этот счет лишь парой соображений. Пользуясь присвоенным себе правом на интерпретаторский произвол – правом *герменевтическим*, Шестов редуцирует мир Шекспира к чистой экзистенциальности. Возрожденские титанические художественные образы средневековых королей, римских тиранов, полководцев и пр. осмыслены Шестовым в их обнаженной человечности – фактически уравниваются тем самым с

<sup>1</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 213.

<sup>2</sup> Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 15.

петербургскими мещанами из романов Достоевского, чиновниками Гоголя и Толстого. Соответственно, исторические события – борьба сильного мира сего за власть, войны и т. п. – перенесены Шестовым вглубь человеческих душ, поняты в качестве брани нравственной. Им почти проигнорирована загадочная приватная религия Шекспира<sup>1</sup>, в которой элементы христианства теряются на фоне языческой тьмы: в своих поступках шекспировские герои руководствуются указаниями призраков и ведьм, действуют под наитием бесов и т. д. Эту душевную жизнь средневекового по сути человека Шестов сводит на уровень морали, когда делает ее средоточием «категорический императив» Канта. В книге о Шекспире уже отчетливо видна «судебная» парадигма шестовской герменевтики – роковая тяжба человека с ипостазированным категорическим императивом. При этом определяется и роль Шестова в данной тяжбе как *адвоката дьявола*.

С первых страниц книги Шестов резко отмежевывается от шекспироведческой критики – от позитивиста И. Тэна, подступавшего к Шекспиру с методами естествознания, овнешнявшего («овеществлявшего», сказал бы Бахтин, «объективировавшего» – Бердяев) автора и его героев, от Г. Брандеса с его попытками объяснить шекспировский феномен фактами жизненного пути поэта. В противовес им Шестов выдвигает свое фундаментальное представление о тайной – внутренней биографии человека, центр которой – некое катастрофическое событие, сопровождающееся кризисом мировидения, – творческим кризисом. В случае Шекспира это был загадочный для исследователей переход 1601 г. от хроник и комедий к трагедиям; впоследствии Шестов будет писать о сходных потрясениях в судьбах Ницше, Достоевского («перерождение убеждений»), Толстого, Лютера... почти всех своих любимых героев, на которых он проецировал особенности собственной биографии<sup>2</sup>. «Научной критике» в книге о Шекспире Шестов противопоставил свой специфический дискурс, причем глубин-

<sup>1</sup> Попытка ее понять присутствует в блестящем трактате Л.С. Выготского «Трагедия о Гамлете, принце Датском» (1916) (см.: *Выготский Л.С. Психология искусства*. М., 1896. С. 336–491).

<sup>2</sup> Дочь Шестова упоминает о «неизвестном трагическом событии в его личной жизни» (*Баранова-Шестова Н.* Указ.изд. Т. 1. С. 22); друг и собеседница философа Е. Герцык предполагает, что «в истоке его творческой жизни была катастрофа на путях любви» – скорее «страдание вины, чем муки неосуществившегося чувства» (*Герцык Е.* Воспоминания. С. 110). Быть может, именно отсюда – пафос *оправдания человека* (антроподицея), по сути, *само* оправдания Шестова.

ная шестовская тема, просматривающаяся за шекспироведческими суждениями, это идентичность философии как *философии жизни*<sup>1</sup>. — С другой стороны, в данном шестовском труде мы имеем едва ли не первый образец *герменевтики* Серебряного века, принципиально отличной от герменевтики западной. Последняя — преемница послекантовской гносеологии, и ее словом-девизом является *истина*: Достоевский и Ван Гог знают истину, заявляет Гадамер (см. цитату выше), «искусство дает истечть истине», — утверждает Хайдеггер («Исток художественного творения»). Согласно же раннему Шестову, великие художники — это настоящие философы постольку, поскольку умеют воссоздать и оправдать «*всю жизнь*» со всеми ее «ужасами», возведя их к воле «Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»<sup>2</sup>. При этом с самого начала в шестовском лексиконе «жизнь» противопоставлена «истине», впоследствии эта ключевая антитеза возрастет до полярной библейской мифологемы «древа жизни» и «древа познания». Если в эстетике Хайдеггера герменевтические категории «*земля*» и «*мир*» соответствуют кантовским *сущности* и *явлению*, — вопрос у Хайдеггера стоит об *обнаружении истины*, «охранителем» коей выступает реципиент художественного творения, — то Шестов в книге о Шекспире зовет оторваться от гамлетовской «книжной мудрости» и «учиться у Шекспира»<sup>3</sup>. Шекспир же, по его словам, звал идти «навстречу жизни», «через великое горе» «к великому счастью», и, изображая «всю жизнь», решал при этом «высшую» задачу как художника, так и философа — «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях»<sup>4</sup>. В «судебном процессе» — а это внутренняя форма книги о Шекспире — происходит *оправдание жизни* и одновременно отстраивается герменевтика *экзистенциалистского* типа перед лицом умозрительной, теоретической «научной критики».

Мы постоянно подчеркиваем то, что уже книга Шестова о Шекспире — никакая не «критика», а первая версия шестовского экзистенциализма. В Шекспире и его героях мыслитель хочет видеть реальных людей, художественный мир считает самой действительностью, филологический же интерес, цели историко-литературные ему напрочь чужды. Скажем, у Шекспира есть герои — почти аллегории зла, например, Яго, леди Макбет. Но

<sup>1</sup> В главе «Л. Шестов и Ф. Ницше» данной книги мы обосновали, что «идея» Шестова в ее становлении прошла через этапы «философии жизни», «философии веры» и «философии смерти».

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении... С. 91.

<sup>3</sup> Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 58, 42.

<sup>4</sup> Там же. С. 63, 88.

Шестов усматривает в этих полуусловных и овнешненных, второстепенных фигурах подлинно творения Божии: «Яго <...> должен оставаться для нас человеком, таким же, как и мы»; равно и патологическая леди Макбет — просто «суровая женщина», и по поводу обоих «мы должны требовать у жизни оправдания»<sup>1</sup>. Также и шекспировский «жирный рыцарь» Фальстаф «прежде всего человек», в чьих пороках собственной «его вины» нет, Брут — просто «великий человек», а предательство Кориолана имеет «человечески понятный смысл»<sup>2</sup>. Муки совести Макбета, которым Шекспир посвящает ровно одну реплику убийцы-маньяка, Шестов делает средоточием его образа... «Учащийся у Шекспира» Шестов, также «философ жизни», в основу своего философствования кладет «жизнь», изображенную Шекспиром. В ней мыслитель видит не художественную действительность с ее образами, а именно *жизнь реальных людей!* Гамлета, Лира, Яго и т. д. Шестов знает через их слова, через тексты, равно и Сократа (тоже персонаж текстов Платона), Лютера, Ницше, даже Толстого (неважно, что с последним Шестов был знаком лично, — судит он о Толстом, отправляясь от толстовских текстов)... И художественные персонажи (аллегии Шекспира, олицетворенные «идеи» Достоевского — тот же «подпольный человек») анализом Шестова «подтягиваются» до живых людей — наделяются «образом и подобием Божиими», тогда как реальные Кьеркегор, Паскаль и пр. сводятся к специфически подобранной совокупности цитат, передающей «идею» самого Шестова. Мыслитель «олитературил» этих действительных людей и «оживил» серию художественных персонажей. И потому ранняя, вроде бы «критическая» книга о Шекспире стоит в одном ряду с прочими шестовскими произведениями, являясь заявкой на *философию жизни*, она же — *антроподицея* по существу и *герменевтика* по методу.

По поводу этой книги Шестов позднее говорил, что в ней он выступает пока что как моралист: у жизни есть нравственный смысл (скажем, духовный рост человека через страдания, как в случае Гамлета, Лира, Кориолана), и выявление этого смысла художником есть *оправдание* им жизни. Веяние духа абсурда еще не тотально, в полной мере абсурд заявит о себе только в книге о Достоевском и Ницше 1902 г. — Но что такое *жизнь* в словопотреблении Шестова? Это экзистенциально-субъектный аспект бытия, его атом — я-существование человека преимущественно со стороны *волеия*. И вот, по Шестову, оказывается, что «жизнь» у

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 135, 121, 197.

Шекспира-трагика выступает в облики *преступления*, причем поэт будто бы постоянно занят тем, что оправдывает героев-злодеев, точнее — злые деяния как таковые (скажем, месть за отца, убийство тирана и т. п.). Вынесем раз навсегда за скобки вопрос об адекватности такой интерпретации Шекспира и станем размышлять только об этике Шестова. Наш тезис здесь таков: *образ автора* книги «Шекспир и его критик Брандес» — это «адвокат дьявола», и в качестве такового Шестов стремится понять преступника изнутри, отождествиться с ним. Несостоявшийся защитник в судах, Шестов сделался адвокатом абсолютным, *адвокатом an sich* (применим к Шестову его собственную идиому). Иступленный вопль безумного Лира: «Нет в мире виноватых! нет! я знаю. // Я заступлюсь за всех» — стал девизом Шестова-мыслителя, краеугольным камнем его экзистенциализма<sup>1</sup>. О Яго с его «дьявольскими делами» Шестов пишет: «Нам кажется, что он — дьявол, т. е. существо, иначе чем мы, созданное», — но в действительности он — «такой же, как и мы человек», он — воплощенный «здоровый смысл», поскольку полумистических «внутренних препятствий к совершению преступления у него нет»<sup>2</sup>. — И здесь налицо ключевой момент шестовской этики — отрицание свободы выбора, злой воли как таковой. Если в этике традиционной преступник «хочет быть дурным», то, на взгляд Шестова, *все без исключения* желают только добра: просто «преступник хочет жить», но не умеет ограничить свои запросы интересами прочих людей<sup>3</sup>. Вот соль шестовской антроподицеи, а вместе и первая гримаса абсурда на лице Шестова-«моралиста». «Оправдывая» «дьявола» Яго, маньяка Макбета как недалеких людей, он теоретически пренебрегает Дездемоной, Дунканом и пр. — тоже людьми, «такими же, как и мы». Сверх того, Макбет уже возведен Шестовым в ранг героя, каким впоследствии окажется и Раскольников, восставший против «заповеди»; борец же с « $2 \times 2 = 4$ », персонаж «Записок из подполья», будет объявлен им «почти святым» (Бердяев). Но при этом Шестов упрекает Раскольникова за то, что тот не любил убитых им женщин, а Макбета — за безразличие к Дункану... Царство любви на земле невозможно, но пусть там лучше будет ад, чем торжество «всемства»: Шестов, разумеется, не станет доводить свой софистический абсурд до соответствующего «императива»...

<sup>1</sup> Быть может, от практической адвокатуры Шестова отвратил именно этот его пафос абсолютного оправдания всех и вся, дар (или бремя?) вселенского страдания.

<sup>2</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 240.

<sup>3</sup> Там же. С. 275.

«Суд идет! суд идет!»: дискурс книги о Шекспире развивается в русле данной — ключевой для мышления Шестова парадигмы. Стиль Шестова — это риторика судебной речи, не столько уединенная медитация над текстом, сколько эмоциональное и нарочито веское слово, обращенное к публике. Чередуются «выступления» защиты и обвинения, колеблются чашки весов... Под судом — *жизнь* и ее представитель — трагический человек, *преступник*. Шестов — защитник на процессе, адвокат «злодеев», адвокат дьявола. — Но какова же противная сторона? «Читающие бездельники» (Ницше), критики Тэн и Брандес, чей позитивизм и вера в случай исключают, по Шестову, адекватное видение шекспировской проблематики, — лишь явные его оппоненты. Живому — экзистирующему человеку в антроподицеи (она же герменевтика) Шестова убийственно противостоит сила глубинная и страшная, скрытая под разными масками: Гамлету мешает мстить усвоенная им в Виттенберге *философия*; Брут, чей «высший закон» — в его душе, убивая Цезаря, борется с *нравственной традицией*; Кориолан выступает против *уклада Рима* с его ложью, наконец, король Лир, в котором трагическое потрясение пробудило сознание своей человечности как таковой, с гневом отрекается от *предрассудка* социального неравенства... Ясно, что враг человека, враг жизни — это общий разум, «всемство», принимающее, подобно Протею, всевозможные обличья. — Но наиболее лапидарно обозначены состязающиеся на «Страшном суде» стороны в шестовском разборе «Макбета», завершающем книгу. И мысль о «героической борьбе» человека с «категорическим императивом» — общезначимым законом, ненавистным для Шестова «добром», которое «есть зло» (Бердяев), пройдет красной нитью через все творчество мыслителя.

Шокирующий анализ Шестова исходит из его читательского переживания: «Всё наше сочувствие — на стороне убийцы», «преступника an sich», «адского коршуна» Макбета<sup>1</sup>. Будто бы, по Шестову, и «Шекспир — с Макбетом», которого поэт хочет понять и вернуть ему «образ и подобие Божии»<sup>2</sup>. Обыкновенно указывают на борьбу с *совестью* покусившегося на шотландский престол полководца Макбета, совершившего ради достижения своей цели ряд кровавых злодеяний. Шестов же природу «совести» объяснял условной моралью, некоей фикцией, и видел в драме схватку убийцы с «категорическим императивом». «Защитительная речь» Шестова выстроена как обвинение этого последнего: не Макбет (который не имеет злой воли и просто «хочет жить»), а категорический императив (заповедь «не убий») — настоящий виновник ги-

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 272, 275.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

бели невинных людей и народных бедствий. Императив, кантовский «долг», «отрицает всю человеческую жизнь»<sup>1</sup> — верховную ценность в глазах Шестова. Он — «внутренняя полиция, соответствующая полиции государственной», «свод законов», «палач»<sup>2</sup> и т. п., заявляет юрист Шестов. — И все это было бы ничего. Но здесь Шестов покидает позицию индивидуалиста в морали и встает на путь абсурда. Именно императив, согласно Шестову, повинен в том, что Макбет, *однажды* убив, не может остановиться и утрачивает человеческий облик; призыв императива к добру оборачивается сугубым злом. Дело в том, что, расправившись с Дунканом, Макбет почувствовал себя навеки осужденным («суд», организованный Шестовым, — Суд Страшный): «императив» милости не знает, пути назад не указывает (впоследствии Шестов противопоставит мораль живому Богу, способному бывшее сделать небывшим). И Шестов, встав на место Макбета, «которому уже нечего терять», и заговорив *его* словами, объясняет мотивировку маньяка изнутри: «Громозди преступление на преступление: хуже не будет тебе. Режь, жги людей: дух твой все равно осужден»<sup>3</sup>. — Однако самая шокирующая и абсурдная мысль Шестова еще впереди: именно убивая, борясь при этом со своей совестью — категорическим императивом, Макбет делается, по Шестову, *героем*, ибо утверждает подлинную реальность — *свою правду*, вопреки коварству злобной фикции<sup>4</sup>. Олицетворенный

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 248.

<sup>2</sup> Там же. С. 260.

<sup>3</sup> Там же. С. 274.

<sup>4</sup> В действительности, на наш взгляд, в «Макбете» воспроизведена типичная средневековая духовно-нравственная ситуация, а именно: развитие зла в душе человека (т. е. Макбета) от помысла, внушенного извне (ведьмы, бесы, леди Макбет), до поступка — убийства короля Дункана, и при отсутствии раскаяния дальнейшее погружение во зло. На этом пути происходит не героизация, а демонизация личности, помрачение в ней образа Божия. По Шекспиру, после первого убийства совесть Макбета почти умолкла, что признаёт он сам: «Я так уже увяз в кровавой тине, / Что легче будет мне вперед шагать, / Чем по трясине возвращаться вспять. / В мозгу мой страшный план еще родится, / А уж рука свершить его стремится» (акт III, сцена 3, пер. Ю. Корнеева). Между помыслом и «свершением руки» нет промежутка — нет борьбы с совестью, с «императивом». В мире Шекспира маньяк находится под наитием бесовского призыва: «Лей кровь и попирай людской закон» (акт IV, сц.1). Убивая по инерции, он пассивен, никакого бунта против морали в «Макбете» нет. Безволие, лунатичность преступника еще лучше показаны в «Преступлении и наказании» (Шестов вправе был сравнивать Макбета и Раскольникова), где также поднята проблема роковой *серийности* всякого убийства.

же императив, травящий, казнящий свою жертву — и, сверх того, обрекающий ее на преступления, объявлен Шестовым истинным виновником трагических бедствий. Так «философия жизни», сплетаясь в паутину софизмов, оказывается апологией убийцы, хуже того — убийств<sup>1</sup>.

Человек «чарующей доброты» и «бездонного сердца» (С. Булгаков), юрист-бунтарь, восставший против формализма государственного права, диссидент от иудаизма, отвергнувший законничество отеческой традиции, а вслед за тем — «практический разум» философов, Шестов мог выразить собственную «идею» только в дискурсе не просто противоречивом, но *заумном* (Булгаков), где концы с концами свести невозможно. Но особая моральная логика шестовских текстов включает в себя и дополнительный элемент — присущее этому первому в России экзистенциалисту вселенское сострадание, в котором он мог признаться лишь словами своих любимых героев и мыслителей. Шестовская *положительная философия* — в вопле безумного Лира: «нет в мире виноватых», — в шепоте изнурившего себя аскезой Паскаля: «смертные муки Иисуса Христа будут длиться до скончания мира, а потому все это время нельзя спать»<sup>2</sup>. В письме Шестова начала 1926 г. к близким родственникам философ, в связи со своей книгой «Странствования по душам», говорит о созданном им «особенном <...> методе», который у него «заменяет диалектику и только один и может привести к свободному исследованию»<sup>3</sup>. Шестов имел в виду противостоящий у него всегда «диалектике» «Афин» «библейский» «жестокый» абсурдизм. — Но философствование Шестова содержит еще одну необходимую ему тенденцию, а именно герменевтическую. «Сердечное» начало, к которому сводится положительный смысл шестовского экзистенциализма, мыслитель находил в сокровищнице словесного искусства, а также в тайной — глубинной жизни великих мыслителей, невольно прорывавшейся на страницы их сочинений.

<sup>1</sup> Свои абсурдистские интуиции Шестов «вчувствует» в тех, кто стал предметом его герменевтики, «шестовизируя» их воззрения. Он берет в свои сторонники автора «Макбета»: «Шекспир обвинил категорический императив и примирил преступника с его совестью» (см.: Шестов Л. Шекспир... С. 249), заставляет Достоевского принимать сторону злодеев (в книге «Достоевский и Нитше») и т. д. От упреков в клевете Шестова может спасти слово «герменевтика», дозволяющее сплести свою «истину» с «идеями» классика.

<sup>2</sup> Шестов Л. Гефсиманская ночь (философия Паскаля) // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 282.

<sup>3</sup> Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 319.

## Странник и его цель

Философия должна быть <...> только  
«странствованием по человеческим душам».

*Л. Шестов. Сыновья и пасынки времени*<sup>1</sup>

## Очарованный странник

Философия Л. Шестова есть герменевтика — раскрытие мыслителем собственной идеи посредством толкования чужих текстов; в этом ее единство начиная с конца 1890-х (книга о Шекспире) и вплоть до середины 1930-х годов, когда Шестов — в который раз! — возвращается к творчеству Достоевского, сталкивается с Кьеркегором, а также в статье «Памяти великого философа» подводит итог только что завершённому пути Гуссерля. Шестова в этом отношении можно уподобить М. Бахтину, чья философия диалога была облечена в форму литературоведческих исследований (книги о Достоевском и Рабле). Этим моноидеистам понадобился «другой», чтобы выявить «своё». Шестов, наряду с Д. Мережковским, был пионером русской герменевтики, которая постепенно приходила к осознанию себя в качестве особой дисциплины. Мережковский на рубеже XIX—XX вв. говорил о «субъективной критике», желая обосновать свое видение в классиках предтеч обновленного христианства; Шестов к 1920-м годам пришел к обозначению своего герменевтического метода как «*странствования по душам*». Слово «герменевтика» на русской почве впервые, кажется, применил Вяч. Иванов. В книге «Дионис и прадионисийство» он противопоставил «высшую герменевтику» «низшим» филологическим дисциплинам («научно строгим» критике и герменевтике): в «высшей» дисциплине «интуитивный элемент» преобладает над «позитивным», что ведет к «гипотетичности» герменевтических выводов, имеющих «обобщающий» — собственно философский характер. Подобное «высшее истолкование» — «*Geisteswissenschaft*» (духовная наука) с первых шагов перестает соперничать с науками, которые поистине заслужили право именоваться «точными»<sup>2</sup>. Понятно, что Иванов идет здесь от собственного опыта «высшей герменевтики» — ориентированного на Ницше толкования различных фактов трагической культуры Древней Греции, а вместе — интерпретации романов Достоевского с помощью концептов антропософии — «духовной науки» Р. Штейнера (в ивановском трактате «Лик и личины России»).

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 262.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 255.

Шестов еще в труде 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» противопоставил свое понимание шекспировских трагедий критическому позитивизму И. Тэна и Г. Брандеса: уже здесь мы находим основные элементы шестовской герменевтики, которую он именуется «свободным исследованием» (имеется в виду обнаружение в биографии писателя трагического кризиса, бунта против общепринятых ценностей и обретение продуктивного, согласно Шестову, состояния экзистенциальной «беспочвенности»). В эссе об Ибсене («Победы и поражения», сб. статей 1900-х годов «Великие кануны») Шестов выступает против критиков, «переводящих» драматурга «на общедоступный язык»; герменевтика самого Шестова — не что иное, как «перевод» сочинений его «вечных спутников» на язык шестовского экзистенциализма... Радикальнее, чем Иванов, Шестов в предисловии к «Великим канунам» ратует за герменевтический произвол: увидев «своими глазами то, о чем рассказывает поэт», толкователь вправе философствовать, отправляясь от созданного гением образа действительности<sup>1</sup>. Герменевтика раннего Шестова — это метод его тогдашней «философии жизни», имеющей, по его собственному выражению, пока еще «идеалистический» (не абсурдистский) настрой; немного позднее, в книге 1902 г. «Достоевский и Ницше», он переходит к шокирующей «философии трагедии», «оправдывающей» зло. Имея в виду прежде всего собственную герменевтическую установку, Шестов достаточно цинично заявлял: «Истолкования, в сущности, сводятся к произвольным переделкам». Скажем, он чувствовал себя вправе «произвольно составлять» биографию Ибсена<sup>2</sup>, утверждать, что Кьеркегард перед смертью допускал возможность вернуть себе Регину Ольсен; весьма часто он выдвигал странные психологические гипотезы — Ницше, дескать, верил в добро ради воздаяния, Достоевский завидовал нравственной высоте каторжников и т. д. Порой Шестов грубо искажает общеизвестное, когда, к примеру, поворот Достоевского к православию — вере народа, с которым писатель впервые соприкоснулся на каторге, он подменяет выдуманным фактом: будто бы Достоевский под влиянием преступников отказался от норм разума... Бердяев уличал друга в «шестовизации» толкуемых им текстов, и, быть может, именно благодаря этим, еще киевским беседам Шестов тщательно отрефлексовал свой философский метод.

В 1929 г. в Париже вышла книга Шестова «На весах Иова», куда он включил свои работы 1920-х годов (о Достоевском, Тол-

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Великие кануны. С. 14.

<sup>2</sup> Шестов Л. Философия и теория познания // Шестов Л. Великие кануны. С. 44; Его же. Победы и поражения // Там же. С. 202.

стом, Спинозе, Паскале, Плотине...) — книга имела подзаголовок «Странствования по душам». Надо сказать, что большая часть названий книг и статей Шестова (в эти названия он вынес свои главные проблемы и образы) имеют универсальный, так сказать, для его наследия характер: такие заголовки, скажем, как «На Страшном Суде», «Афины и Иерусалим», «На весах Иова», «Власть ключей» и др. могут быть отнесены по сути к любому из его произведений. «*Странствование по душам*» также было делом *всей творческой жизни Шестова*, эта специфическая герменевтика — постоянный метод и стиль его философствования. Но потребовалось более двух десятков лет, прежде чем Шестов пришел к осознанию себя в качестве такого философского странника. Сохранились прямые пояснения Шестова, что же он имел при этом в виду. В письме от августа 1924 г. к М. Эйтингону (берлинский друг Шестова) мыслитель, в связи с занятиями Плотинем, заявил: «Я не могу расстаться с Плотинем, пока не “достранствую” до тех невидных глубин его внутренней истории, о которых в истории философии принято думать, что их не бывает»<sup>1</sup>. Но «странствование по душам» — это не только посещение Шестовым родственных ему душ великих творцов, но и столкновение, через века, их воззрений, а точнее, сопоставление экзистенциальных биографий. Шестов стремится обнаружить то, что «больше всего ценил и искал» гений прошлого, но о чем высказывался прикровенно, косвенно. Установка Шестова на обнаружение тайны личности может напомнить о психоаналитическом принципе, — но только, пожалуй, в связи с Кьеркегором философ как-то касается сферы комплексов (роль отца в судьбе Сёрена) и *libido*. — О цели своих герменевтических «странствований» Шестов сообщает в сентябрьском, 1930 г., письме к Шлёцеру. Он имеет в виду рецензию Г. Адамовича на книгу «На весах Иова», когда пишет: «Ему (Адамовичу) показалось, что основное заглавие книги “Странствование по душам”. А ведь основное все-таки “На весах Иова”. *Странствование только метод, а задача разыскать “весы”*»<sup>2</sup> (курсив мой. — Н.Б.). — Итак, Шестов-интерпретатор приступает к толкованию авторского феномена с «предмнением» «весов», — «страшные весы», на которых судьба индивида должна перевесить общечеловеческую истину, это и есть заранее предполагаемая Шестовым герменевтическая *цель*. У всех своих «героев» Шестов обнаруживает «великую и последнюю борьбу» с разумом (чьи обличья — «ка-

<sup>1</sup> Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 311.

<sup>2</sup> Ее же. Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 55.

тегорический императив», «самоочевидности», «синтетические суждения а priori» и т. д.), но одновременно — со смертью и дьяволом. «Внутренняя история» пророков и апостолов, Бл. Августина, Тертуллиана и номиналистов, Лютера, Паскаля, Достоевского, Ницше, Толстого подведена под единый экзистенциальный тип, соответствующий его собственному жизненному пути. Потому каждый трактат Шестова — это повод для самопознания: великие покойники, в мире Шестова оказавшиеся современниками, говорят о путях ниспровержения разума и эсхатологическом прорыве в инобытие свободы.

Назвав свою философию «странствованием», Шестов, надо думать, достиг глубокого осознания своего метода. И слово это весьма точно указывает на существо жизненной и творческой ситуации мыслителя. Образ *странника* с ходом времени становился для Шестова все более важным. «Странником» был его учитель Ницше, отставной профессор, пенсионер по болезни, скитающийся по Европе в поисках места с подходящей ему аурой, сказавший свое «да» бытию фигурой опять-таки странника Заратустры. Странничество было созвучно и русскому Серебряному веку, даже безотносительно к революции, превратившей в бездомных странников интеллектуальную элиту страны (в том числе и самого Шестова): странствовали по миру в поисках истины, живого Христа, политических свобод и т. п. вполне благополучные русские европейцы Андрей Белый и Волошин, Иванов, чета Мережковских. Богоискательство интеллигенции оборачивалось странствованием по учителям, церквям, сектам. И предметом шестовского подражания стал идеальный странник — библейский отец веры Авраам. Об этом Шестов написал в апреле 1927 г. Евгении Герцык: «Помните, в Послании к евреям (XI, 8): “...верю Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет”. Об этом только и думать хочется. Хочется идти, и идешь, не зная, куда идешь»<sup>1</sup>. Шестов имеет в виду свое загадочное все же внутреннее делание — искание Бога на «пути, открытом Нитше»<sup>2</sup>, в которое, надо думать, была вовлечена и его герменевтика.

И в самом деле, *странничество* в русской традиции — это один из видов духовного подвига, направленный на живое богообщение. Одновременно это способ самопознания, могущий привести к «озарению», «а через то — и созерцание преображенного в Фавор-

<sup>1</sup> См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 114.

<sup>2</sup> Ср.: «Нитше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога» (Шестов Л. Добро... С. 127).

ском свете мира и человека»<sup>1</sup>. Но ведь нечто сходное — «пробуждение» в преображенную жизнь — имел в виду и Шестов. Подобно монаху, странник покидает погруженный в грех «общий всем» мир, но подвиг его — это не келейное одиночество. Странник идет по земле, по святым обителям и добрым людям, собирая повсюду, подобно пчеле, мед благодатного опыта. Встреча в духе — она всегда и новое видение самого себя, углубляющее душу и приближающее к Богу, так мало-помалу раскрывается бытийственная тайна. — Но открытость странника миру — лишь одна сторона медали, вторая же — это собственно «странность», отстраненность, иноприродность его окружающей действительности. Странник сосредоточен на *своем*, творит ли он молитву или погружен в богомыслие, — внешний мир, встречи с людьми затрагивают глубинное содержание его души лишь в той мере, в какой они созвучны ей самой. Странником владеет его собственная «великая и последняя» цель, и всякий странник — это странник, «очарованный» ею, подобно герою Лескова, который каждым событием своей путаной жизни неуклонно приближается к предназначенному ему, а потому таинственно влекущему монастырскому уделу. И впрямь, перечитывая Шестова, можно подметить телеологизм его интерпретаций, равно как и «произвольно» конструируемых им биографий, развивающихся в направлении жизненной катастрофы. Герменевтическая мысль его влечется к «весам» (см. выше шестовское признание), так что смысл «весов» присутствует во всяком ее извине. — Однако зачем страннику встречи, чужие души? Странник отнюдь не гностик, отрывающийся от себя, дабы в познавательном акте отождествиться с другим. Он озабочен лишь углублением собственной *идеи*, восполнением ее с помощью чужого опыта. В *другом* он открывает *себя*, в *свое* «я» пытается принять экзистенцию *другого*, конца этот процесс «странствования по душам» не имеет. Шестов многие тексты считал «непрямыми высказываниями» авторов о самих себе: так, Ницше восстал на сострадание, ибо — «несчастный», «нищий духом» — сам заслуживал его и с гневом отвергал. И Кьеркегор, рассуждающий о первородном грехе и зовущий к вере, хочет косвенно поведать о собственной смешной и постыдной тайне... «Безобразнейшими людьми», утратившими «все земные надежды», Шестов считал слишком многих великих, чтобы мы могли усомниться в том, что во всяком «подпольном человеке» философ узнавал в первую очередь самого себя.

<sup>1</sup> *Керн Киприан*, архимандрит. Предисловие к изданию 1948 г. «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». Издание Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 12.

## Писатели и философы

Герменевтические исследования Шестова поначалу были толкованием *художественных* текстов: у Шекспира и Толстого (а не у философов) Шестов находил близкую ему философию жизни, мысль о «самом главном». И начиная с книги 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» в шестовской герменевтике отчетливо обнаруживается ее *сравнительная* установка<sup>1</sup>. Толстой и Ницше, Достоевский и Ницше (1902), а впоследствии — Достоевский и Лютер, Лютер и Ницше, Достоевский и Кьеркегор... и даже — Паскаль и Ницше, Плотин и Пушкин и т. д. — «страннику» Шестову удобнее курсировать между двумя «душами», нежели погружаться в одну из них. По существу, как мы уже отметили, речь у Шестова идет о его собственном самопознании, и опыт гениальных творцов он примеривает к себе самому. Однако, как несложно заметить, чаще прочих в его герменевтическом «странствовании» Шестов встречает *Ницше*, чьим образом он поверяет пути русских писателей — и реформаторов христианства, проецирует его даже в мир античной философии и библейской письменности. А поскольку ключевым словом для сравнительной герменевтики Шестова, как мы увидим позже, является словечко «*совсем как*»<sup>2</sup> (например, у Плотина «совсем как у Пушкина» говорится о «возвышении над всем умопостигаемым»<sup>3</sup>), то своими толкованиями Шестов в той или иной мере *ницшезирует* все интересующие его феномены — находит там пафос злого отчаяния и вселенского бунта<sup>4</sup>. Если цель шестовского «странствования» —

<sup>1</sup> Первый шестовский герменевтический труд — книга 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» — посвящен Шестовым обоснованию его собственного метода в полемике с позитивистской критикой («учиться у Шекспира» — т. е. постигать его нравственную философию, а не модернизировать ее). Парность шестовских интерпретаций, впрочем, появляется уже в нем — когда для сопоставления с шекспировскими героями привлекается Дон Жуан Мольера.

<sup>2</sup> Мы не говорим сейчас об антигетических парах имен — их также немало у Шестова (Иов и Гегель, номиналисты и св. Фома, Лютер и Аристотель и т. д.). Они представляют миры, разделенные у Шестова пропастью (вера и разум, «умозрение и откровение»).

<sup>3</sup> *Шестов Л.* Неистовые речи (об экстазах Плотина) // *Шестов Л.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 328.

<sup>4</sup> Для меня удивительно, что в статье о Г. Ибсене «Победы и поражения» (сб. «Великие кануны») Шестов не поставил действительно захватывающей проблемы «Ибсен и Ницше». На мой взгляд, старший современник Ницше Ибсен — едва ли не самый близкий ему по духу писатель. Главные персонажи драм Ибсена принадлежат к ницшеанскому типу человека: живущий «по ту сторону добра и зла» фанатичный Бранд, странник Пер Гюнт, черпающий силу в индивидуализме

это роковые «весы», то она же, иначе говоря — нищезация толкуемой биографии: ведь именно Ницше (если не считать Иова) в глазах Шестова — архетип страждущего индивида, *по совести* восставшего на высшие идеалы. Думается, и шестовское самопознание было не чуждо нищезации — конципирования собственной внутренней жизни через привлечение Ницшевой экзистенции.

Мыслители Серебряного века видели в русской литературе предшествующей эпохи совершенно особый духовный феномен, — нечто более значительное, чем художественная словесность. В таком воззрении и скрыт исток русской герменевтики. В поэтах и писателях признавали в буквальном смысле пророков, тайнозрителей, посвященных, святых; в их произведениях находили ключи к Элевсинским и Дионисовым мистериям, элементы карнавальных действий (Бахтин), дух Вселенской Церкви (Соловьёв), интуиции нового религиозного сознания (Мережковский) — словом, приобщенность к последним тайнам бытия. Шестов — тоже не иносказательно — называл русских писателей XIX в. *философами*. Споря с Соловьёвым, критиковавшим «отвлеченные начала» западной философии, но не заметившим подлинно философского существа русской литературы, Шестов писал («Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия В. Соловьёва», 1937): «Русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой <...> и даже Чехов». Также чуть ранее: «Русская философская мысль (т. е. русская литература XIX в.) с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать»<sup>1</sup>. И Шестов не раз заявлял, что настоящую «критику чистого разума» (конечно же и «практического») надо искать не у Канта, а у раннего Достоевского.

Герменевтика Шестова, комментатора-философа при художественном гении, и была подобными «исканиями». В книге о Шекспире он осторожно пытается перевести идеи великого трагика с языка образов на общепринятый (подчеркнем — *не философски-*

Йун Габриэль Боркман, Гедда Габлер с неженской силой ее страстей... И пафос восхождения в горы, в разреженный воздух ледников («Бранд», «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»), смертельный риск высоты («Строитель Сольнес») — это характерные ницшеанские состояния. А в созданных в 1881 г. «Привидениях» — за восемь лет до катастрофы, сразившей Ницше, — Ибсен в образе впадающего в безумие Освальда действительно провидчески передал жизненную ситуацию Ницше после января 1889 г. Освальд куда ближе к Ницше, чем Леверкюн Т. Манна...

<sup>1</sup> См. в: Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 33–35.

категориальный) язык, приходя к заключению об *оправдании* Шекспиром *всей жизни*. Шекспир «в хаосе бессмысленно и нелепо сваленных в одну кучу человеческих страданий увидел ясный, доступный нашему пониманию смысл», «благословил целесообразность господствующего над человеком закона», и благодаря поэту мы начинаем видеть жизнь как «школу, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьму, где нас подвергают пыткам»<sup>1</sup>. Пока «идеалист», Шестов полагает, что «под видимым горем» гибнущих героев «происходит невидимый рост» их душ<sup>2</sup>, мыслит в духе пресловутых «друзей Иова». Ту же самую *философию жизни* как оправдание последней ранней Шестов вычитывал из «Войны и мира» Толстого. «Гр. Толстой в “Войне и мире” — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни <...>», — «все ужасы двенадцатого года представились ему законченной, полной смысла картиной. <...> Все представилось ему единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»<sup>3</sup>: интонации Иовых друзей здесь звучат еще явственней. — Но постепенно Шестов начал понимать, что находить у всех художников это самое «оправдание жизни» — дело малопродуктивное. Также и в нем самом, под влиянием Ницше (а вместе с тем «загадочного» и для его биографов душевного кризиса) начался процесс «перерождения убеждений» — необратимый отход от «идеализма» и крен в сторону бунта в духе Иова. Ницше сделался эталоном для шестовского самопознания; через призму философии Ницше Шестов стал смотреть и на «глубокую» и «своеобразную» философскую мысль русских писателей. Таким нам представляется генезис герменевтики Шестова — того «странствования» мыслителя «по душам», которое одновременно было бесконечным путем к себе самому и «исканием Бога» на «пути, открытом Ницше».

В книге Шестова о Лютере (1910-е годы) есть методологическое суждение, бросающее новый свет на его сравнительную герменевтику. Чтобы «стали понятнее или, точнее, доступнее» речи Лютера в связи с его разрывом с монашеством и Церковью, Шестов, как он пишет, обратился к произведениям Толстого из «серии “Записки сумасшедшего”»: герои повестей «Смерть Ивана Ильича» и «Хозяин и работник» также «отрекаются» от всех земных «приемов самоустроения». И наоборот, с толстовским отцом Сергием происходит «совсем как говорит Лютер» — он ради Христа начинает «считать за ни-

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 241, 235, 243 соотв.

<sup>2</sup> Там же. С. 231.

<sup>3</sup> Шестов Л. Добро... С. 86, 91.

что <...> духовные блага» и т. д.<sup>1</sup> Итак, Лютера Шестов хочет понять через Толстого, Толстого — через Лютера<sup>2</sup>. Шестовский «герменевтический круг» можно уподобить двум зеркалам, наведенным друг на друга, создающим эффект взаимообуславливающих бесконечностей. «Зеркала» ставятся одно против другого, и запускается процесс нахождения экзистенциальных черт одного творца в другом и наоборот — все дело в искусстве выстраивания подобной цепочки. Но герменевтика и есть «искусство интерпретации текстов» (Г. Г. Гадамер), Шестов, надо сказать, овладел им в совершенстве. «Странствование по душам» своих любимых авторов он вел на протяжении всей творческой жизни. Ницшезация, конечно, была только закваской герменевтического процесса. Достоевского, скажем, Шестов сталкивал и с Платоном, и с Кьеркегором, с Лютером, разумеется, и с Толстым. И всякий раз лицо Достоевского, будучи заново отражено в «зеркале» другой «кривизны», заметно менялось... Но чаще всего *писателя* Шестов ставил в пару с *философом*: этот последний предоставлял Шестову собственно философский инструментарий (постановку проблем, категории и пр.), с помощью которого им препарировался художественный мир<sup>3</sup>. В результате вырисовывались контуры «философии» писателя, Шестову удавалось отчасти удержать ее образный характер (скажем, центральная философская идея Достоевского, по Шестову, неразрывно связана с трагически-гротескным ликом героя «Записок из подполья», созерцаемым на фоне «подполья», оно же — дионисийская бездна...)

#### «Немецкий антихрист» и «русский христианин»

Книга Шестова 1900 г. о Толстом и Ницше — это первый образец шестовской сравнительно-герменевтической философии. Попробуем понять логику рассуждений автора — общий смысл трактата может потеряться в нагромождении отдельных наблюдений. Название книги «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» уточнено подзаголовком «Философия и проповедь». Он указывает на «страшные весы» Иова, присутствующие уже в этом раннем шестовском труде:

<sup>1</sup> Шестов Л. Sola fide — Только верую. Париж, 1966. С. 214–215.

<sup>2</sup> Аналогичным образом в «Афинах и Иерусалиме» Шестов восполняет недосказанное Сократом — суждениями... Спинозы: ведь Спиноза, по Шестову, — лишь «новое воплощение» той индивидуальности, которую мы знаем как Сократа.

<sup>3</sup> Можно напомнить, что С. Булгаков называл авторов, которых толковал Шестов, «Versuchskaninchen» (подопытными кроликами), имея в виду как раз его герменевтический произвол.

на одной их чашке — философский вопль «безумца» о смерти Бога<sup>1</sup>, на второй — проповедь христианства как нравственного учения у Толстого. «Весы» — это одновременно и судебный процесс: Толстой обвинил Ницше в «наглom» «восхвалении разврата» и «отрицании нравственности»<sup>2</sup>, так что налицо воображаемая идейная тяжба Толстого против Ницше, в которой Шестов выступает в качестве защитника последнего. Шестовский дискурс — это челночное сношение мысли между Ницше и Толстым, «странствование по душам».

И здесь сразу вступает в силу принцип двух противостоящих друг другу зеркал, появляется шестовский герменевтический круг: каждое из воззрений осмысливается перед лицом другого. В основу оправдания Ницше Шестов кладет произвольно им выстроенный жизненный путь философа (упрощение его биографии, сведение к образу наивного простеца этого изначально очень амбициозного человека, надо думать, вызвало бы страшный гнев Ницше). Путь Ницше видится Шестову в «зеркале» проповеди Толстого. Толстой, по Шестову, проповедовал Бога как *добро*, и вот, Ницше как раз «служил “доброе”», вел чистую и честную жизнь немецкого профессора» и т. п., но добро сыграло с ним «злую шутку» — Ницше тяжело заболел. «Только тогда понял, наконец, Ницше, что добродетель не защитит его от всего»<sup>3</sup>; неужели богослов и потомок пасторов, знаток греческой трагедии, мог когда-нибудь и прежде так примитивно думать, хотя бы иметь в подсознании?! — Но именно на этом допущении Шестов возводит всю свою концепцию Ницшевой философии. Разочаровавшись в добре, Ницше *должным* стал считать зло, начал «говорить то, что он говорил»<sup>4</sup>: «философия жизни» Ницше, по Шестову это по сути бунт озлобленного от страданий человека против всех и вся. — Обратное, и произведения Толстого Шестов толкует, держа в уме воззрения Ницше. Он отыскивает у Толстого ницшеанскую «скрытую, глубоко затаенную ненависть»<sup>5</sup>, обнаруживает в толстовских произведениях «злые шутки» автора с его добрыми героями («пустоцвет» Соня в «Войне и мире», смерть князя Андрея и т. д.), усматривает плохо скрытый скепсис в отношении добродетелей («Смерть Ивана Ильича») и более того, подлинно ницшеанский атеизм: «Там, где не верит Ницше, не верит и гр. Толстой»<sup>6</sup>. Вообще, свой метод, который мы обозначили как герменевтическое

<sup>1</sup> Это знаменитый 125-й фрагмент «Веселой науки», сущностное ядро *всей* Ницшевой философии.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро... С. 68.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 68.

<sup>5</sup> Там же. С. 125.

<sup>6</sup> Там же. С. 101.

зеркало, Шестов именуется исканием «точек соприкосновения между немецким антихристом и русским христианином»<sup>1</sup>.

В результате появляется странная, но весьма характерная для шестовской сравнительной герменевтики вещь: в ходе двойного анализа роковым образом возникает словцо «совсем как» (с его синонимами) и, казалось бы, абсолютно непохожие лица («антихрист» и «христианин») внезапно обнаруживают таинственное подобие. Оказывается, что экзистенция-то (сокровенное бытие) у них одна и та же! — Укажем только на самые эпатажирующие случаи «соприкосновения» Толстого с Ницше. «“Бог есть добро” и “Бог умер” — выражения однозначные»<sup>2</sup>, — т. е. Толстой — такой же, как и Ницше, атеист, ибо ищет в вере «почвы» и нравственного удовлетворения от добрых дел; Ницше, «как и гр. Толстой, подошел к нравственности в надежде, что она — всемогуща, что она заменит ему Бога»<sup>3</sup>: на наш взгляд, это совершенно неверное суждение, так как Ницше уже в раннем «Рождении трагедии» заклеил нравственность именем декаданса (в лице проповедника добра Сократа), а впоследствии написал «К генеалогии морали». Далее, «добро» Толстого «только по форме отличается от Нитшевского Uebermensch'a» — оно тоже лишь «нравственный аристократизм»<sup>4</sup>, а «amor fati» Ницше, т. е. любовь к бытию в целом, — также «полное выражение» для решимости Толстого «не “воевать с безобразием”, которое он не мог уничтожить»<sup>5</sup>, — по сути для непротивления злу насилием, и т. д. Но разве тождественно христианское смирение — глубинное подражание Христу перед Его Лицом — стоической атаксии?..

Однако вернемся к подзаголовку книги Шестова. После проведенного им сравнительного толкования двух феноменов писателя и философа не только экзистенциально сближаются «антихрист» и «христианин», но «философия» трансформируется в «проповедь» (у Ницше), а «проповедь» оказывается предваренной «философией» (в случае Толстого). «Uebermensch» играет у Ницше роль «добра» Толстого: именно в *сверхчеловеке* мыслитель, ставший проповедником, находил точку опоры — «лишь бы спастись от сомнений»<sup>6</sup>. А Толстой прежде проповеди написал «Войну и мир» — создал подлинную *философию жизни*, что

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 97.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

<sup>5</sup> Там же. С. 120.

<sup>6</sup> Там же. С. 124–125.

и побудило Шестова поставить его в герменевтическую пару с Ницше. И так, оба, Толстой и Ницше — философы жизни в свой творческий полдень, и оба, клонясь к закату, выходят к людям на проповедь, «закрывающую от нас их мирозерцание»<sup>1</sup>. Оба же они — носители единой экзистенции: «сумасшедшие», злые скептики, бунтари.

Но как же кончается «суд»? Шестов, разумеется, в этой «тягбе» на стороне Ницше: путь Толстого тупиковый, на «проклятые вопросы» его тезис «“Бог — добро” ничего ответить не может»<sup>2</sup>, тогда как «формула Ницше “по ту сторону добра и зла” является важным, огромным шагом вперед», ибо ею «Ницше открыл путь» к Богу<sup>3</sup>. Также Ницше вскрыл универсальную антропологическую ситуацию, за которой, по убеждению Шестова, великое будущее — «факт необычайного, огромного значения: *совесть* восстала в человеке против всего, что было в нем доброго»<sup>4</sup>. Но как мы видели, к ницшевскому типу тайниками своей души, по Шестову, принадлежит и Толстой. И в последующих шестовских трактатах о Толстом<sup>5</sup> фундаментальный тезис книги 1900 г.: экзистенциальное существо Толстого «совсем такое же как» у Ницше — продолжает свое развитие. Хотя в связи с Толстым Шестовым привлекается для сравнения множество лиц — от Аристотеля до Гоголя, в лике Толстого решающим оказывается присутствие по-прежнему ницшевского архетипа. Жизнь Толстого в трактовке Шестова — не что иное, как постепенное превращение яснополянского гения в *странника*. Творческий путь писателя — это цепь катастроф при встречах со смертью, зафиксированная в его произведениях. Крах толстовских устоев при таких катастрофах Шестов уподобляет роковой для Ницше переоценке прежних идеалов (после разрыва с Вагнером), которая так ярко описана в предисловии к «Человеческому, слишком человеческому» 1886 г. В блестящем трактате «На Страшном Суде» незаконченные «Записки сумасшедшего» объявлены «ключом к творчеству Толстого»<sup>6</sup>, а сам Толстой, мало-помалу все глубже уходящий в *свой собственный*,

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Там же. С. 127.

<sup>4</sup> Там же. С. 111.

<sup>5</sup> Это статьи «Разрушающий и созидющий миры» (1908 г., сб. «Великие каныны»), «На Страшном Суде» (1920 г., книга «На весах Иова»), «Ясная Поляна и Астапово» (1936 г., посмертная публикация в 1964 г. в сб. «Умозрение и откровение»).

<sup>6</sup> См. в Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 102.

не такой как у «всех» мир, выведен в некотором роде «сумасшедшим» — тоже «совсем как» Ницше. Но духовный «уход» — не последнее слово Толстого. Последнее же — это уже поступок, уход в неизвестность и смерть, уподобивший, по Шестову, писателя прообразу всех странников Аврааму («Ясная Поляна и Астапово»). Однако разве советы докторов, а не сила судьбы, подобной в этом толстовской, увлекала и странника Ницше, когда он покидал горы Энгадина ради очарования Венеции, моря Генуи?..

Герменевтика Шестова, сближающего Толстого с Ницше, разумеется, очень спорная: творцы-современники, отразившие в своих текстах эпоху, когда позитивизм и демонизм почти осилили христианство, они близки скорее в своей *природе*, нежели в *свободе*, области волевого решения. Однако шестовская книга 1900 г. оказалась эвристической, почти что пророческой. В ней Шестов косвенно предсказал будущие «безумие» и «странничество» Толстого, действительно роднящие его с Ницше. Но все же «последние» их пути вели в *противоположные* стороны, целью их были *разные* Боги.

#### «Братья-близнецы»

Настоящая, истинная философия есть философия каторги.

*Л. Шестов. Достоевский и Ницше*<sup>1</sup>

Достоевского Шестов считал великим философом — превосходящим, в шестовском рейтинге, Канта, равномошным Ницше и Платону. Обсуждает Достоевского Шестов почти всегда в паре с кем-то другим, соответственно образ Достоевского то ли меняется, то ли поворачивается разными гранями. При этом и герменевтический *vis-à-vis* Достоевского в «зеркале» последнего становится удивительно похожим на него. И, по Шестову, «без преувеличения могут быть названы <...> братьями-близнецами» Ницше и Достоевский<sup>2</sup>, — но имя Ницше Шестов легко мог бы заменить именами Лютера и Кьеркегора. Сравнительный, двойной характер герменевтики Шестова, с ее верховным принципом «совсем как», именно при интерпретации феномена Достоевского обнаруживается особенно отчетливо. Но как и в случае Толстого, решающим для

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

Шестова было уподобление Достоевского Ницше. Рассмотрим некоторые герменевтические пары, свидетельствующие об усилиях Шестова понять Достоевского.

#### *Достоевский и Ницше*

Прежде чем обратиться к главному труду Шестова о Достоевском («Достоевский и Ницше. Философия трагедии», 1902 г.), вспомним небольшой вставной фрагмент книги 1900 г. о Толстом и Ницше, где Шестов сравнивает отношение Достоевского к раскаявшемуся убийце Раскольникову с отношением Шекспира к демоническому злодею Макбету. Если Достоевский, который сам «все равно не мог быть Наполеоном», «душит своего Раскольникова» муками совести, то «Шекспир <...> весь, целиком на стороне Макбета». «Адвокат дьявола», Шестов, словно обращаясь к публике, риторически восклицает: «Шекспир искал оправдать человека, Достоевский — обвинить. Кто из них истинный христианин?» На фоне «философа»-Шекспира Шестов прямо-таки изничтожает «малоодаренного» Достоевского. «Совсем как» тайный безбожник Толстой, он представил нудно-мучительную «проповедь безгрешного праведника, направленную против многогрешного мытаря», тогда как Шекспир мыслил в духе евангельского слова: «Нет воли вашего Отца небесного, чтобы погиб один из малых сих»<sup>1</sup>. Двойное герменевтическое отражение Достоевского в противоположной «кривизны» «зеркала» Шекспира и Толстого (все же в чем-то Достоевский и «совсем как» Шекспир) предвосхитило последующее неоднозначное истолкование Шестовым тенденции писателя. С кем же в конце концов Достоевский — с «подпольным» героем или с Зосимой-Алешей? «Философ» он или «праведник»? Однозначного ответа мы у Шестова не найдем.

Итак, «братья-близнецы» Достоевский и Ницше: «Многое, что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше», и наоборот — «никто в такой мере не может выдать его (Ницше), как именно Достоевский»<sup>2</sup>. Тексты Достоевского Шестов интерпретирует, привлекая Ницшевы; тайны Ницше невольно разоблачает его двойник Достоевский. Ключом к данному парному герменевтическому феномену служит для Шестова тот душевный кризис, пережитый Ницше в 1876 г., о котором он так ярко рассказал в пре-

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 83-85.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 24.

дисловии к книге «Человеческое, слишком человеческое»<sup>1</sup>, с этого момента в сознании Ницше началась «переоценка всех ценностей». Шестов конструирует внутреннюю историю Достоевского по образцу Ницшевой и потому заявляет о присутствии соответствующего гипотетического момента также и в жизни русского писателя. «В его (Достоевского) душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам»<sup>2</sup>, а вот что случилось с Ницше в роковой для него день: «Он лишь с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное»<sup>3</sup>. Единый, по Шестову, опыт писателя и философа описан почти одинаковыми словами, «перерождение убеждений» Достоевского отождествляется с Ницшевым одержанием. Кризис Достоевского, заявляет Шестов, произошел с ним на каторге (это аналог болезни Ницше): писатель «позавидовал нравственному величию преступника» и принял сторону зла<sup>4</sup>. Шестов всерьез думал о Достоевском как о злом маньяке, считавшем зло делом совести и борющемся с самим собой, воображая своих двойников — Раскольникова, Карамазовых и пр. Впоследствии, прочитав в 1913 г. скандальное письмо Страхова к Толстому, он найдет в страховских разоблачениях подтверждение этому и почти целиком процитирует письмо в трактате «На Страшном Суде». Достоевский — «подпольный человек, каторжник, российский литератор, носивший закладывать в ссудные кассы женины юбки», «безобразнейший человек» без надежд<sup>5</sup>, но «подпольным человеком» в книге 1902 г. назван и Ницше. Если в трактате 1900 г. при сравнении с Толстым — проповедником добра Ницше именуется «святым», не обидевшим и мухи<sup>6</sup>, то в паре с Достоевским обнаруживается его иной лик: Ницше «выставил на своем знамени страшные слова: апофеоз жестокости», «совсем как» Достоевский, провозгласил, что «все дозволено», и вообще, оба этих автора — «истинные каторжники, подпольные люди, люди трагедии»<sup>7</sup>. Конечно, для Шестова Ницше всегда тождествен себе — но всё же!.. Именно «каторжник» Достоевский герменевтически разоблачает — в качестве жителя

<sup>1</sup> Ницшево описание этого события заставляет заподозрить, что речь в действительности идет о демоническом одержании — вселении в Ницше чуждой силы.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 51.

<sup>3</sup> Там же. С. 129.

<sup>4</sup> Там же. С. 98.

<sup>5</sup> Там же. С. 99, 221.

<sup>6</sup> Шестов Л. Добро... С. 68, 97.

<sup>7</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 210, 126, 142, 200 соотв.

«подземного мира», «области трагедии» — честного немецкого профессора Ницше, ученика Шопенгауэра и Вагнера (это образ Ницше из книги 1900 г.).

По-человечески близкие, Ницше и Достоевский родственны и в своих идеях. «Убеждения» Ницше удивительно похожи на убеждения Достоевского — Ницше выступил как «продолжатель» Достоевского. Скажем, мысли Раскольникова развиты в трактатах Ницше «К генеалогии морали» и «Человеческое, слишком человеческое» — такова гипотеза о морали господ и рабов; «“Чёртово добро и зло” (Ивана Карамазова) <...> облеклось в ученую формулу “по ту сторону добра и зла”»; и если Достоевский высказал свое тайное устами «подпольного человека» — «свету провалиться, а чтоб мне чай пить», то Ницше, определяя «сущность высших человеческих стремлений», «почти буквально» перевел циничную фразу «подпольщика» «на язык Цицерона и Горация»: «pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiat» (пускай мир погибнет, но будет философия, будет философ, буду я)<sup>1</sup>... Двойной герменевтикой Шестов проводит собственную любимую мысль — он присваивает ее «братьям-близнецам»: «Ницше и Достоевский <...> борются за будущее» — за то, что выше «любви к ближнему и сострадания»; «покидая старые идеалы, (они) идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была»<sup>2</sup>. — Уже «при дверях» были ужасы революций и приход «новой действительности», но Шестов, бунтарь в мысли и благополучный буржуа по обыденной жизни, отвернулся от них с брезгливой опаской. Дальнейшее изменение шестовских трактовок Достоевского, думается, отчасти связано и с историческими причинами.

*«Подполье» и платоновская «пещера»*

Приуроченная к 25-летию со дня смерти Достоевского (1906) публицистическая статья Шестова «Пророческий дар» ничего эвристического не содержит и лишь выражает раздражение кое-кого из современников от идеологии «Дневника писателя». Почти в памфлетных тонах, опять-таки сравнивая позднего Достоевского с Толстым, Шестов заявляет: в революционную страшную годину обнаружилось, что они оба не пророки — вместо христианского братания, по Толстому, повсюду резня и виселицы, и русский человек с его якобы «всемирной отзывчивостью», вопреки Достоевскому, являет миру свой зверский лик. «Благополучный» Достоевский

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 210, 126, 142, 200 соотв. С. 200, 98, 96, 111, 211–212 соотв.

<sup>2</sup> Там же. С. 201, 204.

1870-х годов (в отличие от «каторжника» времен «Записок из подполья») был способен лишь воспевать на славянофильский лад господствующий режим, а это отнюдь не пророчество... Но в трактате 1920 г. «Преодоление самоочевидностей» Шестов предпринимает новую герменевтическую попытку понять, что же произошло с Достоевским после «подпольного» бунта.

Двойная герменевтика Шестова, как и в книге 1902 г. о Достоевском и Ницше, здесь работает в полную силу: Достоевский ставится в герменевтическую пару... с Платоном, а Платон отражается в «зеркале» феномена Достоевского. «И Платон знал “подполье” — только он назвал его пещерой. <...> Но это он сумел так сделать, что никому и на ум не пришло, что Платон — ненормальный, болезненный, озлобленный человек (!). <...> А между тем с Достоевским в подполье произошло то же, что и с Платоном в “пещере”»<sup>1</sup>. — Итак, и Платона с Достоевским герменевтика экзистенциалиста Шестова превращает в «близнецов-братьев». При этом концепция 1902 г. им сильно изменяется — обретает едва ли не противоположный смысл. Ключевым для Шестова оказывается платоновский образ *пещеры*. Всем известно, что обитатели «пещеры» все же стремились к созерцанию мира божественных идей, тогда как «подпольщик» отрекся от высоких идеалов и погрузился в пучину зла. На первый взгляд получается несостыковка! И Шестов начинает софистически подгонять «подполье» под «пещеру»<sup>2</sup>. Оказывается, «подполье» и «пещера» — это общий мир самоочевидных истин, «оправданный разумом», то «всемство», которое Достоевский и Платон хотят преодолеть: «цель одна <...>: вырваться из пещеры»<sup>3,4</sup>. В книге же 1902 г. «подпольем» обозначен, напротив, уникальный, сугубо индивидуальный мир Достоевского, его пробудившаяся мрачная экзистенция. Ясно, что в 1920 г. герменевтика Шестова делает новый смысловой шаг, и помочь Достоевскому «вырваться» из «подполья» на свет привлекается Платон с его символом «пещеры», знавший настоящую, а не одну теневую действительность. Так, с помощью бесспорной фигуры Платона, Шестов пытался преодолеть «безобразный» образ Достоевского из книги 1902 г.

<sup>1</sup> См. в: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 34.

<sup>2</sup> В других своих работах Шестов конструирует образ «подпольного» Платона — рассуждает об «эросе» и «мании» как источниках вдохновения этого «великого поэта».

<sup>3</sup> Там же. С. 36, 37, 49.

<sup>4</sup> Заметим, что в мифе Платона из диалога «Государство» призыва покинуть «пещеру» нет.

В трактате «Преодоление самоочевидностей» Шестов апеллирует к ряду скрытых смыслов образа платоновской «пещеры». В текстах Серебряного века имело место ее понимание в качестве мистериального топоса, а соответственно Платона — как посвященного в Элевсинские таинства; при этом «идеи» (скажем, Флоренским) трактовались как облики богов, являвшихся мистам («Смысл идеализма»). Шестов явно подразумевает подобные толкования. Его Достоевский 1920 г., получивший «второе зрение» от многоочитого талмудического «ангела смерти» — не кто иной, как «посвященный» (ведь посвящение — это мистическая смерть с последующим преодолением всего существа человека). «Записки из подполья» — это первый плод нового видения, провозглашение Достоевским «преодоления» им «самоочевидностей» (отказ от  $2x2=4$ , лозунг «свету ли провалиться...» и пр.). *Понимание этих «Записок» в качестве истока и центра творчества Достоевского — главный тезис шестовского достоевсковедения.* Но если в 1902 г. «Записки» объявлялись чем-то вроде манифеста философии будущего, то в 1920 г. Шестов обнаруживает в них покаянную интонацию: «Такие же признания вы найдете в книгах и исповедях величайших святых»<sup>1</sup>. «Записки» — это скрытое покаяние Достоевского, владевшего в силу этого опытом святости: вот как очистил и прославил «безобразнейшего» человека из книги 1902 г. его «брат-близнец» Платон — великий посвященный и «христианин до Христа», чей иконописный лик глядел на русский православный люд с иконостаса кремлевского собора! Такова сила «искусства» сравнительной герменевтики (с ее инструментом «совсем как»), которым мастерски овладел Шестов.

Но все же: Платон вырвался из «пещеры» — общего удела людей, он воочию созерцал идеи; но что же увидел своим «вторым зрением» Достоевский? Что было с ним *после* «Записок»? Ответ Шестова разочаровывающе прост: «все последующие произведения Достоевского», «его большие романы» суть «только огромные комментарии» к этому ключевому тексту, дальше по новому пути писатель не пошел. «Дерзновения» Достоевского всегда кончаются «покорностями», «самоочевидности» вновь признаются истинными, за «преступлением» следует «наказание», а «бунт» Ивана погашается «лубочным» всемством старца Зосимы и Алеши. И повсюду у Достоевского юрист Шестов находит «очную ставку» между «естественным зрением» и «сверхъестественным видением»<sup>2</sup>, везде колеблются «весы Иова». — Итак, Шестов «достранствовался» по душе Достоевского

<sup>1</sup> См. в изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 38.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

до чаемой цели — распознал во всех его романах роковые «веса». Это, по Шестову, последняя глубина экзистенции писателя, дальше «странствовать» некуда. В отличие от однозначного образа Достоевского 1902 г. (апофеоз «подполья»), Достоевский в год своего столетнего юбилея для Шестова неоднозначен, двойствен, строй его идей пронизан «резким, режущим диссонансом»<sup>1</sup>. Где Достоевский «настоящий» — в своих «исступлениях»<sup>2</sup> или в проповеди «устроення с Богом», в «славянофильском прекраснотворении» «Дневника писателя»<sup>3</sup>? Шестов остается при этой вопросительной интонации, дальше «весов» идти он не хочет. Ведь именно «веса» — нерв экзистенции его самого, Шестова, раздваивавшегося между трагическим философствованием и торговлей в «проклятой (киевской) лавке»<sup>4</sup>, а впоследствии — борьбой за существование в Париже.

#### *Пророки русской реформации*

Итак, как мы стараемся обосновать, герменевтическая мысль Шестова вьется — «странствует» между духовными мирами гениев-творцов: в рассмотрении вовлекаются все новые персонажи, в изучаемых лицах появляются дополнительные черты. При появлении в тексте сравнительного местоимения «совсем как» происходит зарождение новых смыслов. Чаще всего за «совсем как» возникает имя Ницше, это важнейший центр шестовской сравнительной герменевтики. Шестов то ли ввел импульс Ницше в культуру Серебряного века — «легализовав» его привязкой к именам великих писателей, то ли опознал наличие в русском духе тенденций антихристианского бунта. — Но особую значимость наряду с парами «Достоевский и Ницше» и «Толстой и Ницше» получила в герменевтике Шестова пара «Достоевский и Лютер». В одной из самых интересных шестовских книг — «Sola fide — Только верою» — «братом-близнецом» Лютера объявлен прежде всего Толстой: выше мы уже процитировали признание Шестова — чтобы понять Лютера в его экзистенции, он перечитывал сочинения Толстого.

<sup>1</sup> См. в изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 69, 83.

<sup>2</sup> Для нас странным кажется то, что Шестов не вовлек в свое осмысление факт эпилепсии писателя: это был бы дополнительный повод для его сближения с Ницше, мистиками типа Плотина и Паскаля. Эпилепсия в некоторых традициях считается священной болезнью — эпилептиком был пророк Мухаммад.

<sup>3</sup> Там же. С. 96.

<sup>4</sup> Так сам Шестов называл мануфактурное семейное предприятие в Киеве. Многочисленные письма Шестова разным адресатам, включенные Н. Барановой-Шестовой в жизнеописание отца, свидетельствуют о том, насколько философ — семьянин и неимущий эмигрант — был глубоко погружен в обыденность также и в парижский период своей биографии.

Что ж, приблизиться к реформатору западной Церкви с помощью свидетельств отступника от Церкви православной — в этом есть резон. Но как раз чтобы обосновать «поражающее сходство» феноменов Толстого и Лютера<sup>1</sup>, Шестову потребовалось много казуистики. Ведь если Лютер опирался в своем учении об оправдании «одной верой» (помимо добродетели) на Послание апостола Павла к римлянам (3, 28), то эти идеи Толстой как раз резко критиковал, делая ставку на личное совершенствование. Протестантский строй религиозного учения Толстого — истина бесспорная, но шестовское отождествление духовных путей Лютера и Толстого для нас очень проблематично.

Обратимся, однако, к герменевтическому сближению с Лютером Достоевского. Глубоко симптоматичным нам представляется тот факт, что вторую часть книги «Sola fide» («Лютер и Церковь») Шестов начинает с анализа «Легенды о Великом инквизиторе» из «Братьев Карамазовых». Пересказывая речь Инквизитора перед Христом, мыслитель отчетливо *шестовизирует* ее, утверждая, что Христос требовал от людей «подчинить разум вере», и заявляя, что разум — «дар» дьявола. Также налицо ее *нищезация*: по Шестову, человек призывался Христом «стать богом», обретя «неограниченность» в свободе<sup>2</sup>, но это, скорее, «сверхчеловеческие» «глубины»<sup>3</sup>. Шестов предельно сближает Достоевского с немецким реформатором: по его словам, в «Легенде» писатель «буквально повторяет все то, что жило в душе Лютера»<sup>4</sup>. Речь идет о шокирующем заявлении Инквизитора: Церковь, дескать, стоит на дьявольском обмане, она не с Христом, а «с ним», — но ведь и германский борец с католицизмом называл папу Антихристом. И если вспомнить то известное обстоятельство, что «Легенда» обращена Достоевским против католицизма *только* по цензурным соображениям, то получается, что она несет в себе реформаторский импульс, что русский дух (в лице Достоевского) созрел для реформации, что ею чревата и наличная для Шестова действительность. Герменевтическое соположение Шестовым Достоевского и Толстого с Лютером (по принципу «совсем как») указывает на наших писателей как на «пророков» русской реформации<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Шестов Л. Sola fide... С. 254.

<sup>2</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>3</sup> У Шестова нет ни слова о свободной *любви к Христу*, между тем, как известно, сутью христианства для Достоевского был как раз *сам Христос* (а отнюдь не свобода как таковая).

<sup>4</sup> Шестов Л. Sola fide... С. 113.

<sup>5</sup> Нам неизвестно ни одного суждения Шестова собственно о православии, о религиозной ситуации в России. Церковь он не принимал по той же причине, что и синагогу и Моисеев закон, считая их земными авторитетами, принадлежащими ко «всемству».

Шестов проявил здесь пронизательность: хотя никакой реформации в русской Церкви не произошло, но с конца XIX в. неуклонно в ней накапливался реформаторский динамит. Бурное развитие постнищевского христианства — внецерковной религиозно-философской мысли, просачивающейся в собственно церковную среду; оживление сект — как элитных («Башня» Вяч. Иванова, «Наша Церковь» Мережковского и Гиппиус, уже в эмиграции — Братство Св. Софии о. С. Булгакова), так и народно-низовых (хлысты и пр.); феномен толстовства; проникновение библейской критики в учено-православные круги, переводы протестантских богословов (А. Гарнак и др.) и усиление протестантских тенденций в богословии православном — у обновленческого движения, охватившего русскую Церковь после революций 1917 г., было множество предпосылок в культуре Серебряного века. Но в реформацию это движение не вылилось — отчасти в силу общего угнетенного состояния религии при большевиках, но прежде всего потому, что обновленцев отвергнул церковный народ. Любая реформа стала бы убийственным ударом по величественной, но ветхой византийской постройке. К тому же в ней нет действительной нужды: вопреки Шестову, монументальное церковное учение предоставляет индивиду полную творческую свободу. Ведь как православных идентифицировали себя и друзья Шестова — «вольнодумец» Бердяев и неоязычник Иванов, Мережковский с его идеей «Третьего Завета», софиолог Булгаков и т. д. Незримые реформы совершаются в душах людей, и с этим ничего не сделаешь. Попытка же вмешательства в церковный строй разрушит удивительный духовно-музыкальный инструмент — порвутся «струны между небом и землей», исчезнет возможность контакта с высшим миром, налаженного подвигами церковных поколений. Глубинно это знает каждый член Церкви, — и недаром Христос в «Легенде» Достоевского благословляет церковное дело, поцеловав Инквизитора, чья логика осудила Его на костер.

#### Автор и его герои

Проблема философии Шестова именно как *герменевтики* до сих пор не была поставлена. Даже Бердяев и Булгаков не осознали положительного смысла того факта, что шестовское философствование по форме является интерпретацией чужих воззрений. Булгаков лишь обронил однажды фразу, что с обсуждаемыми им авторами Шестов обращается, как с подопытными кроликами. Суждению Бердяева в его рецензии на книгу «На весах Иова» также не хватает конкретности: близкие Шестову «Ницше, Достоевский, Лютер, Паскаль,

Плотин совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию»<sup>1</sup>. Но почему тогда Бердяев признал «блестящими»<sup>2</sup>, т. е. по меньшей мере *кажушимися* пронизательными, схватывающими индивидуальность лиц, статьи Шестова о Достоевском, Толстом, Паскале и др.? Ведь шестовским характеристикам веришь, поверил им и Бердяев. Ясно, что здесь проблема, и наша задача сейчас — сделать первый шаг в понимании того, чем была в действительности «шестовизация» текстов (словцо Бердяева), т. е. герменевтика Шестова, как «препарировал» он свои «объекты», чтобы, говоря о себе (Шестов часто приводил слова героя «Записок из подполья»: дескать, «порядочный человек» больше всего любит говорить о себе), все ж таки открыть нечто важное в душе другого.

Меньше всего Шестов был критиком, литературоведом, филологом и т. п. — в особенности этим последним, т. е. *любителем слова*: вспоминая платоновский тезис о том, что хуже всего оказаться мисологом — ненавистником разума и слов, он явно относил себя к данному роду умов. Подозрительность к языку — вообще характерная черта нищевской традиции. Также и Шестов имел вкус к непрямым высказываниям и, читая чужой текст, смотрел сквозь словесную оболочку, стремясь к самому *бытию* — «жизни», «Ding an sich», душе автора.

В основе своей Шестов был, что называется, *наивным читателем* художественных произведений — тем, кто, включив внутреннее зрение, напряженно следит за сюжетом, сплетением судеб героев, как если бы это была сама действительность. Он никогда не интересовался тем, *как* произведение «сделано» (Б. Эйхенбаум), какими средствами писатель создает художественный эффект — вызывает, к примеру, читательское сочувствие к герою (для чего авторы часто представляют героя в аспекте «я» — показывая его мотивировки изнутри). Шестова всегда занимал *автор* произведения — гений-писатель, и здесь исток его герменевтики. Произведения с *вымышленными* героями для него словно нет, есть только «жизнь» — некое целое реальности, и автор — также реальный, конкретный человек со своей душой и судьбой. К этим реалиям надо пробиться сквозь видимость — словесную наличность произведения, которое оказывается чем-то вроде символа бытия: здесь Шестов примыкает к культуре символизма Серебряного века. — И вот, этот свой изначальный чисто читательский интерес<sup>3</sup> Шестов развил до герменевтической философии. Его герменевтическое самосознание выражено, например, в трактате «На Страшном Суде»: «Кто хочет

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 88.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Так называемую научную критику Шестов ненавидел (см.: «Шекспир и его критик Брандес»).

правды (т. е. правды о писателе. — *Н.Б.*) — тот должен научиться искусству читать художественные произведения»<sup>1</sup>, — это почти что тезис Гадамера о герменевтике как «искусстве интерпретации текстов». «Искусство» это Шестов называл «странствованием по душам» с целью отыскать в их глубинах указания на конфликт писателя с бытием — на «страшные веса» Иова. Вглядимся в эту герменевтическую методологию Шестова — она несколько менялась на протяжении его творческого пути.

В основе шестовской книги о Шекспире (1898) — представление о поэте то ли как о тайновидце «жизни», то ли ее медиуме: так, источником сюжетов из древнеримской истории для Шекспира, согласно Шестову, был не столько Плутарх, сколько опыт особых созерцаний. Читая Шекспира, погружаешься в самую жизнь, но жизнь, приоткрывшую свои тайны, — просветленную разумом, пронизанную нравственными законами — и тем самым «оправданную». Так поначалу думал тогдашний «идеалист» и дипломированный юрист Шестов. Трагедии Шекспира, по Шестову, обладают мощной воспитательной силой: надо «учиться у Шекспира» понимать жизнь, находить положительный духовный смысл в людских страданиях и вслед за поэтом «благословлять» ее. «Благословение» же предполагает в конце концов преодоление зла, и, согласно Шестову, в этом смысле в мире Шекспира зло отсутствует. Шестов убежден, что страдания ведут к «росту души» — горе благодетельно для Гамлета, Лира, Кориолана и др.; но особенно примечательно то, как он мыслит о человеке, творящем зло. Адвокат (точнее — *сверхадвокат*<sup>2</sup>), Шестов присоединяется к постулату безумного Лира: «Нет в мире виноватых». Он отрицает волю человека ко злу и объясняет преступления героев обыденными мотивировками, «вчувствуя» при этом в Шекспира как автора трагедий пафос всепрощения. Читатель Шестов на стороне убийц — Брута и Макбета, он осуждает Гамлета за его рефлексию и т. п., ибо главный шестовский супостат уже в 1890-е годы — это моральный закон под именем «категорического императива»; именно с последним, по Шестову, и борются шекспировские герои-убийцы. Шестов утверждал, что целью Шекспира было, поняв до конца преступника, вернуть ему образ и подобие Божии, тем самым его оправдать. Получается, что маньяк-убийца Макбет — обыкновенный человек, сходным образом и развратный лгун Фальстаф; даже злодей Яго «должен оставаться для нас человеком, таким же, как и мы»<sup>3</sup>. Так героя, явно манифестирующего ту или другую авторскую идею, Шестов онтологически поднима-

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 111.

<sup>2</sup> Используем здесь аллюзию на «сверхфилолога» (В. Соловьёв) Ницше.

<sup>3</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 277.

ет до *живого человека* (это «атом» «жизни» в глазах Шестова), тем самым упраздняя авторский замысел (хотел ли Шекспир, к примеру, «оправдать» Яго?!), отрицая поэтику — приемы и сам сюжет (скажем, Макбета у Шекспира инспирируют ведьмы, вряд ли он, по замыслу автора трагедии, «такой же человек, как и все»<sup>1</sup>). Таким образом, для Шестова шекспировский мир — это сама жизнь с ее великими нравственными законами, одновременно она — это суд над человеком, — причем Шекспир, незримый судья, оправдывает, по Шестову, все без исключения свои создания. Такова в самом общем виде герменевтика раннего Шестова, она же — философия жизни как высшей ценности. Примерно то же воззрение мы находим и в книге 1900 г. о Толстом и Ницше — в связи с обсуждением «Войны и мира» — Шестов не делает разницы между толстовским эпосом и шекспировской драмой. Так что налицо полное невнимание Шестова к какой бы то ни было «поэтике».

Начиная с книги 1902 г. о Достоевском и Ницше герменевтическая философия Шестова меняется. Он отходит от «идеализма», понятие «жизни в целом» — «оправданной», направляемой «великими законами» — для него утрачивает смысл. Единственной реальностью в его глазах остается страждущий человек — уже не герой, но *автор* с его особенной трагической судьбой. *Философия жизни*, претерпев метаморфозу, становится *философией трагедии*. Герменевтика же из искусства поиска «нравственных законов» и «оправдания» героев делается «странствованием по душам» авторов. Если прежде «атомом» жизни Шестов считал героя, «поднятого» до действительного человека (т. е. якобы «оправданного» автором), то когда «жизнь» для него обернулась «трагедией», а мир превратился в жестокий абсурд, — все свое внимание Шестов сосредоточил на опыте великих творцов, также «прозревших», родственных ему по духу. В книге о Шекспире Шестов называет «нелепейшей идеей» усилия Брандеса отождествить поэта с его героями, но теперь этот подход взят на вооружение им самим. Отныне его занимает творчество писателя, пережившего экзистенциальный кризис — «перерождение убеждений» (у Достоевского), первый приступ безумия (у Толстого — автора «Записок сумасшедшего»), надрыв (в случае Чехова), — кризис, превративший художников в «безобразнейших» людей: даже Чехова Шестов решается именовать «угрюмым, хмурым человеком, “преступником”» (в статье «Творчество из ничего» из сб. «Начала и концы»).

Еще до Фрейда Шестов начинает искать творческие импульсы «в глубинах темной бездны писательской души», для чего пытается

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 280.

застать ее врасплох («Предпоследние слова», сб. «Начала и концы»): не доверяя исповедям и автобиографиям<sup>1</sup>, он особенно ценит незавершенные фрагменты, вроде бы проходные для писателя произведения, мистификации, черновые наброски. Даже если «Записки из подполья» считать обличительной повестью (таков расхожий взгляд), это не отменяет того несомненного для Шестова факта, что подпольный герой — это сам Достоевский<sup>2</sup>. И душу писателя Шестов хочет сжать до «самого главного» — экзистенции на пороге смерти. Потому, «странствуя» по душе Толстого, он опирается в Ивана Ильича и Брехунова (под пером Шестова, в их кончине Толстой символически предсказал собственные уход и смерть).

Как мы видим, шестовская герменевтика деконструирует художественное произведение в качестве феномена *эстетического*. Сквозь словесную материю, поверх жанровых особенностей, авторских приемов и пр. Шестов как бы простодушно созерцает саму действительность, само *бытие* (подобно Хайдеггеру). Представление же Шестова о бытии на протяжении лет меняется. В период «идеализма», предшествующий увлечению Ницше, бытие для Шестова — это единство жизни в ее разумной гармонии, справедливости, а потому «оправданности»; после нервного потрясения и болезни, давших Шестову повод сблизить свою судьбу с ницшевской, интенции нашего мыслителя обратились к индивиду, чей архетип — Ницше. Так началось «странствование» Шестова по родственным ему душам творцов — пророков и апостолов, писателей, философов: «очарованный» образом Ницше, «странник» Шестов во всех лицах искал и находил эти дорогие ему черты. Одновременно художественные произведения — символы душ их авторов — в процессе интерпретации как бы таяли, художественный мир вместе с героями исчезал, чтобы в конце концов осталось одно его *живое*, реальное ядро — даже не вся авторская душа, а лишь постигшая ее экзистенциальная катастрофа. Потому-то исследователи не замечали Шестова-читателя, Шестова-интерпретатора, что глядели на его *цель* — само бытие, игнорируя *герменевтический путь* к ней. Но именно этот последний обуславливает метод и стиль шестовского философствования, и без осознания данной герменевтической тенденции адекватное понимание наследия первого отечественного экзистенциалиста невозможно.

<sup>1</sup> Примечательно также невнимание Шестова к лирическим жанрам. Даже о единственном изученном им поэте Ф. Сологубе он говорит: «Если Пушкин поэт, то, стало быть, Сологуб что-то другое <...>» (*Шестов Л. Поэзия и проза Фёдора Сологуба // Шестов Л. Великие кануны. С. 219*). Это связано, на наш взгляд, как раз с формальной исповедальностью, следовательно, по Шестову, лживостью лирики.

<sup>2</sup> *Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 144.*

## Лев Шестов как богослов

Теология «великой и последней борьбы»<sup>1</sup>

О приватной религии Шестова

Нитше открыл путь. <...> Нужно искать Бога.

*Л. Шестов.*

*Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше*<sup>2</sup>

Лев Шестов был противником богословия — попыток рационалистически подойти к Богу. «Бога не нужно объяснять и нельзя совсем оправдывать», — заявлял он, отвергая сам принцип теологий и теодицей. «Богословие ведь есть наука о вере» — в контексте шестовских взглядов, некий оксюморон, *contradictio in adjecto*. И богословию, «сводящему откровение к разумным доводам», Бог вообще не нужен<sup>3</sup>, этим для Шестова сказано всё. Но мы, глядя на мыслителя со стороны, все же вправе говорить о его собственном *богословии*, приватной *религии*, *экзегетике* хотя бы потому, что Бог, вера и спасение, Библия суть главные шестовские темы начиная с «*Sola fide — Только верою*», — книги 1910-х годов о Лютере. Вообще, уяснить отношение любого мыслителя к Богу означает описать смыслопорождающее ядро его воззрений, сказать о мыслителе *самое главное*. Прецедент и образец для нас — книга Г. Флоровского «Пути русского богословия» (1937): под пером этого удивительного — теолога? литературоведа? историка?.. «богословами» оказываются наряду с церковными учеными также поэты и писатели, публицисты, критики, и это не говоря уже практически о всех философах Серебряного века. И сам Шестов с ходом лет все отчетливее осознавал себя в

<sup>1</sup> Первая публикация данного подраздела: Вестник ПСТГУ, серия 1, вып. 2 (52), 2014. С. 78–97.

<sup>2</sup> *Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 127.*

<sup>3</sup> *Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 645, 650.*

качестве искателя истины «теологической», противостоящей всегда истине сугубо философской – «научной»<sup>1</sup>.

Шестов был, несомненно, религиозным, и при этом очень скрытным человеком. Из его текстов практически ничего нельзя узнать о его религиозной жизни. Он не оставил свидетельств, вероятно, совершавшихся с ним религиозных кризисов; его переписка, за исключением буквально нескольких случаев, поражает своим заземленно-бытовым, почти мещанским характером; в отличие от о. Сергия Булгакова, он не писал «духовных дневников». При этом его философский дискурс почти исповедален, – но это исповедь через «непрямые высказывания», как он сам выражался в связи с Кьеркегором и Достоевским. Надо, отринув разум, «научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы», писал Шестов в итоговом труде «Афины и Иерусалим» (конец 1920-х – 1930-е годы)<sup>2</sup>. В таких сокровенных «разговорах», думается, и заключалась духовная жизнь Шестова. Его мысль внеконфессиональна, и религию он не абсолютизировал: «Нужно уметь, если не хочешь впасть в идолопоклонство, отличать святую от риз»<sup>3</sup>. К последним, по-видимому, он относил всякий культ. Личность Шестова формировалась на границе двух религиозных миров – иудаизма и христианства. В юности он, киевлянин, любил выстаивать длинные монастырские службы в Лавре и был весьма недалек от крещения. Во время одного из еврейских погромов монахини спасли семью Шварцманов, укрыв в своем монастыре; всю жизнь Шестов питал к религии Христа теплое чувство. Думается, он не сделался христианином, так как не хотел принять догмата о Боге, отдавшем Своего Сына на страшную смерть, как бы следуя ненавистной для философа Необходимости. Рассуждая о Христе, Шестов иногда именовал Его «совершеннейшим из людей», порой же называл Богом. Но вряд ли можно говорить о *христианской вере* Шестова. Как стилист, он часто пользуется *чужим* словом – говорит с позиции обсуждаемого им в данный момент автора. И при чтении шестовских текстов не так просто понять, Христос – Бог для Шестова или для христиан Лютера или Паскаля. Кроме того, Шестов вообще избегал определенностей в мировоззрении – по этому поводу он всегда вспоминал издевку Ницше: «Adventavit asinus pulcher et fortissimus» (входит осел, красивый и мощный). – При этом как раз *абсолютным* значением для Шестова обладало

<sup>1</sup> Шестов Л. Неистовые речи (Об экстазах Плотина) // Там же. Т. 2. М., 1993. С. 360.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 611.

<sup>3</sup> Там же. С. 617.

Священное Писание – вместе Ветхий и Новый Заветы. Но он не любил «Четвертое Евангелие», почти клеветнически утверждая, что Иисус в нем «не Бог, не Сын Божий», а немощный человек<sup>1</sup>. Впрочем, как представляется, от Евангелия от Иоанна Шестова отвращало не отсутствие в нем так им ценимых чудес (воскрешение Лазаря, Кана Галилейская – эти собственно Иоанновы чудеса он не раз упоминает в своих сочинениях), а представление о Христе как воплощенном Логосе («И Слово было Бог»). Эллинский дух в самом Писании Шестов принимать не желал.

Что же касается традиции иудаизма, к которой Шестов по роду принадлежал, то, насколько мы вправе об этом судить, явных следов ее в трудах Шестова просто нет. Шестов – человек западноевропейской, основанной в конечном счете на Вульгате культуры; и, скажем, о Спинозе он рассуждает просто как о европейском метафизике. Исаак Моисеевич Шварцман, отец Шестова, державшийся иудейских взглядов ученый книжник, был при этом вольнодумцем, иронизировавшим по поводу мелочного законничества. Это семя иудейского вольномыслия не разрослось ли в сознании его сына в «великий бунт» против самих разумных основ человеческого существования? Однако Исаак Шварцман одновременно принадлежал к числу первых сионистов, убежденных, как впоследствии объяснил это постхристианскому миру М. Бубер, в метафизической связи народа Божьего с обетованной ему землей («Народ и его земля»). Сын же Исаака Моисеевича был и по жизни, и по воззрениям принципиальным «странником», заявляющим, что также и для самой истины «нет места на земле» и она обречена – вместе с Авраамом, Ницше и им, Шестовым, – «блуждать между людьми»<sup>2</sup>. И не случайно С. Булгаков назвал мысль Шестова агасферической<sup>3</sup>. Можно допустить, что философская нелюбовь к «язычнику Аристотелю» (склонившему к рационализму метафизике Средневековья) имеет в натуре Шестова родовые корни. Но вот, потомственный иудей, Шестов благоговеет перед экстазами тоже язычника Плотина, любит и чтит Сократа (что не мешает ему видеть в нем соблазненного библейским змеем), а также оперирует категорией «посвящения»: так, в трактате «Преодоление самоочевидностей» «посвященным» представлен Достоевский, которого многоочитый «ангел смерти» снабдил «вторым зрением». Шестов принципиально надконфессионален, и прав был Бердяев, когда

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 650

<sup>2</sup> Там же. С. 646.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 522.

заметил о нем: «Л. Шестов вышел из Ницше. <...> Но идет он к Библии. <...> Совмещение ницшеанских и библейских мотивов затрудняет его понимание»<sup>1</sup>. В меру наших сил мы попытаемся осознать, как Шестову удалось соединить несоединимое (библейский теизм и ницшевский атеизм), выразив свое *stredo* в весьма остроумном – даже глубокомысленном синтезе.

«Библейские мотивы»... Бердяев проницательно упомянул именно об отдельных *мотивах*, которые Шестов расслышал в величественной симфонии Библии. Шестов-богослов опирается на одни выбранные им места из Библии, с помощью которых обосновывает свое мировоззрение. В них Бог предстает как непредсказуемый Абсурд и Произвол – как благой Творец, но и как жестокий деспот, ставящий в союзе с сатаной эксперимент над человеком (книга Иова была любимейшей для Шестова). *Бог Шестова – это двуединый, добрый и злой, Бог манихеев, подверстаный под формулу Ницше «по ту сторону добра и зла»*. И чтобы обосновать внеэтичность библейского Бога, Шестов не принимает в расчет львиной доли библейских текстов: всего Моисеева законодательства, назидательных книг, связанных с именами Соломона и Иисуса «сына Сирахова», также не слишком занимает его и история древних евреев. Ближе всего ему рассказ о грехопадении из книги Бытия; пророческие тексты – в особенности приписываемые Исайе: отчасти Псалтирь. Из Нового Завета Шестов чаще всего обращается к тем Павловым посланиям, на которые опирался Лютер, обосновывая свое «*sola fide*» (в особенности Рим. 3, 28); также из работы в работу он переносит свое толкование евангельских парадоксов – солнце восходит равно над праведниками и грешниками, на небесах больше радуются одному кающемуся грешнику, чем десяти праведникам и т. п. Весьма ценит Шестов как ветхо-, так и новозаветные рассказы о чудесах, вплоть до Воскресения Христова: они – свидетельство в его глазах Божьего неограниченного всемогущества. Шестов, как видно, не библеист-историк, не профессиональный экзегет: он просто заинтересованный – отнюдь не ученый читатель Библии, замечаящий *своё* в Книге книг.

Бердяев упрекает Шестова за то, что он «Библию цитирует по-латински, что совершенно недопустимо в русской книге»<sup>2</sup>. Но западная тенденция Шестова усугублена еще и тем, что он читает Библию через призму экзегезы Лютера, Кьеркегора, Паскаля,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. № 18. Париж, 1929. С. 89.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Там же. С. 89.

поздних схоластов... О библейском Боге Шестов рассуждает, анализируя их тексты, реконструируя творческие биографии. Потому важнейшая черта библейской *экзегезы* Шестова – это ее встроенность в дискурс *герменевтический*, глубинно-смысловая с ним связь. И личная шестовская вера ускользает от нас, исследователей: Шестов словно хочет спрятаться за спины своих «героев», высказать, быть может, свое, сокровенное – но как бы *их* головами. Скажем, один из лучших трактатов позднего Шестова, живописующий духовный портрет Паскаля («Гефсиманская ночь», 1923), интимно-экзистенциальный по своему пафосу, искусно выстроен вокруг единственного тезиса «Мыслей»: «Иисус будет в смертных муках до конца мира, – не должно спать в это время». В данном тезисе – сокровенная, почти эзотерическая истина христианства об Иисусе как всечеловеке, о Церкви как Его Теле, членом, органом которого является всякий страждущий. Очевидно, что Шестову была весьма близка эта интуиция Паскаля; но в какой мере он разделял Паскалеву веру?.. Сходные вопросы встают перед нами и при чтении книг Шестова о Лютере и Кьеркегоре. Где в богословских суждениях Шестова граница между его верой и верой шестовских «подопытных кроликов»<sup>1</sup> – христиан? Где в словах Шестова о Ницше кончается сочувствие и начинаются заимствования?..

Все дело, кажется, в герменевтическом методе Шестова, который, при ближайшем рассмотрении, оказывается чем-то бóльшим, чем просто метод. Выражать себя, исповедоваться под «масками» философов Шестова побуждала не одна скрытность, как бы целомудренное умолчание о своей последней тайне. Повторим уже сказанное: Шестов был противником определенных – вербализуемых воззрений, предпочитая им «беспочвенность», неустойчивое мироотношение. В своих герменевтических «странствованиях по душам» (это подзаголовок книги 1920-х годов «На весах Иова») он проникался правдой тех, о ком писал, – приобщался к их опыту, сливаясь с их «я». Да, он «шестовизировал» (Бердяев) из воззрения, но одновременно обогащал собственное плодами деятельности чужого духа, свою веру – верой других. Потому рискнем допустить: в храме приватной религии Шестова молятся и служат Богу и Лютер с Кьеркегором, и Паскаль, и кое-кто из схоластов вместе с Блаженным Августином, а где-нибудь в уголке – и язычник Плотин, и «антихрист» Ницше. Или – другой образ: вера, религия Шестова – такая же «странница», как и его «истина»: она блуждает – в

<sup>1</sup> Так о. Сергей Булгаков называл тех мыслителей и писателей, которые попадали под герменевтический «скальпель» Шестова (Булгаков 1993 1, 521).

то время как он философствует в своей герменевтической манере — от одной души к другой, советуясь с Толстым и Достоевским, Чеховым и Платоном, собирая, подобно пчеле, мед религиозной мудрости. На самом деле шестовская религия проста до элементарности — это всего лишь устремление «я» к Богу. Но одновременно воззрение Шестова эклектично: думая о его религии, мы вспоминаем «*sola fide*» Лютера, «по ту сторону добра и зла» Ницше, пророческие бреды, вопли Иова, нож, который Авраам занес над Исааком, кощунства поздних схоластов, антизаконнические пассажи апостола Павла... Так что герменевтический метод отнюдь не инструмент, не мыслительная техника, но примета крупной личности, большой души, способной вместить множество «правд», но — в ситуации «смерти Бога» — не умеющей (или не желающей) внятно заявить о себе — о *своей* вере, *своих* упованиях.

Обсуждая интерпретацию Шестовым Библии, нельзя — Бердяев прав — обойти вопроса о языковой версии Писания, используемой мыслителем. Шестов читал Библию на латыни; при этом, сын иудейского книжника, он не знал иврита, а также иудейских толкований Св. Писания. Примечательна в этом отношении экзегетическая «встреча» Шестова с Бубером, запечатленная в их обмене письмами в 1928 г.: речь там идет о смысле Ис. 6, 8–10. Обличая народ Израиля, Исайя возглашает: «Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, <и не услышат ушами,> и не уразумеют сердцем» (цит. по комментарию А.В. Ахутина к статье Шестова «Сыновья и пасынки времени»)¹. Шестов услышал в словах пророка призыв к покаянию. Но Бубер, вдумывавшийся в еврейский текст, возразил ему: «весь» этой фразы воистину «жуткая» — воля Бога такова, чтобы Израиль «не обратился» и не дал тем самым Богу повода к его исцелению. Таким образом, по Буберу, Бог возжелал погибели Своего народа. В ответном письме Шестов согласился с Бубером — буберовское мнение лило воду на мельницу шестовского манихейского богословствования. — Мнения обоих, разумеется, очень спорные — хотя бы потому, во-первых, что данный библейский пассаж может быть речью не Самого Бога (фразу предваряют слова, вложенные пророком в уста Бога), а Исаяи, лишь комментирующего Божье слово. Во-вторых, союз «да» не обязательно признак императивности, но весьма часто служит просто синонимом союзу «и»; в последнем случае налицо перефразировка, почти повтор, что весьма характерно для библейского стиля. И как бы то ни было, «земным» автором этой реплики

¹ См.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 530–531.

является член Израиля, чей праведный гнев на свой жестоковыйный народ вполне объясним.

В связи с этим диалогом двух философов всплывает еще одна весьма характерная черта богословия Шестова. Мы имеем в виду сильнейшую антропоморфизирующую тенденцию его религиозного воззрения — буквальное перенесение на Бога человеческих душевных свойств и страстей. Правда, Бог у Шестова не делает различия между добрыми и злыми, но Он гневается, проклинает, скорбит, радуется, а также, внимая людям, меняет Свои решения. Как мы увидим ниже, *Бог* конструируется Шестовым по образу и подобию *человека*, *теология оказывается зеркальным отражением антропологии*. Так пример личной религии Шестова подтверждает общеизвестную идею Фейербаха. Бог как Произвол — а это итог шестовского богословия — есть образ человека в его творческом своеволии и «беспочвенности», на манер шестовского «человека», и его Бог «не нуждается <...> в почве»¹. Но можно ли с таким *человеческим*, *слишком человеческим* понятием, как *произвол*, связать тайну библейского теизма?.. Не только этика, но и вся метафизика человеческого существования Ветхого и Нового Завета опровергает представление о Боге Произволе: прав не раз цитируемый Шестовым Гарнак, заметивший при обсуждении Лютера: на такого Бога нельзя положиться. Своим радикальным апофатизмом (в который выродился антропоморфизирующий психологизм) Шестов, кажется, превращает библейского Бога в каббалистический Эн-Соф, о котором нельзя сказать, существует ли он или нет (при этом Шестов с Каббалой знаком не был). Недаром *истинным* Богом Шестов считал Бога *сокровенного* («*Deus absconditus*»), таящегося в бытийственной тьме. И это, на наш взгляд, не Бог жизни и религиозного опыта, а предельно рационалистический концепт. Вряд ли Шестову, принявшему предпосылку Ницше о «смерти Бога» (по Шестову, Бога «убили» метафизики-рационалисты, следовавшие заветам Сократа и Аристотеля), удалось «воскресить» Его и вернуть людям.

Бог и человек

*От антропологии к теологии*

Изначальный интерес Шестова отнюдь *не* теологический — такова основная предпосылка для адекватного понимания шестовского богословия. В 1890-е годы Шестов был озабочен поиском действительной *философии жизни*, и его богословские представ-

¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 530.

ления родились именно в этих поисках. Подлинной философией он считал творчество великих писателей – в первую очередь Шекспира и Толстого. При этом с самого начала у Шестова наметились две тенденции в понимании «жизни». Во-первых, с «жизнью» мыслитель связывал целокупное социально-историческое бытие, сокровенная глубина, смысл которого открыты только для взора гения. «Гр. Толстой в “Войне и мире” – философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее», – и при этом обязательно оправдывает ее, одобряя тем самым наличное состояние мира: «Все ужасы двенадцатого года представились ему (Толстому) законченной, полной смысла картиной, <...> единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»<sup>1</sup>. Теми же глазами оптимиста и «идеалиста» Шестов читал и Шекспира. Как и Толстой, Шекспир, согласно Шестову, рисует «всю жизнь», причем в «области нелепого трагизма», «под видимыми всем людям муками» «он открывает невидимую никому задачу жизни»<sup>2</sup>. По поводу «осмысленного процесса духовного развития», происходящего под гнетом жизненных ужасов, поздний Шестов будет зло иронизировать, вспоминая греческих философов, верящих в блаженство мудреца в Фаларийском быке («Афины и Иерусалим»). Но пока что он склонен сквозь страдания индивидов холистически созерцать и «благословлять» «целесообразность господствующего над человеком закона»<sup>3</sup> (который впоследствии будет клеймить как Необходимость, злобную эллинскую *Ἀνάγκη*).

Данная тенденция конципирования «жизни» в трудах Шестова быстро сошла на нет. Холизм сменился радикальнейшим персонализмом: носитель «жизни» – отныне для Шестова это индивид, причем индивид по-настоящему греховный, преступный, – он делается «подзащитным» Шестова. Злая «правда» такого индивида оказалась тем семенем, из которого разрослась вся шестовская антропология и коррелятивная ей теология. Персоналистическая тенденция ярко проявлялась уже при осмыслении Шестовым трагедий Шекспира. Смысловая кульминация книги 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» – шестовский анализ образа Макбета. Согласно Шестову, «Шекспир – с Макбетом», потому и читатель ощущает себя на стороне убийцы короля Дункана и невинных

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 86, 91.

<sup>2</sup> Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 234.

<sup>3</sup> Там же. С. 235.

детей. Ибо «преступник *хочет жить*», зла он не хочет, а убивает лишь по недомыслию<sup>1</sup> (курсив мой. – Н.Б.). В книге 1900 г. о Толстом и Ницше Шестов подтверждает столь радикально заявленный им в 1898 г. персоналистский тренд своей философии жизни: «Прочитав “Макбета”, <...> вы выносите убеждение, что нет такой силы, которая могла, хотела бы уничтожить человека» (т. е. осудить Макбета)<sup>2</sup>. – Но почему воля к жизни оправдана Шестовым, даже если она сопряжена с преступлениями? Дело в том, что в связи с Шекспиром Шестов обсуждает *специфических* преступников. Это борцы с той или другой надличностной силой, с разного рода законами – моральными и государственными: Макбет – борец с «категорическим императивом» (под кантовскую категорию Шестов подводит заповедь «не убий»), Брут – с возможным (в случае победы Цезаря) деспотизмом, Кориолан – с лживыми обычаями римских патрициев и т. д. Во всех случаях героический индивид восстает, по Шестову, против некоей общезначимой истины (а не против общества, сословия и т. п., что было бы тривиальностью). Уже в книге 1898 г. Шестов восходит местами до своей итоговой идеи – бунта человека против самого разума (наиболее явно – в сюжете «Макбет против Канта»). И этот бунт мыслитель впоследствии называл «*великой и последней борьбой*», цитируя из работы в работу фразу Плотина, «взлетевшего» над разумом в своем экстатическом познании Единого, – из его первой Эннеады: «Великая и последняя борьба ожидает души»<sup>3</sup>. Здесь, собственно, главная, а быть может, единственная идея Шестова. В ходе его творческого становления она лишь вызревает, делается все более рельефной. Понятно, что в шестовской идее можно усмотреть многочисленные грани и обсуждать ее с разных сторон. Мы попробуем проследить за тем, как менялся образ человека-борца и, соответственно, образ Бога по Шестову в процессе его герменевтического «странствования по душам».

Итак, наш тезис таков: *антропология Шестова в ходе его мысли опережает теологию*. Вначале им конципируется образ человека-борца (в разных трудах Шестова представление о «великой и последней борьбе» варьируется), образ же Бога подстраивается под него. Но в книге 1898 г. никакой концепции Бога пока что нет, это чисто светское сочинение. Вернее сказать, здесь уже заявлена идея «смерти Бога» – «убийства» Его систематиками-учеными. Шестов уже читал Ницше и представил собственное понимание

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 277.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро... С. 85.

<sup>3</sup> Шестов Л. Неистовые речи... С. 607.

мотива (из «Веселой науки») убийства Бога людьми. При этом Шестов дает мимоходом определение Бога — оно расхожее и впоследствии будет гневно оспорено: Бог — это «высшее существо, сознательно правящее людьми, запрещающее зло и возносящее добро, вмещающееся в человеческую жизнь»<sup>1</sup>. «Бог» в данном трактате никак не соотносится с «человеком». Книга 1898 г. лишь предваряет шестовское богословие провозглашением того, что ее автор живет и мыслит в эпоху пострелигиозную, когда Бога в мире нет, ибо люди Его «казнили»<sup>2</sup>. Потому последующая *теология Шестова — это разновидность теологии Божественного отсутствия, теологии «смерти Бога»*. Шестов здесь близок Бердяеву, также ницшеанцу, интимно-глубоко ощущавшему богооставленность человека. Бердяев полагал, что Бог покинул мир, дабы дать простор *человеческому творчеству*, предоставил возможность человеку осуществить свое богоподобие («Смысл творчества», 1916). При всех существенных отличиях в понимании творчества у Бердяева творческий пафос направлен на познание (он положителен), Шестов же ставит задачу борьбы с разумом (творчество есть скорее полемика, отрицание общепринятого) — оба они ученики ницшевского Заратустры, стремящегося своими речами пробудить в человеке *творца*. И у обоих человек тендирует к *сверхчеловеку*, творящему *из ничего* само бытие. Хотя Бог Бердяева — апокалипсический Христос, а Бог Шестова — *Deus absconditus*, живущий во мраке, — оба они «боги неведомые»: божественный мрак для человека неприступен, Христос же Иоаннова Откровения лишь грядет во славе в мир...

Между тем понятие о превозмогающем себя в «творчестве» человеке в шестовской книге о Шекспире разработано весьма ярко. Вершину возрожденского титанизма шекспировских героев Шестов видит в отчаянной борьбе «серийного» убийцы (конечно, это модернизация трагического амплуа) Макбета с заповедью «не убий» и своей совестью (примечательно, что совесть для Шестова — всегда голос «всемства», а не Бога). Этого невидимого врага Макбета Шестов называет «категорическим императивом» и придает ему воистину сатанинские черты. У Шестова получается, что истинный виновник множества смертей в драме — не Макбет, а императив: моральная заповедь умеет лишь предотвратить первое преступление страхом наказания, зато *с необходимостью* толкает к последующим. Ибо у этой «фикции» нет возможности возвратиться ситуацию вспять («сделать бывшее небывшим», по выражению уже позднего Ше-

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 3.

<sup>2</sup> См. там же.

стова), и преступник, осужденный заповедью, в отчаянии устремляется «вперед по кровавому пути»<sup>1</sup>. Императив «отрицает всю человеческую жизнь», это «палач» — исполнитель беспощадного внутреннего закона, и человек, признающий данную «бездушную» силу, «при жизни отдан во власть злым демонам»<sup>2</sup>. Впоследствии Шестов заявит полушутливо: на райском дереве познания добра и зла висят кантовские априорные суждения, категорический императив и пр., — их получили Адам и Ева взамен богоданной свободы — свободы неведения, прельстившись обещаниями змея. Но в первой шестовской книге категорический императив — это скорее сам библейский змей, образный представитель таинственного Ничто, зла, по Шестову, которое отнюдь не просто отсутствие добра, а самостоятельная страшная стихия. С самого начала Шестов поставил ребром проблему зла и как бы намекнул, что действительное зло нужно искать в области разума, а не в воле человека, злой воли попросту нет («никто не желает быть дурным, преступным»<sup>3</sup>). Макбет-убийца, по Шестову, «герой», вступивший в смертный бой «с отвлеченным понятием»: ведь каждое его преступление — это все новые и новые «удары категорическому императиву»<sup>4</sup>. Такова «великая и последняя борьба» Макбета, в которой он одержал победу, так как, по Шестову, «Шекспир (в действительности сам Шестов. — Н. Б.) обвинил категорический императив и примирил преступника с его совестью»<sup>5</sup> — оправдал и возвеличил Макбета. Все эти софизмы, «шестовизирующие» Шекспира герменевтические натяжки, новая этика, для которой злодей оказывается героем, суть первая проба пера Шестова-экзистенциалиста, создателя теологии абсурдистского бунта и антропологии, ориентированной на «Заратустру» Ницше.

#### *Манихейство Шестова*

Образ человека-борца от одной книги Шестова к другой меняется: в труде о Шекспире (1898) индивид борется с *категорическим императивом*, в трактате 1900 г. о Толстом и Ницше — с *добротом*, в «Достоевском и Ницше» (1902) — с гуманистическими *идеалами*; далее, в «Sola fide» (1910-е годы) Лютер борется с Церковью, Кьеркегор — с мировой *Необходимостью* (конец 1920-х — начало 30-х годов),

<sup>1</sup> Шестов Л. Шекспир... С. 272.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 276.

<sup>4</sup> Там же. С. 269, 272.

<sup>5</sup> Там же. С. 248.

Плотин в «Неистовых речах» (1920-е гг.) — с философским *разумом*... Когда покидаешь напряженное поле шестовского текста — выходишь из-под власти шестовской мысли, тогда осознаешь, насколько чудовишна на самом деле философия Шестова. Ведь она отрицает само наличное существование мира и человека, косвенно восставая и на Бога, — вспоминается бунт Ивана Карамазова. Кстати, и сам Шестов о подобном философствовании говорит как о чудовищном, безобразном и пр. (напр., в книге 1902 г.). Но мыслитель не раз предупреждал, что не вербует себе сторонников, не обращает в свою веру, вообще истина, вера для Шестова вещи сугубо индивидуальные, интимно-неповторимые, несообщаемые. Хотя все же, как пишет в своих «Воспоминаниях» Е. Герцык, дружившая с Шестовым в 1900–1910 годах, у философа были последователи — декадентствующие юноши и молодые женщины, всем обликом своим являющие «ходячий трагизм»<sup>1</sup>. Эта божественная публика, надо думать, невнимательно читала Шестова. Как он сам свидетельствует, его философия — это исключительно личная правда, родившаяся из тех «особого рода душевных состояний», «когда очевидности теряют власть над человеком»: тогда мы решаемся отречься от общего разума, и пред нами «вспыхивают последние и предпоследние истины». Но переданные языковыми средствами, эти истины превращаются во что-то совсем другое<sup>2</sup>. — Шестов поставил читателя перед загадкой своей личности, и нам остается — нет, не разгадывать ее, а в меру наших сил комментировать. Имея в виду общезначимый смысл шестовского воззрения, можно, скажем, указать на его радикальнейший эсхатологизм: острейшим образом переживая зло мира, спокойно мирящегося с тем, что мудрейшего праведника Сократа отравили, как бешеную собаку (эти два факта равнозначны для разума, не устают повторять Шестов), спящего в то время, когда «совершеннейший из людей» исходит кровавым потом в предсмертной молитве и т. д., Шестов в отчаянии уповает на мировое преображение — победу над дьявольскими чарами и возвращение первобытного рая. В своем эсхатологизме Шестов близок к общему настрою Серебряного века, но педалирует сверхчеловеческие усилия *снизу*, тогда как девиз философов-христиан — апокалипсическое слово: «Ей, гряди, Господи Иисусе!»

В книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» мы находим первый, и весьма важный, опыт шестовского богословия. Главный «герой» книги — «святой», носитель «мученическо-

<sup>1</sup> Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 106.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 652–653.

го венца» Ницше, который своим примером обратил светского дотоле мыслителя Шестова: «Нитше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»<sup>1</sup>. Но что это за путь? По Шестову, это путь самого Ницше, *восставшего на добро*. Ницше жил в обстановке, где христианство оказалось подменено буржуазной моралью, и, не умея верить по-настоящему, Ницше, объясняет Шестов, просто вел жизнь добropорядочного профессора — «служил добру». Но добро, вместо того чтобы вознаградить его, посмеялось над ним: в расцвете сил Ницше впал в мучительную неизлечимую болезнь. От страданий он озлобился, и, как пишет Шестов, «тогда-то пришла к Нитше та безумная, на первый взгляд (! — Н.Б.), мысль, <...> что Бог не за добро и за добрых, а за зло и злых». И «зло <...> перестает быть для Нитше злом», — он начинает «говорить то, что он говорил»<sup>2</sup>. «Великая и последняя борьба» Ницше, по Шестову, заключалась в восстании против Бога, тождественного «добру», Бога ницшевского окружения, но и в кощунственной апологии зла и греха: «Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше чем добро <...>»<sup>3</sup>. Когда Ницше заявлял: «Бог мертв», он имел в виду Бога-Добро, но на этой констатации он не останавливался. «Формула Нитше “по ту сторону добра и зла” является важным шагом вперед»<sup>4</sup> — «вперед» по пути поисков Бога. Куда же, согласно Шестову, пришел Ницше? В конце концов и он не выдержал напряжения борьбы — пал в покорность *amoris fati*; но прежде он нашел сверхчеловека, вечное возвращение, волю к власти. И эти концепты впоследствии будут весьма импонировать Шестову, в них он почувствует присутствие неузнанного Ницше Божества. Так «вечное возвращение» — это обозначение настигнувшего Ницше, нового Моисея, в горах Энгадина откровения «Всемогущего Творца», который способен сделать бывшее небывшим («Афины и Иерусалим»)»<sup>5</sup>. Кажется, Шестов первым среди мыслителей Серебряного века прямо заявил о великом значении феномена Ницше для религии будущего.

Итак, антропология шестовской книги 1900 г. строится вокруг фигуры весьма упрощенного — «шестовизированного» Ницше, и этот *человеческий образ*, как было замечено, предваряет в смысловом отношении и определяет собою *образ Бога*. К Богу Шестов

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 127.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро... С. 120, 122, 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 127.

<sup>5</sup> Шестов Л. Афины... С. 464–465.

подступает апофатически — Бог это *не* добро, *не* сострадание: «мы должны отречься», подобно Ницше, от нынешнего понимания Бога, это «ставшая неизбежной для современного человека стадия развития»<sup>1</sup>. И впервые в данном труде Шестов апеллирует к Св. Писанию — именно к Евангелию: «В Евангелии Бог называется нашим Небесным Отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро есть Бог»<sup>2,3</sup>. С самого начала Шестов ратует за буквальное понимание Св. Писания, отвергая александрийский аллегоризм (Филон, Ориген, св. Климент), ведущий в конечном счете, по его мнению, к «убийству» живого Бога. Он признает реальность всех библейских чудес, причем смешивает с чудесами образы, служащие чисто стилистическим целям, например, такова вера, сдвигающая с места горы. Ключевая евангельская цитата для Шестова 1900 г. — это «самые загадочные слова евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками» (концовка Нагорной проповеди)<sup>4</sup>. В них, понятно, Шестов видит оправдание бунта Ницше, — бунта, выразившегося в «переоценке» моральных ценностей, богохульствах, проповеди зла: «до какой поразительной нравственной высоты — именно в евангельском смысле — доходит отрекшийся Ницше», — восхищается наш ритор<sup>5</sup>. Очевидно, своей экзегезой он намекает на некие *эзотерические* смыслы Евангелия, противоположные явным, общепринятым.

На протяжении всей жизни, из работы в работу, Шестов переносит свою мысль (достаточно типичную для Серебряного века) о манихейском двуприродном Боге, равно «добром» и «злом» (в глазах человека), но в действительности чуждом этим понятиям и пребывающем «по ту сторону добра и зла»<sup>6</sup>. Шестов тщится по-

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 103.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

<sup>3</sup> Тем не менее должное поведение человека в Ветхом Завете определяется Декалогом Моисея, в Завете Новом — евангельскими заповедями блаженства (Нагорная проповедь Христа). «Кто любит Меня, заповеди Мои соблюдает», — сказал Христос, связав тем самым для нас богопочитание с нравственностью (весьма специфической в своей парадоксальной неотмирности). К сожалению, понимание связи морали и богообщения у Шестова начисто отсутствовало

<sup>4</sup> Шестов Л. Добро... С. 122.

<sup>5</sup> Там же. С. 123.

<sup>6</sup> Ни одна из авраамических религий жестко не привязывает Бога к категориям этики — не гарантирует спасения тем, кто следует добру. Живший вне религиозных традиций Шестов выпестовал у себя ложный, искусственный взгляд на религию — он борется с созданным им же самим врагом.

догнать Бога Евангелия под данную формулу Ницше, восставшего на добро во имя зла, — строит концепт Бога, оправдывающего человека-бунтаря. Но почему-то Шестову по душе больше злой, чем добрый лик божества еретика III в. Мани. В связи с Лютером (начиная с 1910-х годов) он постоянно приводит выхваченные из лютеровских текстов цитаты о Христе как «великом грешнике», в конце 1920-х педалирует кьеркегоровскую тему «жесточкого христианства», а в «Афинах и Иерусалиме» (1930-е годы) — в своей богословской *summae* — он утверждает прямо: «Бог есть источник и творец зла»<sup>1</sup>. Критика ли это общезначимых понятий, человеческого языка? или эпатаж, обостряющий полемику? или, действительно, налицо шестовский жест отречения, разрыва с общим миром?.. Чтобы прояснить существо шестовской мысли, последуем за философом в его «странствованиях по душам» — по «пути», который ему открыл Ницше.

*Бог или дьявол?*

Да простит меня Шестов, если я ошибаюсь: Бог, каким он представляет Его в книге 1902 г. «Достоевский и Ницше», по моему мнению, не Бог, а дьявол общепринятых религиозных воззрений. Но в этом, кажется, нет ничего неожиданного. «Отрекшись» вместе с Ницше в книге 1900 г. от Бога протестантов, естественным образом Шестов-теолог очутился в области традиционного зла. Ведь он идет по пути Ницше и хотя бы мысленно вынужден разделить ницшевскую судьбу — принять дьявола за Бога и поклониться ему.

И в самом деле. Герою-протагонистом книги 1902 г., ведущим свою «великую и последнюю борьбу», является безымянный герой «Записок из подполья» Достоевского. Шестов видит в нем как бы архетип реальных Достоевского и Ницше, которых трактует как духовных двойников: в образе подпольной личности явлено их сходное экзистенциальное существо. Девиз подпольщика «Свету провалиться, а чтобы мне чай пить» имеет точный эквивалент в циничной Ницшевой формуле: «Пусть мир погибнет, но будет философия, будет философ, буду я»<sup>2</sup>. Философию эту Шестов именует *философией трагедии*, речь у него идет о бунте против гуманистических идеалов, против как «практического», так и «чистого» разума (трагизм подпольных людей, по Шестову, в их иноприродности миру «всех», что лишает их земных надежд). — Но примечательно то, что

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 168.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 211–212.

«философии трагедии» соответствует вполне определенная *религия трагедии*, которую мы и попробуем описать.

Бог «людей трагедии», по Шестову – тот самый, который открылся Ницше после его разрыва с добром: он – «за зло и злых»<sup>1</sup>. Богословие книги 1902 г. развивает именно это представление шестовского труда о Толстом и Ницше. В «Достоевском и Ницше» – самом мрачном, воистину демоническом сочинении Шестова – Достоевский представлен тайнозрителем некоего «зловещего света нового откровения»<sup>2</sup>. Шестовым владела странная мысль: Достоевский, соприкоснувшись на каторге с простым народом, позавидовал «нравственному величию» каторжников и принял их «истины». Обыкновенно думают, что каторжный опыт привел Достоевского ко Христу, но вот по Шестову – писатель стал адептом «совсем иного божества»<sup>3</sup>. После каторги он сделался «сторонником темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»<sup>4</sup>, – т. е. дьявола. Таков чудовищный навет Шестова на Достоевского, плод его предвзятого психоанализа. Согласно Шестову, Достоевский пережил род дьявольского «посвящения», его «философия трагедии» отнюдь не была чисто головной: однажды уже на свободе «в его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное – но такое, с чем совладать ему было не по силам»<sup>5</sup>. «Перерождение убеждений», как следствие этого демонического одержания, и отразилось, по Шестову, в «Записках из подполья». – Но вот Ницше, в интерпретации Шестова, прошел в точности через такое же «посвятительное» переживание, что и русский писатель. Заметим от себя, что в предисловии к «Человеческому, слишком человеческому» Ницше в самом деле рассказывает, как однажды (в 1876 г.) им овладела чуждая вихревая сила, вместе с которой пришла лютая, разрушительная ненависть к христианским идеалам (дело совсем не в таких сентиментальных вещах, как разочарование Ницше в Вагнере, неприятие «Парсифаля» и пр.). Шестов, по-видимому, опирается на данное исповедальное свидетельство философа, когда пишет, что Ницше «с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное»<sup>6</sup>, почувствовал, на взгляд Шестова, в точности то же самое, что и Достоевский. В демоническом опыте Ницше – настоящий исток «переоценки всех ценностей», «воли к власти», идей Заратустры, догадка Шестова верна. Немецкий «продолжа-

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 122.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 49.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 111.

<sup>5</sup> Там же. С. 51.

<sup>6</sup> Там же. С. 129.

тель» Достоевского «впервые открыто выставил на своем знамени страшные слова: апофеоз жестокости»<sup>1</sup>. А вот в последних своих сочинениях Ницше «берет своим девизом» другие, но тоже «страшные слова, служившие в Средние века таинственным паролем одной из магометанских сект, столкнувшихся в Св. Земле с крестоносцами: “Нет ничего истинного, все дозволено”»<sup>2</sup>. Последний тезис – это и девиз богоборцев Достоевского. Однако когда Шестов называет сатанинские лозунги Ницше «страшными словами», «людей трагедии» – людьми *безобразными* и пр., это не должно вводить нас в заблуждение. «Страшные», «безобразные» – это не собственно шестовские эпитеты, это общечеловеческие оценки, принадлежащие тому «всему», от которого Шестов стремится оторваться. Ведь лозунги «магометанских сектантов», девизы Ницше, реплики «подпольщика» – это и его, Шестова, убеждения, поскольку он, благоговейный почитатель Ницше, хочет вместе с последним явить миру свою «смелость переименовать в добро то, что мы в себе считали злом»<sup>3</sup>.

Укажем далее на то, что для авторитетного обоснования декларируемой им в книге 1902 г. религии «враждебной», «темной силы», на знамени которой начертано «апофеоз жестокости», тайной религии преступников и сатанинских сект, Шестов привлекает... Евангелие (!). Как видно, он не гнушается передергиванием смыслов текстов, мы видели это и на примере толкования им кризиса Достоевского. – И вот как философ интерпретирует Евангелия. Христос был против фарисеев – совсем как Ницше, Он не любил «добрых и справедливых». Он был «за зло и злых» – ведь «целой сотне праведников так не обрадуются на суде, как одному раскаявшемуся грешнику»<sup>4</sup>. Шестов только никогда не примет в расчет слово «раскаявшемуся». Ведь Раскольникова (а вместе с ним и Достоевского) он осудит именно за раскаяние: убийце, по Шестову, надо было терпеть муки совести хоть до безумия или смерти, ибо сказано – «претерпевший до конца спасется». Именно Шестов подкинул Серебряному веку идею спасения через зло: Мережковский с его учением о «нижней бездне», таинственно связанной с «верхней», Блок, воспевающий «пути зла», ведущие в рай («Второе крещение»), и др. лишь шли по его стопам. В Евангелии сказано: «блаженны нищие духом», и вот, «всей своей жизнью» осуществил этот принцип Ницше – настоящий «нищий духом»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Там же. С. 204, 86 соотв.

<sup>5</sup> Там же. С. 151–152.

И проявления героя «Записок из подполья» — не что иное, как «imitatio Christi (подражание Христу)»<sup>1</sup>. Так писал наш экзегет в своем итоговом труде «Афины и Иерусалим», будучи, видимо, до конца жизни убежден в том, что «подпольные», «каторжные» истины составляют эзотерическое ядро Евангелия, ибо заключают в себе восстание против морали фарисеев.

Итак, асоциальные люди подполья, ведущие «бедную, элементарную жизнь»<sup>2</sup>, суть истинные, глубинные христиане, по Шестову. Однако смиренными их никак не назовешь. В пику «всемству», «если бы было в их воле, они бы уже давно сдвигали горы и гнали реки вспять»<sup>3</sup>: желая указать на громадные — и при этом богоугодные амбиции «людей трагедии», Шестов использует опять-таки евангельские образы. Начиная с книги 1902 г. *человек* «великой и последней борьбы» постепенно приобретает свойства *сверхчеловека* — невероятного мага и чудотворца, творца бытия. Собственно, таковым он был и с самого начала — в своих замыслах победить разум, преодолеть себя в качестве вида homo sapiens (так, Макбет, по Шестову, — не просто злодей, а сверхзлодей — идейный борец с заповедью). Но случайно ли то, что последние страницы книги о Достоевском и Ницше — это почти сплошь цитаты из «Так говорил Заратустра»? Кажется, сокровенная религия поэмы Ницше — злобное антихристианство — весьма импонирует Шестову, и евангельские выдержки, приводимые им, напоминают о сатирических аллюзиях на Евангелие в «Заратустре». Свою *антропологию* 1902 г. Шестов суммирует словами «безобразнейшего человека» из ницшевской притчи: «Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!» А вот квинтэссенция его тогдашнего нравственного *богословия* — это реплика Заратустры: «Я радуюсь великому греху, как моему великому утешению», и «это тонкие, дальние вещи»<sup>4</sup>, т. е. библейский эзотеризм, по Шестову. Манихейство здесь или чистый сатанизм — об этом предоставим судить читателю.

*Божественная «беспочвенность»*

В последующих книгах Шестова 1900-х годов («Апофеоз беспочвенности» 1905 г., «Начала и концы» и «Великие кануны», датированные 1907–1908 гг.) мы не найдем какого-либо выразительного богословия. Шестов отходит от жанра концептуальных

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 587.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 152.

<sup>3</sup> Там же. С. 193.

<sup>4</sup> Там же. С. 220, 215.

монографий, его мысль дробится, мельчает. Герменевтические по методу, ницшеанские по духу статьи и тяготеющие к афористичности фрагменты — вот отныне его излюбленные словесные формы. Естественно, что Бог исчезает из мыслительного мира Шестова. Следуя по «пути», открытому Ницше», Шестов в книге 1902 г. дошел, кажется, до дна ницшевского демонического антихристианства: дальше «темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»<sup>1</sup>, спускаться было некуда. — Но в антропологии Шестова вырисовываются новые тенденции. В «Достоевском и Ницше» «человек трагедии» обнаруживает замашки сверхчеловека, как мы отметили, шестовская антропология 1902 г. поворачивается в сторону идей «Заратустры» Ницше. И вот, в вышеназванных трех книгах Шестов разрабатывает уже собственную версию сверхчеловека, заимствовав из сложного феномена ницшевского Заратустры мысль о *человеке-творце*. Ницшеанец Бердяев в середине 1910-х годов также придет к идее богоподобного творчества — раскрытия «несотворенной свободы», свободы «безосновной»: ради онтологизации своих умозрений он привлечет понятие *Unggrund* Я. Бёме. Но, может, для генезиса бердяевского учения решающим оказался не столько Бёме, сколько «ближний» Бердяеву Шестов, а также не «Unggrund», а «беспочвенность» из знаменитой шестовской книги 1905 г.?

Ибо как раз в ней, как бы резюмируя свой предшествующий опыт подрыва разумных основ человеческого бытия, Шестов выдвигает это самое понятие, объявляя *беспочвенность* должной для современного человека умственной установкой. Беспочвенность — это, говоря попросту, «шатающееся, колеблющееся мировоззрение», ввергающее человека в постоянные сомнения, страх, безнадежность и пр.<sup>2</sup> Шестовым приветствуются «полнейший внутренний хаос», презрение к «надоевшим истинам», отрицание какой бы то ни было метафизики, логики, догматики и здравого смысла<sup>3</sup>. Кажется, мы видим здесь «подпольного человека» в его худшие цинические минуты, но «подпольного человека», сделавшегося идеологом. И вот, беспочвенность — этот *слишком человеческий* феномен, умозрительную конструкцию — Шестов возводит в людской идеал, и более того, усматривает в ней модель для Божества. Беспочвенность в глазах Шестова — это примета «созревшего духа», презирающего «костыли» устоев: «ему надоело пресмыкаться на земле, он отрывается от “родной” почвы и уходит ввысь, вдаль, в

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 111.

<sup>2</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 87, 77, 84 соотв.

<sup>3</sup> Там же. С. 28, 147, 30, 40, 166 соотв.

бесконечное пространство»<sup>1</sup>. Вспоминаются полеты безумного принца Фогельфрая, под «маской» которого Ницше сообщал о своих мистических экстазах. Шестов же имеет в виду *творчество* — продуцирование человеком своей индивидуальной истины, к чему его властно побуждает «беспочвенность», в которой — исток новых творческих сил. Именно через обретение беспочвенности человек, по Шестову, достигает обожения, ибо Божество в своих самостоятельности и самодержавности *беспочвенно*. Налицо характерный для Шестова смысловой переход *от антропологии к теологии*. Впрочем, Шестов-богослов впоследствии будет говорить не о «беспочвенности», а преимущественно о «произволе» Бога: «произвол» точнее отвечает библейскому представлению о Божественной *воле*. Но в обсуждении в 1930-е годы. «Единого» у Плотина («Афины и Иерусалим») воскресает как раз модель «беспочвенности» 1905 г.: плотинское «высшее начало» «не знает ни должного, ни необходимого», «не нуждается ни в почве, ни в опоре», ведь и «мифические боги греков» своими стопами никогда не касались земли<sup>2,3</sup>.

В одном из фрагментов книги 1905 г. есть как бы случайная фраза: ввиду «безучастности неба» к земным делам «человек <...> берет на себя роль благого провидения»<sup>4</sup>. В ней — шестовская версия мотива Ницше (взятого на вооружение и Бердяевым) — *Бог умер, отныне действует сверхчеловек*. В творчестве Шестова в рассматриваемый период (1902–1910) ключевой оказывается именно данная парадигма: в ситуации смерти Бога человек выступает в роли Его «наместника», и от него требуется стать сверхчеловеком. Действительно, в книге 1902 г. о Достоевском и Ницше Бога нет — он «умер», в мире Шестова остался только дьявол. А в последующих сочинениях на подмостки театра шестовских идей выступает *сверхчеловек*. Наиболее выразителен его лик в трактате «Творчество из ничего (А. П. Чехов)» (сб. «Начала и концы»). Быть может, это самое «шестовское» из всех сочинений философа, и Чехов представлен в нем в качестве двойника Ницше, Достоевского, Гоголя, «великого грешника» Лютера и прочих «безобразнейших»

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 84.

<sup>2</sup> Шестов Л. Неистовые речи. С. 530.

<sup>3</sup> В «Афинах и Иерусалиме», обсудив «несдержанный и беспорядочный произвол» Бога в воззрениях И. Дунса Скота и Оккама, Шестов замечает, что это «та же беспочвенность». Применительно к Богу она означает, что «над Богом нет никаких правил, воля Его не ограничена никаким законом: наоборот — Он единственный источник» (указ. изд. С. 535–536). Ясно, что «беспочвенность» Бога мыслится Шестовым по образу «беспочвенности» человека, а не наоборот.

<sup>4</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 121.

«людей трагедии». Как и все они, Чехов пережил кризис «перерождения убеждений» и — «надорвался». В результате мы имеем дело с «угрюмым, хмурым человеком, “преступником”», хуже того, с неким извращенным «кладоискателем, волхвом» и пр., неудержимо влекущимся к тайнам смерти. В набрасываемом Шестовым портрете Чехова все же есть бесспорная характеристика писателя: «Чехов был певцом безнадежности» — читай — *беспочвенности*. Спустя много лет Шестов заметит: Чехов редко поднимал взор к небесам; сейчас же мыслитель говорит о «беспощадной ненависти» Чехова ко всяким «мировоззрениям и идеям». Вместо того чтобы искать внутреннюю опору, Чехов без конца ставит неразрешимые вопросы, помещает своих героев в безнадежные ситуации. Чеховские герои так же «беспочвенны», как и их создатель. Для описания их беспочвенности Шестов находит столь шокирующие слова, что ситуации Ницше и героев Достоевского бледнеют на этом фоне. Экзистенциальное положение профессора из «Скудной истории», персонажей «Палаты № 6», «Дуэли» и т. д. — это «кошмарное висение между жизнью и смертью». Вообще типичная чеховская история, по Шестову, — это когда «примириться (с обстоятельствами) невозможно, не примириться тоже невозможно, остается колотиться головой о стену». И так далее — Шестов умеет нагнетать ужас. И если ситуация такова, что у человека отсутствует какое бы то ни было жизненное содержание, жизненный *материал*, но надо продолжать как-то жить, — он вынужден «творить из ничего». Однако это в принципе невозможно: Шестов несколько раз повторяет, что «творчество из ничего» — за пределами человеческих сил. Всякому известно, что творчество *ex nihilo* — прерогатива Бога. И таким образом, косвенно, иносказательно, но совершенно определенно Шестов утверждает, что безнадежный, «надорвавшийся» человек самим ходом вещей поставлен перед необходимостью взять на себя дело Бога. Это невозможно — значит, он обязан переступить через себя, подняться, как барон Мюнхгаузен, над самим собой: сделаться *сверхчеловеком*. Пускай его творчеством станет колотиться головой о стену — к этому методу, замечает Шестов, «прибегали еще древние пророки» «и он и обещает больше, чем наука».

Итак, истинный «сверхчеловек», по Шестову, — это гибнущий, предельно умалившийся, утративший все земные надежды «беспочвенный» человек. Не напоминает ли этот образ христианских святых? Ведь и в связи с «нищим духом» Ницше Шестов вспоминает о кенозисе Христа! — Действительно, шестовская «беспочвенность» похожа на предусловие святости, но на самом деле это не

христианское смирение, это нечто противоположное евангельской духовной нищете. Герои шестовских книг 1900-х годов не взывают к Богу из глубины своей немощи: они тшятся «творить», они суть *пелагиане*, надеющиеся не на Бога и Его благодать, — небеса для них пусты, — а на пробуждение собственных, скрытых до того сил. Сходство чеховских интеллигентов с христианами чисто внешнее, и Шестов в своей герменевтике все же глубоко прав, поставив чеховский тип в ницшеанский контекст.

В «Великих канунах» намечается переход к следующей стадии богословской «идеи» Шестова. В сборнике так же, как в «Началах и концах», есть статья с заголовком, обещающим теологические смыслы, — «Разрушающий и созидаящий миры (по поводу 80-летнего юбилея Толстого)». Толстой — воистину «шестовский» герой, он *больше, чем человек*, ибо вся жизнь его есть «титаническая нечеловеческая борьба, разрушение и созидание миров»<sup>1</sup>. На своем пути Толстой дважды смотрел в лицо смерти и безумию, и каждый раз, утверждает Шестов, писатель встречался «с какой-то таинственной силой, дававшей ему державное право законодательствовать — созидать и разрушать миры»<sup>2</sup>. Речь идет, в первый раз, об обретении веры в народ, а во второй — в Бога как в добро, когда в сознании Толстого привычный образ мира рушился и воздвигался новый. — Как видно, в дискурс Шестова властно вступает новая категория — *вера*, которая мало-помалу будет делаться одной из ключевых для мыслителя. С самого начала вера осознается Шестовым как творческая сила, и вновь нам начинает казаться, что он намекает на благодать, Божественную энергию, на традиционно-теистическое представление о синергии — соработничестве Бога и человека. Но это впечатление ложное. В «мире» Шестова Бога пока что нет, и источник «таинственной силы» — сам человек: сила эта имманентна глубинам его природы, хотя и поднимает последнюю до «сверхчеловечества». Перед нами все тот же барон Мюнхгаузен с его отчаянной самодеятельностью.

Ибо «вера», по Шестову 1908 г., беспредметна, — это все та же шестовская «беспочвенность» 1900-х годов в ее метаморфозе. Вера — это само событие утраты человеком «твердости, правил, почвы» и сопряженное с этим мгновенное «соприкосновение с мирами иными»<sup>3</sup>. Вера отрицательна — это утрата, разрыв, отречение и пр., — она смотрит, скорее, в прошлое, из которого человека внезапно вырывают в неведомое — в новый мир. «Великое

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 65, 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 75–76.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.

слово “вера”»<sup>1</sup> у Шестова как бы не имеет грамматического *управления*: вопрос «вера — в кого» впоследствии всегда будет злить Шестова. Но и в статье 1908 г. в «вере» Шестову важен лишь сам экзистенциальный порыв за пределы общего мира: не так важно, верил ли Толстой в народ, мир или Бога, — существенно только то, что к нему, из недр его существа, явилась «вера». Тем не менее сам Толстой говорил о своей вере в *Бога*, дающей ему жизненные силы (Шестов приводит эти толстовские слова), в *Бога* верил и Лютер, с которым Шестов уже познакомился и почувствовал в нем толстовского двойника. Потому в связи с «верой» Шестов все же вынужден подразумевать «Бога», и «Бог» этот — Бог неведомый, предельно апофатичный, лишенный имени и атрибутов. Ибо Шестов в действительности считает Толстого-христианина, строителя религии — неверующим: усилия *понять* тайну евангельского непротивления злу, выработать религиозный уклад жизни исключают веру как беспочвенность. По-настоящему ценит Шестов лишь сам преображающий момент потрясения «верой»: «Каждый раз, когда Толстой соприкасается с матерью-смертью, в нем рождаются новые творческие силы»<sup>2</sup> — на мгновение личность делается богоподобной, способной «разрушать и созидать миры». Это похоже на экстаз, а еще больше на *сатори* (миг пробуждения, просветления) дзен-буддизма, недаром Шестов будет часто использовать образ пробуждения от сна жизни. Или же можно увидеть в представлениях Шестова сходство с принципом *посвящения* — трансформации личности при мистериальной встрече со смертью. Шестов-западник, читавший Библию на латыни, глубинно — человек Востока, в своем остром сострадании и одновременной ненависти к миру порой сближающийся с буддизмом (неслучайно уже в 30-е годы он увлекся индийскими воззрениями)... Беспредметная вера, неведомый Бог: вот двойной итог параллельно развивающихся у Шестова в 1900-е годы антропологии и теологии — на самом деле шестовского варианта учения о сверхчеловеке. Существо этого учения философ выразил в одной из бесед тех лет с Е. Герцык, его слова разъясняют и загадочное название обсуждаемой нами сейчас шестовской книги: «Именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, <...> его дни — великие кануны»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 65, 93

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 110.

## Теология Абсурда

Бог есть величайший грешник <...>.

*Л. Шестов. Афины и Иерусалим<sup>1</sup>*

С 1910-х годов (а именно с книги о М. Лютере «Sola fide – Только верую», датируемой 1911–1914 гг.) в трудах Л. Шестова еще отчетливее прорисовывается богословская составляющая. Приватное богословие Шестова оформляется под влиянием протестантских теологов М. Лютера и С. Кьеркегора, которых он встраивает в традицию христианской мысли, восходящую к Тертуллиану (это Бл. Августин, а затем поздние схоласты П. Дамиани, И. Дунс Скот, У. Оккам). Б. Паскаль и Николай Кузанский – представители католицизма, также отчасти созвучные Шестову. В Св. Писании авторитетны для него пророческие книги, избранные места из Евангелий, а главным образом – те положения из Посланий апостола Павла, на которые опирался Лютер как реформатор. При этом в своем существе шестовское богословие восходит к его жизненно-экзистенциальному, а также – загадочному духовному опыту, намеки на это рассыпаны по всем его трактатам, будучи вмонтированы в герменевтический дискурс. – Ибо *свое* сокровенное – глубинный опыт и представление о Боге – Шестов передает с помощью слова о *чужом* богословском воззрении. Неизбежная для «иудеохристианской философии» (именно так Шестов идентифицировал свою зрелую мысль) библейская *экзегеза* лишь дополняет привычный для Шестова *герменевтический* подход: его трактаты мимикрируют под историко-философские исследования, подобно тому как его ранние книги (1898, 1900 и 1902 гг.) можно было принять за специфическое литературоведение. И герменевтика Шестова в 1910-е годы дополнительно усложняется – делается, так сказать, двухступенчатой. Шестов нередко обращается не к первоисточникам (Лютеру, св. Фоме, схоластам), но пользуется фундаментальными исследовательскими трудами: так, Лютера он читал отчасти через призму толкований А. Гарнака, а на Оккама смотрел глазами Э. Жильсона. Тем сложнее делается *наша* задача. В идеале во всяком шестовском суждении типа «Лютер утверждал то-то и то-то» мы должны усматривать три смысловые составляющие – восходящую к самому Лютеру, затем к интерпретации Лютера Гарнаком (если Шестов цитирует Лютера по «Истории христианской догматики» Гар-

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины... С. 468.

нака), и наконец – к богословию самого Шестова. И хотя нас занимает только третья составляющая – богословски оформленная вера Шестова, скрывающаяся в симбиозе с таковой же Лютера, о диалоге Шестова с Гарнаком в принципе тоже не стоит забывать: Лютер может здесь быть искажен дважды – Гарнаком и Шестовым. Однако тонкости самой Лютеровой мысли сейчас для нас несущественны. Скорее, нам важно почувствовать искажающую первоисточник силу *шестовской* герменевтики. Но и в средний, и в завершающий периоды своего творческого пути Шестов на самом деле остается верным ницшеанцем. Не раз мы наталкиваемся в его сочинениях на отождествление «sola fide» Лютера с «по ту сторону добра и зла» Ницше, а «повторения» Кьеркегора – с Ницшевым же «вечным возвращением». Не забудем, что Шестов – «странник-богоискатель» – идет к Богу по «пути, открытому Ницше»<sup>1</sup>. И наша задача – понять, куда же, к какому «Богу», привел Шестова этот путь.

### Бог Лютера по Шестову

Если до 1910 г. мысль Шестова постоянно возвращалась к проблеме *зла* (собственно «оправданию» зла посвящена его книга 1902 г. «Достоевский и Нитше»), то теперь место «зла» заступает «грех» – понятие религиозное. Предпринятая ранним Шестовым «переоценка» этических категорий вывела его в область религии («нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»<sup>2</sup>: такой целью задался мыслитель в 1900 г.), и место *добра* и *зла* заняли *вера* (не добродетель!) и *грех*. Увлечшись Лютером – распознав в нем родственный себе тип, – Шестов делает попытку реконструировать его духовный путь. За скобки выносятся все внешние обстоятельства Реформации – ситуация в Католической церкви, отношения со Святым престолом приходов Германии, поводы к протестам – проблема индульгенций и пр.: Шестова занимает одна глубинно-экзистенциальная судьба монаха-августинца Мартина Лютера – его отношения с Богом. Насколько верна созданная Шестовым картина внутренней жизни Лютера? Не имея сейчас возможности входить в эту проблему, заметим только, что биограф и дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова считала, что в «Sola fide» Шестов представил собственную «духовную автобиографию». Но герменевтический метод и предполагает познание *другого* – через себя, и *себя* – через другого.

Если у раннего Шестова наблюдалась отчетливая тенденция к *оправданию зла* (с целью ниспровержения традиционной этики), то

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Добро... С. 127.

<sup>2</sup> Там же.

в «Sola fide» мы находим ее религиозный эквивалент: шестовская мысль неудержимо клонится к *оправданию греха*<sup>1</sup>, угрожая тем самым воззрениям нравственно-богословским. В связи с Лютером — монахом августинского ордена (что предполагает его ориентацию на феномен Бл. Августина) — Шестов естественно обращается к спору Августина и Пелагия, который изучает по Гарнаку. Спор вращался вокруг вопроса о спасении человека: оправдывается ли он своими силами — добрыми делами (точка зрения Пелагия), или же благодатью Бога, отзывающегося на веру грешника, неспособного творить добро (на взгляд Августина). Церковь, как известно, встала на сторону Августина, предпочтя раскаяние в грехе (таков был путь Августина, описанный им в «Исповеди») — праведности, всегда в той или иной степени внешней и мнимой. Необходимым условием спасения Церковь считает динамизм *покаяния*, именно вокруг покаяния строится внутренняя жизнь христианина. — Но вот какой урок извлекает из пелагианского спора Шестов: «Если к истинной религии можно придти только через грех и, если не грешивший не может уверовать — то, стало быть, грех есть необходимое условие веры»; а поскольку «вера есть высшая ценность, то, значит, и ее необходимое условие — грех — должен быть тоже высоко оценен»<sup>2</sup>. Борец с рационализмом, Шестов в «последних» вопросах не боится прибегать к самой грубой формальной логике. Он не понимает мудрой недоговоренности священных текстов, корректирующих ею эвклидову ущербность земного языка. В евангельской притче о мытаре и фарисее (она — прообраз пелагианского спора) не сказано, что фарисей погибнет, Шестов же ничтоже сумняся отказывает в «истинной вере» (условии спасения) «добродетельному монаху Пелагию» только за то, что он был «слишком мало порочным в своей жизни»<sup>3</sup>...

В воззрениях Шестова странным образом присутствует русское сектантское: «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Только из этого сомнительного присловья Шестов выбрасывает средний член: покаяние — жест покорности — не допускается в его приватную религию. Место покаяния у Шестова занимает *отчаяние*: этот экзистенциал обыкновенно ассоциируется с Кьеркегором, но Шестов усматривает его и в духовном пути Лютера. Распутинскую тему целительности греха среди мыслителей Се-

<sup>1</sup> Дело, разумеется, сложнее: Шестов ненавидит то, что считает *истинным* злом и *истинным* грехом — власть над человеком истин разума и, соответственно, стремление людей к знанию («concupiscentia irresistibilis»).

<sup>2</sup> Шестов Л. Sola fide — Только верую. Париж, 1966. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. С. 132.

ребряного века разыгрывал не один Шестов, достаточно вспомнить Мережковского и Вяч. Иванова. Ее шестовская вариация характерна мотивом индивидуального дерзновения — творчества. Риск дерзающего оправдан, даже если дерзновение сопряжено с грехом, более того, чем больше риск или страшнее грех, тем, в глазах Шестова, ценнее поступок, значительнее его субъект, порывающий с тем или иным «всемством». Итак, Шестов перетолковывал на свой лад итоги пелагианского спора. Он также «шестовизировал» и упрощал мысль Лютера о спасении «одной верой» (без добрых дел), когда утверждал, что «пред высшим правосудием все — и грешники и праведники — равны»<sup>1</sup>. Шестов при этом апеллировал к суждениям о самих себе великих святых, признающих себя за крайних грешников. Но к «высшему правосудию» это никакого отношения не имеет. Речь идет о внутреннем видении святым самого себя, видении «на фоне» присутствующего в его душе Единого Безгрешного. Игнорировавший религиозные традиции и их практики, Шестов понимал грех примитивно, поверхностно. И состояния монаха Лютера в момент его разрыва с Церковью и отречения от обетов также видятся ему со стороны, крайне абстрактно.

Согласно Шестову, строгий и усердный августинец Лютер после десятка лет подвижничества почувствовал, что «он служит не Богу, а дьяволу». Зло, грех захлестывали его — и, не будучи способным с ними совладать, он снял с себя монашеские обеты. Сверх того, обобщив свой опыт монаха-неудачника, он заявил о бесполезности аскезы и даже кощунственности обетов. Наконец, он бросил вызов самой Церкви, назвав Антихристом олицетворявшего ее папу и начав «подкоп под самые основы средневекового католичества»<sup>2</sup>.

Лютер-монах, изнемогший в противостоянии греху и дошедший до отчаяния, конципировал себя как «великого грешника». Он решил, что на монашеском пути погибнет — ни обетов, ни заповедей он не исполнял. Если Бог справедлив и воздает человеку по заслугам, «Лютеру, по его собственному признанию, не было бы спасения»<sup>3</sup>. — Так мыслит себе Шестов исток «перерождения убеждений» Лютера, почему-то не принимая в расчет, что, оставаясь в монашестве, Лютер мог уповать не на справедливость, а на милость Бога. Здесь недостающее звено в шестовских рассуждениях, но так или иначе, его Лютер начинает свой бунт. Лютер — человек «великой и последней борьбы», протагонист шестовской

<sup>1</sup> Шестов Л. Sola fide — Только верую. Париж, 1966. С. 258.

<sup>2</sup> Там же. С. 201, 189–190.

<sup>3</sup> Там же. С. 217.

антропологии 1910-х годов. Объект его борьбы – сама Церковь с ее устоями – формальный аналог «добра» в случае «борьбы» Ницше, гуманных идеалов – в ситуации Достоевского, разума, над которым «взлетел» Плотин и т. д. Применительно к Лютеру также «работает» эта привычная антропологическая схема Шестова, дышит все тот же пафос – «апофеоз беспочвенности»: ведь для Лютера «потерять веру в церковь значит потерять почву под ногами»<sup>1</sup>. – И вот что примечательно. Шестов, понятно, оправдывает, вернее, всем сердцем поддерживает, действительно «великую и последнюю», страшную борьбу Лютера – с Церковью, с Христом в его душе, со своей совестью наконец, ибо ценна в глазах Шестова одна беспочвенная вера в неведомого Бога, а еще точнее – разрыв со старыми ценностями. И, вольно или невольно, в «Sola fide» Шестов противопоставляет *две борьбы* – Лютерову борьбу с католицизмом (эквивалент борьбы антихрист(ианин)а Ницше, подпольного человека Достоевского и т. д.) – и подвижничество «добродетельного монаха Пелагия», св. Бернарда Клервосского и пр. – «невидимую брань» со страстями, с «духами злобы», которую он относит к области этического, отождествляет с «покорностью» и, не понимая сути подвига христиан, сопрягает с ним «святую гордость». Шестова, идущего по скользкому «пути, открытому Ницше», все время заносит в дебри осуждения – нет, не абстракций добра, закона и пр., а реальных праведных людей – святых подвижников, Толстого в его искренних и мучительных исканиях, даже и Сократа, Аристотеля, Канта и Спинозу – последних он, не сморгнув глазом, именует убийцами Бога.

Тенденциозно подбирая цитаты из сочинений Лютера, Шестов демонизирует личность реформатора. Однажды даже, неверно переведя Лютеров текст<sup>2</sup>, Шестов присваивает Лютеру такой императив: «Нужно избегать добра и искать зла»<sup>3</sup>. И как всегда у Шестова – его герой конструирует Бога по своему собственному человеческому образу: «великий грешник», Лютер апеллирует к Богу, так-

<sup>1</sup> Шестов Л. Sola fide – Только верую. Париж, 1966. Там же. С. 192.

<sup>2</sup> Фразу «Et hoc totum, quia peccatum habemus: ideo oportet fugere bona et assumere mala» Шестов перевел так: «И всё это потому, что мы грешны. Поэтому мы должны избегать добра и принять зло». В действительности же ее смысл таков: «Поскольку мы грешны, мы вынуждены избегать добра и принимать зло». Ср.: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю, но живущий во мне грех»: апостол Павел считает себя «пленником закона греховного», вынуждающего его делать зло вместо добра (см.: Рим. 7; 19–20, 23), что, собственно, и имеет в виду Лютер.

<sup>3</sup> Шестов Л. Sola fide... С. 262.

же «великому грешнику». Ход мысли Лютера, по Шестову, несложен. «Великого грешника» не спасет Бог традиции, Бог монахов и богословов. Оправдания Лютер мог ждать только от *неведомого* Бога, действующего порой наперекор человеческим ожиданиям, которому иногда приятнее слышать из уст людей богохульства, а не хвалу. Слово «произвол» пока еще не появляется в «Sola fide», но оно подразумевается в шестовских заявлениях о «тайне воли Божьей», в которую «проникнуть <...> нам не дано»<sup>1</sup>. Бог Лютера, по Шестову, – Бог сокровенный, обитающий в «области вечной тьмы»<sup>2</sup>, и на Него нельзя положиться, от Него не стоит ждать воздаяний за добрые дела – в Него можно *только верить*, пребывая в полной неопределенности, «беспочвенности». Примерно такими, по Шестову, были мотивировки Лютера, побудившие его при переводе Рим. III, 28 вольно добавить от себя слово «только» («sola»): человек, согласно Лютеру, оправдывается *только* верою. – Но все же: каков смысловой переход от «Бога-произвола» к Богу как «грешнику»? как совершает его шестовский Лютер? и что вообще стоит за шокирующим шестовским тезисом «Бог есть величайший грешник» (см. эпиграф)? На наш взгляд, весьма прихотливая герменевтическая мысль Шестова (где сплелись «слова» Лютера, Кьеркегора, а также «слово» библейское и собственно шестовское) клонится к мысли о невозможности как-либо вербализовать идею Бога. Всякое богословие, «изъясняющее» изначальный религиозный – миф? сюжет? священную историю? – конкретно – феномен Иисуса из Назарета, неминуемо приходит к кощунству, абсурду, ставит с ног на голову смысл веры как жизни. Богословский абсурд – это знак того, что Бог всемогущ и свободен от любых границ, полагаемых человеческими словами и понятиями, будь то категории этики, логики, психологии, бытовые аналогии и пр. *Теология абсурда* сродни *апофатической теологии*, в основе которой – отрицание за Богом атрибутов, присущих творению. Но если апофатизм указывает скорее на трансцендентность Бога тварному миру, то абсурдизм говорит о самовласти и всемогуществе Бога Творца, недоступных для человеческого ведения. Восточно-христианский апофатизм рождался из углубленной молитвенной практики – духовного усилия, пробивающегося к Божественному основанию вещей; абсурдизм кровного иудея Шестова ориентирован скорее не на выход из мира, а на его преображение, о котором вешали библейские пророки.

<sup>1</sup> Шестов Л. Sola fide... С. 241.

<sup>2</sup> Там же. С. 264, 283.

Начиная с 1910-х годов из одной книги в другую Шестов переносит две кощунственные цитаты из комментария Лютера к Павлову Посланию к Галатам. Нам придется привести их целиком, дабы стал понятен пафос шестовского абсурдизма. Возьмем их из контекста «Афин и Иерусалима» – богословской «суммы» Шестова. Первая цитата говорит об искуплении мира через боговоплощение: «Бог послал своего Единородного Сына в мир и возложил на Него все грехи всех, говоря: Ты – Пётр, который отрекся, Ты – Павел, насильник и богохульник, Ты – Давид, прелюбодей, Ты – грешник, съевший яблоко в раю, Ты – разбойник на кресте, Ты совершил все грехи в мире»<sup>1</sup>. Традиционно мы считаем, что Христос, взяв на Себя человеческую природу через сверхъестественное рождение, жизненно понес все *последствия* греха, как то – страдания и смерть. Только это можно вычитать из Евангелий, все прочее – лишь фантастические спекуляции, в которые и пускается Лютер, расцвечивая их к тому же неумеренной риторикой. Но Шестов видит в этом пассаже некий абсурдный – противоречивый богословский дискурс: Лютер добогословствовался до отождествления Бога Сына с впадающим в противление Богу Адамом. Но Шестову-то как раз по сердцу эта теологическая парадоксальность: почему, собственно, Всемогущий Бог не мог оказаться и Адамом, съевшим роковое яблоко?!.. То же и со второй цитатой. Лютер пишет: «Все пророки видели в духе, что Христос будет величайшим разбойником, вором, богохульником, нечестивцем, прелюбодеем и т. д., – больше которого никто никогда в мире не был». И Шестов так поясняет этот текст: «Христос, единородный и единосущный Сын Божий, т. е. сам Бог, есть величайший грешник, равного которому никогда в мире не было. Но ведь это значит, что Бог есть источник и творец зла»<sup>2</sup>. Опять-таки Шестов здесь солидаризируется с Лютером; но не чувствует ли он в Лютера свое манихейство 1900-х годов?.. Всемогущий Бог, замечает он чуть выше, «не боится даже переложить на Своего Сына грехи всего мира, точнее, превратить его в величайшего грешника». В этом «точнее» – софистическая уловка Шестова, с помощью которой он не уточняет, а незаметно искажает догмат, сводит его к богохульному абсурду. Вместе с тем этот абсурд – *Бог есть величайший грешник* – Шестов принимает, так как отрицать его означает «оправдывать» Бога, не нуждающегося в нашей защите. Таким образом, по-видимому, манихействуя и богохульствуя, Шестов борется с теологическим разумом, который, по его мнению, убивает Бога. Это его, Шестова, «великая и последняя борьба» – борьба за

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 467.

<sup>2</sup> Там же. С. 468.

беспочвенную веру и за неведомого Бога. Мы упрекаем Шестова в манихействе, даже в демонизме, но все подобные упреки он предусмотрел и, быть может, выставлял против них слова Заратустры, часто им вспоминаемые: «Это сказано не для длинных ушей. <...> Это тонкие, дальние вещи. И бараньим копытом их не должно касаться».

#### Два образа Бога Кьеркегора

В непростой (хочется сказать – многословно-путаной) книге Шестоварубежа 1920–1930-х годов «Киргегард и экзистенциальная философия» просматривается привычная схема шестовской теологии, «работает» наблюдение Фейербаха: человек творит себе Бога по собственному образу и подобию. Шестовский Кьеркегор, чья религиозная жизнь была постоянным колебанием между полюсами «дерзновения» и «покорности» (всюду у Шестова навязчиво всплывают его «весы Иова!»), порывы веры (точнее – к вере) сменялись у него приступами резиньяции, создает, соответственно этим двум религиозным интуициям, два различных Божественных образа – *Бога всемогущего* и *Бога бессильного*. То, что Кьеркегор писал «иконы» Бога, следуя именно данному способу – проецируя на Бога свое, человеческое, Шестов подтверждает дневниковым признанием датского мыслителя: «Мой опыт помогает мне издать, совсем издать получить хоть слабое представление о страданиях божественной любви»<sup>1</sup>. Речь идет о любовных муках Кьеркегора, неспособного изменить свою печальную ситуацию, – этим мукам он уподобляет страдания Бога Отца, который не мог спасти изнемогающего на кресте Сына (древняя ересь патрипассианства, кажется, импонировала и Шестову, пытающемуся чувствовать в Бога эмоции и страсти людей). Романтические попытки антропоморфизировать внутрибожественную жизнь суть признаки богословского декаданса – они разрушительны для религиозного строя сознания. Если монументальное традиционное богословие сообщает минимум сведений о Боге, пишет Божественную икону крупными мазками догматов, что намекает на ее символизм, условность, – то протестантский психологизм, пытающийся как будто интимно приблизить Бога к человеку, на деле отвращает его от усилий богообщения, втягивая в дальнейшие бесплодные аналогии (что и происходило с Кьеркегором).

Творчество Кьеркегора, согласно Шестову, родилось из трагического обстоятельства его жизни: им была расторгнута помолвка

<sup>1</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 150.

с горячо любимой Региной Ольсен, впоследствии она стала женой Ф. Шлегеля. О причинах разрыва гадают до сих пор; в автобиографическом «Повторении» Кьеркегора герой расстается с невестой (не перестав ее любить), так как ощущает в ней скорее свою поэтическую музу, чем будущую супругу. Кьеркегор весьма неоднозначно переживал совершившийся разрыв — чувствовал его неизбежность, но при этом страстно желал возврата утраченного. Человек религиозный, теолог по образованию, Кьеркегор пытался привлечь Бога к разрешению своего судьбоносного кризиса. В зависимости от колебаний его настроения из недр сознания философа всплывали два разных образа Бога. В «Понятии страха» говорится об отчаянии как истоке экзистенциальной философии: это такое состояние, когда в человеческой душе «остается одно: для Бога все возможно», «или: все возможно значит — Бог»<sup>1</sup>. Как учил Пётр Дамиани, Бог бывшее может сделать небывшим, так что потерянное можно вернуть. Кьеркегор молится, из глубины своей трагедии, перед той иконой Всемогущего Бога, которую явили миру Иов Многострадальный и Авраам, «рыцарь веры». Такая икона — манифестация библейской, согласно Кьеркегору и Шестову — антирациональной, апеллирующей к чуду *теологии Абсурда*. — Но необходимым условием чудесного вмешательства Бога в жизнь человека является нерассуждающая вера, поправшая, по их мнению, и этику: Авраам велик именно тем, что не остановился перед сыноубийством. И Кьеркегор сетует, что неспособен сделать такое «движение веры», — ведь лишь оно могло бы возратить ему Регину Ольсен. «Я бегу укрыться в горечь покорности», — признается он в книге об Аврааме «Страх и трепет»<sup>2</sup>. Однако «покорность» сопряжена уже со *вторым* образом Бога; Кьеркегор оставляет «икону» Всемогущего и начинает писать икону «бесильного» Бога.

Прежде чем обсуждать ее, сделаем одно замечание. Как только что было сказано, для Кьеркегора отвергнувшая разум вера — *необходимое* условие чуда. В богословии же Шестова присутствует тенденция считать это «движение веры» также и *достаточным* условием сверхъестественных — «абсурдных» для разума событий. Шестов часто подает повод считать, что он *буквально* трактует евангельское положение — вера движет горами. Но такие специфические волевые усилия человека принято называть *магическими*. Магия же — то, что несовместимо с библейским теизмом, противоположно ему. У Шестова в конечном счете получается, что отказ человека от разума во имя веры (вера, вспомним, для Шестова и сводится

<sup>1</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

к этому отказу) — деяние чисто человеческое, идущее «снизу», — приведет к мировому преображению, возвращению первобытного рая. И Бог для этого вроде бы и ненужен, да ведь, по Ницше, Он умер... Вот что говорится в книге Шестова о Кьеркегоре. «Вера отменяет разум. Вера дана человеку не затем, чтобы поддерживать притязания разума на господство во вселенной, а затем, чтобы человек сам стал господином в созданном для него Творцом мире»<sup>1</sup>: но такой «господин» — это *der Übermensch*, заступивший место Бога — прежнего Хозяина мира. «*Безадресной*» вере — вере как экзистенциальному акту разрыва со старыми ценностями, обращенному в прошлое, — вообще нужен ли Бог?!.. И вот продолжение шестовской цитаты: «Разум учит человека повиноваться, вера дает ему власть повелевать». Присутствие здесь Ницше еще более явное. Ведь «великая и последняя борьба» за веру во имя Абсурда в этом очень шестовском (отнюдь не кьеркегоровском) тезисе разоблачает свою суть, движущую силу: очевидно, что это воля к власти, воля к могуществу, по Ницше.

Вернемся вновь к Кьеркегору. *Второй образ* Бога предстает его внутреннему взору, когда, изнемогнув в борьбе за *абсурдную* веру, он смиряется, переходя на путь *разума*. Одновременно, утратив Свое всемогущество, Бог Кьеркегора, как и он сам, оказывается во власти Необходимости. Шестов приписывает Кьеркегору чисто фейербаховское представление: «несчастнейшему» датчанину будто бы «стало видно, что его опыт распространяется не на людей только, но и на Бога»<sup>2</sup>. Речь идет о страданиях несчастной любви, на которые был обречен смирившийся Кьеркегор. На языке христианства приятие своей судьбы со всеми ее превратностями называется крестоношением, но вот интуиция спасительности Креста абсолютно чужда Шестову. Подобную позицию он считает этической и возводит к языческой мудрости: стоический праведник будет блаженствовать и в Фаларийском быке. Когда Кьеркегор «поет страстные гимны страданию», то для Шестова здесь не проповедь Креста, а Фаларийский бык язычников — то же, что *amor fati* Ницше, также, согласно Шестову, подвергшегося падению в язычество со своего Синая — альпийской вершины, где ему было откровение о «вечном возвращении». — И вот, по Шестову, свое любовное страдание Кьеркегор усваивает Богу — Сыну и Отцу: «Жизнь Христа есть одна непрерывная неудачная любовь, как и жизнь Сёрена Киргегарда. И в Христе, единородном Сыне Божиим, живет “тихое отчаяние”. И над Ним тяготеет то же про-

<sup>1</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 183.

<sup>2</sup> Там же. С. 165.

клятие, что над человеком, он бессилен, хочет, но не может» и т. д. Бог же Отец, слыша с креста вопль покинутого Им Сына, испытывал «бесконечное, глубокое, бездонное страдание» (слова Кьеркегора), но ответить ничего не мог, «как не мог Киргегард ответить Регине Ольсен», ибо над Ним тоже стоит «этическое со своим неумолимым “Ты должен”»<sup>1</sup>. К подобному богословскому абсурду — образу бессильного Бога — Кьеркегора привело его романтическое фантазирование — еретические спекуляции по поводу внутренней жизни Христа и даже трансцендентного миру Отца. Но Шестов в своей иронии еще дополнительно углубляет абсурдное патрипассианство Кьеркегора: «Надо думать, что и сам Бог, отдав Своего Сына на муки, испытывал блаженство: Он угодил этическому»<sup>2</sup>. Бог, которому предстоит человек, по Шестову, окутан мраком абсурда: абсурдны «движения веры», но в абсурд заводит и теологический разум. Однако только *первый* абсурд плодотворен и выводит в царство свободы, тогда как *второй* абсурд — это тупик, стена, о которую разобьется всякое человеческое усилие.

#### Анчар

Шестова его первые критики считали мыслителем библейского направления: он «идет <...> к Библии», утверждал, к примеру, в 1929 г. Бердяев<sup>3</sup>. Однако шестовское прочтение Библии было весьма специфичным. Бердяев остроумно определил эту специфику, заметив, что шестовская философия — это «совмещение ницшеанских и библейских мотивов»<sup>4</sup>. Шестов осмысляет Библию с оглядкой на Ницше. Авторитетом Библии он хочет подкрепить свою теологию Абсурда, теологию «великой и последней борьбы» человека за свободу от законов разума, обосновать собственную «иудеохристианскую философию», учение о «сотворенной истине». Попробуем наметить самые общие контуры его экзегезы.

Прежде всего, Шестов хочет отмежеваться от *эллинизированной* Библии, которую вручил западному миру старший современник Иисуса Христа Филон Александрийский. Опираясь на греческий перевод «семидесяти толковников», Филон истолковал библейскую образность аллегорически, желая указать на «духовный смысл» библейского текста. Библия тем самым была «переведена» на язык категорий греческой философии, но утратила свой соб-

<sup>1</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 118.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 89.

<sup>4</sup> Там же.

ственный смысл. Отцы Церкви Александрийской школы пошли по стопам Филона — и свет с Востока так и не смог пробиться в христианскую ментальность. И вот, Шестов задается целью восстановить изначальный смысл Библии (Ветхий и Новый Завет он понимал как единое Откровение о едином Боге). Призывая к буквальному пониманию библейского текста, он обращает внимание на такие места, которые не укладываются в рамки эллинского разума, — места парадоксальные, коробящие нравственное чувство, вызывающие для здравого смысла. Библейская истина, согласно Шестову, скрыта именно в этих внеразумных элементах Книги книг, и именно к ним прикована шестовская экзегеза.

Но Шестов не работал с библейским оригиналом: во-первых, он не знал иврита и пользовался латинской Вульгатой, а во-вторых, не интересовался соответствующим историко-культурным контекстом. К тому же зачастую он берет библейские тексты из вторых рук — опирается на чужую интерпретацию, апеллирует к экзегезе импонирующих ему авторов. Для него авторитетен не св. Фома, а еретик Оккам; значимы выводы не св. Ансельма, ориентирующего веру в сторону познания, а бунтаря Лютера с его «*sola fide*» и т. д.: он фактически читает Библию лишь глазами своих «героев». Поэтому, например, из знаменитой главы 53 книги пророка Исаяи, возглашающего о явлении Мессии в униженном образе, Шестов «вычитывает» пророчество о Христе как «величайшем грешнике», ибо именно так прочитал Исаяю Лютер. Или вот Послание к Галатам 3, 19: Шестов присоединяется к шокирующему переводу-трактровке Лютера — «не по причине преступлений был дан закон (ветхозаветный), а для того, чтобы преступления стали возможными»<sup>1</sup>. Традиционно это место объясняется так: закон дан, чтобы простые прегрешения были осмыслены как преступления против Бога (см. т. 3 «Толковой Библии» Лопухина, с. 210 и далее). Шестов же хочет увидеть в законе виновника, провокатора зла, придать ему дьявольский характер. Главное же, конкретный Моисеев Закон, который всегда подразумевает Павел (а также Лютер), Шестов подменяет *всеобщим* законом разума — *самим логосом*, в его как «чистой», так и «практической» формах. И в Лютера, в апостола и даже в древнего пророка Шестов хочет вчувствовать собственный «мисологизм» — свой теологический абсурдизм, манихейство, свою едва теплящуюся веру (ведь за нее надо «отчаянно» бороться!). Он навязывает им свою приватную декадентскую религиозность, выпестованную не вековыми традициями, а сочинениями безбожника Ницше. Если Шестов и

<sup>1</sup> Шестов Л. *Sola fide*... С. 250.

библейский мыслитель, то он экзегет-сектант, «высекающий» из библейского корпуса избранные места и безжалостно их переинтерпретирующий в угоду своей концепции. Библия как целое, как вселенная смыслов, не занимает его, он держится за свою собственную — шестовскую «истину».

Основной интерес Шестова-экзегета сосредоточен на истории грехопадения, представленной в книге Бытия. Все прочие его толкования так или иначе восходят к пониманию Быт. 2, 15 — 3, 24. Шестов верил, что правильная трактовка грехопадения — ключ к деэллинизации Библии, более того — к эсхатологическому преображению мира. Он начал пристально вглядываться в библейский рассказ во время занятий Кьеркегором, т. е. в конце 20-х годов. Кьеркегор романтически переносил свои сложные любовные переживания на прародителей в раю: невинные и свободные Адам и Ева будто бы были подвержены — именно в силу своей невинности — «страху перед Ничто», парализовавшему их волю; в этом «обмороке свободы» и совершилось грехопадение. Вместо того чтобы с ходу отмести эту наивную психологизацию древнего мифа, Шестов начинает разбор Кьеркегорова толкования и заимствует у него отдельные положения. — Но вот что в нем в принципе для Шестова неприемлемо. Кьеркегор традиционно видит исток греха в человеческой свободе (хотя и рассуждает достаточно прихотливо — падение произошло «в обмороке», как бы без участия воли людей). Во всяком случае, в экзегезе Кьеркегора импульс к падению шел изнутри человека. Змей-искуситель устранен из его толкования как фактор внешний, могущий бросить тень на Бога. А для экзегезы Шестова библейский змей абсолютно необходим: именно змей предложил прародителям взамен райского неведения — *знание*, с которым Шестов борется начиная с 1890-х годов. В книге о Кьеркегоре в богословии Шестова появляется до того отсутствующий в нем *дьявол*. Это — змей книги Бытия, «Ничто» Кьеркегора. Грехопадение, по Шестову, произошло благодаря участию *внешней* для человека силы, и богоданная свобода прародителей тут ни при чем.

Утверждая, что он буквально следует библейскому тексту, Шестов в книге о Кьеркегоре и «Афинах и Иерусалиме» предлагает трактовку грехопадения, в корне отличающуюся от традиционной. Согласно последней, грех вошел в мир через *ослушание* первых людей: их вина в том, что они нарушили запрет Бога есть плоды с дерева познания добра и зла. Первой пала *воля* людей, которые предпочли совет змея заповеди Бога. Для Шестова же возложить вину за грех на человеческую волю в принципе невозможно: все свои философские упования он связывает как раз с *волевыми* ак-

тами человека — с протестом, бунтом, «дерзновением», вообще — с «великой и последней борьбой». Быть может, само восстание Адама и Евы против Бога где-то и симпатично Шестову, ведь он приветствует богоборца Ницше, вместе с Лютером утверждает, что Богу угодны иные богохульства. Но все же он обходит своим вниманием сам факт райского *ослушничества*. Мыслителю важно лишь то, что прародители *съели плоды с конкретного дерева познания*, которые он условно называет яблоками. Ослушайся они Бога как-то иначе — съев, скажем, также запретные «сливы или груши», — последствия были бы иными, смерть не вступила бы в мир: так Шестов острит, полемизируя по вопросу о грехопадении с традиционным воззрением Паскаля<sup>1</sup>.

Итак, по Шестову, вся соль истории грехопадения заключена в *самых плодах с дерева познания*, а не в поступке прародителей и уж никак не в их райской свободе, которую Шестов не желал считать свободой выбора (таковой первоначальная свобода стала уже после грехопадения), но видел в ней свободу творить одно добро (зла в раю также не было). В полемике с Кьеркегором, который «отвел змея», в сознании Шестова выковывается мысль о теснейшей связи между *грехом* и *плодами как таковыми*. Эти плоды настолько ядовиты, что отравили душу нашего праотца: человек обессилел, утратил творческую свободу, сделавшись «рыцарем покорности». Ибо плоды дали людям разум, вместе с которым в мир вошла Необходимость, и этику с ее императивами, в которых Шестов видел все ту же Необходимость, хотя и ослабленную. И разум с этикой, по Шестову, составляют то зло, которого не было в раю: зло возникло, когда, съев плод, человек научился различать добро от зла, прежде было одно добро, потом пришло их разделение. У Шестова, рассуждающего о грехопадении, *гносеологические* события (*познание* добра и зла) обретают бытийственность, как бы оплотневают. В этом, кажется, есть богословский резон: невещественный первобытный рай в результате грехопадения стал погружаться в материю. Главное же — то, что со съеденным плодом в мир вошла смерть, осуществилось Божье слово Адаму: «Когда ты отведаешь от плодов дерева познания — смертью умрешь». И, по Шестову, «смысл слов Божиих не в том, что человек будет наказан, если ослушается заповеди, а в том, что в познании скрыта смерть»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Шестов Л. Гефсиманская ночь // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 313.

<sup>2</sup> В православном богословии, избегающем юридизма, послушание прародителей означало их бытийственное отпадение от Бога Творца. Разорвав связь с Источником жизни, человек стал подвержен смерти; с падением человека пал и весь тварный мир — в силу глубинного единства макро- и микрокосма.

Мы видим, что Шестов упорно, шаг за шагом, создает образ дерева познания как *дерева смерти*. По сути перед нами — ядовитый анчар из хрестоматийного стихотворения Пушкина:

К нему и птица не летит,  
И зверь нейдет; лишь вихорь черный  
На дерево смерти налетит —  
И мчится прочь, уже тлетворный.

Кстати сказать, восточный сюжет, ставший основой для пушкинского шедевра, есть, по-видимому, аналог библейского сказания о грехопадении, точнее сказать, о появлении в мире зла. В данном сюжете царь — образ то ли дьявола, то ли злого бога; «бедный раб» — это немощный, безвольный человек; анчар — таинственный субстанциальный источник смерти; а отравленные стрелы, разлетающиеся по миру, суть злые импульсы, неудержимо несущие смерть, рождающие новое зло. У Шестова также исток зла субстанциализирован и не связан с человеком (змей, дерево познания с его плодами). Здесь виден восточный колорит шестовской мысли: и ей не чуждо представление о злом боге — «непобедимом владыке»; и в ней, как и в легенде об анчаре, мало действительно уважения к человеку — он всего лишь «раб», incapable быть инициатором зла (этим последним у Шестова выступает в конечном счете сам Бог<sup>1</sup>).

Мифологема первобытного рая — важнейшая для воззрений Шестова: исключительно *с нею* Шестов связывает какие-то философские надежды, *от нее одной* в его мыслительном мире исходит хоть какой-то — пускай и гнилушечный — свет. Безо всяких поправок Шестов переносит образ библейского рая в свою современность. В точности так же, как в те баснословные времена, в мире произрастает дерево познания, на котором висят «вечные истины», добро и зло вместе с категорическим императивом, синтетические априорные суждения, законы природы и т. д. — ядовитые плоды, усыпляющие дух, несущие смерть. Мы же, подобно прародителям, предстоим страшному древу, памятуя о Божием запрете, но и притягиваясь к плодам с неудержимой силой. Для Шестова словно не существует уходящей в бесконечность человеческой эволюции, многовековой истории, опыта цивилизаций и культур, точнее же сказать, для него, почитателя Петра Дамиани, допускаящего превращение «бывшего» в «небывшее», для шестовской экзальтированной веры, действительно, события грехопадения вооб-

<sup>1</sup> Ср.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 468.

ще *не было*<sup>1</sup>. Каждый из нас и ныне находится в первобытном раю, и задача лишь в том, чтобы актуализировать для себя свою собственную райскую природу, пробудить свое «второе зрение», перенесясь тем самым в то «измерение мышления» (и бытия), где цветет Божий рай и благоухает древо жизни. Но как это осуществить — как отрешиться от мнимо царящей в мире Необходимости, как победить смерть? Шестов отвечает на это: через «безумие веры», которое развеет чары разума — дьявольские чары. Он апеллирует к архаичным, дорациональным состояниям сознания: намекает на собственные редчайшие душевные переживания, когда для него рушился общезначимый мир; упоминает о каких-то погашающих дневной разум «духовных упражнениях»; многократно приводит слова Платона о том, что «древние блаженные мужи были лучше нас и жили ближе к Богу»; замечает, что в России народ любит и чтит «духовных уродов» — юродивых, кликуш и т. п., обладающих своей особой, ныне забытой правдой<sup>2</sup>... Здесь Шестов противостоит апокалипсическому *mainstream*’у Серебряного века — чаяниям грядущего Нового Иерусалима (взамен навсегда потерянного рая), предваряемого событием объективным — Христовым пришествием. Христа не принявший, Шестов весь обращен в мифологическое райское прошлое, уповая при этом на силу, идущую исключительно «снизу», — на фантастическую и магическую мощь «безумной веры».

#### «Summa theologiae» и «summa philosophiae» Шестова

О развитии философской идеи Шестова, на наш взгляд, говорить вряд ли возможно: все по сути шестовские интуиции уже присутствуют в книге 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес». Творческий путь Шестова можно уподобить такой музыкальной форме, как тема с вариациями — одну и ту же смысловую «мелодию» мы обнаруживаем во всех без исключения шестовских трудах, где она претерпевает обусловленные лишь материалом модуляции. Так же мысль Шестова неизменно сохраняла свой заявленный изначально герменевтический характер. Шестов — создатель уникального и при этом весьма эффектного дискурса — непрямого исповеди, слова интимнейшего, маскирующегося под стиль гуманитарного исследования. Говоря о других, он свидетельствует о самом себе, одно-

<sup>1</sup> Ср.: «Факт», «данное», «действительность» не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы. <...> Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности. <...> Первородный грех <...> с корнем вырывается из бытия» и т. д. (Шестов Л. Афины...С. 334–335).

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 651, 638.

временно желая открыть — но и утаить свое сокровенное. Читая шестовские тексты, постоянно чувствуешь эту герменевтическую позицию как бы бесстрастного ученого созерцателя: болеет и гибнет Ницше, Лютер смотрит в адскую бездну, страдает от несчастной любви жалкий, почти смешной Кьеркегор, но они — самобытные философы, а Шестов, скрывающий человеческий, слишком человеческий исток своей мысли, занятый одними чужими экзистенциями, всего лишь герменевтик, толкователь чужих текстов и чужих жизней. Его дар мыслителя все же вторичный, хотя интерпретация для него — не конечная цель, а средство. Вместе с тем это его философская судьба. Мыслитель-«странник», беспочвенник, духовный Агасфер (аллюзия Булгакова), Шестов ищет на самом деле, к кому хоть на время прислониться, ищет такое чужое философское слово, через которое он сможет выразить свой глубинный опыт. Потому в его мысли — при постоянстве темы — весьма сильна динамическая составляющая: когда, скажем, Шестов солидаризируется с Паскалем — это уже не Шестов как автор книг начала 1900-х, занятый ницшеанской «переоценкой» добра и зла, равно как интерпретатор «Смерти Ивана Ильича» и «Хозяина и работника» («На Страшном Суде») — отнюдь не «критик» Достоевского, апологет «подпольного человека».

Итоговая шестовская книга «Афины и Иерусалим» (конец 1920-х — 1930-е годы) в этом отношении показательна. С одной стороны, обозревая в ней весь свой пройденный путь, Шестов постарался максимально адекватно сформулировать занимавшие его всегда проблемы. Как мы увидим, свою мысль Шестов идентифицировал как *критику разума*: он полагал, что всегда следовал тому заданию, которое поставил себе, но не решил Кант. Но кроме критики, Шестов претендовал и на разработку некоего универсального воззрения: гносеологии, но и учения о бытии, теологии и антропологии, одновременно философии экзистенциального типа, включающей специфическую духовую практику. Этот итог своих многолетних герменевтических штудий — «странствований по душам», а также размышлений над Библией — Шестов называл «иудеохристианской философией» и ставил в ее центр категорию «сотворенной истины». В «Афинах и Иерусалиме» Шестовым, действительно, сделана попытка представить *сумму* его богословских и философских интуиций, придав им чеканную форму.

Как видно, шестовский итоговый труд отличается той новизной, которую всегда приносит творческий синтез. Вместе с тем, читая «Афины и Иерусалим», постоянно убеждаешься в том, что автор остался верен даже и букве своих принципов 1900-х годов. Как и в

случае ранних трактатов, главным «героем» последней шестовской книги выступает Ницше. Если «архетипом» «философии трагедии» раннего Шестова был герой «Записок из подполья» Достоевского, то и в «иудеохристианской философии» 30-х годов подпольный циник занимает почетное место: он — подражатель Христу, человек истинно библейский<sup>1</sup>. И если метафизическую позицию Шестова как апологета зла (особенно отчетливо она просматривается в книге 1902 г. «Достоевский и Ницше») можно уподобить роли *адвоката дьявола* в процедуре католических беатификаций, то к чьему трансцендентному «слову» присоединяет свой голос Шестов, когда в «Афинах и Иерусалиме» рассуждает о Боге как «источнике зла», Христе — «величайшем грешнике» и т. п.?!..

Размышляя о Шестове, мы часто вспоминали его как бы программный тезис из книги 1900 г. о Толстом и Ницше: Ницше, дескать, открыл путь к Богу, который превосходит христианское доброделание, и он, Шестов, станет искать Бога на *этом* пути. Говоря об итоговой шестовской книге, уместно вновь обратиться к данному обету мыслителя. Что это оказался за путь и куда он его привел? Кем был тот «Бог», которому тайно служил Ницше, каким увидел его «лик» Шестов? Попробуем понять «Афины и Иерусалим» в качестве плода богоискательства Шестова.

В начальных двух частях книги (состоящей из четырех частей) Шестов стремится осуществить не удавшуюся, по его мнению, *критическую* миссию Канта: первая часть («Скованный Парменид») — это шестовская критика «чистого разума», а вторая («В Фаларийском быке») — разума «практического». Обе свои «критики» Шестов осуществляет в свете веры: иудеохристианская философия — это *философия веры*. Именно вера, по Шестову, выявляет ущербность автономных знания и этики, помогая подняться над ними к «сотворенной истине». Шестов хочет философствовать перед лицом Всемогущего Бога Творца, стремясь раскрыть в своем воззрении Божью заповедь первым людям — запрет вкушать плоды с древа познания добра и зла. Именно Бог — и Он один — раз навсегда этим запретом осуществил «критику разума»: многократно в «Афинах и Иерусалиме» мы наталкиваемся на эту шестовскую шутку. И вот, Шестов-философ намеревается исполнить райский завет Бога — проигнорировать смертоносный «анчар», избежать соблазна его плодов — «вечных истин», этических норм. Он задается безумными вопросами: можно ли познавать и действовать, как если бы мы не знали «вкуса» роковых плодов? что человек в силах противопоставить разуму и морали, более того, власти мирового Логоса, знако-

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Афины... С. 587, 568

мого уже Гераклиту? и наконец, что станет с миром, который все привыкли воспринимать исключительно в свете Логоса, если мы, восстав, одолеем его? Шестов как бы становится на позицию Ивана Карамзова: заявляет, что признаёт Бога, а вот мира — такого, как он есть, — не принимает. Своей книгой «Афины и Иерусалим» он хочет не просто поддержать Ивана, но и выйти из его тупиковой ситуации. Иван бунтует — но в конце концов гибнет в мраке безысходности. Шестов же утверждает, что *знает путь* (его открыл ему Ницше). На своем неизбежно *герменевтическом* языке, через чужое слово, чужой опыт и чужую жизнь он пытается в итоговом для себя сочинении сообщить об этом знании «всемству» — узникам платоновской «пещеры», «сонному», оцепеневшему человечеству, томлящемуся под властью дьявольских чар.

«Наше мышление есть *необходимо* развивающееся сознание *необходимости* всего, что составляет содержание бытия»<sup>1</sup>: таково существо, вместе и порок «чистого разума», всей области теоретической мысли. Необходимость, о которой Шестов в «Скованном Пармениде» нередко говорит как о древнегреческом божестве — «слепой, глухой и немой» (в ее неумолимости) «Ἀνάγκη»<sup>2</sup>, это противоположность *свободе*, особо ценимой Шестовым: первобытный рай для него — это по преимуществу царство свободы (свободы творить добро). Необходимость вошла в мир и подчинила его себе через событие грехопадения: согласно Шестову, когда прародители съели плод и у них пробудился разум, им не то чтобы открылась мировая закономерность, но эта самая закономерность *вступила в бытие*. Падение мира для Шестова означает его превращение из царства свободы в царство Логоса, Необходимости. В раю не было знания — не было и Необходимости, так что своим возникновением она, при всей ее призрачности (для Шестова), обязана катастрофе именно в области *познавательной*. Необходимость — исток всех бед, которым человечество подпало с грехопадением; наибольшая из них, понятно, смерть, но о том, что познание принесет с собой смерть, предупредил человека Бог. Итак, по Шестову, «чистый разум» — виновник всех «ужасов жизни», корень зла, орудие дьявола. — Но *что* человек в состоянии противопоставить разуму, бесконечно продуцирующему «вечные истины», все вновь и вновь воспроизводящему царство Необходимости? Ответ Шестова на этот вопрос — положительное содержание «иудеохристианской философии» — уступает по силе софистическому остроумию шестовских постановок проблем.

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Афины... С. 351 (курсив мой. — Н.Б.).

<sup>2</sup> Там же.

А именно логически-категориальному мышлению, подчиняющемуся мнимой (по Шестову) бытийственной необходимости, Шестов противопоставляет *мышление творческое* — «повелевающее» бытием. Такое мышление характеризуется тем, что кроме рассудка, в нем живо участвуют чувства и воля. И такое «мышление» для Шестова — это уже *вера*, которая может двигать горами. Шестов часто приводит следующий пример. Все наши чувства восстают против того факта, что ничтожные люди отравили Сократа. И мы страстно хотели бы, чтобы этого не было: неужели такое чудовищное событие мы обязаны считать вечной истиной?! Но отмена факта убийства Сократа — невероятное чудо, которое допускал едва ли не один Пётр Дамиани, учивший о том, что бывшее Бог может сделать небывшим. Шестов и апеллирует, как к прецедентам, к такого рода чудесам. Авторитетна при этом для него отнюдь не одна Библия: Орфей спустился в ад и вывел Евридику, Пигмалион оживил изваянную им статую, так что «если бы в наше мышление вошла, как новое его измерение, пигмалионовская безудержная страсть, многое, что мы считали невозможным, стало бы возможным, и что кажется ложным, стало бы истинным»<sup>1</sup>. Есть такая «метафизическая область», где Сократа никто не казнил, и цель творческого мышления — прорваться в нее. Необходимости шестовский «верующий человек» должен противопоставить лозунг «по моей воле», вступив тем самым в «великую борьбу» за истину: ведь «как написано: царство Божие берется силой»<sup>2</sup>. Эта борьба, по словам Шестова, и есть «иудеохристианская философия».

Но если Необходимость одолевается не чем иным, как своеволием, то не может не возникнуть вопроса: причем же здесь «царство Божие», вера, сам Бог?! Традиционно ведь мы привыкли, напротив, погашать свою волю, предстоя Богу: «Да будет воля *Твоя*». Однако вот постнищевское христианство Серебряного века, ищущее поклониться Христу Апокалипсиса, грядущему во славе (а не в покорности), как и Шестов, уповало на волюнтаристскую мистику субъективного творчества, будто бы отвечающую эсхатологической эпохе. Особенно яростно восставал на традиционное христианство во имя творчества Бердяев. Его книгу 1916 г. «Смысл творчества» Шестов хорошо знал, и, быть может, некоторые идеи Ницше вошли в гносеологию «Афин и Иерусалима» через посредство как раз бердяевской концепции. Нехристианин, Шестов также уверовал в то, что Бог ждет от человека — даже не творче-

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины... С. 404.

<sup>2</sup> Там же. С. 370.

ства, а абсурдистского бунта против разума. Отдельные гносеологические пассажи Шестова отмечены Ницшевой *волей к власти*. «Чтобы проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя хозяином мира, научиться повелевать, творить»<sup>1</sup>: претендующий на познание *ноуменальное*, на истину «*метафизическую*» (райскую), субъект знания — это шестовский вариант *сверхчеловека*. Своеволие ему «разрешено свыше»: он призван «претворить» своеволие в истину, создав «новую действительность». «Прорвавшись» своей страстью и волевым напором «туда, где делается бытие», он примет «участие в этом делании»<sup>2</sup>. Шестовский новый демиург — даже не просто великий маг, но действительно существо нечеловеческой иерархии, персонаж уже не гносеологии (из которой он как бы вышел), но богословия: это «бог творец», которого Шестов обрел на «пути, открытом Ницше».

Попробуем теперь оценить шестовскую *этику*, воздвигаемую мыслителем на развалинах конструкций прежнего «практического разума» (вторая глава «Афин и Иерусалима» — «В Фаларийском быке»). Но вправе ли мы вообще говорить об этике философа, этику отвергнутого?! Ведь этика, по Шестову, возникла как раз в результате грехопадения: вместо прямого общения с Богом в раю Адам и Ева, послушавшись Творца, обрели способность различать добро и зло, т. е. мыслить *этически*. Шестов же хочет совершить шаг в обратном направлении — преодолев этику, вернуться к богообщению. Вновь вспомним о том, что еще в 1900 г. он встал на «путь, открытый Ницше», якобы ведущий вверх, к Богу, после отказа от «сострадания» и «добра»<sup>3</sup>. Впоследствии наш мыслитель нашел у Кьеркегора подтверждение приоритета *религиозного* перед *этическим*: кьеркегоровский Авраам велик именно потому, что, вняв призыву Бога, не остановился и перед сыноубийством. Противоположна *греху* не добродетель, а *вера*: в этом тезисе Кьеркегора Шестов нашел для себя решение этической проблемы. Шестовская «этика» — она же и теология: игнорируя добродетель, действуя «по ту сторону добра и зла» в духе *своеволия*, верующий человек может найти поддержку лишь в Боге как абсолютном *Произволе*, грешника спасет только «Величайший Грешник». Таким образом, шестовская новая «этика» — это *учение о личной вере*, подобно тому как его «гносеология», опирающаяся на представление о творческом познании, также в конечном счете основана на «вере»: ведь вера, согласно Шестову,

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Афины... С. 622.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Шестов Л. Добро... С. 127.

это «*беспочвенность*», *разрыв с разумом* и избрание *своеволия* в качестве руководящей силы.

Понятно, что прообразом шестовской этики выступает Ницше, пленивший философа воззрением «по ту сторону добра и зла» еще в 1890-х годах. Но вот в книге 1900 г. Шестов утверждал, что «Ницше <...> не мог уверовать», хотя и «положил все силы своей души на то, чтобы найти веру»<sup>1</sup>. В «Афинах и Иерусалиме» же Шестов задался «труднейшей задачей» — доказать, что Ницше — религиозный, верующий человек, более того, что он — «рыцарь веры», по Кьеркегору<sup>2,3</sup>. Именно поэтому раздел «В Фаларийском быке» оказался самым софистическим текстом Шестова. Чтобы выявить «религию» Ницше, Шестов сопоставляет его с Лютером, следуя своему главному герменевтическому принципу «совсем как». И у Шестова получается, что «нитшевское *Wille zur Macht* — только другие слова для выражения лютеровской *sola fide*», оба, Ницше и Лютер, рвутся к «Всемогущему Творцу». В трактовке Шестова, Ницше, разорвав с Сократовым «добром», взошел на свой «Синай» (в Альпах), где ему было откровение, которое позднее он назвал «вечным возвращением». По Шестову, Бог открылся Ницше как Всемогущий Творец, способный бывшее сделать небывшим (это смысл «вечного возвращения», согласно толкованию Шестова); тем самым ему была сообщена и заповедь «воли к могуществу» (или власти), «которую он противопоставил сократовскому “доброе”»<sup>4</sup>. Новый Моисей, Ницше вручил людям скрижаль со словами *Wille zur Macht*; и, по Шестову, для того, кто последует Ницшевой заповеди, уже не будет ничего невозможного. — Это вера? — Да, отвечает Шестов, это вымоленная Ницше у «небожителей» (в обмен на безумие, превращение в животное) «вера в себя», которую Ницше, «совсем как Лютер», противопоставил закону<sup>5</sup>. Как и гносеология, «этика» Шестова-Ницше — это этика сверхчеловека. В своей итоговой книге Шестов выдвигает страшные, воистину сатанинские императивы, когда невинным — точнее, высоким словом «вера» обозначает расковывание самых разрушительных инстинктов человеческой природы, развязывание воистину inferнальных страстей. Читая итоговый труд Шестова, часто ловишь себя на мысли: да точно ли философ — богоугодный «адвокат дьявола», а не искривленный глашатай духа тьмы?..

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро... С. 101, 92.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 462, 491–492.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 456–462.

<sup>4</sup> Там же. С. 463, 462.

<sup>5</sup> Там же. С. 458.

По поводу третьей части «Афин и Иерусалима» («О средневековой философии») мы скажем всего несколько слов<sup>1</sup>. Она имеет историко-философский, при этом герменевтический характер. Согласно Шестову, перед средневековыми мыслителями стояла задача создания иудеохристианской философии – учения о сотворенной истине: в нем должен был веять дух Бога как Всемогущего Творца, господина над созданными *Им* истинами разума. Но с Филона Александрийского началась эллинизация Библии – Бога стали объяснять, поверять разумом, подчиняя тем самым Необходимости. История европейской философии потому – не что иное, как убийство Бога. Лишь у немногих мыслителей (это Тертуллиан, номиналисты, Лютер и т. д.) можно заметить «свет Иерусалима», свет веры с Востока; но в целом в тяжбе двух ментальных парадигм победу одержали «Афины» с их «неудержимым стремлением» к познанию, к роковым плодам библейского древа. – В этой критике Шестовым средневековой философии вырисовывается его собственный проект философии «иудеохристианской», истины «сотворенной». Конечная цель подобного философствования, по Шестову – ... победа над смертью: тот, кто преодолеет чары разума, «рассеет наваждение вечных, несотворенных истин, только тому будет дано вместе с пророком воскликнуть: “смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?”»<sup>2</sup> Именно таковы, ни много ни мало, амбиции Шестова-мыслителя; но вот вопрос – осуществились ли они?..

Завершить наше исследование о Шестове – герменевтике и богослове, верном ницшеанце – нам хотелось бы, припомнив знаменитую ницшевскую притчу из «Веселой науки» (фр. 125): безумный человек с фонарем в руке бежит среди бела дня кругами по площадям и торжищам города с криком: «Ищу Бога, ищу Бога!» Для него Бога нет, Бог умер, и он, сойдя с ума от отчаяния, обвиняет людей, городскую толпу – дескать, это они убили Его... Шестов обращается к этой притче в книге о Толстом и Ницше<sup>3</sup>, она – один из архетипов его мысли. Вот что произошло в действительности. В притче говорится о том, как безумец ищет Бога; и когда Шестов в 1900 г. задался целью искать Бога на пути, который открыл Ницше, он по сути занял позицию человека с фонарем – отождествился с ним в глубинах своей души. – И впрямь: для Шестова, как и для держащего фонарь, мир погружен в кромешный мрак – Божий свет заслоняют «вечные истины». Шестов воспринимает бытие в

<sup>1</sup> Фрагментарная четвертая часть лишь иллюстрирует отдельные положения трех первых.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 569.

<sup>3</sup> См.: Шестов Л. Добро... С. 100.

точности обратно к христианскому воззрению: христиане воспевают «свет разума», «Солнце правды» (тропарь Рождеству<sup>1</sup>), поклоняются в лице Христа – Божественному Логосу, пришедшему в мир. И христианский путь к Богу начинается как раз в уме человека («умная молитва», «словесная служба» – характерные христианские идиомы), тогда как первый шаг на «пути» Шестова – это отказ от ума, зачатого в первородном грехе. «Путь» Шестова в принципе без-умный, и прообраз этих агасферических (Булгаков) метаний – *performatance* человека с фонарем. Ведь беготня и вопли ницшевского безумца – конечно, не подлинное искание Бога, а символическое действие, обращенное к публике, некий *message*, разыгранная с большим подтекстом сценка. Обвинение человечества в убийстве Бога Шестов сделал стержнем своей философии: это убийство началось, когда Адам и Ева съели яблоко, тем самым, согласно Шестову, было predetermined вытеснение Бога из очеловеченного мира. И не является ли весь шестовский дискурс также неким *performatance*'ом – эмоциональным словом перед аудиторией, рассчитанным не на ее поддержку, но на эпатаж, – словом, высказанным с целью пробудить спящее «всемство»?..

Но вот человек с фонарем у Ницше выкрикивает загадочную фразу: «Не должны ли мы сами обратиться в богов <...>?»<sup>2</sup> (Ницше 1990, 593). Как нам хотелось показать, «Афины и Иерусалим» – это *положительный* ответ Шестова на данное вопрошание. Ведь субъект «творческого познания» и этики «веры», – носитель разума, для которого нет ничего невозможного, сдвигающий горы и бывшее делающий небывшим, обладатель великой «творческой» – читай: магической силы, – таким субъектом у Шестова оказывается воистину «бог» – новый демиург, *Übermensch* Ницше. Бога же Творца мира Шестов на «пути, открытом Ницше», понятное дело, не воскресил. В «Афинах и Иерусалиме» мы находим все то же «беспочвенное» воззрение 1900-х годов, только, пожалуй, еще дополнительно радикализированное.

<sup>1</sup> Вот русифицированный текст тропаря: «Рождество Твое, Христе Боже наш, принесло в мир сияние света разума. Ибо те, кто служил звездам (т. е. евангельские волхвы. – Н.Б.), были научены Звездой (Вифлеемской. – Н.Б.) поклоняться Тебе, Солнцу правды, и познавать Тебя, пришедшего с высот Востока. Господи, слава Тебе». Свет Логоса пронизывает все христианство – от светящей мистики «умной» молитвы исихастов до позитивной науки, обязанной своим расцветом именно в христианской культуре этой логосности – логичности истоков евангельской веры.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 593.

## Раздел 4. Философия имени в России

### Борьба за Логос в России в XX веке<sup>1</sup>

Разными путями мыслители в XX в. на Западе приходили к представлению, невозможному для эпох, когда еще была живой связь с классической философией – представлению о неких соответствиях между бытием и языком. Высказывание М. Хайдеггера о языке как «доме бытия» могло бы стать девизом такого рода систем. В русской мысли преимущественно первых двух десятилетий нашего столетия есть исключительно глубокие и философски красивые концепции, говорящие о том же, что и тезис Хайдеггера – о бытийственности языка. Язык укоренен в объективном бытии, и природа слова возвышается над человеческой условностью, будучи причастной сфере объективного духа. Мы рассмотрим ряд теорий русских философов, в которых филология предстает в качестве своеобразной онтологии. Так, философия языка оказывается то ли натурфилософским, то ли полуокультурным учением у П. Флоренского; диалектика имени разворачивается в космологию и космогонию, а также в гностическую теологию у А. Лосева. Ряд крупных русских мыслителей XX в. центром своих воззрений считали слово (одно из исключений составляет Н. Бердяев). Видимо, здесь вообще какая-то очень существенная черта философствования в XX в.

Начнем мы с воззрений русских метафизиков (к ним примыкал и явный – ориентирующийся на Э. Гуссерля – феноменолог Лосев). Метафизики обратились к вопросу о языке в связи с проблемой онтологичности мышления; в основе этих исканий русской мысли – «Критика отвлеченных начал» В. Соловьёва. Необходимо осознать, что «метафизический корень мысли» пребывает в Божественном Логосе, писал исключительно талантливый, рано умерший В. Эрн<sup>2</sup>. «Λόγος есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни и, не насилуя жизни

схемами, наоборот, внимая ей, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач»<sup>1</sup>: вводя древнее понятие Логоса, Слова, Эрн перебрасывает мост от гносеологии к филологии.

В русской мысли становление онтологических учений о языке имело драматический характер, было действительно борьбой. В связи с ней можно вспомнить о древних богословских спорах – о споре об универсалиях на Западе, о столкновении «иконопочитателей» и «иконоборцев» на христианском Востоке. Противостояние «реалистов» и «номиналистов» может считаться парадигмой двух типов мироотношения, как это последнее сказывается во взгляде на язык. Слово – условный знак, произвольное порождение человеческой мысли; так считали номиналисты, иконоборцы Византии и русские «имяборцы» в XX в. Слово по существу своему есть реальная, объективная духовная сущность и сила, и весь вопрос в конкретизации этого положения; таков взгляд, соответственно, реалистов, иконопочитателей и «имяславцев».

«Реалистический» (в смысле средневекового спора) взгляд на язык был в России формой своеобразного гётеанизма. В нем мы находим две тенденции мысли, два встречных движения. Метафизическое «бытие», мир идей нисходит – для сознания гётеаниста – из «занебесной сферы» (термин диалога «Федр» Платона) в человеческую действительность, чтобы облечься в слова языка. И напротив, профанное человеческое слово возносится гётеанистом снизу вверх, вплоть до области Софии. В слове идея оказывается конкретной, наглядной, а материальное образование (звук) приобщается вечности. Слово, таким образом, предстает гётевским первоявлением. С поразительным блеском Флоренский не схоластически доказывает, но в книге «Имена» наглядно показывает, что человеческое имя есть даже не просто универсалия, но живое духовное существо.

Вообще, в исканиях Флоренского, которые хотят казаться филологическими, на самом деле проявляется – и достигается! – стремление реально, ощутительно соприкоснуться с духовным миром – миром платоновских идей. Мысль Флоренского опирается на опыт, которого не было ни у кого из русских философов<sup>2</sup>. Флоренский называл свой философский принцип «конкретной метафизикой»; можно в связи с этим принципом, по-видимому,

<sup>1</sup> Эрн В. Борьба за Логос. М., 1911. С. 25.

<sup>2</sup> Особым духовным опытом обладал, конечно, В. Соловьёв. Но его «встречи» с «Софией» имели, так сказать, локальный характер в его жизни и не повлияли явно на стиль его философствования.

<sup>1</sup> Ранее работа публиковалась в изд.: ВФ, 1998, № 7. С. 148–169.

<sup>2</sup> Эрн В. Борьба за Логос. М., 1911. С. 354.

говорить о духовной науке в широком смысле слова. Уже до Флоренского в России много рассуждали о необходимости преодоления рационализма в философии и позитивизма в естествознании; но при этом как-то не отдавали себе отчета в том, что отрицание *ratio* в пользу *lóyos*-а ставит роковой вопрос о принципиально ином опыте восприятия действительности, чем опыт обыденный или опыт естественно-научный. Мыслительный процесс, преодолевший пропасть между субъектом и объектом, — идет ли речь о расширении сознания, углублении интуиции, о ясновидении или освящении ума, — требует выхода за границы философствования. Именно потому, что у Флоренского была некая способность к созерцанию существа вещей, его «конкретная метафизика» не есть философия, но очень близка к области оккультного знания, тайноведения. Мы увидим это, обратившись впоследствии к его учению о слове языка.

В русской философии языка XX в., представленной именами Флоренского, С. Булгакова, Лосева, ярко сказалось стремление русской мысли за пределы философии — к тому типу сознания, который в Германии осуществился в лице Р. Штейнера<sup>1</sup>. Но примечательно, что эти три концепции слова родились из недр сознания православного, ибо поводом, толчком к их появлению послужил богословский спор в Русской церкви в 10-х годах XX в. Углубимся в содержание этого спора, столь симптоматично отразившего состояние русской души при вступлении в XX столетие, а затем от него перейдем к концепциям русских метафизиков.

#### *1. Спор об имени Божиим*

##### **«На горах Кавказа»**

В 90-х годах XIX в. в одном из ущелий в Кавказских горах (ныне это территория Абхазии) спасался от мира старец-подвижник схимонах Иларион. До нас не дошло сведений о его происхождении и жизни до принятия монашества. Впрочем, они не так для нас важны: важен «внутренний человек» (Еф. 111, 16) схимонаха Илариона, раскрывающийся в его труде. Труд этот — книга «На горах Кавказа» — невольно для его автора стал толчком, поводом к важному сдвигу в русском религиозном сознании, совершившемся на рубеже XIX и XX вв.

<sup>1</sup> Такое сознание и такую мысль можно было бы назвать в широком смысле теософскими. Уже Соловьёв, чувствующий новизну собственных идей, называл свою систему «свободной теософией». Впрочем, это название соответствует, скорее, концепции Флоренского, чем самого Соловьёва.

Этот сдвиг может быть назван софийным; феномен схимонаха Илариона с его книгой, подобно современному ему феномену Оптиной пустыни, несмотря на их укорененность в традиции строжайшего православия, отмечен характерными софийными чертами. Именно в этом скрыта причина тесной связи книги «На горах Кавказа» с софиологическими идеями русских философов; таков первый тезис, который мне хотелось бы выдвинуть в связи с проблемой имяславия.

С одной стороны, книга «На горах Кавказа», согласно ее замыслу — вполне привычное для православной духовной письменности аскетическое сочинение. В нем говорится о подвиге «умного делания» — об упражнении в Иисусовой молитве и борьбе со страстями. Но вместе с тем искушенный читатель не почувствует в этой книге духа древнего подвижничества — «сурового византийского» (А. Ахматова) духа. Иларион, по судьбе аскет и схимонах, по своему внутреннему строю — личность нового, софийного склада. Его книга лирична и проникнута романтической тоской.

Примечательно ее сюжетное начало. Старец-пустынник вместе с послушником покидает место своего подвига, гонимый унынием — «страшной душевной болезнью, ведомой лишь безмолвникам». Древний подвижник в подобной ситуации усилил бы пост и молитву; герой книги «На горах Кавказа» ищет развлечения в созерцании природы и общении с братом-единомышленником. Описания уныния содержат почти декадентские моменты. Уныние, «смерть души» — это «состояние нестерпимого томления, скуки и отчаяния. Тогда человек погружается во дно адаво и ничем, даже и мало, не может себя успокоить, так что, по словам Святых Отцов, если бы Господь вскорости не прекратил бы сего невыносимого состояния, то непременно бы люди помирали от него»<sup>1</sup>. Свою тоску Иларион проецирует вовне и дает романтическую картину окружающей природы: «Глубокая печаль об утрате какого-то блаженства проходит по всему царству бытия, и невнятная в низшей области творения печаль с каждой степенью выше становится вразумительнее... Уныло воют ветры, рокочут воды морей, растения всюю жизнь свою выражают жажду жизни и света» и т.д.<sup>2</sup> Книге Илариона присуща отнюдь не аскетическая, но романтическая, экзальтированная интонация.

Описания пейзажей Кавказа играют в книге не меньшую роль, чем анализ переживаний аскета. Подвижники древности вообще

<sup>1</sup> *Схимонах Иларион*. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 252.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

не замечали природы; Иларион при созерцании природы переживает религиозный подъем. При виде звездного неба его душа испытывает «благоговение» и «смирение»: «В необъятных высотах воздушного пространства идет шествие славы Божией – тихо и величественно, но, однако же, вразумительно и внушительно, и слышатся небесно-дивные гимны в честь и славу Божественной и велелепной славы Всемогущего Бога». Гимны эти, говорит Иларион, улавливаются «слухом сердца»<sup>1</sup>. Здесь – указание на особенность духовного пути Илариона. Это путь софийный, путь восхождения от твари к Творцу, о чем Иларион высказывается совершенно однозначно: «Я зрел как чувственными очами великое и дивное в природе, так и еще более внутренними очами сердца многохудожную Премудрость Божию, и от видения твари восходил к познанию Творца»<sup>2</sup>. Для рационализации софийного опыта православное богословие не выработало нужного языка<sup>3</sup>. Мистика Илариона под его пером предстает пантеистической, в чем и скрыты причины гонений, которым подверглась его книга.

Иларион утверждает (на основании своего опыта), что Бог присутствует во всей твари: «Как Дух чистейший и беспредельный. Господь весь находится повсюду всем Своим Существом»<sup>4</sup>. А раз так, то Он, в частности, пребывает в Своем имени: как в природе, «точно так же Он находится всем Своим бытием в Святом Своём имени Иисус Христос»<sup>5</sup>. В своем мистическом переживании Иларион не различает разных онтологических модусов Божества, обозначенных православным богословием – сущность (греч. *усия*), лицо (греч. *ипостась*), энергию: он общается с живой Личностью. Формулировки Илариона предполагают, что в имени присутствует как бы в чистом виде трансцендентная Божественная сущность, – мысль, неприемлемая для православного сознания. Беда Илариона в том, что он пустился в догматизирование, не ограничившись одним описанием своего опыта.

Те богословские выводы, которые Иларион делает из своих мистических переживаний, звучат как бы нарочито преувеличенно; в них отсутствует присущая православию трезвость, взвешенность. Вот центральное положение книги: «В имени Божием присутствует Сам Бог – всем Своим существом и всеми

<sup>1</sup> *Схимонах Иларион*. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 233.

<sup>2</sup> Там же. С. 239.

<sup>3</sup> Именно потому, что для древности этот опыт не типичен.

<sup>4</sup> Там же. С. XV.

<sup>5</sup> Там же. С. 68.

Своими бесконечными свойствами»<sup>1</sup>. Иларион отчасти опирается на «имяславческое» высказывание своего современника, святого Иоанна Кронштадтского, которое, однако, не содержит указанных богословских просчетов: «Имя Господа, Божией Матери, или Ангела, или святого, да будет тебе вместо (курсив мой. – *Н.Б.*) Самого Господа, Божией Матери, Ангела и святого»<sup>2</sup>; святой Иоанн имеет в виду ситуацию молитвы. Иларион же, прославляя имя Божие, доходит до абсурдных высказываний. Так, он утверждает, что имя «Иисус» находилось в Святой Троице предвечно (с. 27); или говорит, что это имя «составляет корень и основание, центр и внутреннюю силу Евангелия» (с. 51); или заявляет: в имени Иисуса Христа как таковом – «вечная жизнь и Царство Небесное» (с. 277). Экзальтация в связи с именем Божиим также свидетельствует о романтическом – декадентском в отношении к аскетической традиции – характере книги Илариона.

#### Афонская смута

«Имя Божие – Сам Бог, Сам Бог, Сам Бог!» – кричали толпы монахов-фанатиков, обитателей русских монастырей на Афоне. Нещадно палило южное солнце, морская поверхность блестела, подобно зеркалу, июльский воздух был неподвижен. Но люди, собравшиеся на пристани, словно не замечали зноя; им, бывшим землепашцам, ныне афонским монахам, не в новинку было выносить страшную жару. Тем более что они готовились претерпеть мучения за Имя Божие: в гавань медленно входили тяжелые корабли с солдатами на борту... По просьбе Священного синода русское правительство направило войска на Афон ради усмирения бунтовщиков-«имябожников»; шел 1913 год.

...Мог ли предположить романтический подвижник Иларион, что его книга вызовет такие страсти в церковной среде! Тем не менее случилось именно так. В начале XX в. труд «На горах Кавказа» выдержал несколько изданий и получил широкое распространение в афонских монастырях. Монахи увидели в книге Илариона обоснование их молитвенного подвига; книга вдохновляла их. И все это было бы ничего, если бы в книге не промелькнула мысль: положение «Имя Божие – это Сам Бог» имеет силу догмата. Многие страстные поклонники Илариона стали усиленно развивать этот момент, и не могло не последовать обратной реакции. На книгу «На горах Кавказа» появилась рецензия, где говорилось о

<sup>1</sup> *Схимонах Иларион*. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

ее пантеистичности. Автор рецензии, афонский инок Хрисанф, видимо, хорошо чувствовал романтически-экзальтированный характер книги и натуры Илариона. Так, он сообщает о примечательном факте: любовь Илариона к тварям простиралась так далеко, что однажды он чуть не отдал себя на съедение голодным волкам из жалости к ним, помешал лишь случай... Заявление инока Хрисанфа о еретичности нового учения стало сигналом к афонской смуте.

Началась она с бунта в Андреевском скиту: монахи-имяславцы сместили своего главу, игумена Иеронима, отказавшегося поддержать новый догмат. Противники обвиняли друг друга в еретичестве; дело дошло до рукоприкладства. С официальной стороны поддержка была оказана «имяборцами» (так «имяславцы» называли своих оппонентов; последние же клеймили первых «имябожниками»): восставшему скиту был объявлен бойкот, и туда перестали доставлять почту и провиант из России. Церковный Синод осудил учение и действия имяславцев. После того как бунт захватил все русские монастыри на Афоне, туда для увещания бунтовщиков был послан один из русских иерархов, архиепископ Никон Рождественский. Он прибыл в сопровождении солдат, которые не оказались на Афоне без дела: монахи не подчинились вразумлению, так что их насильственно водворили на пароход «Херсон» и вывезли с Афона. Всего летом 1913 г. в Россию было доставлено около 1000 человек. Их попытались расселить по российским монастырям, но положение многих оказалось плачевным... История этим не закончилась, и отголоски ее были слышны вплоть до революции 1917 г. Выиграли от нее одни греки, для которых русские на Афоне были бельмом на глазу, так что они радовались ослаблению там позиции Русской церкви.

Самой яркой фигурой афонской смуты был, без сомнения, иеросхимонах Антоний Булатович, глава имяславческой партии. Дворянин по происхождению, гвардеец-кавалерист, он вел до принятия монашества бурную жизнь, полную приключений. Из-за необузданности натуры он постоянно попадал в разные истории, совершал эксцентричные выходки, участвовал в попойках. Во время службы в Абиссинии он вступил в брак с некоей знатной абиссинкой, от которой скоро сбежал. А когда в 1905 г. разразилась Русско-японская война, о боевой храбрости Булатовича стали ходить легенды. Говорили, что он с шашкой наголо врывался на коне во вражеские ряды и рубил людей «как капусту». Но вот он убил одного 17-летнего мальчика, и призрак убитого начал преследовать его. Тогда Булатович постригся в монахи и уехал на Афон.

Когда начались афонские споры, Булатович долго колебался, к какой стороне примкнуть. Но после некоторых мистических переживаний к нему пришло окончательное убеждение, что имя Божие есть Сам Бог. Как самый образованный из имяславцев, Булатович стал писать сочинения в защиту нового догмата. Главный его труд — книга 1913 г. «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисуса», вышедшая в Москве с предисловием Флоренского. После возвращения в Россию Булатович поселился в своем имении. В саду он построил шалаш, где проводил ночи, упражняясь в Иисусовой молитве. Здесь его настигла революция. Начались погромы дворянских усадеб. Местные крестьяне ворвались в имение Булатовича. Дом был разграблен и подожжен, хозяина в доме не было. Случайно погромщики натолкнулись на садовый шалаш; Булатовича закололи вилами...

После революции многие имяславцы ушли в Кавказские горы вблизи Нового Афона. Среди них ходила теория, по которой революция и неслыханное гонение на Церковь были Божией карой за преследование имяславия. В советское время в Кавказских горах существовали тайные монастыри. Интересно, что традиция эта существует до сих пор. В 1996 г. вышла в свет книга с характерным названием «В горах Кавказа». В ней современный монах-отшельник описывает эту тайную монашескую жизнь во время так называемого гонения Хрущёва в 60-е годы. Книга в жанровом и стилевом отношении явно ориентирована на труд схимонаха Илариона, написанный сто лет назад. Помимо рассказов о невероятных трудностях, пережитых христианами, стремившимися в те времена к монашеству, в книжке немало рассуждений о практике Иисусовой молитвы — монашеском духовном пути. Огонек святости и ныне теплится в ночи греха, окутавшего мир...

#### Имяславцы и «имяборцы»

Появление в печати рецензии инока Хрисанфа на книгу «На горах Кавказа» обозначило два способа отношения к Божественному имени. Спор с Афона перекинулся в Россию. На стороне имяславцев — поклонников идеи книги — выступили интеллигенция и либеральные церковные круги; нам важно сейчас то, что имяславие поддерживали софиологи Флоренский и Булгаков, к которым примкнул Эрн. Сторону их противников заняли церковные иерархи и богословы-традиционалисты.

Бог ли имя? Очевидно, что если отвечать на этот вопрос прямолинейно, ни один из двух возможных ответов не будет в полной

мере верным, но не будет и целиком ложным. Ныне нам трудно почувствовать остроту этого странного спора. Однако в 1913 г. Флоренский писал: «Вопрос об Имени Божиим — вопрос центральный, он связывается со всеми точками духовного понимания жизни, со всем кругом веры»<sup>1</sup>. Дело в том, что споры эти потревожили неподвижное церковное сознание и создали условия для обнаружения нового мировоззрения, носителем которого был сам Флоренский. Но прежде чем говорить о его собственной трактовке проблемы, рассмотрим вкратце аргументы спорящих сторон.

Доводы противников имяславия кажутся на первый взгляд весьма здравыми, разумными. Ими проблема сразу же была понята как филологическая по существу. «Имя (...) есть необходимый для нашего ума условный знак, (...) реально, вне нашего ума не существующий образ. (...) Это почти то же, что в математике идеальная точка, линия, круг, в географии — экватор, меридиан», — писал главный критик имяславия архиепископ Никон Рождественский<sup>2</sup>. Он рассуждал так: Бог — Личность, Дух, т.е. реальнее. И приравнивать нереальное имя Реальнейшему Богу, как это делают «имябожники», означает впасть в противоречие. Кроме того, в Существо Своем Бог неименуем, и имена указывают лишь на те или иные Его свойства или энергии. Почему же мы в Церкви почитаем имя Божие? — спрашивает архиепископ Никон. И отвечает: потому же, почему мы чтим чудотворные иконы, — мы видим в них образ Божественного Существа или Божественных свойств, в образе же присутствует некая сила Божия.

Единомышленник архиепископа Никона богослов С.В. Троицкий подмечает у имяславцев другие аспекты их концепции. Он говорит, что имяславцы придерживаются языческого взгляда на слова. А именно: они видят в словах некие дубликаты предметов, находящиеся с предметами в таинственной связи. Так, имя Божие для них — особое духовное, живое существо, которому оказывается поклонение и которое считается четвертой Ипостасью Божества. Между тем, пишет Троицкий, «все имена Божии нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени, что Он не имеет никакого имени, а что все имена лишь указывают на Бога»<sup>3</sup>. Но так как имена Божии — символы религиозные, их следует по-

<sup>1</sup> Флоренский П. Заметка «От редакции». — Предисловие к книге: Иеросхимонах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 8.

<sup>2</sup> Архиепископ Никон. Великое искушение около святейшего имени Божия // Имябожники. Сергиева Лавра, 1914. С. 5.

<sup>3</sup> Троицкий С.В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914. С. 20.

читать: «Имена — те же иконы»; они, эти звуковые образы Божии, «служат тем средством, через которое обычно подается благодать Божия»<sup>1</sup>.

Как видно, «имяборцы» по сути своей никакими имяборцами не были, признавая почитание Божественных имен в той мере, в какой VII Вселенский собор (на который они часто ссылались) утвердил почитание икон. Кроме того, они опирались фактически на тот же благодатный молитвенный опыт, что и имяславцы. Во всем главном, касающемся почитания имени Божия, между имяславцами и «имяборцами» не было разницы! Сейчас нам ясно, что спор этот во многом был недоразумением. Но все же действительно имяславцы и «имяборцы» представляют два разных мировоззрения. Эти две позиции резко отличаются по их отношению к языку, а значит, ко всей области человеческого знания и культуры. «Имяборцы» не видят тайны за языком — тайны его происхождения и тайны его связи с объективным миром, считая язык простой человеческой условностью. Их интуиции остаются в области обыденного опыта, для которого суть вещей пребывает скрытой; просвет в мир духа имеется для «имяборцев» лишь в культовой сфере (они все же признают благодатность Божиего имени). Это — старое, традиционное мировоззрение, бытовой эмпиризм, дополненный привычным церковным благочестием. Имяславцы же, заявившие, что простое слово может быть Богом, допускают возможность — через посредство языка — дерзновеннейшего прорыва в сферу духа, более того, в область нетварного. В языке человеку воочию являет себя мир платоновских идей или гётевских первофеноменов: мы найдем обоснование этого у софиологов. Имяславцы стали в русской культуре вестниками нового мировоззрения, назвать ли его софиологией, «конкретной метафизикой» или «гётеанизмом», — мировоззрением, для которого духовный мир делается фактом опыта.

Интересный философско-богословский анализ «имяборческого» взгляда — позиции церковной иерархии, и в частности церковного Синода, — содержится в статьях В. Эрн, пламенного защитника имяславия. В мнениях Синода Эрн увидел возврат к позитивизму XIX в., сущность которого — «искусственный разрыв между словом и реальностью, между именем и вещью»<sup>2</sup>. И такой позитивизм Синода, будучи приложенным к теории молитвы, фактически молитву упраздняет: ведь если личность при молитве не выходит из своего сознания к Самому Богу, то цель молитвы не

<sup>1</sup> Троицкий С.В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914. С. 21.

<sup>2</sup> Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917. С. 16.

осуществляется. Имяборческий Синод, считает Эрн, провозглашает феноменализм, отделяющий человеческое сознание от мира «вещей-в-себе», и утверждает тем самым кантианскую антропологию. Синод оказался «бессознательным орудием германского духа»: такое обвинение бросает Синоду славянофил Эрн во время войны с Германией... Штрих этот свидетельствует о крайне остром характере споров об именах.

Более того, Эрн обвиняет Синод в склонности к мировоззренческому магизму. Ведь если имя Божие — условный знак, то в молитве оно становится «умственным идолом Бога», который молящийся строит магической силой своей воли. Такая субъективистическая «молитва», считает Эрн, «в пределе своем совпадает с горением адским»<sup>1</sup>. Эрн хорошо чувствует непоследовательность и противоречивость рассуждений «имяборцев», но не желает видеть их общих истоков с имяславием.

Реализм иконы применительно к Божественным именам не устраивает Эрн: «Имя Божие (...) есть уже не икона, а нечто безмерно большее, не точка приложения Божественной энергии, а сама энергия in actu»<sup>2</sup>. Имя несравненно выше иконы и онтологически может быть приравнено к евхаристическим Святым Дарам... Эрн, как видно, ставит новые и неимоверно трудные вопросы перед православным богословием.

Имяславческие тезисы порой звучат как заклинания, будучи лишены трезвости и взвешенности. Имяславцы не догадывались о тех подменах и мистификациях, в которые часто вовлекается игра именами. На такую подмену ясно указал архиепископ Антоний Храповицкий, вступивший в афонский спор. Есть в русском религиозном мире такая еретическая секта, как хлыстовство. Это секта апокалипсическая и ориентированная на Ипостась Святого Духа. Хлысты собираются на свои «моления», во время которых водят хороводы, скачут и хлещут себя прутьями; «моления» заканчиваются общим исступлением и сексуальными оргиями<sup>3</sup>. Хлыстовская община возглавляется двумя людьми — мужчиной и женщиной, которые носят сакральные имена — «Иисус» и «Богородица». Так вот, имея в виду использование этих священных имен хлыстами, архиепископ Антоний иронически писал, переосмысливая представления имяславцев: «Если эти беспутные мужики и бабы (т.е. хлысты. —

<sup>1</sup> Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 23.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

<sup>3</sup> О хлыстах существует прекрасный роман П. Мельникова-Печерского «На горах».

Н.Б.) носят имя Иисус, Богородица, Архангел, значит, они и суть таковые небожители, сошедшие на землю, чтобы дурачить и обирать честной народ»<sup>1</sup>. В имяславии архиепископ Антоний увидел идеологию хлыстовства в широком смысле слова — оправдание двойничества, самозванства, всевозможных мистических подмен вплоть до великого подлога антихриста, который придет под именем Христа. Имяславческая мистификация в конце XX в. пышным цветом расцвела в тысячах сект, в которых великие имена Христа, Марии, Софии и т.д. используются для именования существ inferнальных.

#### Имяславие и новое религиозное сознание

Вокруг имяславческой проблемы в 10-х годах XX в. возникла большая литература. В периодике появлялись статьи, выходили монографические труды и сборники, причем не только в столицах, Москве и Петербурге, но и в провинции. Благодаря углубленности своей проблематики «афонские споры» произвели сдвиг в разных областях общественного сознания.

Прежде всего, перед новыми вопросами оказалась православная Церковь. На горизонте замаячил призрак нового догмата, касающегося имени Божия. О возможности его принятия заявил еще в 1913 г. С. Булгаков; он же подготовил соответствующий доклад для поместного Российского церковного Собора 1917 г. Булгаков, подобно Флоренскому, был убежденным «имяславцем». В связи с возникновением имяславия в монашеской среде он говорил о «подпочвенном движении вод в православии», которое расценивал как «радостный признак»<sup>2</sup>. Смысл имяславия Булгаков видел в попытке «богословски осмыслить религиозные переживания, бывающие у подвижников при молитве». Он считал, что понять важнейшее в религии — реальную действенность молитвы — можно через разработку учения об именах. Уже в эмиграции Булгаков предпринял этот грандиозный труд, написав книгу «Философия имени», ставшую одним из интереснейших разделов его софиологии.

В круг актуальных проблем богословия в результате афонских споров вновь вошла проблема Божественных сущности и энергий, поставленная еще в XIV в. святым Григорием Паламой. Впервые на Руси заговорили о метафизике иконы; был затронут — мы это уже

<sup>1</sup> Архиепископ Антоний. Еще о книге «На горах Кавказа» // Святое православие и имено божническая ересь. Харьков, 1916. С. 27.

<sup>2</sup> Булгаков С. Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 9. С. 44.

видели — вопрос о Святых Дарах: но для последнего разговора вряд ли у православного богословия есть язык...

Нынешние русские богословы практически не интересуются имяславием. Потому реальный отклик спора вокруг имени Божия следует искать не в традиционно-церковной мысли, но в творчестве русских софиологов. Здесь я скажу несколько слов о том новом мировоззрении, носителем которого был Флоренский.

Выхода в сферу духа русское религиозное сознание в начале XX в. искало не на определенно оккультных путях. Ни Флоренский, ни Бердяев не стремились к встрече лицом к лицу с существами невидимого духовного мира. К мировоззренческому принципу Флоренского уместно приложить термин «гётеанизм», поскольку он искал среди вещей чувственно воспринимаемого мира такие, в которых предельно адекватно было бы выражено их существо, идея, и считал их гётевскими «первооявлениями». В связи с этими поисками, сопровождавшимися сознательным развитием способности к подобным мистическим созерцаниям<sup>1</sup>, Флоренский особо интересовался сферой церковного культа, затем — искусством и наконец — языком. Еще в 1909 г. он написал трактат «Общечеловеческие корни идеализма», посвященный слову древней магии. Афонские споры же подтолкнули его к осмыслению слова молитвы. Поиски и описание первооявлений, этот своеобразный гётеанизм Флоренского, был практическим воплощением его софиологии. Результаты этой — хочется сказать, духовно-научной деятельности представлены в незаконченном труде 20-х годов «У водоразделов мысли» (тогда как софиологическая метафизика, имеющая абстрактно-богословский характер, составляет содержание книги 1914 г. «Столп и утверждение Истины»).

Но с историческим имяславием в 20-е годы Флоренский порвал. Дело в том, что идеи имяславцев в это время выродились: вопреки уже здравому смыслу имяславцы стали утверждать, что не только Имя есть Бог, но и обратно — Бог есть Имя. Флоренский состоял в переписке с тайными кавказскими имяславцами и однажды указал им на данную логическую ошибку, приведшую их к абсурду. В том же письме Флоренский заступает за синодальных богословов. Имяславие означало для Флоренского несравненно больше, чем еще один церковный догмат: сквозь призму имяславия Флоренскому виделась возможность нового — реалистического в древнем смысле слова — мировоззрения.

<sup>1</sup> О соответствующих упражнениях Флоренский говорит о трактате 1914 г. «Смысл идеализма».

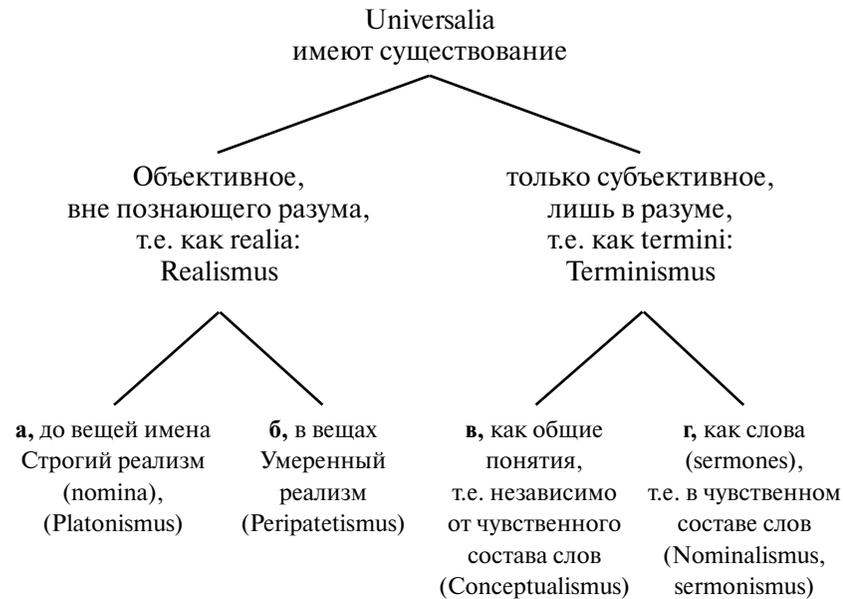
*II. Имяславие П. Флоренского: филология? метафизика? оккультизм?*

Почему П. Флоренский обратился к проблеме языка? Дело в том, что генеральной задачей, которую себе поставил мыслитель, была реконструкция того, что он называл «общечеловеческим мировоззрением». Под последним Флоренский понимал такое мироотношение, которое преодолевает личностный эгоизм и ставит человека в связь с глубиной бытия. Истинно-онтологический, «общечеловеческий» момент, считал Флоренский, есть в мировоззрении всех культур. В европейской культуре начиная с Возрождения «общечеловеческое» начало помрачилось; главными болезнями новейшего сознания являются позитивизм и рационализм. «Общечеловеческое мировоззрение» изначально задумано Флоренским как абстракция, лишенная окраски конкретных культур. И вот, главная категория «общечеловеческого мировоззрения», по Флоренскому, — это слово, имя: «Философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное мирозозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания», — писал он в 1909 г.<sup>1</sup> Философии языка, помимо некоторых других работ, посвящены книги Флоренского «Мысль и язык» и «Имена», являющиеся частями его труда 20-х годов «У водоразделов мысли». Согласно не осуществившемуся замыслу ученого, труд этот и должен был быть очерком «общечеловеческого мировоззрения».

Проблема языка для Флоренского была частным случаем более обширной проблемы универсалий. Мыслитель придавал большое значение средневековому спору об универсалиях. Вопрос этот, писал Флоренский в трактате 1914 г. «Смысл идеализма», «господствует над всей философией», ибо нет задачи, которая бы не заключала в себе следующего вопроса: все видимое нами есть ли комбинация нашего ума или имеет свое основание в природе вещей?<sup>2</sup> В зависимости от ответа на этот вопрос существующие философские теории можно распределить по нескольким группам, что Флоренский в «Смысле идеализма» изображает в виде схемы:

<sup>1</sup> Флоренский П. *Общечеловеческие корни идеализма* // Богословский вестник. Т. 1. (1909 г.). № 3. С. 414.

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1914. С. 9.



Сам Флоренский, согласно этой схеме, был, очевидно, реалистом. Но был ли он платоником или перипатетиком? Напомним, что «формы» Аристотеля отличаются от «идей» Платона тем, что существуют только в вещах, тогда когда идеи реальны вне вещей. Флоренский, с одной стороны, отождествлял идеи Платона с «ликами» «божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным»<sup>1</sup>. Он не только с несомненностью верил в их бытие, но и пытался опытно распознать присутствие вблизи себя этих существ духовного мира. Согласно этим своим убеждениям, он, несомненно, был платоником. Но с другой стороны, к чистому духовидчеству (сведенборговского типа) Флоренский склонности не имел. Свои духовные способности он развивал в том направлении, чтобы научиться созерцать идеи не как таковые, но адекватно явленные в вещах. Абстрактные спекуляции по поводу «сущностей» его не удовлетворяли: он хотел научиться созерцать конкретную сущность конкретной вещи и описывать свое созерцание, — что и называл «конкретной метафизикой»<sup>2</sup>. Итак, на практике он был перипатетиком? — Все же, на мой взгляд, в связи с Флоренским уместнее говорить не о платонизме и перипатетизме, но

<sup>1</sup> Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.

<sup>2</sup> «Конкретная метафизика», по Флоренскому, является основой «общечеловеческого мировоззрения».

о своеобразном гётеанизме. Флоренский стремился не столько к познанию сущностей (или аристотелевских форм) каких угодно предметов, сколько к отысканию особых вещей, сквозь которые отчетливо «просвечивает мир идей или универсалий»<sup>1</sup>, — к отысканию гётевских «первоявлений». Так вот, к «первоявлениям», по Флоренскому, принадлежат не только произведения искусства и реалии церковного культа, но и в первую очередь, слова языка — имена. Интерес Флоренского к языку проистекает из его интереса к первоявлению духа, а его философская филология — не что иное, как ветвь его «конкретной метафизики» или гётеанизма.

#### На подступах к теории слова

Основные работы Флоренского о языке — книги «Мысль и язык» и «Имена» — были созданы уже в 20-е годы. Но еще в 1908–1909 гг. 26-летний Флоренский написал трактат «Общечеловеческие корни идеализма», содержащий большинство интуиций (хотя и не все), из которых позже разрослась его «филология»<sup>2</sup>. Формально и по замыслу этот трактат посвящен философии Платона: Флоренский задается вопросом о ее мировоззренческих, религиозных истоках. Но на деле темой трактата делается древняя магия, и, обсуждая именно ее, Флоренский начинает разговор о природе слова и имени. Позже, в 1912–1913 гг., разразились афонские споры, в связи с которыми Флоренский обратился к осмыслению молитвенной практики. Магия и молитва суть два основных жизненных источника филологии Флоренского. Понятно, почему это так: именно магическое и молитвенное слово есть то особое слово, о котором можно говорить как о первоявлении духа. Отчасти ему близко слово поэзии, к которой Флоренский обращается в главе «Антиномия языка» книги «Мысль и язык» и в одном из разделов книги «Имена».

Платонизм, учение эзотерическое, родился на основе «всечеловеческого» воззрения на мир как на имеющий двойственную природу; таков, по Флоренскому, исток философии Платона. Для древнего человека — и для мага в частности — мир есть «всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за

<sup>1</sup> Священник П. Флоренский. Смысл идеализма. С. 34.

<sup>2</sup> Учение Флоренского о языке для краткости и по причине синкретичности этой его дисциплины будем называть просто «филологией» (а не «философией языка», «лингвистикой» и т.п.), помня этимологическое значение этого слова — «любовь к логосу». Это значение целиком соответствует пафосу исканий Флоренского.

его — как воздух над землею в жаркий полдень — дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность»; «все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем иной мир отображает свой оттиск»<sup>1</sup>. Со всеми вещами и прочими реалиями видимого мира связаны их двойники из мира духовного, которые суть в некотором смысле их имена: «Это — бесчисленные существа, — лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т.д. и т.п., — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые *numina* их. Это — (...) ипостасные имена вещей, *nomina* их. Это — знаменья судеб их, *omina* их. Это — *Numina — Nomina — Omina regum*»<sup>2</sup>. Так вот, маг — это тот человек, который умеет вступать в контакт с этими невидимыми существами, ибо знает сокровенные имена и умеет оперировать ими. Воздействуя же на двойников вещей, он воздействует и на связанные с ними сами вещи.

Забегая вперед, скажем, что гносеология Флоренского 20-х годов (важная, как мы увидим, для его филологии) исходит из представления о познании как браке человека и природы. В анализируемой работе 1909 г. дан образ этого брака в связи с описаниями экстаза мага. Удивительно проникновение Флоренского в то, к чему он, разумеется, никакого отношения не имел! Маг, заклинающий действительность, — «уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы»<sup>3</sup>.

Итак, в описании магического акта у Флоренского появился термин «слово». Надо сказать, что «слово» в русском языке имеет два значения. Во-первых, это слово как языковая единица, лексема,

<sup>1</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. Т. 1. (1909). № 2. С. 293.

<sup>2</sup> Там же. С. 292.

<sup>3</sup> Там же. С. 296.

словарное «слово». Но во-вторых, слово — это высказывание, — в особенности торжественная речь, церковная проповедь, литературное произведение («Слово о полку Игореве»). То, что в лингвистике К. Фосслера и Ф. де Соссюра обозначается термином «речь», по-русски может передаваться и термином «слово». В поздней филологии Флоренского 20-х годов проблематизируются и слово-речь, и слово-имя; в статье о магии 1909 г. оба смысловых оттенка «языка» («язык» как индивидуальная речь — и «язык» как общезначимая система, в частности словарный запас) как бы скрыты за термином «слово».

Однако их несложно в статье разграничить. Вот что пишет Флоренский в связи со словом-речью, указывая на субъективно-человеческий аспект магии: «Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементарь, — по выражению оккультистов, — особого рода природный дух, изылаемый из себя кудесником»<sup>1</sup>. То, что здесь сказано, почти без изменений войдет в трактаты «Строение слова» и «Магичность слова» (главы книги «Мысль и язык»). А трактат «Имяславие как философская предпосылка» (другая глава той же книги) воспроизводит в общих чертах такое положение разбираемой ранней работы: «Слово кудесника вечно. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина»<sup>2</sup>. Очевидно, здесь Флоренского занимает объективный момент магического акта, в связи с чем он переходит к слову-имени, — в частности, имени человека. Книга «Имена» в своей методологической части близка следующим мыслям молодого Флоренского: «Имя — материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И потому имя — самый больной, самый чувствительный член человека. Но — мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. (...) По своему происхождению имя — небесно. (...) В особенности — имена, принадлежащие великим богам, теофорные, т.е. богоносные имена, несущие с собою благодать,

<sup>1</sup> Богословский вестник. Т. 1. (1909). № 3. С. 411.

<sup>2</sup> Там же. С. 413.

преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их»<sup>1</sup>.

И вот итог этой ранней работы Флоренского: имена — это «орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познавать вещь; но они же — сама познаваемая мистическая реальность»<sup>2</sup>. Статья «Общечеловеческие корни идеализма», как видно, отличается очень четкими, резкими по смыслу формулировками, пронзительно-реальным описанием магического события (не случайно я привела из нее так много цитат). Удивительно! Эта статья была пробной лекцией Флоренского при получении им звания профессора Московской духовной академии. И она была поддержана — Флоренский стал профессором — несмотря на вывод, который в стенах православной школы мог прозвучать как вызов. «Для меня лично, — сказал Флоренский о древней магии, — это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы»<sup>3</sup>. Это был, впрочем, выпад против мировоззренческого позитивизма, к которому симпатии не питали и православные богословы.

#### Мысль и язык

В ранней молодости Флоренский прошел через стадию интереса к естествознанию, а затем к математике, разочаровавшись в обоих. Но склад личности его был таким, что познавательный пафос преобладал в нем над всеми прочими стремлениями (так, и о Боге он говорил не иначе, как об Истине). Флоренский остался гностиком (в широком, впрочем, и в узком смысле) и тогда, когда стал богословом. Как философ, он не мог обойти молчанием проблему познания. И примечательно, что гносеология его представлена именно в книге «Мысль и язык», причем в ней переходит естественно в филологию.

Теория языка Флоренского не есть система, но она обладает ясной внутренней логикой. Проследим эту логику по книге «Мысль и язык»; через это мы представим себе филологическую идею Флоренского в ее цельности.

Изложение в книге учения о языке начинается с теории познания, вполне в духе заголовка книги, в духе ориентации личности Флоренского. Гносеологическим представлениям посвящены две первые главы труда — «Наука как символическое описание» и «Ди-

алектика». В познавательном стремлении Флоренский видит две тенденции. Одна из них реализована в новейшем естествознании; состоит она в намерении заключить природную действительность в жесткую умозрительную схему теории. Подобные схемы суть способы описания явления. Описание в мышлении сосуществует с познанием, которое осуществляется в философии платоновского типа. Познание направлено не на оболочку, но на само существо вещей; подобный тип философии Флоренский называет диалектикой.

Сам Платон считал диалектической истину, рождающуюся из логики вопросов и ответов; и познание, по Флоренскому, есть именно такая ситуация, когда разум задает действительности вопрос и получает ответ. Познание есть «эротический диалог» мысли и тайны мира (вспомним трактат о магии 1909 г. «Общечеловеческие корни идеализма»). Как плод этого «диалога», возникает слово, имя; оно — ответ вопрошаемой действительности; «в слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов» («Диалектика»). Здесь мы находим первое в книге Флоренского представление о слове.

Через этот мыслительный ход Флоренский оказывается уже в сфере языка; третья глава книги — «Антиномия языка» — посвящена уже собственно языку как системе-стихии и осмысляет его главную антиномию: соединение в нем начала всеобщего, неподвижного, логического, с одной стороны, и текучего, индивидуально-творческого, вечно живого — с другой. Антиномия языка соответствует ключевому противоречию познания; Флоренский имеет в виду сосуществование в познавательном стремлении тяготения к научным схемам с динамикой философского эроса.

От языка как целого Флоренский затем обращается к осмыслению отдельного слова, но вначале не выходит из области гносеологии: примечательно, что в первую очередь он делает предметом своего созерцания термин — слово науки (глава «Термин»). Выводы Флоренского здесь достаточно неожиданны: так, близкий ему по мировоззрению С. Булгаков оценивает термин совсем иначе. Убежденный в неизлечимой болезни прагматической науки, Булгаков характеризует термины как слова «тепличные, немощные и больные», ибо выражают они относительное, психологическое знание. В сфере науки, по Булгакову, происходит «падение слова»<sup>1</sup>, — Флоренский мыслит совершенно иначе. Для него термины — это вершины, «относительные максимумы» восхождения мысли, — если уподобить путь познания путешествию по горам. Термин есть

<sup>1</sup> Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 129–131.

<sup>1</sup> Богословский вестник. Т. 1. (1909). № 3. С. 416–417.

<sup>2</sup> Там же. С. 421.

<sup>3</sup> Там же. С. 423.

не что иное, как закон, «свившееся» в одно слово синтетическое предложение. Термины — не условные слова (как думает Булгаков), но слова наиболее «зрелые», «культивированные». Языковая антиномия достигает в них наибольшего напряжения, поскольку, с одной стороны, термин — это остановка мысли, но с другой — он дает ей мощный толчок для дальнейшего движения. В термине — «уплотненное созерцание природы», «связь внешнего выражения и внутреннего содержания»; вместе с осмыслением термина в книге «Мысль и язык» появляется представление о слове как о явлении, символе предмета, — «имяславческое» представление. Особо оно будет развито в других главах этой книги. Глава же «Термин» является кульминацией собственно философской стороны учения Флоренского о языке. Затем, как мы сейчас увидим, рассуждения мыслителя резко меняют свой характер и покидают область абстрактной спекуляции.

Флоренский и Р. Штейнер: слово и человек

Флоренский начинает разговор о строении слова и вводит представления о слове-организме, слове — живом существе, наконец, слове как особом оккультном образовании, обладающем глубоким сходством с человеком. Это самые яркие и вызывающие филологические идеи Флоренского, и они изложены в блестящих главах книги «Мысль и язык» («Строение слова», «Магичность слова»). Первичные интуиции, из которых родились эти идеи, удивительно близки тем, которые распознаются в докладе Р. Штейнера 2 декабря 1922 г. «Самовыражение человека в звуке и слове»<sup>1</sup> — единственной его филологической работе, оказавшейся мне доступной. Сопоставление подходов Штейнера и Флоренского к слову представляет захватывающий интерес, выявляя сходство и различие двух духовно-научных методологий — антропософской и софиологической.

В связи с характером этих рассуждений Флоренского подчеркну: о философии говорить тут уже не приходится. Однако именно здесь — в натурфилософской или оккультной области — мысль Флоренского находится в своей собственной стихии.

Рассуждая о строении слова, Флоренский использует обыкновенные термины философии языка и лингвистики, но наполняет их особым смыслом. Вслед за В. фон Гумбольдтом он различает в слове внешнюю и внутреннюю форму. С внешней формой он связывает

<sup>1</sup> Доклад записан Марией Штейнер; текст автором не выверен. Пользуюсь самиздатским переводом текста.

общезначимый момент в слове, с внутренней — момент духовноиндивидуальный — тот смысл, который вкладывает в слово конкретный говорящий человек в конкретной ситуации. Внешней форме, по Флоренскому, соответствуют фонема и морфема слова, форме внутренней — его семема. Можно видеть, что и в отдельном слове присутствует языковая антиномия: общезначимым фонеме и морфеме противостоит индивидуально-личностная семема.

Когда далее Флоренский объединяет в словесное тело фонему и морфему (при этом с фонемой он связывает скелет, костяк, и с морфемой — мягкие телесные ткани), а о семеме говорит как о душе слова, он вкладывает в эти рассуждения отнюдь не образный, фигуральный, но буквальный смысл! Слово видится Флоренскому «воздушным организмом, сотканным звуковыми волнами», «живым существом, отделяющимся от наших голосовых органов, рождающимся в голосовых ложеснах» («Магичность слова»). Это существо изоморфно существу обозначаемой вещи, что Флоренский поясняет примером. Он анализирует слово «кипяток», вычленив в нем фонему, морфему и семему. Фонема оказывается сложной системой звуков, музыкальным произведением (мы увидим эти идеи и у Штейнера). Морфема, соответствующая этому русскому слову, — «прыгун», «скакун», по Флоренскому. Семема чрезвычайно богата и в зависимости от ситуационного контекста может означать «подпрыгивать», «бурно изливаться», «изобиловать», «пениться» и т.д. Но что такое кипяток в действительности, в жизни? В кипящей жидкости присутствует некая «душа», «существо», «демон» в античном смысле, — прыгающий, скачущий, кувыркающийся, вертящийся. Этому пляшущему попрыгунчику и соответствует слово «кипяток», и грамматический образ данного слова — именно такое подвижное маленькое существо. Слово есть миф: такой вывод делает Флоренский в связи с рассуждениями о слове-существе. Этой «ученой» формулировкой он все же снимает, как бы смазывает роковой вопрос: каким образом получилось так, что слово «кипяток» оказалось подобным скачущему в кипящей жидкости демону?..

Слово, по Флоренскому, выговаривается всем человеком, есть «порождение всего нашего существа в его целостности»; а потому оно «есть действительно отображение человека» («Магичность слова») — как народа и всего человечества, так и конкретной говорящей личности. В полной мере идея подобия слова и человека раскроется в книге «Имена», где берется частный случай слова — человеческое имя, и 18 конкретным мужским и женским именам ставится в соответствие некий тип личности.

В «Магичности слова» речь идет о несколько иных вещах: здесь утверждается, что всякое произнесенное слово «имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический (от слова «од». — *Н.Б.*) или вообще оккультный, соответствующий телу астральному», — и в этом смысле оно устроено, как человек.

Штейнер к той же самой идее подобия слова и человека приходит по другому пути. Его, эволюциониста, занимает вечная судьба человека, и он оперирует понятием мирового Слова, космического Логоса. Человек Флоренского живет в культуре, в крайнем случае в культе; потому «язык» его филологии — это язык культуры или культа. Говорящий же человек Штейнера до и после жизни, а также во время нее обитает в звучащем пифагорейском космосе, окружен со всех сторон пифагорейской музыкой сфер. И «выговариваемое» в макрокосме мировое Слово вызывает рождение слова в микрокосме — человеческом существе. Филологии Флоренского не хватает «космического размаха» штейнеровской филологии, выхода слова человеческого в сферу Логоса космического и Божественного. Замечу, что попытка восполнить эту «лакуну» филологии Флоренского есть у С. Булгакова, который в своей книге «Философия имени» утверждает, что обычное человеческое слово укоренено в Софии. Но в рассуждениях Булгакова, в отличие от Штейнера и Флоренского, мало конкретности, и они не выходят за пределы абстрактной метафизики.

Однако филология Флоренского в другом отношении богаче филологии Штейнера. Дело в том, что Штейнера занимает одна звуковая сторона слова, и он проходит мимо его смысловой стороны. С этим связаны все тезисы доклада 1922 г.: утверждение, по которому «праязык» был «пра-песнью»; мысль о том, что до земной жизни и после смерти человек, находясь в духовном мире, пребывает в «музыкальном элементе», который и является Логосом, «мировым словом» (из которого, непонятно как, возникают вещи); наконец, ключевой образ доклада — образ музыкального инструмента, которому Штейнер уподобляет космос, человека и произносимое им слово. Слово, по Штейнеру, — только фонетико-музыкальное явление; в докладе 1922 г. Штейнер разбирает только этот один (правда, самый глубокий) аспект слова. Понятно, почему он не касается аспекта словесного смысла: смысл целиком принадлежит культуре, в духовном мире нет никаких земных смыслов, — тема же доклада Штейнера — преимущественно слово не земное, а космическое.

Флоренский также испытывает огромный интерес к фонетической стороне языка (я упомянула об этом, говоря об анализе у него

слова «кипяток»). В русской философской филологии он противостоит М. Бахтину, для которого слово — это реплика социального диалога, полностью редуцированная к смыслу, звуковое выражение которого абсолютно безразлично. Недаром, как литературовед, Бахтин был исследователем прозы, Флоренский же — по преимуществу поэзии: для прозы фонетическая сторона не важна, поэзия же неотделима от духа музыки. Но Флоренский поставил и дерзновенно попытался решить роковую проблему философской лингвистики — проблему преодоления пропасти между звуком слова и его смыслом. Он прекрасно понимал, что за звуками языка стоят космические принципы, конкретные духовные сущности (ради установления соответствий между звуками и мировыми началами он обращался к каббале). Но ему было важно также понять и прочувствовать, как эти начала космоса порождают обыкновенные человеческие слова. Он слабее, чем Штейнер, представляет себе, что же такое «мировое Слово», но зато порой (в книге «Имена») ему блестяще удается показать, как совершается переход мирового Слова в слово земное, профанное. Конкретность Флоренского при решении проблем, ранее выглядевших абстрактно-метафизическими, действительно — самая сильная сторона его методологии.

Штейнер в докладе 1922 г. имеет фактически дело только с тем, что у Флоренского названо фонемой слова. Штейнер уподобляет слово звучащему музыкальному инструменту (у Флоренского, как мы помним, фонема — это музыкальное произведение), и одновременно говорит, что согласные звуки составляют тело слова, а гласные — его душу: душа играет на инструменте, составленном из согласных. Таково же, по Штейнеру, и строение человека: согласный элемент космоса конституирует телесные органы («Что же такое легкое? Некий согласный, который выговорен из космоса и получил форму»), гласный же — душу. Человек, таким образом, — это тоже своеобразный музыкальный инструмент: «Душа человека гласно играет на согласности инструмента человеческого тела».

Но прообразом человека и слова, по Штейнеру, служит космос, — и он также подобен музыкальному инструменту. Все мы знаем, что Пифагор учил о музыке сфер, но не представляли себе, что это такое. Штейнер, на основании своих созерцаний, объясняет учение Пифагора. Он говорит о том, что за сферой неподвижных звезд находятся духовные сущности, соответствующие знакам Зодиака, — с планетами же связаны другие духовные сущности. Ясновидческому взору открыто, что «от всех этих мировых тел вам нечто по-

ется, говорясь, говорится, выпеаясь, а ваше восприятие есть, собственно, слышание говорящего пения, поющей речи». При этом также в некотором особом смысле можно говорить о согласных и гласных в этой космической речи-пении: со знаками Зодиака связаны 12 душевно-духовных согласных, планетам же соответствуют космические гласные. «Когда какая-нибудь блуждающая планета проходит мимо некоего скопления неподвижных звезд (знака Зодиака. — *Н.Б.*), то раздается — я не могу сказать „звук“, но — целый звуковой мир; когда она движется от Овна к Тельцу, звучит другой звуковой мир», — говорит Штейнер. И заключает: «И у вас есть в виде сферы неподвижных звезд удивительный космический инструмент, а за ним — наши планетные божеества, играющие на этом инструменте Зодиака».

Мысль Флоренского не имеет такого размаха: Флоренский осмысляет опыт посюсторонний, в крайнем случае культовый, но никак не ясновидческий. Но, занимаясь словом земным, словом культуры, Флоренский ставит проблему смысла слова, чего — по крайней мере в докладе 1922 г. — не делает Штейнер.

#### Звук и смысл

Флоренский остро ощущал тайну языка, тайну слова. В связи с ней он ставил два вопроса: 1) почему с помощью общезначимых слов можно описать явление в его неповторимой конкретности? 2) почему тем или иным жизненным смыслом соответствует определенный звук? Первый вопрос проблематизировался Флоренским через рассмотрение антиномии языка; это не было ответом на него, но, скорее, развернутым его обсуждением. Ко второму вопросу Флоренский пытался подойти с разных сторон. Самым очевидным и безопасным (при этом наименее интересным) был чисто философский — метафизический путь: звук есть «символ» смысла, его «энергия», утверждает Флоренский в главе книги «Мысль и язык» под названием «Имяславие как философская предпосылка». Но чтобы преодолеть разрыв между звуком и смыслом слова, Флоренский предпринимает усилия и в других направлениях, желая описать смысл не просто как рациональное значение слова, но как нечто иное.

Понять, что такое смысл слова, Флоренский пытается, так сказать, на путях тонкой физики. Смысл слова — это его семема, порождаемая говорящим человеком в конкретной жизненной ситуации. В момент высказывания — момент высшего напряжения личности — слово «пропитывается и пронизывается одом» —

окультурными энергиями говорящей личности. Эти энергии образуют некий слой семемы. Другая ситуация использования данного слова породит другой слой и так далее; «обогащение смысла слова (а оно происходит при каждом новом случае его употребления. — *Н.Б.*) имеет другою своею стороною повышение оккультного уровня семемы слова» («Магичность слова»). Итак, осмысленное слово, по Флоренскому, — это «одический сгусток» с определенной и при этом развивающейся оккультной структурой... Желая вывести смысл слова из области *ratio*, Флоренский приходит если не к разновидности тонкого материализма, то к оккультному энергетизму.

Примечателен и другой способ, который избирает Флоренский для постижения связи звука и смысла слова: он разлагает слово на звуки, которые анализирует с помощью принципов каббалы, устанавливающей соответствия между звуками и определенными космическими началами. Смысл слова — сумма или, вернее, некий интеграл каббалистических смыслов отдельных звуков. Этот метод Флоренский использует при анализе конкретных человеческих имен (книга «Имена»). Кажется, при этом он приближается к тому, о чем говорит Штейнер, — к тем соответствиям, которые существуют между Словом космическим и словом языковым.

#### Магия и молитва

Филологическая концепция Флоренского антиномична. О чем бы в связи с языком ни писал мыслитель, всегда перед ним стоит тайна языка — сосуществование в языке начала устойчиво-всеобщего и живой деятельности индивидуального духа. Выше мы видели, как Флоренский усматривает антиномию языка в отдельном слове (противостояние семеме фонемы и морфемы). Обратимся теперь к выражению той же антиномии в плане речи. Вот тезис и антитезис, соответствующие речевой антиномии: слово есть творческое порождение человеческого духа — слово есть сама именуемая речью реальность. Тезис Флоренский обосновывает в связи со словом магическим (глава «Магичность слова» книги «Мысль и язык»), антитезис — в связи со словом молитвенным (глава «Имяславие как философская предпосылка»).

К магии Флоренский имел сильный интерес (это мы видели уже в связи с его статьей 1909 г.). При этом он видел присутствие магии повсюду и так расширительно определял ее: «Магия — встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки — там встреча понятия с понятием. Магия в жизни — живое общение с

живой действительностью (с обратной связью), имени с именем. Это союз. Неважно, какой. Союз любви или союз ненависти — но союз»<sup>1</sup>. Очевидно, всякое высказывание и всякий диалог содержат магический аспект. То, что обычно в лингвистике называют коммуникативной функцией языка, Флоренский проблематизирует, обращаясь к такому явлению, как магия.

Реплика диалога, которая является магическим актом, Флоренским описывается с помощью обращения к тонкой физике, специфическим оккультным идеям. Слово, как мы помним, по Флоренскому, — конденсатор воли говорящей личности, содержащий ее личностные «гены». Высказанное слово подобно снаряду, выпущенному в направлении слушателя. Оно вонзается, вторгается в его психику, «ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семем». «Словом своим, входя в иную личность, я начинаю в ней новый личностный процесс» — процесс переживания и продумывания сказанного; этот процесс Флоренский уподобляет «кариокинезису», клеточному дроблению слова. «Таким образом, — подытоживает он, — слово мы сопоставляем с семенем, словесность с полом, говорение с мужским половым началом, а слушание — с женским, действие на личность — с процессом оплодотворения». Здесь мы встречаем идеи Флоренского 1909 г. относительно магического акта как брака кудесника и природы.

Подтверждение параллели слова и семени Флоренский находит у Платона, развивающего вслед за Сократом эротическую теорию знания, а также в Евангелии (!) — в притче о сеятеле. Помимо того, он вводит своего читателя — ради обоснования этой параллели — в оккультную анатомию человека. «Человек сложен полярно, — пишет он, — и верхняя часть его организма и анатомически, и функционально в точности соответствует части нижней. Полюс верхний гомотипичен полюсу нижнему. (...) Половая система и деятельность находят себе точное полярное отображение в системе и деятельности голосовой. (...) Выделения половые оказываются гомотипичными выделениям словесным». Не только слово есть семя, но и, напротив, семя — это особое слово, у которого «есть и своя морфема, и своя фонема, и своя семема»... Кажется, нельзя дальше уйти не только от рационального понимания диалога (как

<sup>1</sup> Эти слова Флоренского были записаны А. Лосевым в 1919 (1920?) г., когда Флоренский делал доклад «Магия слова» на заседании Религиозно-философского общества имени В. Соловьёва в Москве. — Цит. по диссертационному труду: Иеромонах Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский. Загорск, 1984. Приложения. С. 73.

обмена мыслями), но и от мистико-романтической идеи общения душ (равно как и от церковного идеала диалогического союза во Христе), чем это делает Флоренский...

Думается, Флоренский очень хорошо понимает, что такое магия. Я не уверена, что ему присуще столь же адекватное понимание сути молитвы. В главе «Имяславие как философская предпосылка» он берется за разрешение проблемы, поднятой в афонских спорах — проблемы реалистичности, бытийственности слова, поставленной в связи с опытом Иисусовой молитвы. Флоренский здесь опирается на православно-церковное учение о Божественных сущности и энергиях. Оно было разработано в XIV в. святым Григорием Паламой, ставившим цель догматически оправдать созерцательный опыт православных отшельников, показать божественность природы того света, который они видели при углубленной молитве. Тогда святой Григорий определил свет как Божественные энергии. И для Флоренского оказалось важным то, что святой ввел в богословие новые категории — Божественных сущности и энергии. Согласно паламитскому богословию, сущность Бога соответствует Его в-Себе-бытию, а энергия — это Бог в Его обращенности к миру. Флоренский же вслед за Паламой говорит о бытии, обращенном внутрь и вовне, и о слове как «сущности, энергией своей раскрываемой».

Иначе говоря, Флоренский говорит о слове как о символе сущности вещи. Символ, по Флоренскому, — это не условный знак, но некое бытие, сращенное с сущностью, — «бытие, которое больше самого себя» именно поэтому. Флоренский считал категорию символа ключевой для своего мировоззрения. Теория символа Флоренского складывалась в процессе осмысления реалий православного культа, в частности иконы: священный характер их — не условность, но следствие реальной связи материальных предметов с миром духовным. В отношении к духовным сущностям предметы вещественные оказываются символами. В 1920 г. Флоренский писал в «Воспоминаниях»: «Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа». Мне кажется, что Флоренский в принципе неточно — если не сказать неверно — характеризует здесь свою мыслительную установку. Он пытается свести пафос своей мысли к метафизике, а с другой стороны, включить себя в культуру русского символизма. Безусловно, Флоренский принадлежит именно этой

культуре, но он выходит за пределы символического подхода к действительности. Флоренского занимает все же сама реальность, а не ее символы, пускай и реальность особая — область гётевских первоавлений, бесконечно сближающихся с сущностями. Первоавление для Флоренского — это окно в духовный мир. И иногда вид из этого окна настолько обширен (как при анализе предметов культа или человеческих имен), что по отчетливости созерцаний «духовная наука» Флоренского выдерживает сопоставление с антропософией. Называть символистом Флоренского тогда делается так же неуместно, как если бы мы стали говорить о символизме видений Штейнера. И мне думается, что Флоренский ошибается в том же направлении, когда событие молитвы — событие реальной встречи молящегося с Адресатом — хочет описать, привлекая категорию символа. Он полагает, что с ее помощью можно выйти из заколдованного круга афонской полемики, признав, что имя Божие есть символ (в углубленно-реалистическом смысле). Имяславцы фетишизировали имя, имяборцы считали имя за знак, истина же как бы посередине, утверждал Флоренский. Но в своих символистических рассуждениях он фактически сводит тайну молитвы к медитации над Божественным именем, поскольку как бы исключает из рассмотрения свободный ответ человеку со стороны Божественной Личности. В категориях одной лишь — к тому же достаточно примитивной — метафизики подлинно экзистенциальные проблемы не разрешимы. Молитва — это не повторение магической мантры, а событие личностное и диалогическое; Флоренский, разумеется, прекрасно понимая разницу свободного диалога и магии, считал все же, что онтология молитвы и магии одна и та же. Об этом свидетельствует, в частности, то, что в «Философии культа» Флоренский рассуждает об одинаковом строении молитвенного прошения и магического заклинания. В теории символа Флоренский видел ключ к разрешению гносеологической проблемы, путь к преодолению кантианского агностицизма. Явление сущности есть ее символ, который не отгорожен от сущности непроходимой стеной; называть сущность, ноумен вещью-в-себе неправомерно. И убеждение, согласно которому слова, имена суть символы сущности, Флоренский называл имяславием в широком смысле. Мыслитель видел всю теоретическую слабость и ущербность имяславия исторического, но имяславие как принцип он считал философской предпосылкой истинного мировоззрения, для которого нет пропасти между сущностями, между низшим и высшим планами бытия.

#### Имя Божие

В августе 1921 г. Флоренский произнес проповедь в одной из московских церквей, которая была записана кем-то из слушателей. Текст позже был выверен Флоренским и озаглавлен «Об Имени Божием». В нем автор подводит теоретический итог афонским спорам и высказывает идеи, ярко характеризующие не только его филологию, но и мировоззрение в целом.

«Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога»: здесь ответ-возражение афонцам, пытавшимся заключить Бога в Его имя и несложная — паламитская метафизика Божественных имен. Для имени Бога Флоренский находит также метафизический эквивалент в Ветхом Завете: там говорится не об энергии, но о Славе Божией. «Мы склонны думать, — пишет Флоренский, — что Слава Божия — это совокупность похвал человеческих или ангельских, вообще тварных, т.е. нечто непостоянное, зыбучее. На самом деле это — сущее, реальное, даже страшное по своей реальности. Ее реальность лишь открывается людям, — Слава Божия, как облако, наполнила Святая Святых». Анализируя библейские тексты, Флоренский заключает, что «в Ветхом Завете понятие Имени Божия почти тождественно с понятием Славы Божией».

В проповеди «Об Имени Божием» речь идет в основном о том, какова онтология присутствия Божественного имени в богослужении. Имяславец-Флоренский исходит здесь из иного опыта, нежели имяславцы-монахи — из опыта священника, тогда как афонцы отправлялись от опыта индивидуальной келейной молитвы. Они (согласно их представлениям) медитировали над Именем, вживались в Имя; священник же в понимании Флоренского — не смиренный молитвенник, каким видит его православие, но, скорее, теург, умеющий обращаться с Именами, оперирующий силой Имен. Флоренский выступает как носитель нового религиозного сознания, а не как православный мыслитель, когда, по существу, приписывает Божественному имени силу магическую. Имяславцы видели в Имени фетиш, Флоренский переживает Имя, подобно Фаусту (своему прообразу), когда тот заклинает духа земли Именем Святой Троицы. «Имя само благословляет или проклинает, а мы являемся лишь орудием для его действия и той благоприятной средой, в которой оно действует»: так понимает Флоренский роль Имени и роль священника при совершении церковных таинств.

Разумеется, таких интуиций и идей в православии нет: все тайносовершенные молитвы православной литургии суть именно молитвы, прошения, но не магические заклинания. Бог совершает или не совершает таинство по Своей свободной воле: так мыслит православное сознание. Всегда ли совершается Евхаристия? Мы верим, что практически всегда, но все же малый элемент неопределенности, связанный с Божественной свободой, остается. Вся область Церкви и церковной жизни есть область веры (а не знания), с которой связаны отсутствие детерминизма и риск. В Церкви нет и не может быть гарантий, — Флоренский же настойчиво подчеркивает, что «гарантией таинств» является то, что соответствующие тексты опираются на Божественные имена. Имя Божие совершает таинства, «а мы являемся лишь посредствующей силой», утверждает Флоренский.

Флоренскому, видимо, был чужд антропоморфный момент в православном представлении о Боге и об общении с Ним (этот момент особо проакцентирован и выделен в протестантизме, но он, несомненно, есть и в православии). Тайну присутствия Бога в Церкви и тайну общения человека с Богом в Его Теле Флоренский хотел описать и осмыслить, не прибегая к антропоморфным образам диалога — обращения к Богу в молитве и ответа Бога на нее. Но кроме этих религиозных форм — молитвы, медитации, заклинания — человечество других не выработало; не признавая антропоморфной молитвы, Флоренский с неизбежностью остается при медитации (в главе «Имяславие как философская предпосылка») и заклинании («Об Имени Божиим»). Текст «Об Имени Божиим» кончается фразой: «Произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого» (т.е. Бога. — *Н.Б.*). В ней Флоренский подытоживает свое осмысление афонского спора. И вряд ли она заключает в себе что-то большее, чем указание на некий психологический аспект молитвы.

#### Ономатология или демонология?

Не знаю, как в западной культуре, но в культуре русской нет ничего подобного книге Флоренского «Имена». Остроумнейшая (и при этом двусмысленная) концепция человеческого имени в первой части книги дополнена уникальным анализом 18 конкретных имен во второй части (имена сгруппированы в девять пар, причем каждая пара состоит из мужского и женского имени: Александр — Александра, Алексей — Анна, Василий — София и т.д.). Необычность книги — не только в ее предмете: способ рас-

суждения автора балансирует на грани между рационалистической гуманитарной наукой и виртуозными полуфилософскими-полукультными прозрениями в существо имен. Имена у Флоренского оказываются гётевскими *Urphenomena*; в «Именах» (наряду с книгой «Философия культа») феноменология (гётеанизм) Флоренского достигает своей вершины.

Флоренский оперирует в «Именах» двумя основными категориями: это имя, во-первых, и именуемая духовная сущность, личностное бытие, во-вторых. Каково их соотношение? — Таков основной вопрос, в свете которого развивается «сюжет» книги.

Соотношение имени и личностного бытия Флоренский обозначает, привлекая понятие типа: имена соответствуют типам личностной жизни у человека, и таких типов в итоге будет не более нескольких сотен. В русском употреблении, однако, слово «тип» двойственно по смыслу. «Тип» может подразумевать обобщающую деятельность разума («типизация»); «тип» в этом понимании тяготеет к абстракции. Но иногда «тип» указывает на конкретную личность. Поэтому когда Флоренский называет имена духовными типами, то это звучит двусмысленно. С одной стороны, имя оказывается обобщающей характеристикой всех его носителей; эти характеристики составили вторую часть книги. С другой стороны, имена суть сами конкретные духовные (точнее, тонкоматериальные) существа, организмы, подобные человеку, — некие демоны в античном смысле этого слова. В «Строем слова» и «Магичности слова» (главы книги «Мысль и язык») речь шла о том, что слова — это воздушные организмы, что они устроены сходно с человеком. Тезис этот в «Именах» своеобразно проиллюстрирован примерами.

Впрочем, такая двойственная неопределенность теории имени Флоренского возникает, быть может, при несколько пристрастном нашем вопрошании у автора: что же все-таки такое — человеческое имя? По-другому о том же самом можно спросить так: платоник или перипатетик (или даже номиналист) Флоренский как автор «Имен»? Но само по себе изложение Флоренским его концепции противоречивостью не страдает; можно попытаться реконструировать эту концепцию в ее цельности — как она представлена в книге, и предоставить читателю возможность самостоятельно определить основной принцип ономатологии Флоренского.

«Имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность», — сказано в «Именах». «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада. Не только сказочному герою, но и действительному че-

ловеку его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу», поскольку имя — одна из формообразующих сил, работающих над личностным бытием. До имени, без него «человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, — следовательно, не есть член общества, а лишь возможность человека». Безымянное Я с действительностью никак не соотносено (оно — лишь «мгновенный центр наличных состояний»); самым первым проявлением Я служит его имя. Имя, когда оно дается человеку, начинает направлять его жизнь в соответствующее имени русло, подобно тому, замечу от себя, как это делает то состояние звездного неба в момент рождения человека, которому в астрологии соответствует карта рождения. Личность свободна, но лишь в пределах имени. Свободна она в своем нравственном выборе: каждое имя имеет верхний и нижний полюс вместе со всеми промежуточными ступенями между ними, и если на верхний полюс указывает святой данного имени, то к нижнему полюсу направляются «преступник и закоренелый злодей», принадлежащие, однако, к тому же духовному типу.

Приведенные места из книги свидетельствуют о Флоренском, скорее, как о «платонике»: он создает образ самостоятельно существующего имени-«демона», вторгающегося при именовании в пассивную среду Я и формирующего Я в соответствии со своим силовым полем. Но замечу, что здесь все же с такой оккультно-ясновидческой прямоотой Флоренский об именах, кажется, не говорит<sup>1</sup>. В других местах книги он называет имена «конкретными категориями и конкретными понятиями», соответствующими (видимо, символически) «архетипам» человеческого духа. Типы духовного строения личности выражаются именами, через имя познается тип: такова формула Флоренского. И в ней мне видится какая-то непроясненность мысли: члены онтологической цепочки «Я — тип личности — имя» оказываются связанными символическими отношениями, так что делается непонятным, как надо мыслить об этих отношениях — «платонически» или «перипатетически».

#### София

Флоренский создал оригинальнейшее учение об имени, разработку которого продолжила его «школа» в лице С. Булгакова и А. Лосева. Критическое обсуждение этого учения только начинается.

<sup>1</sup> Такую прямооту мы обнаруживаем в сочинениях о магии — в «Общечеловеческих корнях идеализма» и «Магичности слова».

В заключение настоящего очерка приведу в кратком изложении идеи Флоренского из его статьи «София», помещенной во II части книги «Имена». За обыкновенным женским именем просматривается образ Софии Премудрости Божией — образ, столь значимый для русских философов XX в. и для самого Флоренского.

«Этимологически σοφία отнюдь не есть мудрость в современном смысле слова, как преисполненность чистым созерцанием и теоретическим ведением»; здесь Флоренский ради проникновения в смысл обращается к этимологии — это обычный его прием (позже им будет пользоваться М. Хайдеггер). Скорее, пишет он, σοφία означает «художество в смысле зиждательной способности, воплощение идеального замысла в конкретном мире». Не столько этимология, сколько образ библейской Софии-Художницы (Книга Премудрости Соломона, VII, 21) руководит его выводами. Имя «София», говорит Флоренский, побуждает его носительницу к деятельности, сходной «с зиждательством мировой души и глубочайшего ее духовного средоточия в зиждательной Премудрости Божией, Деве Софии».

Разум Софии — служебный орган духа. Он не имеет стремления к автономности и не соблазняет к рационализму. Интуиция же носительницы этого имени не обособляется от него, уходя в под- и сверхсознание, но, проявляясь, проходит через формы разума. Интуиция Софии сильна, «София обладает чуткостью и вытекающим отсюда жизненным тактом, но вещи прорывы из подсознательного как крик о себе иных миров, не доходят до нее». Потому «трагическое, как категория, не только чуждо, но и враждебно ей (...); а когда с трагическим сталкивается она в жизни, то переживает его хотя и в глубокой скорби, но без сладости чувства бесконечного, т.е. как не трагическое. Поэтому, несмотря на широту кругозора и верность, и твердость ума, София не понимает стихии дионисической и подставляет вместо понятия о ней иное понятие — о недостаточном в своем роде, несовершенном, извращенном». Надо сказать, что сам Флоренский остро ощущал специфичность дионисической стихии, имел к ней вкус и полагал, что за ней стоит глубокая мировая — Божественная правда. Об этом он писал, в частности, при анализе собственного имени «Павел». Поэтому то, что София не приемлет дионисического, он расценивает как некую ущербность этого имени. Он видит в нем некое внутреннее противоречие, которое может стать для его носительниц роковым. С одной стороны, «София не хочет оставаться в чистом и бездеятельном созерцании, она хочет низойти к зиждательству и организации». Потому она «нисходит от прозрачного и стройного неба

норм к вязкой и напряженной в своей мощи земле». Но с другой стороны, «того темного, благостно-темного и творчески-преизбыточного мрака, в который сходит она, она в себе не знает, а потому не понимает вне себя».

Хочется подчеркнуть выраженный здесь чисто небесный характер Софии в русском понимании, идущем от православия, русской Софии. Софиология Соловьёва, Флоренского и Булгакова чужда тех исканий, которые происходят в современной западной софиологии – ориентации на «Мать-Землю», на культы языческих богинь и т.п., что вносит в софиологию inferнальный оттенок<sup>1</sup>. Сам Флоренский глубинно знал темную языческую стихию, но его София этой стихии не причастна, в ней нет ничего низменного.

Вспомним теперь огненного Ангела в короне на новгородской иконе Софии... Имя «София» царственно, и это связано с особой властью небесной Софии. «У Софии есть врожденное самоощущение себя как по природе превосходящей окружающих, – не личными своими достоинствами, а самим рождением. Это можно сравнить, вероятно, с самоощущением коронованных особ»; София несет нелегкое внутреннее бремя. Она может казаться ее ближним гордой, хотя здесь «нечто иное, гораздо более глубокое», как бы снимающее с нее нравственную вину: «Всякое непризнание ее власти окружающими вызывает внутренний протест, но не из-за задетого самолюбия или неудовлетворенного тщеславия, а как некоторая неправда, как искажение должного порядка»...

Пропуская много других остроумных наблюдений Флоренского в связи с именем «София», остановлюсь еще на чисто женских ее чертах. «Отсутствие кокетства есть один из характерных признаков Софии. И внутреннее кокетство, т.е. неподлинное отношение с действительностью, чуждо ей: мечтательность, создание себе иллюзий, мление – все это не дело Софии»: София – дух «разумный», «светлый», «чистый», «твердый» (Прем. VII, 22–23), – речь идет о духе Девства. К этой – основной характеристике Софии Флоренский подводит читателя одновременно глубокомысленно и элегантно: «Строением своего духа София значительно отклоняется от женственности; но это не значит, что она имеет черты мужские: ее организация сближается с мужской, поскольку и эта последняя сама может, удаляясь от полярного раздвоения человеческой природы, подходить к ангельскому, общему обоим полам коренному типу человечности. И в Софии есть эта «ангельская

<sup>1</sup> В нашей софиологии он был присущ некоторым теоретическим построениям Д. Мережковского.

крепость» – не крепость узловатого, твердого тела мужского, а упругая сила очень тренированного женского организма (...) София не есть просто женщина, покоряющая, того не желая, но и не есть власть, не спрашивающая о согласии. Она – Царь-Деввица или, как выражались грузины о полумифической Тамаре, Царь-Царица». Сидящий на троне Ангел со скипетром в руке (новгородская икона), если следовать идеям книги Флоренского «Столп и утверждение Истины» – как раз не кто иной, как София в образе «Царь-Деввицы»...

В заключение еще несколько слов о том, как Флоренский понимает внутреннее самоощущение женщины – носительницы этого монументального и одновременно высочайшего космического – или Божественного – имени «София». В Софии, говорит он, есть «сокровенная неудовлетворенность»... «Софии трудно в смирении и с благодарностью брать человеческую жизнь в полноте человечности, как законное и праведное благо», поскольку «теплая плоть мира не находит себе места в ее миропредставлении». София ощущает порой свое имя «величественным, слишком величественным для себя». Презрение Софии к плоти своей обратной стороной имеет «фаталистическое уныние, апатию, вялость, тягу к смерти», что временами заставляет Софию переживать «слабость трагедии». Неудовлетворенность Софии – от пассивного избегания чувств, «от понимания священной правды которых она слишком далека, чтобы быть способной или активно удовлетворить их, или же активно отказаться». «София» (как и «Михаил», которому Флоренский также посвящает блестящий очерк) – имя небесное, потому его носительницы остаются все же чуждыми миру, хотя и не считают нужным до конца разрывать с ним. Земная София из-за этого часто бывает вялой, бледной, чрезмерно полной, выглядит, как бы спросонок; и недаром «Соня» – сокращенный вариант «Софии» – означает «сонливицу».

## Филологическая школа Павла Флоренского<sup>1</sup>

### «Философы»

Наверное, всем, кто хоть немного интересуется русской религиозной мыслью XX в., известна картина М. Нестерова «Философы». Написанная в реалистической традиции, она запечатлела вполне конкретное событие — прогулку в окрестностях подмосковного монастырского городка Сергиева Посада двух знаменитых русских мыслителей. Художник, друживший с о. Павлом Флоренским и часто посещавший его дом в Сергиевом Посаде, в мае 1917 г. был, видимо, свидетелем такой прогулки и постарался точно воспроизвести облик как Флоренского, так и его друга — профессора Сергея Булгакова, приехавшего на несколько часов в Посад из Москвы ради встречи и духовной беседы с автором «Столпа и утверждения Истины».

Однако картина по своему смыслу оказалась гораздо значительнее эмпирической зарисовки отдельного эпизода. Двойной портрет Флоренского и Булгакова имеет не бытовую, но метафизическую, «иконную» природу. Нестеров постиг само существо дружеских отношений двух русских софиологов и показал те черты вечного лика каждого из них, которые явили себя в событии их экзистенциальной встречи. Поэтому картина Нестерова помогает понять некоторые важные закономерности и связи в развитии того феномена, который принято называть русской философией.

Впрочем, картина вполне точно воспроизводит жизненно-конкретные детали встречи философов. В 10-е годы, время, на которое приходится посещения Флоренского Булгаковым, Флоренский — профессор Духовной академии (расположенной в стенах Троице-Сергиевой лавры) и одновременно — священник церкви Рождества Богородицы при местной больнице. Во время прогулки вблизи своего дома (его нынешний адрес: улица Пионерская, 19) он одет по-домашнему: на нем светлый подрясник, на голове скуфья. На Булгакове, госте из Москвы, — черный костюм и дорожный плащ. Философы идут озимыми полями; на заднем плане картины — лес, только что зазеленевший; на всем — на лицах, на белой ткани подрясника Флоренского, на молодой зелени — красноватые отблески заката...

<sup>1</sup> Впервые опубликовано (под заголовком «Русский Фауст и русский Вагнер») в: Вопросы философии. 1999. № 4. С. 120–138.

Не случайно для картины художник выбрал именно это время дня: солнечный закат, по созвучию строю собственной души, особенно любил Флоренский. Но отблеск зари на картине — это также отблеск пламени войн и революций. И более того: закат здесь невольно намекает на окончание эпохи Нового времени (ср. «Закат Европы» О. Шпенглера), — той культурной эпохи, к которой принадлежат Флоренский и Булгаков. Закат соответствует тому же самому метафизическому настроению, которым проникнуты многие картины К.Д. Фридриха.

В нестеровских «Философах» — два смысловых, духовных центра. Облик Булгакова отмечен некоторой мрачностью и трагизмом. В фигуре Булгакова, очень мощной и энергичной, сосредоточена тревога; лицо его выражает предельно напряженную и собранную в одну точку мысль; он сознает исключительную важность того, что слышит в этот момент от Флоренского, того, что происходит сейчас в мире и в России. Образ Булгакова воплощает в себе начало земное, историческое, — а потому неизбежно трагическое.

Напротив, Флоренский вносит в картину трансцендентный момент. Он весь обращен вовнутрь; его глаз — в отличие от взгляда Булгакова — мы не видим; голова его наклонена к груди, и это — классическая поза молитвенников-исихастов. Флоренский, надо думать, говорит о самом главном для себя и собеседника, для России, для всего человечества. Нестеров хорошо знал идеи Флоренского. Об этом можно судить по важнейшему элементу картины, а именно — жесту левой руки мыслителя: Флоренский указывает ею на местоположение сердца. Этот жест — содержательный узел всей композиции, сосредоточение ее смыслов. В книге 1914 г. «Столп и утверждение Истины» Флоренский пишет о сердце как о сокровенном центре человека, о христианской мистике как пути к Богу через сердце. Говоря с Булгаковым во время прогулки о сердце и сердечной молитве, а также непременно о любви, Флоренский отвечает, вероятно, на многие вопросы Булгакова, касающиеся совсем другого, рассеивает его сомнение и тревогу, указывает ему на новую жизненную перспективу<sup>1</sup>. Флоренский раскрывает Булгакову вечность; Нестеров как бы отмечает вечностью облик священника. Флоренский словно призван к тому, чтобы мятущуюся душу Булгакова наполнить неотмирным покоем. Мы присутствуем при событии просвещения тьмы светом, на что символически указывают и цвета одежды философов.

Потому разговор Флоренского с Булгаковым, как он представлен на картине, — не просто беседа двух друзей, но — ду-

<sup>1</sup> Отметим, что в 1918 г. Булгаков принимает священный сан.

ховного отца с сыном, учителя с учеником. Фактически такими были их отношения в жизни. Булгаков познакомился с Флоренским в 1910 г., и хотя он был старше Флоренского (который родился в 1882 г., тогда как Булгаков — в 1871-м), сразу попал под его влияние. «Из всех моих современников, — писал Булгаков в очерке „Священник о. Павел Флоренский” (1943), — которых мне суждено было встретить за мою жизнь, он есть величайший». Булгакова сразу поразили «величие и красота» духовного облика Флоренского: «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать». Булгаков вспоминает свои самые интимные переживания от общения с Флоренским: «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности». Именно обаятельное сочетание «силы» и «прелесть» в лице с чертами одновременно «древнего эллина» и «египтянина», лице, напоминавшем Гоголя и Леонардо да Винчи, вернуло православной Церкви взбунтовавшегося против нее еще в юности Булгакова.

Воздействие Флоренского на Булгакова метко комментирует историк русской философии В. Зеньковский: «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность „быть в плену” у кого-либо; потому что живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова». Булгаков воспринимает софиологическое мировоззрение Флоренского и хочет идти по тому же жизненному пути. К 1918, страшному для Церкви году, он чувствует себя готовым к принятию священства. Это не было голосом левитской крови (Булгаков происходил из священнического рода), но было следованием примеру Флоренского, воодушевлением его теургическим пафосом. Что же касается писательства Булгакова, то его темы, как раскаты эха, следуют за интересами Флоренского. Флоренского занимает онтология иконы — и Булгаков пишет труд «Икона и иконопочитание». Флоренский поддерживает имяславцев — вслед за ним и Булгаков, который даже готовит к церковному собору 1917 г. доклад в их защиту. Флоренский медитирует над именами — и Булгаков задумывает книгу «Философия имени».

Флоренский роняет в «Столпе...» глубокомысленное замечание, что апостолы на проповедь шли попарно — и Булгаков ставит соответствующую проблему в труде «Петр и Иоанн». Флоренский прославляет Деву Марию — и Булгаков уже в эмиграции пишет метафизический трактат «Купина Неопалимая»... Все это — развороты, грани единой проблемы Софии: ведь Булгаков обратился не в «историческое» православие, но принял его софиологический — в интерпретации Флоренского — вариант...

Вторичность творчества Булгакова в отношении трудов Флоренского для исследователя очевидна. Но при этом идеи Булгакова не являются чем-то вроде перепевов мотивов Флоренского: в связи с Булгаковым можно с полным правом говорить о творчестве, идущем из душевной глубины, но природа этого творчества действительно женственная, как это точно отметил Зеньковский. А именно: Булгаков воспринял от Флоренского некий духовный, смысловой импульс и уже в собственной душе довел до зрелости и полноты его возможности. Флоренский — вдохновитель Булгакова. Он передал Булгакову платоническую интуицию Софии — мира в Боге, Божественного замысла о творении, — Булгаков же развил из этого семени охватывающее многочисленные аспекты бытия религиозное мировоззрение.

#### Учитель и ученик

Картина Нестерова «Философы» является наглядным художественным образом «школы» Флоренского: двух русских софиологов мы видим на ней в ролях учителя и ученика<sup>1</sup>. В связи с «учительством» Флоренского и «ученичеством» Булгакова хотелось бы сделать несколько общих замечаний.

В чем сущность учительного слова? Учитель по своему предназначению должен ввести в мир принципиально новое, доселе в нем не бывшее, духовное содержание. Учитель — это тот, кто владеет знанием сущего, владеет живой интуицией мира. Учителем может быть лишь человек, обладающий особым даром прозрения в глубину вещей, духовным опытом соприкосновения с реальностью. Этой способностью к созерцанию бытия, безусловно, обладал Флоренский. Отнюдь не внешняя ученость — пресловутый энциклопедизм — была характерной чертой его личности. Знание его определялось не числом прочитанных книг, но именно даром со-

<sup>1</sup> Не слишком серьезная на первый взгляд параллель нестеровской картины с «Афинской школой» Рафаэля, как мы увидим ниже, вполне правомерна и даже достаточно глубока.

зерцания. Поставив перед своим мысленным взором любой предмет — будь то живой человек, слово, церковное таинство, произведение искусства, морская водоросль<sup>1</sup>, он устремлял всю силу своего ума вглубь предмета, высвечивал своей интуицией его дух. И прикоснувшись к нему, он говорил о предмете общезначимым — и при этом живым, как бы адекватным сущности предмета словом. Те, кто слышал учительное слово Флоренского, не могли не ощущать его особой природы. И попадая на благоприятную почву — в духовно родственные души, — это слово учителя могло принести плод сторицею.

Именно это и произошло благодаря общению Флоренского с Булгаковым. Булгаков так характеризует свое отношение к Флоренскому, вспоминая идеи давнишнего письма, полученного им от о. Павла: «Я это принял тогда без критики, с тем влюбленным восторгом, как и все от него принимал» («Автобиографические заметки»). «Влюбленный восторг» — это благоприятнейшее состояние для ученичества того «женственного» типа, о котором в данном случае идет речь. Используя образы самого Флоренского, можно сказать, что мы имеем в данном случае дело с ситуацией духовного зачатия душой ученика, причем учитель выступает здесь в качестве «носителя педагогического эроса»<sup>2</sup>. Книги Булгакова, каждая из которых посвящена тому или другому аспекту софиологической системы, содержат множество подлинных открытий. Но при этом все они суть победы, прорастания бытийственных интуиций учителя. Живой опыт соприкосновения с бытием, который питает идеи Булгакова, принадлежит в основном Флоренскому. Роль Булгакова же заключается в интеллектуальном усвоении этого опыта и творческой его проработке. В сочинениях Булгакова духовный импульс, восходящий к личности Флоренского, утрачивает свою непосредственность и силу, но зато он раскрывает там свое многогранное, обширное философское содержание.

Об «учительной» миссии Флоренского и «ученичестве» Булгакова я буду говорить подробно в связи с их имяславческими концепциями языка, и особо — в связи с книгой Булгакова «Философия имени». В рамках этой филологической проблематики выясняется, что взгляды Булгакова находятся в таком же отношении к воззрениям Флоренского, в каком философия Аристотеля была ориентирована на учение об идеях Платона. Поясню

<sup>1</sup> В лагере на Соловецких островах Флоренский изучал морские водоросли.

<sup>2</sup> Ср.: Флоренский П.А. Новая книга по русской грамматике // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 683.

это утверждение. Платон имел основания — в связи ли с собственным опытом, по причине ли опоры на предание — с уверенностью говорить о самостоятельном бытии первообразов вещей. Такого дерзновения у Аристотеля уже не было. Если у Платона учение об идеях выражает абсолютное, объективное знание, то у Аристотеля можно наблюдать чисто философское его снижение. Платон исходит из опыта прямого созерцания идей, Аристотель же, не обладавший мистическим, визионерским даром, следует свидетельству одного философского разума: согласно этому свидетельству, идея реально существует только в конкретном своем явлении. Платон является учителем именно благодаря своей созерцательной способности; Аристотель дает чисто философскую, рационалистическую интерпретацию видения бытия учителем. Аристотель следует за Платоном, когда ставит проблему соотношения идеи и вещи; но ученик вступает в спор с учителем, когда начинает утверждать, что идеи не могут существовать независимо от вещей. Влияние Флоренского на Булгакова, проявившееся, в частности, в области философии языка, очень точно соответствует учительству и ученичеству данного типа. В отношениях двух русских мыслителей XX в. оказалась заново воспроизведенной ситуация Академии Платона.

О Платоне в XX в. нередко писали как о посвященном в мистерии. Конечно, Флоренский не участвовал ни в каких «мистериях», кроме церковной, и не проходил никакого «посвящения», кроме рукоположения в иерейский сан. Однако посвящение — не церковное, но именно эзотерическое — было главной темой его жизни, его тоской и мечтой. От природы он уже имел некое «посвящение»; он сообщает о соответствующем переживании в своих воспоминаниях. При этом он умел развивать свои оккультные дарования — способность к созерцанию архетипов, к «мышлению именами». Этого было ему достаточно, чтобы невольно встать к Булгакову в отношении учительства. Булгакова влекла к себе тайна, ощущаемая им в личности Флоренского. Но к этой тайне он был в состоянии приблизиться одним своим рассудочно-философским — хотя и весьма сильным умом. Опыт Флоренского позволял ему видеть идею в первоявлении; здесь его переживания сближались с опытом Р. Штейнера. В частности, Флоренский, оторвав имя от вещи, мог созерцать его в качестве тонкоматериального организма, заряженного оккультными энергиями. Булгакову же было бесконечно трудно представлять себе идеи (в частности, слова) живыми запредельными существами, и он тяготел к тому, чтобы рассуждать об идеях на чисто философ-

ский, умозрительный лад и говорить о них, как о смыслах. Чтобы не отставать от Флоренского в «реализме», ему просто недоставало созерцательного опыта.

Впрочем, в своем филологическом учении, развитом в «Философии имени», Булгаков держится средней позиции между представлениями о слове как о тонкоматериальном существе, с одной стороны, и об абстрактном смысле — с другой. Булгаков рассуждает об имени, соединенном с именуемым предметом, об имени в его конкретно-практическом бытии и осмысляет всевозможные закономерности этой ситуации. Для строя сознания Булгакова она наиболее естественна и плодотворна, тогда как основные филологические выводы Флоренского получены им через опыт созерцания имени как такового. Для Булгакова слишком трудно, практически невозможно видение слова в его самостоятельном существовании; напротив, конкретная речевая жизнь слова, когда имя обретает своего предметного носителя, оказывается доступной для его подхода. *Но ситуация речи, соединяющая имя с единичной вещью, соответствует основному предмету философии Аристотеля* — бытию идеи в конкретной предметной реальности. Итак: если филологические воззрения Флоренского вполне сознательно ориентируются на «идеализм» Платона, то в своем учении о слове Булгаков, быть может, не отдавая всегда себе в этом отчета, держится интуицией «Метафизики» Аристотеля.

Личностный и философский союз Флоренского и Булгакова, в силу его глубины и значительности, допускает разнообразные подходы исследователей. Прообраз дружбы русских софиологов видели в таинственной ситуации любви-ненависти, связанной с именами Моцарта и Сальери<sup>1</sup>. Чисто философский же аспект этого союза соответствует парадигме соотношения взглядов Платона и Аристотеля. Но в истории культуры есть еще один парный образ — то ли дружбы, то ли учителя-ученичества, в котором можно распознать архетип судьбоносной связи Флоренского и Булгакова: это двойца Фауст–Вагнер, художественно осмысленная в трагедии «Фауст» И.В. Гёте. «Фауст» — сокровищница мировых типов и идей, воистину платоновский космос живых духовных существ и творческих сил. Закономерности этого образного мира могут помочь сориентироваться в драме земной, человеческой истории. Столь значимый для русской культуры «Фауст» помогает понять смысл «русского религиозного возрождения» рубежа XIX–XX вв.,

<sup>1</sup> Соответствующая статья И. Роднянской («С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский: к философии дружбы») помещена в книге: П.А. Флоренский и культура его времени. Марбург, 1995. С. 115–129.

суть русской софиологии. Более того, «Фауст» приближает к нам конкретные лица и проясняет конкретные человеческие судьбы, что для нас сейчас особенно важно.

#### Тайна Флоренского

Бурно начавшиеся на рубеже 80–90-х годов дискуссии о творчестве Флоренского (они происходили в научной среде как в России, так и за рубежом) ныне практически заглохли. Причина этому — не в одной глубокой депрессии, которой охвачена российская наука. Академический подход к Флоренскому обнаружил свою полную несостоятельность: мысль Флоренского не отвечает границам и пафосу конкретных наук. Становится ясно: ключ к творчеству Флоренского — в строе его личности; стремясь понять его идеи, надо идти не от абстрактной научной проблематики, но прежде разобраться с вопросом: а что, собственно, за человек был Флоренский?

Существует «официальный», исходящий от родственников Флоренского, ответ на этот вопрос. Ученый, обратившийся в православие, священник и при этом патриот — такова несложная схема, в которую пытаются втиснуть перипетии жизненного пути и многообразия интересов Флоренского. Но схема эта критики не выдерживает. Религиозность Флоренского не совсем православного свойства, и при этом нельзя не подчеркнуть того, что в 30-е годы Флоренский отошел не только от священства, но и от Церкви, расценив ее в качестве «догнивающего клерикализма»<sup>1</sup>. Научные же концепции Флоренского трудно отнести по ведомству традиционных наук, идет ли речь о богословии, философии, искусствоведении, лингвистике и т.д.

Схема эта не описывает и глубочайших противоречий личности Флоренского. Как совместились в одном человеке утонченный мистик, почитатель Пресвятой Девы и небесной Софии, с одной стороны, и деятель тяжелой и военной промышленности СССР, каким стал профессор Духовной академии в 20-е годы? Как объяснить скачок от религиозного монархизма, веры в русского царя как Божия помазанника к лояльности в отношении к царевбийственной власти — и это при самом ясном понимании ее сатанинской природы? В памяти современников сохранилась картина прогулки рука об руку по Троице-Сергиевой лавре Флоренского и... Троцкого. Как понять сотрудничество с комиссара-

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 659.

ми-кошунниками, осквернившими гробницу преподобного Сергия, того, кто так проникновенно писал о великом святом, называя Сергия «Ангелом-хранителем» России?.. Такие – вопиющие – противоречия видит во Флоренском тот, кто пытается понять мотивы его поступков как бы изнутри. А вот заключение чисто внешнего – культурологического подхода к мыслителю: отец Павел – «фундаменталист чистой воды» и при этом – «утонченный модернист»...<sup>1</sup> За этими противоречиями стоит тайна Флоренского-человека.

Как подступиться к этой тайне? Как вообще говорить о личности, не вторгаясь в ее тайну тайн – область последней свободы, открытую лишь Богу? Не забудем к тому же, что мученическая смерть Флоренского не только взывает к религиозно-нравственному чувству исследователя, но требует от него сугубой научной корректности: нравственный переворот, который мог произойти с человеком перед смертью, в состоянии опрокинуть, перечеркнуть все вынесенные относительно него суждения (ситуация евангельского Благоразумного разбойника). Потому когда я говорю, что строй личности Флоренского удивительно точно соответствует мировому типу Фауста, метафизике этого типа, высветленной трагедией Гёте, – я не касаюсь области свободы, но остаюсь в плане судьбы, роковой необходимости. Флоренский видел в Гёте образец для своего мировоззрения: выше уже говорилось, что гётевское «первоавление» – основная категория его мышления. Думается, можно говорить о метафизическом родстве Флоренского с Гёте и в конечном счете о принадлежности обоих к фаустовскому типу.

Прилагая метафизическую схему личности Фауста к Флоренскому, я не имею в виду никаких оценок: с данным типом соотнесена самая широкая нравственная шкала – от чернокнижника до святого тайнозрителя Бога. В жизни Флоренского тип Фауста являет себя очень отчетливо, до буквальных совпадений<sup>2</sup>. Неудержимый практицизм Флоренского-мистика, страстное его стремление (особенно после 1917 г.) к земной деятельности – первое, что побуждает вспомнить в связи с Флоренским о Фаусте; вслед за этим открываются и остальные параллели. Вехами творческо-

<sup>1</sup> Мнение Р. Гальцевой, выраженное в интервью с немецким богословом И. Шельхазом. См.: Флоренский сегодня: Три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 147.

<sup>2</sup> Схема Фауста в жизненном пути Флоренского снимается его мученической кончиной: Флоренский еще в этой схеме, когда изучает водоросли в лагере; но когда его ведут на расстрел – он уже вне всяких схем.

го пути Флоренского стали естествознание, математика, оккультизм, богословие (наряду с религиозной философией) и священство, наконец социально-практическая – промышленная и государственная деятельность. И двигателем творчества Флоренского была та же сила, что и в случае Фауста – стремление к истине. Это стремление не есть заслуга или вина: ее природа роковая, это сама скрытая энергия данного типа, и в ней – один из ключей к нему. Флоренский стремился воцерковить в себе своего «внутреннего Фауста», и иногда ему удавалась эта победа над роком. «Фаустовские» роковые потенции его личности оказываются тогда или подсеченными под корень, или сублимируются, становясь теоретическими построениями, или же христианизируются: крестьянская девушка Анна Гиацинтова, в судьбе Флоренского воплотившая образ Маргариты, стала его супругой и матерью его детей. Но послереволюционные годы оказались для Флоренского самыми «фаустианскими», тогда Фауст в нем особенно сильно разошелся.

Но что же это за человеческий тип, символ которого – гётевский образ Фауста? В первую очередь, это тип не религиозный, если под религией понимать связь с Богом. Преобладающее стремление Фауста – не к Богу, но в глубину тварного мира, в существо вещей. Фауст в Средние века противостоит Церкви с ее ориентацией на личного Бога. Его влечет не запредельное, но тайный смысл природного. Молитва, церковная мистика – не его стихия; его духовная практика – не аскетика, но магия, трансформирующаяся в опытное исследование: именно с типом Фауста надо связывать истоки позитивной и прагматической науки. К данному типу принадлежат сонмы средневековых астрологов и алхимиков. По отношению же к Богу в душе Фауста господствует непреодоленный скептицизм (Кто на поверку,/Разум чей/Сказать осмелится: «Я верю»?/Чье существо/ Высокомерно скажет: «Я не верю»?/ В Него,/Создателя всего,/Опоры/Всего: меня, тебя, простора/ И Самого Себя? (Часть I. «Сад Марты»)<sup>1</sup>.

Флоренский прошел через последние – адские глубины опыта сомнения; его сильно занимал образ «святого» скептика Пиррона; для него самого путь к не-условному знанию пролегал через попытку, «огненное терзание» сомнения. О том, как сомнение побеждается подвигом веры, Флоренский написал в своем «Столпе...» И речь здесь идет о преодолении Флоренским в себе Фауста. Вообще, о Боге Флоренский мыслит очень близко к Фаусту: если для Фауста Бог-Самодержец («Всеобъемлющий», «Вседер-

<sup>1</sup> Стихотворные цитаты из «Фауста» приведены всюду в переводе Б. Пастернака.

житель»), то для Флоренского — «Самодоказательный Субъект». Идея Бога-Троицы, центральная для богословия Флоренского, параллельна интуиции триединства Божества, к Которому хочет обратиться Фауст в момент бесовского искушения («Я сделать все могу / Еще с тобой, несчастный! / Я Троицей сожгу / Тебя триипостасной!» — говорит он демону). И именно Пасха, когда вместе с Христом воскресает Природа, для Флоренского, как и для Фауста — главный источник религиозных переживаний... «Религия» Фауста в смысловом отношении акцентирована так же, как христианство Флоренского. И в этом специфическом «христианстве» — точнее, софиологии — в центре стоит не Бог, но Природа. Как религиозный философ и богослов, Флоренский остается верным своему прототипу из трагедии Гёте.

Это великое произведение является надежным «путеводителем» по внутреннему миру и жизненному пути Флоренского. В частности, в свете «Фауста» снимаются противоречия его личности и приоткрывается покров тайны над ней. Переход Флоренского на сторону советской власти, труд его в промышленности и военном ведомстве<sup>1</sup>, попытки вмешаться в разработку идеологии советского государства — да прообразы всех этих устремлений Флоренского мы обнаруживаем в «Фаусте», в эпизодах службы Фауста у императора, участия его в войне и хозяйственных начинаниях! И поразительное совпадение: как и Фауст, Флоренский умирает вблизи моря; если последним делом Фауста было осушение моря (сопровожаемое смехом дурачащих его бесов), то Флоренский незадолго до смерти был занят переработкой водорослей, вылавливаемых на морских отмелях...<sup>2</sup> На службу советскому государству Флоренский перешел, повинувшись неодолимой роковой силе — логике своей судьбы или своего душевного типа, парадигму которого мы имеем в образе Фауста.

Фауст — тип софийный; это становится отчетливо ясным при размышлениях о личности Флоренского<sup>3</sup>. Стремление Фауста

<sup>1</sup> По предположению жены Флоренского, мыслитель принял бы участие в разработке атомной бомбы, доживи он до 40-х годов.

<sup>2</sup> Трагедия Гёте для русской истории оказывается пророчеством. В наши дни обнаруживаются плоды цивилизаторского дела, в котором участвовал Флоренский-Фауст. Процветание страны и свобода народа остаются делом проблематичным. Налицо же — окончательная гибель органического строя жизни и человека старого русского типа: «И уходит в даль с веками / То, что радовало взгляд!».

<sup>3</sup> Примечательно, что не только судьба Флоренского делается более понятной при обращении к трагедии Гёте, но имеет место и обратное: личность русского мыслителя помогает лучше понять мировой, общечеловеческий тип Фауста.

простирается до сокровенного существа Природы — до идеи тварного бытия, Красоты как таковой, олицетворенной для него в образе Елены. Параллель Елене «Фауста» в судьбе Флоренского — Богоматерь и София. В книге «Имена» Флоренский говорит о метафизическом качестве имени «Елена», идя при этом не только от античных источников, но и от «Фауста». Но для Флоренского метафизика «Елены» соответствует одному из низших аспектов Мировой Души, не «вечной женственности» («das Ewig-Weibliche» Гёте), но «вечной женскости», тогда как с Софией для него связано высочайшее и чистейшее ее начало — Девство как таковое. Поклоняясь Марии и Софии, Флоренский очищает и онтологически возвышает своего «внутреннего Фауста».

Духовная биография Флоренского практически буквально следует сюжету гётевского «Фауста». Даже у эпизода «Погребок Аэурбаха» есть четкая параллель в его судьбе: единственный грех юности Флоренского, о котором сообщают источники, — это склонность к винопитию. Подобно Фаусту, Флоренский пытался найти истину на путях дионисического опыта. Как и Фауст, Флоренский, разочаровавшись в естествознании, обратился к изучению оккультных наук. И как в случае Фауста, мистицизм Флоренского имел не созерцательный, но, в конце концов, практический характер; пафос дела владел Флоренским не в меньшей мере, чем Фаустом. Именно поэтому в своей теории молитвы Флоренский фактически сводит молитву к магическому заклинанию; Церковь же видится ему мистериальным институтом, осуществляющим «производство святынь», а священство — теургией («Лекции по философии культа»). От духовного «производства» оказался всего один шаг до производства материального. Помогла Флоренскому этот шаг сделать октябрьская революция 1917 г.

Кто такой Вагнер?

Картина М. Нестерова «Философы», изображающей прогулку Флоренского и Булгакова по окрестностям Сергиева Посада, в трагедии Гёте соответствует эпизод «Фауст и Вагнер» сцены «У ворот»: в монологах Фауста перед Вагнером, когда учитель с учеником в пасхальный день бродят по городским предместьям, созерцая весеннее пробуждение природы, очень много созвучного личности и мировоззрению Флоренского. Пасхальная радость, охватывающая народ, сквозящая и в каждом природном явлении — как бы проблеск софийности, согласно ее пониманию Флоренским, в грубом земном мире...

Присутствие Вагнера при Фаусте в трагедии Гёте, разумеется, не есть случайный ее момент; попытаемся понять глубокую и непростую связь этих двух фигур. Кто такой Вагнер? Если отвечать на этот вопрос одним словом, то надо сказать: *Вагнер – двойник Фауста*. Двойник – не копия оригинала: идея двойничества предполагает вторичность, снижение, даже пародийность. Одновременно двойник обнаруживает и оформляет такие тенденции своего первообраза, которые теряются в его более крупной, содержательно богатой личности. *Вагнер – ученик и последователь Фауста*, относящийся к учителю с почтительным благоговением. Учительный авторитет Фауста проистекает не из его книжной учености: Вагнер начитан не менее Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, чем знание Вагнера; ученик это прекрасно чувствует. Фауст живет в иной плоскости бытия, на другом уровне души, чем Вагнер. Он – дионисический тип, Вагнер же по преимуществу рассудочен. И поскольку Фауст бездны не боится, ему открыто то, что для Вагнера находится за семью печатями. Фаусту дано прикасаться к бытийственной глубине – Вагнер довольствуется одними отражениями, – истинами, преломленными в чужом опыте. Фауст – реалист, Вагнер – в значительной мере схоласт. Искания Фауста сопровождаются метафизическим риском – Вагнер существует размеренно и духовно безопасно. Если Фауст идет от жизни, то Вагнер – от книжной науки.

Но можно ли утверждать, что Вагнер – личность творчески бесплодная? Ничего подобного. Вагнер у Гёте доходит до пределов возможностей своего типа и дерзает совершить невероятное, принимая создание человека в колбе вопреки всем законам природы. Вагнер по-своему безумен не менее, чем Фауст: в нем налицо некий экстаз схоластики, оторванного от жизни знания, когда он претендует на воспроизведение высочайшего природного феномена. Что из этого получилось, всем известно – Гомункул, странное существо на грани бытия и небытия.

Если, однако, Вагнер все же сумел создать Гомункула, то, напротив, стремления Фауста оказываются в конечном счете безрезультатными. Путь Фауста (если не принимать в расчет его трансцендентного финала) – глубоко пессимистичен и трагичен. Вагнер, создавший живое существо из неживой материи (а это не пустяк!), имеет, в сущности, ту же цель, что и Фауст – власть над природой. Создать человека на пути книжного знания для Вагнера – то же самое, что для Фауста – овладеть Еленой. Недочеловек Гомункул – упрек в итоге учителю и вдохновителю Вагнера. Сам Фауст – тип возвышенный, «благородный член духовного мира» («das edle

Glied/Der Geisterwelt») – онтологически ущербен. И не в том ли эта ущербность, что реальное для него заслоняет Реальнейшее, Бога, что теоцентризм заменен для него космоцентризмом?..

Софиология – вот главный результат «ученичества» Булгакова у Флоренского; у «ученика» она получает вид богословской системы и мировоззренческого принципа. Софиология Булгакова стройна и непротиворечива, и с ее помощью Булгаков объясняет очень многое в христианстве. Но все же булгаковскую софиологию можно уподобить вагнеровскому Гомункулу – несовершенному, не способному к жизни существу. Дело в том, что софийная идея Булгакова порождена отнюдь не его живым опытом, – будь то опыт церковный или личный мистический. На протяжении 19-векового существования Церкви софийность была лишь обортоном церковной жизни; индивидуальной же встречи с Софией Булгаков не пережил. София не была для Булгакова живым ликом, введение представления о Софии в богословие вызвано для Булгакова метафизической необходимостью. А именно: метафизика творения мира, по Булгакову, неизбежно содержит софийный аспект: «Поставляя рядом с Собой мир внебожественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое»<sup>1</sup>; грань эта и есть Божественная София. Хотя Булгаков наделяет введенную так Софию множеством ипостасных имен («Ангел твари», «дщерь Божия», «невеста Сына», «жена Агнца», «Матерь Сына» и т.д.), конкретный их субъект в системе Булгакова остается неясным. И чаще всего приходится понимать под булгаковской Софией платоновский мир вечных идей<sup>2</sup>, истолкованный не мифологически, но метафизически.

София Булгакова, оставаясь абстрактной категорией, духовно не питает и не спасает. Видимо, именно здесь надо искать причину неудачи попыток Булгакова ввести в учение Церкви софиологические понятия. Гомункул разбивается о трон Галатеи; софиология Булгакова терпит крушение при столкновении с реальной жизнью.

#### Вопрос о новом догмате

Булгаковым владело стремление вводить в Церковь новые догматы. В статье «Афонское дело», написанной по следам имяславческих споров, он заявил, что «жизненный нерв православия» –

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 186.

<sup>2</sup> Там же. С. 189.

в «свободе догматического искания»: «В догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами»<sup>1</sup>. Poleмика об имени Божиим, считал мыслитель, поставила перед церковным сознанием столь жгучие проблемы, что в связи с ней «возник вопрос о новом догмате»<sup>2</sup> — догмате о природе Божественных имен, призванном объяснить реальную действенность молитвы. Булгаков был участником поместного Собора Русской Церкви 1917–1918 гг.; для выступления на нем он подготовил доклад, догматически оправдывающий позицию имяславия<sup>3</sup>. Но из-за начавшихся революционных событий доклад не состоялся. В июне 1918 г. в день Святой Троицы профессор Булгаков был рукоположен в сан священника, а в июле он выехал к семье в Крым. Здесь, в Симферополе, в 1920 г. он пишет книгу «Философия имени», в которой расширяет и обосновывает концепцию своего доклада Собору.

В сущности, Булгаков хотел ввести в православное богословие единственный новый догмат — софиологический: учение об имени Божиим — лишь один из его аспектов. В «Философии имени» Булгаков подводит под имяславие метафизическую теорию языка, основанную в свою очередь на софийном богословии. К обсуждению этой одной из самых замечательных книг Булгакова и пришло нам время обратиться.

О слове человеческого языка Булгаков рассуждает в богословских и космологических категориях. В основу теории языка он кладет учение о Логосе, развитое в первой главе Евангелия от Иоанна. Булгаков трактует его так. Есть нетварный Божественный Логос, Вторая Ипостась Бога, и есть Божественная энергия — свет, светящий в мире. Свет — это та реальность, которую Булгаков именуется в данной книге Софией. София является основой творения, так как заключает в себе все смыслы, идеи мира. Творение мира, считает Булгаков, свободно пользуясь гносеологическими представлениями, не есть творение из ничего, но просвещение меональной тьмы, материи, нетварным умным светом. При этом в меоне возникает особая идеальная область слов-идей, что Булгаков описывает так: «В начале мирового бытия, в космическом архее, в меональной первоматерии бытия, в потенци-

<sup>1</sup> Булгаков С. Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 9. С. 40. Булгаков выдает здесь желаемое за действительное, описывая, скорее, установку не православной, но Католической церкви.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

<sup>3</sup> Об имяславии см. нашу статью «Борьба за Логос в России в XX веке» // Вопросы философии. 1998. №7.

альной ее жажде было наполняющее ее, вносящее свет слово, в котором *все* получало свое имя, свою отдельность. (...) Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного»<sup>1</sup>. Космический логос, *София*, имеет свое средоточие в человеке. Благодаря своей причастности логосу человек является микрокосмом и заключает в себе весь тварный мир. Между сознанием человека и бытийственным логосом существует онтологическое соответствие, потому человек мыслит в созвучии со смыслами бытия. Итак: человек бытийственно приобщен к космическому слову; здесь — предлагаемый Булгаковым софиологический ключ к проблеме языка.

«Сюжет» «Философии имени» таков, что Булгаков очень медленно, постепенно сужая проблему, ведет читателя к вопросу об имени Божиим и соответствующем догмате; однако с самого начала он ставит свою концепцию языка на фундамент учения о Софии<sup>2</sup>. Космическое слово, София, есть организм человеческого языка; слова суть лучи космического логоса и существуют они до человека. Проблема возникновения языка видится Булгакову проблемой онтологии, но не психологии; рождение слова в человеческой душе есть последняя тайна языка. Язык не создается человеком, напротив, софийные, чисто духовные «слова» сами создают, используя голосовые способности человека, звуковое тело для себя. «Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие»;<sup>3</sup> выделившись из лона Софии, слово-идея непостижимым образом заворачивается в звуковую оболочку, — потому «слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично»<sup>4</sup>. В сущности, на путях метафизики Булгаков приходит к тому же, к чему пришел Р. Штейнер через созерцательный опыт — к представлению о живом, говорящем космосе, для которого человек оказывается рупором<sup>5</sup>. Но, разумеется, концепция софийного сло-

<sup>1</sup> Протоиерей *Сергий Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. С. 123. Далее цифры в скобках при цитатах означают страницы данного издания.

<sup>2</sup> Для того чтобы создать у читателя общее представление о книге Булгакова, приведем здесь ее содержание: «I. Что такое слово. II. Речь и слово I. Части речи (имя, глагол, местоимение). 2. Имя существительное. 3. Грамматическое предложение. III. К философии грамматики (грамматика и гносеология, грамматика и логика, Кант и язык). IV. Язык и мысль. V. Собственное имя. VI. Имя Божие. Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом. Примечания. Экскурсы».

<sup>3</sup> *Сергий Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. С. 118.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См. прим. 16.

ва имеет у Булгакова не оккультную или мифологическую, но философски-умозрительную природу. Тайна слова, по Булгакову, — в закономерности соединения смысла слова с его звуковым телом. И в отличие от Флоренского, ученик его не дерзает приподнимать покров над этой тайной.

#### Падение слова

В метафизическом учении Булгакова о слове очень многие основные моменты восходят к взглядам Флоренского: в первую очередь, это представление о Софии как Божественном начале мира, а также мысль о рождении слова через взаимодействие объективного бытия и человека. Но можно увидеть и глубокую разницу в самом пафосе философствования Флоренского и Булгакова по поводу бытийственности языка. Роль человека при образовании слова у Булгакова предельно умалена; вообще, ничего положительного человек в космическое, софийное слово от себя не вносит. Человеческое сознание оказывается при образовании слова той стихией небытия, меональной тьмой, проходя через которую космический язык портится, искажается. Образование конкретных языков, согласно Булгакову, происходит через порчу единого всечеловеческого языка. Потому софийность, бытийственность «обыкновенных» слов для Булгакова оказывается гораздо более низкой, чем в случае концепции Флоренского.

Причиной «падения» слова Булгаков объявляет первородный грех. Вследствие грехопадения у человека оказались поврежденными, вместе со всей его природой, «органы космической речи» — слух и язык. Голоса самих вещей, космические слова, стали доноситься до человека глухо и невнятно: «Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно»<sup>1</sup>. Так единый софийный язык распался на целый спектр языков; такова, по Булгакову, сущность того события, которое в Библии названо Вавилонским столпотворением. Если «изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила. Они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь — магия, повелительная сила — заклинания»<sup>2</sup>, то нынешнее слово практически бессильно в отношении природы, и его слышит только человек. Это состояние языка отражает наличное состояние человечества — неонтологизм или психологизм.

<sup>1</sup> *Сергий Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 126.*

<sup>2</sup> Там же. С. 126.

Метафизика слова окрашена у Булгакова своеобразным филологическим пессимизмом. Булгаков не чувствует реальных слов, не ценит и не слишком любит их. Как разнится здесь Булгаков с Флоренским — упоенно предающимся этимологизированию, вдумывающимся в звуки обыкновенных, «падших» слов! К фонеме слова Булгаков испытывает глубокое недоверие. Конечно, для него, как и для Флоренского, фонема есть звуковой символ смысла, софийного до-звукового слова, но он достаточно безнадежно смотрит на возможность преодоления пропасти между звуком и понятием. Звуки языковых слов для него случайны по отношению к их смыслам, и потому нередко он говорит о словах не как о символах вещей, но как об их иероглифах, связанных с вещами не реально, но условно. Звуковая природа слов составляет, по мысли Булгакова, «ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный свет»<sup>1</sup>.

«Вагнерическому», рассудочному по преимуществу дарованию Булгакова была присуща лишь слабая интуиция слова как такового: Булгаков, в отличие от Флоренского, не умел созерцать слово в его наличной данности, ощущать слово в качестве звукового организма и живого существа. Именно с этим связано учение Булгакова о «падшем слове» — слове с замутненным онтологическим ядром. И именно здесь — причина «умеренности» реализма Булгакова в отношении слова: Флоренский-филолог — *платоник*, филолог *Булгаков* — *перипатетик*. Особенность дарования Булгакова направила его исследования языка по другому, нежели в случае его учителя, руслу.

#### Слово и речь

Самые важные филологические открытия Булгакова рождаются из отрицания представления Флоренского о самостоятельном существовании слова в качестве тонкоматериального организма. Булгаков изначально отказывается вступать в область оккультных теорий имени. Слово, по его убеждению, существует *только в речи*, имена сами по себе суть абстракции. Гений языка, замечает Булгаков, называет «словом» его конкретную речевую жизнь: «*Logos* есть не только слово, мысль, но и связь вещей»<sup>2</sup>. В речи мы имеем дело не со словом как таковым, но со словом в его соединении с конкретным бытием. И предметом интереса Булгакова является именно это «вселившееся в вещь» слово — аристотелевская

<sup>1</sup> *Сергий Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 42.*

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

энтелехия, осуществившая себя, идея в ее вещественном бытии. Поскольку Булгаков занимается словом в речи, то у него, в отличие от Флоренского, оказывается разработанной онтологическая концепция частей речи и частей предложения. Булгаков честно исходит из своего профанного, «вагнерического» опыта видения такого феномена, как язык, не пытаясь самостоятельно проблематизировать оккультные созерцания учителя. Между тем «Философия имени» полна скрытых отсылок к филологии Флоренского — в форме диалога с ее выводами, в виде прямого заимствования или самостоятельной разработки тех же самых, важных и для учителя, вопросов.

Ключ к булгаковской метафизике слова — в представлении мыслителя об *имени существительном*. Имя существительное для Булгакова — это не словесная монада, «одический сгусток», как для Флоренского, но свернутое суждение и предложение. Уже отдельное слово в представлении Булгакова сводится к речи: смысл имени существительного состоит в провозглашении того, что *нечто есть*; «имя существительное есть экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, а сказуемым является имя»<sup>1</sup>.

О бытии Булгаков мыслит апофатически — так, как в восточном богословии принято мыслить о Божестве. В бытии есть глубина, которую нельзя назвать — на нее можно только указать. С этой глубиной — «усией», «первой ипостасью бытия»<sup>2</sup> — Булгаков связывает одну из частей речи, а именно — местоимение «я»: оно, по Булгакову, — символ невыразимой усийной бездны. Булгаков знал опытно тайну Я и, что особенно важно, ценил этот свой опыт, расходясь здесь с Флоренским, связывавшим переживание Я с первородным грехом. В метафизике Я (самом сильном, как кажется, аспекте учения Булгакова о языке) мыслитель делает шаг к экзистенциализму бердяевского типа. Что же касается филологии Булгакова, то, по его мнению, «я» вообще является основным словом, поскольку «Я в известном смысле есть корень языка»<sup>3</sup>.

Действительно: утверждая, что в имени существительном заключено бытийственное суждение, Булгаков подразумевает, что в имени осознает себя некое Я. За каждым существительным стоит это местоимение: оно — субъект суждения, в котором предикатом служит имя. Другими словами, местоимение является стволom, сердцевинной имени, ядром всякого слова. Но слова суть

<sup>1</sup> Сергей Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 53.

идеи; таким образом, оказывается, что идеи одушевлены и обладают сознанием, поскольку с каждой из них сопряжено некое особенное Я. Из этих филологических рассуждений рождается величественный мировоззренческий вывод: София, этот «организм идей», есть живая и притом многоипостасная сущность; космос одушевлен, и в нем множество экзистенциальных центров; за всем в мире стоит Я. К своему любимейшему образу космической Церкви Булгаков приходит с неожиданной стороны — от размышлений о частях речи.

#### Имя и именование

Экзистенциальное суждение, заключенное, по мысли Булгакова, в каждом имени, может быть записано так: *Я есть А. А.*, слово, Булгаков иногда называет *второй ипостасью бытия* (*первая*, как мы помним, символизирована местоимением), через связку же, предикативность, осуществляет себя *третья ипостась*. Чаще, однако, Булгаков обращается к другой онтологической модели имени. А именно со связкой он соотносит энергию — энергетический канал, через который сущность, усия, являет себя в имени. Само имя А обретает реальность только в экзистенциальном суждении — именовании, вне которого имя — абстрактный «смысл, а не бытие»<sup>1</sup>. И про имя само по себе нельзя сказать, собственное оно или нарицательное: все зависит от связки. Связка может быть бытийственно напряженной, может быть и ослабленной; в соответствии с этим различаются имена собственные и нарицательные. На самом деле Булгаков, в отличие от Флоренского, отрицает существование имен собственных: ведь все без исключения имена имеют энергетическую, но не сущностную природу (сущностно одно лишь местоимение «я»); потому все они — имена нарицательные.

...Медленно и постепенно восходит Булгаков к основной цели своей филологии — к концепции имени Божия. Важным этапом этого восхождения оказывается булгаковская теория человеческих имен. Сравнение ее с учением об имени, занимающим важнейшее место в философии языка Флоренского, представляет особый интерес.

В акте именовании налицо два основных участника — именуемый и имя. И если в ономотологии Флоренского бытийственный акцент сделан на *имени*, то в воззрениях Булгакова — на *именуемом*. Примечательно то, что именуемому — личности, самостоятельной духовной сущности — Флоренский фактически отказывает в бытии, сводя

<sup>1</sup> Сергей Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 59.

всякую личность к ее имени. Как уже говорилось, имена обладают у Флоренского не зависящим ни от каких личностей существованием: это существа с тонкоматериальным телом и душой-смыслом, узреваемым этимологически. При именовании имя вселяется в человека и вызывает его к бытию: «До имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь *возможность* человека, обещание такого, зародыш» («Имена», раздел X). В теории человеческих имен Флоренский выступает как самый радикальный платоник: реальностью для него здесь обладают одни имена-идеи.

Напротив, соответствующий раздел книги Булгакова четко выдержан в духе Аристотеля. В учении об именах первое по смыслу место отведено именуемой личности: как раз личность обладает бытием, и «символ» этого бытия — местоимение «я». Имени же самому по себе Булгаков совершенно недвусмысленно отказывает в реальности: «Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая в наименовании обозначается как потенция, а нареченное (имя) становится энергией, действующей как энтелехия»<sup>1</sup>. Термины «Метафизики» Аристотеля, которыми активно пользуется Булгаков, свидетельствуют о его сознательной ориентации здесь на перипатетизм. И никакой антитезис не в состоянии уравновесить, смягчить данное «перипатетическое» представление: «Имя не существует невоплощенно».

Булгаков просто не в состоянии по-настоящему оторвать имя от его носителя, начать «мыслить именами», как к тому призывает его учитель: сам носитель имени для философа слишком значим и ценен, чтобы он мог абстрагироваться от его существования. Если для Флоренского *до* имени человека просто *нет*, то для Булгакова такая личность — «всечеловек», потенциально имеющий в себе все имена<sup>2</sup>. И без имени человек — это некий духовный тип; для своего правильного развития он нуждается в таком имени, природа которого созвучна его собственной. Булгаков не может ничего сказать от себя об *имени* как таковом; зато он пишет глубоко и проникновенно об *именовании*. Выше уже говорилось о том, что открытия Булгакова касаются жизни слова в речи; так же и в теории имен специфически булгаковское обнаруживается тогда, когда мыслитель обращается к живой динамике имени — к событиям именованного, переименования, псевдонимии и т.п. Книгу Булгакова правомерно было бы назвать «Философией именованного»: такой заголовок точнее соответствовал бы ее «аристотелевской» природе.

<sup>1</sup> Сергей Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 160.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

Для Булгакова слово существует только в речи; любое имя есть уже речь и предложение, поскольку в имени свернуто бытийственное суждение, мистический жест: в имени осознает себя некое Я. Но в концепции Булгакова присутствует и иное отношение: любая речь, всякое предложение могут быть сведены к именованию. С онтологической точки зрения, полагал Булгаков, какой бы конкретный смысл ни вкладывался говорящим в высказывание, оно есть, прежде всего, свидетельство о бытии тех или иных реальностей. Опираясь на эту мысль, Булгаков развивает свою концепцию частей речи и частей предложения.

Предложение видится мыслителю распавшимся на две части, имеющие разный бытийственный вес. Во-первых, в предложении есть несколько бытийственных центров — таких слов, за которыми просматривается глубина бытия. Эти слова — онтологические существительные, даже если грамматически они выступают в глагольных или любых других речевых формах. В предложении же они — онтологические подлежащие, пусть обычная грамматика считает их за дополнения или обстоятельства. Например, в предложении «мальчик сломал палку», которое может быть обращено во фразу «палка сломана мальчиком», имеются два бытийственных подлежащих (субъекта именованного) — «мальчик» и «палка».

Но во-вторых, предложение содержит такие слова, которыми осуществляется суждение о подлежащем, выражаются качества или состояние подлежащего. Реального бытия за ними не стоит, словам соответствуют лишь абстрактные смыслы. Это — глаголы и прилагательные, а в качестве членов предложения они могут быть подведены под общую им категорию предикативности, сказуемости: сказуемое — это то, что сказывается о сущности. «Речь, — пишет Булгаков, — состоит в предикативности или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль»<sup>1</sup>. Итак, при онтологическом подходе речь понимается предельно упрощенно и монументально. Всякое высказывание в нескольких местах прикреплено к усильному бытию; а над этими точками прикрепления, порой весьма затейливо и сложно, высятся конструкции из смыслов. Так, в предложении «мальчик сломал палку» две бытийственные точки, соответствующие идеям «мальчика» и «палки», соединены идеей «ломания», которая в данном случае выступает в чисто смысловой роли.

<sup>1</sup> Сергей Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 80.

Онтологическая философия грамматики Булгакова открыта для обсуждения и уязвима для критики. Кажется, в ней есть все же тенденция к позитивистскому взгляду на слово — к представлению о слове лишь как о звуке. Будучи погруженным в речь, слово у Булгакова как бы десубстанциализируется, выветривается: если имена существительные связываются им с сущностью бытия, то глаголы и прилагательные уже оказываются абстракциями, знаками идей. Но более того: создается впечатление, что единственным бытийственным словом для Булгакова является это загадочное, «заумное», глубокое слово, символ ноуменальности — местоимение «я». «Я», по Булгакову, царит в языке; царит «я» и в его концепции.

Речь, говорит Булгаков, сводится к именованию, к простейшей формуле А ЕСТЬ В. Но если вспомнить, что для булгаковской метафизики «Я есть А» и «Я есть В», то окажется, что формула «А есть В» не будет «простейшей» речевой формулой: такая, очевидно, примет вид «Я есть С». В конечном счете за всякой речью стоит говорящее лицо со своим Я; этот факт странным образом прошел мимо Булгакова. Во всяком случае, если воззрения Булгакова на речь довести до конца, то надо будет признать, что во всякой речи для него на метафизическом плане звучат голоса целого ряда природных реалий, в слове человеческом присутствует мировое слово, человек выполняет миссию рупора вещей. В «Философии имени» Булгаков предстает как космический экзистенциалист, строящий образ живого, состоящего из мириад умных «Я» космоса. Пандемонизм Фалеса («Все полно демонов и душ») вспоминается здесь, как и в связи с Флоренским, хотя и на несколько иной лад.

#### Как быть с «афонским иноком Иисусом»?

Большой потерей для историка русской философии является утрата доклада Булгакова об имени Божиим, подготовленного им для церковного собора 1917 г.<sup>1</sup> Возможно, этот доклад был более «имяславческим», чем выросшая из него книга «Философия имени». Возможно, «перипатетический» склад ума Булгакова повел его мысль несколько по иному руслу, чем ему представлялось вначале. Во всяком случае, хотя Булгаков в заключительной части своего труда и отстаивает с блеском почитание имени Божия, рассуждения его сильно приближаются к кон-

<sup>1</sup> Быть может, впрочем, этот доклад хранится в парижском архиве Булгакова, принадлежащем Н.А. Струве.

цепции тех, кого оппоненты по афонским спорам звали имяборцами.

В афонских спорах одним из основных доводов «имяборцев» против особого почитания Божественных имен было указание на их человеческий и как бы только человеческий характер. Такие имена Бога как Вседержитель, Благой, Всемогущий и т.д., говорили «имяборцы», суть обыкновенные слова; имя «Иисус» — также обычное человеческое имя. Неужели из-за того, что какой-то афонский инок носит имя «Иисус», мы должны этому иноку поклоняться? — спрашивали простые монахи. И чтобы выразить свое презрение к заурядной внешней оболочке имени Бога, они писали слово «Иисус» на бумажках, которые затем рвали и топтали ногами.

Не так-то легко было теоретически распутать это сплетение софизмов, обосновать общее для всех религий почитание божественных имен! Булгаков справляется с этим, беря за основу свои представления о строении слова. Слово, по Булгакову, следующему здесь за Флоренским, состоит из фонемы, морфемы и симемы (=семеме Флоренского). Поскольку, как я все время подчеркиваю, Булгаков исследует конкретную речевую жизнь слова, главной стороной слова является для него симема — осуществившийся в данном речевом акте смысл слова. Словесным же телом — фонемой и морфемой — Булгаков практически не занимается, — и здесь обратная ситуация по отношению к Флоренскому, чей предмет — слово как таковое, слово в его обособленной «телесности». И тут-то «перипатетический» подход Булгакова демонстрирует свои возможности: проблема «афонского инока Иисуса» изнутри воззрений Флоренского неразрешима, тогда как «ученик» справляется с ней без труда.

«Имяборцы» под именем понимали одну его звуковую (или буквенную) оболочку. Однако, говорит Булгаков, в имени есть симема, через которую слово привязано к конкретной точке бытия. Если речь идет о симеме человеческого имени, то в такую симему входит существо именуемого: «Симеме имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно»<sup>1</sup>. Поэтому с точки зрения онтологической филологии совсем разные вещи: «Иисус» как имя Бога — и «Иисус» как имя афонского инока, поскольку при одинаковых фонеме и морфеме эти имена обладают разными симемами. Здесь налицо омонимия, но не тождество; примечательно то, что проблема омонимов, поднятая Булгаковым, полностью отсутствует в разработках его учителя. Булгаков

<sup>1</sup> Сергей Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 208.

также подмечает, что в церковном сознании имеются эти достаточно тонкие филологические интуиции: Православная церковь исключает тезоименитство относительно Иисуса Спасителя и Божией Матери, хотя в православном календаре есть имена святых — «Иисус» и «Мария».

Но как конкретно и наглядно обнаруживает себя симема Божественного имени? Очевидно, имя Божие, прежде всего, оказывается таковым в *молитве*. Для Булгакова речь здесь идет о жизненной ситуации, которая одна превращает обычное человеческое слово в имя Божие. Но каким образом это осуществляется в молитве? Силой ли веры молящегося, энергией ли его чувства? Булгаков отвергает эти и другие психологические объяснения. Дело не в настроении молящегося: решающим здесь является момент не психологический, но онтологический — та мистическая интенция, которая, ставя молящегося перед Богом, делает из имени Имя. В славянском языке она выражается звательным падежом. Словесный же контекст имени для Булгакова не так важен, и он не отдает предпочтения перед другими молитвами молитве Иисусовой. Он не любит погружаться в мистику звуков, словесных фонем, к чему так склонен Флоренский; ему чужда атмосфера эзотеризма, окружающая Иисусову молитву. Здесь он сближается с более распространенным и, кажется, для XX в. более приемлемым, трезвым церковным подходом.

Итак: ни медитативное погружение молящегося в имя Бога, ни сила его религиозного чувства, ни даже искренность и глубина его веры не являются, согласно Булгакову, теми факторами, которые содействуют тому, чтобы простое «молитвословие» сделалось реальной встречей с Богом или мистическим слиянием с Ним. Для этого необходима умственно-волевая установка сознания, факт онтологический в глазах Булгакова. Очевидно, что здесь безусловно православный взгляд мыслителя приобретает легкий протестантский оттенок: Булгаков как бы избегает того молитвенного «эзотеризма», который присутствует не столько в учении, сколько в конкретной духовной жизни Православной церкви.

Есть и второй явный способ обнаружения «симемы» (семемы по Флоренскому) собственного имени и имени Иисусова. По Булгакову, в имя человека входят имена всех его предков, и через это имя делается более «собственным», — в русском языке родословная человека учтена фамилией и отчеством. Родословные Иисуса, присутствующие в двух синоптических Евангелиях, превращают обычное имя в единственное — поклоняемое и превозносимое.

Учение о языке, развитое в «Философии имени» Булгакова, — не что иное, как умственное восхождение к вершине, которой

является концепция имени Божия, предмета полемики в Русской церкви. И эта концепция выдержана в естественном для Булгакова ключе умеренного реализма — не платонизма, но действительно перипатетизма. Эти взгляды Булгакова занимают промежуточное место между воззрениями исторических «имяславцев» и «имяборцов». В афонских спорах речь шла на самом деле об отношении к звуковому или буквенному составу Божественного имени. Крайнее имяславие обожествляло этот состав. Сторонником этого взгляда выступил Антоний Булатович, когда взялся за доказательство божественности имени «Иисус» с помощью анализа каббалистического смысла составляющих это имя букв. Заметим, что пристрастие к каббалистике Флоренского выдает его тоже как крайнего имяславца. Крайние же имяборцы презирали звуковую особенность имени, выражая свое презрение доводом-жестом — демонстративным уничтожением листов бумаги с именем... Как раз по этому вопросу Булгаков встал на среднюю позицию. Он отказался от превознесения фонемы слова «Иисус»: в отличие от учителя, он не имел вкуса к каббалистике. Хотя «Иисус» — более собственное имя Бога, чем ветхозаветное «Иегова», но у Бога, настаивал Булгаков, есть и другое — глубиннейшее и при этом тайное Имя, о котором сказано в Апокалипсисе.

Имя «Иисус» есть кенозис, самоумаление этого Имени; таков, кажется, последний, верховный смысл теории Булгакова. С Именем в событии Боговоплощения происходит то же самое, что и с Богом. Как Бог смиряется до «рабьего зрака», так же и в мир нисходит истинное, неведомое Имя Бога, облекаясь в плоть обыкновенного человеческого имени «Иисус». Бог воплощается не только в тело Христа, но и в Его земное имя. И в качестве имени Богочеловека имя «Иисус» заслуживает почитания во всем своем, в частности, и в звуковом составе, — однако не того почитания, которого хотели бы для него имяславцы.

#### Имя и икона

Вернусь еще раз к тому, о чем уже говорилось: «имяборцы» вовсе не отрицали почитания Божественных имен и относились к ним не с меньшим благоговением, чем имяславцы. Спор об именах в ряде случаев шел по поводу одних теоретических формулировок и не затрагивал существа дела. И не случайно в течение афонских событий сотни людей (споры имели массовый характер) не раз переходили на сторону оппозиции.

Какое же почитание имени Божия допускали «имяборцы»? Божественные имена, утверждал главный теоретик «имяборчества» С. Троицкий, суть создания человека, и их «нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени, что Он не имеет никакого имени, а что все имена лишь указывают на Бога, не говоря, что Он такое. Только тогда они получают свой правильный смысл, а в противном случае они будут идолами и применение их к Богу будет богохульством»<sup>1</sup>. Но поскольку имена Божии суть символы религиозные, их следует почитать — почитать в той мере, какую VII Вселенский собор установил для почитания икон. С. Троицкий считает эту мысль основой своих воззрений: имена Божии, как и иконы, «суть созданные человеком образы Божии, — первые звуковые, вторые красочные; и тем и другим подобает воздавать одинаковое „относительное” поклонение»<sup>2</sup>. Буквально то же заявляет и Булгаков: «Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи»<sup>3</sup>.

На теории иконы Булгакова нелишне остановиться особо: она выразительно демонстрирует тенденции его мировоззрения и особенность его «ученичества» по отношению к Флоренскому. Свои концепции как имени, так и иконы Булгаков намеревался утвердить на догмате иконопочитания, принятом VII Вселенским собором. Этот простой древний тезис, согласно которому честь поклонения иконе от образа восходит к первообразу, в XX в. русскими философами стал интерпретироваться весьма свободно. В русле собственных изначальных интуиций трактовали догмат и Флоренский с Булгаковым. И эти две трактовки говорят нам все о том же — об учительной, и при этом «фаустианской» природе духовного склада Флоренского, а одновременно — об «ученичестве» Булгакова.

Флоренский посвятил иконе два крупных сочинения — «Иконостас» и «Обратную перспективу»; немало говорится о ней в ряде работ, меньших по объему, но не менее интересных («Моленные иконы Преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Троице-Сергиева Лавра и Россия»). В теории иконы Флоренский исходит в основном из своего опыта — молитвенного и созерцательного — общения с дивными иконами Троице-Сергие-

ева монастыря. Размышления его над догматом иконопочитания сконцентрированы на проблеме иконной онтологии. Икона — это, с одной стороны, раскрашенная доска, с другой — сама святая личность; Флоренского занимает антиномическая диалектика иконного образа и первообраза, с помощью диалектических рассуждений он стремится описать православный опыт поклонения иконам.

Иконописное изображение открывает через себя первообраз. Особенность изображения отнюдь не безразлична в отношении этой его цели: существует иконописный канон, веками выработывавшаяся иконописная техника и особые, соответствующие онтологии иконы краски и материалы. Флоренский подразумевает то, что соблюдение иконописного канона — необходимое и почти что достаточное условие<sup>1</sup> реальной онтологической связи образа с первообразом. Икона, сказано в «Иконостасе», — «не изображение святого свидетеля (горнего мира. — *Н.Б.*), а есть самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в неприступную область, а икона делается вещью сред «других вещей». Икона для Флоренского — один из примеров (быть может, самый яркий) присутствия в повседневной человеческой жизни гётевских первоявлений: в иконе происходит практически незамутненное преломляющей материальной средой явление святого обитателя духовного мира.

Иконописный образ в идеале прозрачен для явления первообраза; икона для Флоренского — это «окно» в вечность. Для достижения этой онтологической «прозрачности» иконы требуется, вместе со следованием канону, высокое искусство и личная святость иконописца; фактически художник или должен быть сам тайнозрителем духовного мира, или должен следовать руководству такого тайнозрителя<sup>2</sup>. Тогда икона, действительно, станет адекватным символом высочайшего Духа, и человек, созерцающий ее, сможет сказать: «Вот я смотрю на икону и говорю себе: „Се — Сама Она” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем

<sup>1</sup> «Почти» — поскольку требуется еще высота православной духовной жизни иконописца.

<sup>2</sup> Так, икона Святой Троицы Андрея Рублёва (ныне канонизированного) восходит к созерцательному опыту преподобного Сергия Радонежского.

<sup>1</sup> Троицкий С.В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914. С. 20.

<sup>2</sup> Троицкий С. К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916. С. 20.

<sup>3</sup> Сергий Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 186.

сознании и нет изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа». Эти слова Флоренского из «Иконостаса», безусловно, соответствуют подлинно реалистическим устремлениям православного сознания. Но надо видеть и духовную опасность заострения внимания на иконописном каноне, что было столь характерно для Флоренского: абсолютизация канона может привести к тому, что различные его разновидности — Владимирская, Казанская, Иверская иконы Богоматери, высокочтимые православными людьми, заслонят живой Лик Пресвятой Девы. О наличии в православном сознании этой полуязыческой тенденции писалось множество раз.

И, напротив, мнение об иконе Булгакова — опять-таки в тенденции — есть ее протестантское отрицание и противопоставление молитве перед иконой чисто духовной молитвы. Булгаков считал, что отцы VII Собора придавали иконе второстепенное, вспомогательное значение. Качество изображения, по мнению Булгакова, ничего не добавляет к онтологичности иконы; канон, философскому осмыслению которого Флоренский посвятил так много сил, в глазах Булгакова — простая условность. Вообще, если художественный элемент иконы как-то привлечет к себе внимание молящегося, то это окажется в противоречии с назначением иконы.

Но что же такое тогда икона, есть ли в ней вообще что-то безусловное, зачем она нужна? Булгаков подмечает некую, казалось бы, незначительную черту иконописного канона. Когда иконописец заканчивает написание иконы, то в качестве последнего штриха он наносит на доску имена изображенных на иконе лиц. Как раз эту надпись Булгаков считал главным и абсолютным элементом иконы: «Икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно, и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи»<sup>1</sup>. Булгаков предпочитал держаться скромной, зато надежной истины: изображение условно, безусловно только имя. Его скрытая полемика с Флоренским на этот счет — лишь одна из форм его «ученичества»: сама постановка проблемы иконы и детали ее разработки выдержаны в ключе Флоренского. И в этом представлении Булгакова об иконе вновь напоминает о себе булгаковский «внутренний Вагнер» — с его неверием в реальную, осязательную близость духовного мира, с его благоразумным воздержанием от рискованных духовных или интеллектуальных экспериментов...

<sup>1</sup> *Сергий Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 182.*

Булгаков предлагает исходить из иного опыта молитвы перед иконой, нежели тот, о котором говорит Флоренский. Молящийся, с его точки зрения, вообще не должен останавливаться вниманием на иконном изображении: ему следует сосредотачиваться на имени Первообраза. Иными словами, и перед иконой должна осуществляться та внеобразная, «умная» молитва, учение о которой было разработано восточной аскетикой. «Вся икона есть разросшееся имя»<sup>1</sup>: в этом тезисе Булгакова пересекаются его концепция иконы и философия имени. Но отсюда всего один шаг до протестантского упразднения иконы...

Завершая разговор о булгаковской метафизике языка, отмечу еще одну формулировку из «Философии имени»: «Изображение на иконе есть иероглиф имени»<sup>2</sup>. В связи с ней вспомним уже отмеченную мысль Булгакова об имени Божиим как иероглифе Божества. Хочется подчеркнуть, что Флоренский категорией иероглифа никогда не пользовался, в сходных ситуациях говоря о символе. И в разнице смыслов иероглифа и символа — то, что отличает интуиции Булгакова от мироощущения его учителя. В пристрастности к понятию иероглифа — знака, чей внутренний смысл не соотнесен со смыслом обозначаемого — выразилось тонкое «имяборчество» Булгакова, не только свойственное его учению об имени, но являющееся оттенком его мировоззрения. Булгакову присущ бытийственный пессимизм, даже трагизм; в глубине души он остро переживает общечеловеческую трагедию отрыва от корней бытия, от Источника жизни. Флоренский-Фауст — тип тоже трагический. Но трагизм его судьбы в целом скрыт за учительным пафосом, связанным с даром духовного видения. Булгаков всецело доверяется слову учителя, — но, честный талант, он остается самим собой, умом ищущим и трагическим. Не с этим ли земным, человеческим трагизмом фигуры Булгакова связан еще черный цвет его одежды на картине Нестерова, так выразительно контрастирующий с белозной облачения его учителя?..

<sup>1</sup> *Сергий Булгаков. Философия имени. Париж, 1953. С. 182.*

<sup>2</sup> Там же. С. 183.

## Имяславце-схоласт<sup>1</sup>

Наверное, из русских философов судьба теснее всего связана с имяславием Алексея Федоровича Лосева (1893–1988). В 1930–1933 гг. Лосев находился в заключении в концлагере; он был обвинен сталинскими карательными органами как «теоретик и идейный вождь контрреволюционного движения имяславцев»<sup>2</sup>. На лагерных работах Лосев почти полностью потерял зрение. Страшные три года потрясли его творческую жизнь: к свободной «чистой» философии возврата для него быть не могло, и ныне многие упрекают позднего (40–80-х годов) Лосева в компромиссах с марксизмом.

В конце 20-х годов госбезопасность сфабриковала большое политическое дело «имяславцев» — по Православной церкви тогда наносился особенно яростный удар. Были уничтожены тайные имяславческие монастыри на Кавказе: там скрывались монахи, вывезенные с Афона еще перед Первой мировой войной. После революции 1917 г. имяславческое движение приняло апокалипсический характер и политизировалось: советскую власть имяславцы считали знаком пришествия антихриста и видели в ней кару Русской церкви за преследование имяславия. В 1929–1930 гг. были арестованы свыше 300 кавказских имяславцев, с вождями которых поддерживали связь как Флоренский, так и Лосев. В конфискованных трудах Лосева госбезопасность обнаружила идейные основания для имяславия — не только для почитания имени Божия, но и для борьбы с антихристовой властью. Лосев в то время был профессором Московской консерватории; в его лекциях по истории эстетических учений почувствовали дух «воинствующего мистицизма». Среди студентов нашлись «иуды», донесшие на учителя. Лосев был арестован; по приговору он получил десять лет лагерей, а его супруга (астроном и математик) — пять лет. Однако по ходатайству первой жены пролетарского писателя Горького Лосевы были освобождены досрочно.

### Символизм и феноменология

Без преувеличения Лосева можно считать самым крупным собственнно философским талантом среди русских мыслителей XX в.

<sup>1</sup> Ранее статья была опубликована в: Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123–142.

<sup>2</sup> Материалы из следственного дела А. Лосева. — Источник. М.: Общество жертв политических репрессий «Мемориал», 4/1996. С. 117 (ниже на данное издание я ссылаюсь как на «Источник»).

Лосеву принадлежит более 400 печатных работ, из которых 40 — это обширные монографии. 20-е годы — самые яркие в творчестве философа. В это время Лосев создает свой знаменитый цикл из восьми монографий, между темами которых существует глубинная связь и которым присущ единый философский стиль. Книги эти — «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика числа у Плотина», «Диалектика художественной формы», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа» — издавались на средства автора (тогда для этого еще была возможность), и Лосев писал их практически без оглядки на цензуру. Именно за свою смелость философ поплатился лагерным заключением и потерей здоровья. После освобождения из лагеря Лосев уходит в преподавание и переводческую деятельность. Вновь публиковаться он начинает только в 50-е годы, пережив дважды гибель своего архива: в первый раз архив забирается госбезопасностью при аресте, во второй — исчезает под обломками лосевского дома на Арбате, разрушенного во время войны бомбой. Наиболее значительным трудом позднего Лосева является восьмитомное фундаментальное исследование «История античной эстетики». Лосевские реверансы в сторону марксизма в публикациях 50–80-х годов не стоит принимать всерьез. Чтобы обойти цензуру, Лосев часто пользуется таким приемом: в расчете на философское невежество цензора он на словах связывает с марксизмом такие категории и принципы, которые марксизм заимствовал из совсем иных традиций («диалектика», «материя» и т.д.).

Справедливости ради надо отметить, что «мистиком» Лосева называли лишь по недоразумению: у него не было своих ярких и оригинальных первичных — мистических интуиций, прозрений в бытие. Но зато у него был мощный философский ум немецкого склада: логическое движение категорий, вскрытие противоречий и их снятие, виртуозное конструирование философского «предмета» — вся эта философская «диалектика» была его родной стихией. И если все же говорить о лосевском «мистицизме», то надо признать: именно в диалектическом методе Лосев видел некую мистическую силу, с помощью которой можно проникнуть в суть вещей.

Лосев (вместе с М. Бахтиным и Г. Шпетом) принадлежит к постсимволистскому поколению русских философов: философский стиль и пафос тех, кто после революции не эмигрировал и остался в России (их творческий расцвет приходится на 20-е годы XX в.), совсем иной, чем у их непосредственных предшественни-

ков и учителей, мыслителей, принадлежащих к так называемому Серебряному веку русской культуры<sup>1</sup>. Дело здесь не только в удущении творческой свободы со стороны советской власти: кризис символизма как духовного устремления «от реального к реальнейшему» наметился уже в 1910-е годы. Такое явление, как диалогическая философия М. Бахтина (1895–1975), в которой сфера духовной жизни человека ограничена этическими отношениями, означало резкий разрыв с символизмом «отцов». В философии Лосева платонический порыв, присущий символистам, в определенной мере сохранен: символ — одна из основных лосевских категорий. Платоник и софиолог, своими непосредственными учителями Лосев считал П. Флоренского и главного теоретика символизма, русского ницшеанца Вячеслава Иванова. Корни же Лосева, как и почти всех русских философов XX в. — в Соловьёве; полное собрание сочинений Соловьёва Лосев прочитал, будучи еще учеником выпускного класса классической гимназии провинциального Новочеркасска.

Однако если для кумиров Лосева невидимый мир был фактом опыта — либо давался в откровении (в случае Соловьёва) — либо был предметом сверхчувственного созерцания (поиски Флоренским того, что он считал первоявлениями в смысле Гёте), то сам Лосев не признавал непосредственного наблюдения как пути к познанию сущности вещей. Кажется, у него полностью отсутствовал вкус к медитативному углублению в предмет, если в 20-е годы он с такой резкостью отрицал непосредственное созерцание в качестве познавательного принципа: «Затмение солнца — вещь непосредственно видимая. Но если мы так и останемся стоять на месте и, вылупивши глаза, будем непосредственно «ощущать» его, то едва ли не уподобимся этим самым бессловесному скоту, который тоже ведь, как известно, ощущает затмение. Что надо для того, чтобы не быть скотом в этом случае? Надо не только ощущать, но и мыслить. Надо в ощущаемом искать логической, например, числовой закономерности»<sup>2</sup>.

Пусть не подумает читатель в связи с этой цитатой, что Лосев был сторонником позитивистского метаматизированного естествознания: под исканием «логической закономерности» здесь подразумевается категориальное конструирование — процесс углубления мысли в строимый ею же предмет, который одновременно — как предполагается — принадлежит и самой действительности.

<sup>1</sup> Философы-эмигранты — Н.Бердяев, С.Булгаков, С.Франк, Н.Лосский — оказались, так сказать, законсервированы в дореволюционной эпохе; смена культурных парадигм их духовно не затронула.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 18.

Как результат этого процесса, *эйдос* вещи раскрывается познающему сознанию, обнаруживает себя в своем инобытии как *идея*. И по Лосеву, от явления вещи к ее идее можно перейти, используя метод, который он называл *диалектикой*. Разрабатывая процедуру диалектического конструирования предмета, Лосев искусно соединил два философских принципа. Во-первых, это гегелевское полагание и снятие противоречия в предмете; а во-вторых, это феноменологическая редукция, вскрытие — путем «вынесения за скобки» — все более внутренних слоев предмета, целью чего является обретение в глубине его идеи — самой вещи в ее инобытии. Лосев не скрывал того, что, создавая свою диалектическую феноменологию, он опирался на методы Гегеля и Гуссерля. В построениях Лосева причудливо — но при этом достаточно органично — соединялись открытия русского мистицизма с приемами немецкого рационализма.

Кажется, существо перехода от символистской к феноменологической парадигме в русской культуре (который мы сейчас осмысливаем в связи с Лосевым) достаточно понятно: этот переход вызван определенным разочарованием в символизме, недоверием к символистским декларациям. Среди русских мистиков-символистов не было фигуры столь крупной, что ее опыт обладал бы для окружающих абсолютной достоверностью, — только это могло бы вызвать широкое движение учеников и последователей. Даже если опыт вдохновлял и поражал возвышенностью созерцания (видения Софии Соловьёву), одного этого было не достаточно, поскольку оставалось неясным, могут ли другие приобщиться реальности, открывающей себя визионеру. Русские мистики-символисты не разработали духовного пути, не указали, как же все-таки достичь «реальнейшей» действительности. Символистские созерцания остались разрозненными, а нередко и сомнительными фактами индивидуального опыта. Впоследствии их в лучшем случае считали мечтами, поэтическими фантазиями, а в худшем — галлюцинациями или даже шарлатанскими выдумками.

В этом заключалась внутренняя суть кризиса русского символизма — крупнейшего явления русской культуры первых десятилетий XX в.<sup>1</sup> Порыв новых русских душ, пришедших к сознательной

<sup>1</sup> В. Соловьёв — его предшественник: хотя категория символа как таковая в его сочинениях отсутствует, ему, как никому другому, присуще яркое и мощное стремление «к бытию высочайшему», «a realia ad realiora» — тот платонический порыв, который символисты чуть позже сочли за главную черту своей духовной установки.

жизни уже в конце 10-х годов (к ним принадлежал Лосев), так же, как и символисты, «взыскующих грядущего града» (Евр. XIII, 14), остался неутоленным. Как достичь познания высших миров, как сквозь «реальное» увидеть «реальнейшее»? Ученик символистов и Соловьёва Лосев дал свой ответ на этот роковой вопрос: с помощью диалектического метода, прилагаемого к феномену в гуссерлианском смысле.

#### Диалектика по Лосеву

Некоторое лосевское лукавство, заключенное в таком ответе, мы увидим позже — когда станем говорить о лосевской диалектике имени: никакое логическое категориальное построение не может оказаться единственным и полностью адекватным — пускай и «инобытийственным» аналогом познаваемого предмета. За всеми лосевскими «диалектическими» конструкциями стоят конкретные представления мыслителя, стоит его изначальная вера, стоит то, что сам Лосев называл мифом. Однако оставим сейчас в стороне это соображение и поглядим, что сам мыслитель говорит о «диалектике».

То, что без опыта — причем опыта «абсолютного», и точнее, откровения никакой «диалектики» быть не может, Лосев все же иногда признает, отдавая диалектике роль «логических скреп», «смысловых основ» опыта<sup>1</sup>. Тем не менее он считает, что ограничиться одним опытом созерцания означает остаться при тупой фактической наличности (ср. вышеприведенную цитату) и пребывать в слепоте. Далекому от мистических переживаний Лосеву невозможно допустить, что встреча с откровением «реальнейшего» преобразит человека: сам опыт может снабдить визионера подходящим для своего описания языком. Лосев, напротив, полагает, что тупая наличность опытных данных должна быть насквозь просвечена светом «диалектики». «Диалектика» как бы является для Лосева суррогатом недостающего обыкновенному человеку ясновидения. Диалектика — аналог глаза и света одновременно; Лосев использует здесь представление из «Учения о цветах» Гёте, а может, непосредственно и из Плотина, на которого Гёте в свою очередь ссылаясь. «Диалектика не есть никакая теория, — пишет Лосев. — Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникли, там все освещается, проявляется, делается разумным и зримым. (...) Это — абсолютный эмпиризм, ставший абсолютной мыслью»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А. *Философия имени*. Указ. изд. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С.22.

Каковы истоки «диалектики» по Лосеву? Русский мыслитель следовал вдохновляющему импульсу *Гегеля*, когда выдвигал тезис (а затем виртуозно пользовался им), согласно которому диалектика «обязана быть логикой противоречия»<sup>1</sup>. Диалектическое развитие мысли у Лосева следует принципу гегелевской триады: диалектика, говорит Лосев, «обязана быть системой закономерно и необходимо выводимых антиномий (...) и синтетических сопряжений всех антиномических конструкций смысла»<sup>2</sup>. Стиль его философствования, можно полагать, задан «Наукой логики» Гегеля. «Надо одну категорию, — сказано в методологической части „Философии имени“, — объяснить другой категорией так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую и все вместе — друг друга, не натуралистически, конечно, порождает, но — эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же»<sup>3</sup>.

Крупнейший русский знаток Античности (в особенности творчества Платона), Лосев исключительно высоко ценил диалектику *единого и иного*, составляющую содержание диалога Платона «Парменид». В рамках своего учения об идеях Платон весьма часто рассуждал об *одном* и *многом*. Так вот, именно *платоновская диалектика* была далеким прообразом философствования Лосева. По этой причине ныне о нем иногда говорят как о неоплатонике XX в. Усмотрение в предмете этих двух логических начал — одного и многого, — по мысли Лосева, непосредственно вскрывает предмет, прокладывая путь к его глубинному познанию.

В связи с цитатой из Лосева, чуть ниже приводимой нами, сделаем одно замечание: в 20-е годы Лосев писал свои обширные труды как бы на двух языках. Его категориально-схоластические («диалектические») рассуждения внезапно как бы разряжаются в бытовых пассажах, где либо даются наглядные примеры, либо Лосев насмешничает, зло иронизирует или даже бранится, словно имея перед собой тогдашних «хозяев жизни» — невежественный советский сброд, глубоко им презираемый. Два стиля в книгах Лосева 20-х годов отражают положение высокой философии в хамском обществе, где тон задают ненавистные Лосеву «комиссары» и «комсомолки». Вызывающе грубая образность отступлений в «Философии имени», однако, не исключает того, что в этих вставках Лосев высказывал свои весьма важные идеи. И вот как философ пытается разъяснить своему «рабоче-крестьянскому» воображаемому читателю сущность собственной, а вместе и платоновской

<sup>1</sup> Лосев А. *Философия имени*. Указ. изд. С.13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

диалектики: «Возьмем пример: вот перед нами стоит шкаф. Есть ли он нечто *единое* и *одно*? Не есть ли он также и нечто многое? Разумеется. В нем есть доски, крючки, краски, ящики, зеркало и т.д. и т.д. Ну, так что же он — единое или многое? Абстрактный метафизик сейчас же станет в тупик, ибо если  $A=A$ , то уже ни в коем случае  $A$  не может равняться не- $A$ . А тут как раз оказывается, что один и тот же, именно *один и тот же* шкаф есть и одно и многое. Как быть? Для *непосредственного* знания и для диалектики тут нет ни малейшего затруднения. Как бы мне ни вколачивали в голову, что единое не есть многое, а многое не есть единое, — все равно я, пока нахожусь в здравом уме и в свежей памяти, вижу шкаф сразу и как единое, и как многое. А если я еще и диалектик, то я еще и пойму, как это происходит. Именно, диалектика мне покажет, что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и требует его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*. „Целое” есть диалектический синтез „одного” и „многого”»<sup>1</sup>.

Свою связь с отцами диалектического метода — Платоном и Гегелем — Лосев, разумеется, не скрывал. Однако он нигде не упоминает своего ближайшего предшественника и учителя, тогда как весьма часто Лосев прямо заимствует его идеи, — и это касается отнюдь не одной «диалектики». Речь идет о Павле Флоренском, с которым Лосев познакомился в 1911 г. у и поддерживал связь вплоть до середины 20-х годов. Кажется, сложные отношения с Флоренским были вообще больным местом лосевской биографии; но во всяком случае, ключ к идеям Лосева весьма часто надо искать в сочинениях Флоренского.

Это относится и к проблеме лосевской «диалектики». В труде Флоренского «У водоразделов мысли» есть глава под названием «Диалектика». В ней Флоренский противопоставляет описательный подход к действительности со стороны *естествознания* — подлинно познавательному подходу *философии*, которую он здесь отождествляет с *диалектикой*. Диалектика, согласно Флоренскому, это диалог познающего ума с действительностью, бесконечный процесс, пронизанный «ритмом вопросов и ответов». «Последовательными оборотами, — пишет Флоренский, — философия ввинчивается в действительность, впивается и проникает ее все глубже. Она есть умная медитация жизни». По существу, Флоренский, используя образ винта, обосновывает принцип феноменологической

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени. Указ. изд. С. 15.

редукции: «Прорываясь сквозь оболочки нашей субъективности, сквозь омертвевшие отложения нашего духа, мысль философа (...) неизменно работает не над символами как таковыми, а лишь символами над самой действительностью»; «диалектика есть непрерывный опыт над действительностью, чтобы углубиться в последовательные слои ее реальности»<sup>1</sup>. Это представление Флоренского о мысли, ритмически «ввинчивающейся в действительность», целиком взято на вооружение Лосевым.

«Диалектика, — говорится у Лосева, — есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом. Больше того, диалектика есть просто ритм самой действительности»<sup>2</sup>. Поскольку ум Лосева был устроен так, что диалектически рассуждать для него столь же естественно, сколь для обычного человека видеть, он не уставал повторять, что «диалектика есть (...) самое простое, живое и жизненное, непосредственное восприятие (...), есть сама непосредственность»<sup>3</sup>. Все эти бесконечные заклинания Лосева в связи с диалектикой в какой-то момент начинают звучать несколько искусственно. Однако бесспорным остается то, что Лосев стремится поставить диалектику на место прямого созерцания действительности, эксплуатируя свой воистину виртуозный дар логика и схоласта.

#### Черты биографии и научные интересы

Лосев формировался как филолог-классик. Уроженец Новочеркаска, он уже в гимназии настолько проникся духом древних языков и сжился с античной культурой, что впоследствии говорил, что к моменту окончания гимназии был сложившимся филологом и философом. От отца — гимназического преподавателя математики и одаренного музыканта — Лосев унаследовал вкус к математике; что же касается музыки, то она играла исключительно важную роль в жизни Лосева. В 20-е годы автор книги «Музыка как предмет логики» и профессор Московской консерватории, в 1900-е Лосев параллельно с гимназией учился по классу скрипки у педагога-итальянца в частной музыкальной школе. Еще одной областью серьезного интереса Лосева была астрономия, которую он изучил, вживаясь одновременно в античное натурфилософское представление о космосе. Пло-

<sup>1</sup> Флоренский П. Диалектика // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 130–131.

<sup>2</sup> Лосев А. Философия имени. С.13.

<sup>3</sup> Там же. С.16.

дом этих штудий стала книга 1927 г. «Античный космос и современная наука».

Философия, филология, математика, музыка, астрономия: вся эта совокупность интересов Лосева свидетельствует о том, насколько софийной была его личность, насколько он был изначально своим в культуре Серебряного века. В 1911 г. Лосев становится студентом сразу двух отделений Московского университета — отделений философии и классической филологии, относившихся к историко-филологическому факультету. Тогда же он вступает в Религиозно-философское общество памяти В. Соловьёва, где знакомится с ведущими русскими философами — Н. Бердяевым, С. Булгаковым, П. Флоренским, С. Франком, Е. Трубецким. А в 1914 г. студента Лосева ради дальнейшей учебы посылают в Берлин. В Германии ему удалось поработать в библиотеках и услышать оперы Вагнера: из-за начавшейся войны совсем скоро ему пришлось вернуться в Россию.

Не менее глубоко, чем с русской и греческой, Лосев, несомненно, был связан с немецкой культурой, — в первую очередь с философией и музыкой (а также философией музыки). Русский университет не смог бы так развить у него задатки логического мышления, как это сделало чтение немецких философов. Музыку же Лосев переживал и понимал в русле традиции, обозначенной именами А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Он считал музыку «особым мироощущением»<sup>1</sup> и опознавал в своей собственной душе дионисийскую бездну. Соотнося «музыкальное бытие» с «Мировой волей», с «древним мировым Хаосом», он писал: «Музыка, снимая пространственно-временной план бытия и сознания, вскрывает новые планы, где восстанавливается нарушенная и скованная полнота времен и переживаний и открывается существенное и конкретное Всеединство или путь к нему»<sup>2</sup>. Но может возникнуть вопрос: откуда у Лосева, свидетелевавшего о «музыкальности» своей души, это великое стремление к «диалектике», схоластической игре категориями, — стремление к системе? Для Лосева музыка и диалектика оказываются двумя сторонами одной медали. Погружение в музыкальную стихию вызывает в сознании «вихри новых универсальных определений», и «из океана алогической музыкальной стихии рождается логос и миф». А поскольку «в музыке, сбросившей пространство, (...) вечная coincidentia

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. С. 258.

<sup>2</sup> Там же. С. 263.

oppositorum»<sup>1</sup>, совпадение противоположностей, то диалектика, — по выражению Лосева, «логика противоречия», есть не что иное, как стремление мысли воссоздать движение музыкальной стихии. Диалектика, как ее понимал Лосев, пронизана духом музыки, — сама есть выражение этого духа. Говоря о лосевской «схоластике», этого упускать из вида не следует.

#### Сергиев Посад в жизни А. Лосева. Загадки лосевской судьбы

Лосев был сложным и глубоким человеком, как иногда о нем говорят знавшие его, с обширным и не до конца просветленным «подпольем»<sup>2</sup>. «Алексей Федорович во многом остался подземным вулканом, чьи взрывы искаженно отдавались во внешних слоях»<sup>3</sup>, — писал о Лосеве его секретарь, помогавший ему в 70-х годах. В 10–20-х годах Лосев немало времени проводит в Сергиевом Посаде. Согласно преданию, в XIV в. здесь было явление Девы Марии основателю монастыря, преподобному Сергию Радонежскому; и примечательно то, что с этим местом были жизненно связаны те русские философы, которых мы ныне называем софиологами. Пребывание Лосева на этой святой земле, отмеченной особым покровительством Софии Премудрости Божией<sup>4</sup>, также оставило глубокий след в его духовной биографии.

Без сомнения, Лосев принадлежит к когорте русских софиологов. У него было своеобразное представление о Софии, хотя и не связанное с личным опытом визионера и возникшее, как можно предположить, под влиянием сочинений Соловьёва и, в особенности, Флоренского. Лосев рассуждал о Софии как о телесном, оформляющем начале, присутствующем в самом Божестве; и когда он, вдохновленный еще и Ницше, писал о своей «возлюбленной Вечности»<sup>5</sup>, то в этих интеллектуальных созерцаниях с Вечностью он сопрягал телесность. «Пресветлое тело Вечности» — возникающий при этом софийный образ. Впрочем, связанной системой софиоло-

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. С. 263, 257, 260 соответственно.

<sup>2</sup> Под душевным «подпольем» я здесь понимаю бессознательное — ту антропологическую реальность, которую имеет в виду Достоевский как автор «Записок из подполья».

<sup>3</sup> См.: Библихин В. Из рассказов А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 139.

<sup>4</sup> Не вправе ли мы говорить о Софии как о «гении места» применительно к горе Маковец, на которой стоит Троице-Сергиева лавра?

<sup>5</sup> См. раздел «Музыкальный миф» в книге «Музыка как предмет логики».

логии Лосев не разработал. Его софиологическая интуиция ясна: софийность — это телесность, принцип Софии есть принцип формы. Но эта лосевская мифологическая фигура — София — лишена личностного качества. Для русских софиологов, как правило, зримым образом Софии была новгородская икона XV в. (огненный Ангел); лосевская София представляется, скорее, в виде античной статуи: греческая скульптура — это ведь только тело, лицо, выражающее индивидуальный дух, у нее отсутствует.

Через Сергиев Посад Лосев приобрел не только к софиологии, но и имяславию: наиболее активные участники спора об имени Божием, такие, как архиепископ Никон Рождественский, с одной стороны, и Флоренский с В. Эрном — с другой, проживали именно в Сергиевом Посаде. Об имяславческой концепции Лосева речь будет впереди. Здесь же мы обратимся еще к одному моменту лосевской судьбы — особой, и при этом таинственной, его связи с монашеством. Лосев был не просто глубоко верующим православным христианином: он чувствовал глубочайшее влечение к такой форме православия, как монашество; в первую очередь именно с этим связано его пристрастие к Сергиеву Посаду. Между понятиями «христианство» и «монашество» (не только восточное) для него фактически стоял знак тождества. И более того: Лосев был сам тайным монахом, и его настоящее (т.е. полученное при постриге) имя было не Алексей, но Андроник. Брак Лосева имел идеальный характер, и его супруга, в миру носящая имя Валентины, в действительности была монахиней Афанасией. Практика подобных идеальных союзов существовала в первые века христианства и в России была возрождена в XX в. — Лосевы здесь не были исключением. Но необычным является то, что после кончины супруги Лосев женится вторично; его вторая жена ныне является хранительницей его архива. Так или иначе, Лосев не был «каноническим» монахом, — хотя, думается, на протяжении жизни хранил верность духу монашеских обетов.

В 20-е годы Лосев резко отрицательно относился к официальной Православной церкви, поскольку считал, что она вступила в компромисс с советской властью, признаваемой им за сатанинскую. Нам неизвестно, примыкал Лосев к одному из многочисленных в 20-х годах церковных расколов или нет. В любом случае через советскую эпоху Лосев прошел совершенно необычным, одиноким путем.

Где следует искать экзистенциальные корни лосевского монашества? Весьма достоверно о самых важных для себя вещах в 70-е годы Лосев беседовал со своим секретарем, ныне известным философом В. Бибихиным. Лосев говорил, что самосознание,

пришедшее с христианством (во времена Платона его не было), заставляет человека страдать от мирового зла, которое личность ощущает в себе самой как грех и осмысляет как отпадение от Бога. Отсюда — жажда искупления, покаянные слезы. И чтобы поддерживался этот христианский тонус, «нужно, чтобы были люди в пустыне, которые по десять лет насекомыми питаются»<sup>1</sup> — монахи, отшельники. Христианство для Лосева принципиально неотмирно. Потому он так ценит благодатные переживания монахов — людей, отрешившихся от земного плана: он верит, что именно в этих переживаниях человек приобщается к невидимому миру. Лосев писал, надо думать, под влиянием многочасовых богослужений в Троице-Сергиевой лавре: «Монашеское пение в храме есть ангельское пение; монахи поют как Ангелы. А звон колокольный есть самопреображение твари, сама душа, восходящая к Богу и радостно принимаемая Им»<sup>2</sup>. Только через монашеский — исихастский подвиг, говорил Лосев, человек достигает высшего уровня бытия: «Человек становится как бы Богом, но не по существу, — что было бы кощунством, — а по благодати»<sup>3</sup>. Вершина исихастского «делания» — созерцание Божественного света, — опыт, в котором человеку открывается тайна бытия. Русский символизм и софиология жили стремлением к этой тайне. Быть может, в какой-то момент своей жизни Лосев хотел достичь ее на путях монашества. «Диалектика же стала суррогатом мистического экстаза: идея света, как мы увидим, играет в ней центральную роль.

Впрочем, в том, как Лосев мыслил о монашестве, сказалось влияние его «подполья». Нижеследующие строчки из лосевского труда, попавшего в руки госбезопасности (так называемое «Дополнение» к книге «Диалектика мифа», послужившее поводом к его аресту), быть может, звучат по-монашески, но вряд ли по-христиански: «Философы и монахи — прекрасны, свободны, идеальны, мудры. Рабочие и крестьяне — безобразны, рабы по душе и сознанию, обыденно-скупны, подлы, глупы. Философы и монахи — тонки, глубоки, высоки; им свойственно духовное восхождение и созерцание, интимное умиление молитвы, спокойное блаженство и величие разумного охвата. Рабочие и крестьяне — грубы, плоски, низки...» и т.д.<sup>4</sup>. В этих пассажах, впрочем, — нарочитый эпатаж, вызов своей современности. Ценны они содержащимся в них косвенным свидетельством того, что философствование Лосева было неотъемлемым от его монашества.

<sup>1</sup> Бибихин В. Из рассказов А.Ф. Лосева. С. 142.

<sup>2</sup> См.: Источник. С. 123.

<sup>3</sup> Бибихин В. Из рассказов А.Ф. Лосева. С. 143.

<sup>4</sup> Источник. С. 120.

## Проблема антисемитизма Лосева

«Подполье» Лосева сильнее всего сказалось в присущем философу антисемитизме. Впрочем, тут тоже загадка и проблема, так что нам надлежит не выходить за пределы бесспорных фактов. Антисемитизм был черной тенью, скверным двойником исторического христианства. В начале XX в. антисемитские настроения в России под влиянием ряда факторов усилились и охватили немало видных деятелей культуры. В первую очередь здесь должен быть назван духовный писатель Сергей Нилус, выступивший в роли публикатора и комментатора так называемых «Протоколов сионских мудрецов». «Вершиной» тогдашней русской антисемитской литературы надо, вероятно, признать воистину страшную книгу философа и публициста Василия Розанова «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», также претендующую на разоблачение роковой тайны еврейства. Розанов был жителем Сергиева Посада, и вполне возможно, что Лосев его знал<sup>1</sup>. Можно предположить, что именно сергиево-посадская среда (двойственная в духовном отношении) способствовала пробуждению у Лосева интереса к еврейскому вопросу и разработке им в русле именно этого вопроса специфической историософской концепции. Как свидетельствует в своей статье о Лосеве его вторая жена А. Тахо-Годи, «еврейство оказалось для него универсальной стихией, порождающей из себя и христианство с его феодализмом и капитализмом, и социализм»<sup>2</sup>. Принципиальный, крайний антисемитизм Лосева, впрочем, Тахо-Годи оспаривает.

Неоднозначность в ответе на вопрос о лосевском антисемитизме возникает из-за того, что лосевское сочинение, где представлена его историософия — «Дополнение к „Диалектике мифа“», — по словам Тахо-Годи, исчезло в недрах госбезопасности, и мы знаем его содержание лишь по конспекту этого труда, составленному следователем Герасимовой. Конспектирование же это, полагает Тахо-Годи, было тенденциозным: «Следователь Герасимова стремилась создать образ Лосева-черносотенца»<sup>3</sup>. Однако и в таком случае речь идет не о выдумывании, но лишь о концентрировании следователем подлинных мыслей Лосева, сосредоточении их на

<sup>1</sup> Розанов был близок с Флоренским, и существует их неопубликованная переписка по проблемам еврейства.

<sup>2</sup> Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. 1997. №5. С. 176.

<sup>3</sup> Там же. «Черная сотня» — антисемитская организация, проводившая еврейские погромы.

единственной проблеме. Имея в виду эту предысторию документа, лишь недавно ставшего достоянием гласности, обратимся к его содержанию<sup>1</sup>.

Всякий раз, когда мы хотим понять философскую концепцию и дать ей оценку, полезно задаться вопросом об экзистенциальных ее источниках, о конкретном переживании, интуиции мыслителя, побудившей его к философской рефлексии. В случае с антисемитской, точнее, антииудейской историософией Лосева речь идет не о расовой неприязни философа к евреям и не о теоретическом неприятии им иудейских воззрений. «Дополнение к „Диалектике мифа“» родилось из опыта отвращения и ужаса перед хамской и вульгарной советской действительностью, перед преступной властью, главным злодеянием которой Лосев считал разгром Православной церкви. Где скрыты корни ненавистной советчины? Этот вопрос вставал (и до сих пор встает) перед многими. Полагая, что «марксизм и коммунизм есть наиболее полное выражение еврейского (сатанинского) духа»<sup>2</sup>, Лосев не был одинок в русской культуре XX в.

Историософская концепция Лосева предельно проста. Вся история человечества для него — это «история борьбы между Христом и Антихристом, Богом и сатаной»; и если Христос действует в человеческом обществе через Свою Церковь, то «историческим носителем духа сатаны является еврейство»<sup>3</sup>. В «Диалектике мифа» Лосева сказано, что все мировоззренческие убеждения человечества в конечном счете мифологичны, упираются в веру, в первичную интуицию бытия: «Все на свете есть миф». Лосев как автор «Дополнения...» живет в мифе о сатанинской сущности еврейства, — мифе, который в России поддерживали такие его старшие современники, как С. Нилус, В. Розанов, князь Н. Жевахов.

Лосеву хотелось представить дело так, что расцвет христианства приходится на средневековый феодализм — эпоху «великой духовной культуры, великих исканий и высших достижений человеческого духа»<sup>4</sup>. При этом, по Лосеву, именно тогда человечеством была достигнута «высшая свобода». Позвольте, можно спросить, а как же быть с крепостным правом, господствовавшим при феодализме? Лосев расценивал его как нормальное состояние общества, отражающее всегдашнее разделение людей

<sup>1</sup> До данной публикации в журнале «Источник» ни у кого из исследователей мысли о лосевском антисемитизме не было.

<sup>2</sup> Источник. С. 117.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 119.

на два класса – аристократов («философов», «монахов») и рабов («ремесленников и земледельцев», «рабочих и крестьян»). Аристократизм и рабство – не социальные характеристики, но, по Лосеву, в первую очередь – глубинные качества души; раба освободить бессмысленно, поскольку «всякую свободу он все равно обратит в рабство». «Философы – созерцатели идей. (...) Рабочие и крестьяне от природы не могут созерцать идей; они должны подчиняться тем, кто умеет их созерцать; они – кормители монахов и послушники аскетов-старцев». Примечательно, что Лосеву, как и ненавистным ему марксистам, хочется мыслить классовыми категориями: он словно не желает видеть в истории многочисленных примеров, когда «созерцатель» и «философ» в обществе принадлежат к «рабскому» классу...

«Божественные устои феодализма», согласно мифу Лосева, были разрушены «силой сатаны, воплотившейся в иудействе»<sup>1</sup>. Начинается эпоха Ренессанса, и приходит убеждение, что ход вещей обусловлен не действием Божественной благодати, но естественными усилиями человека. Лосев считает, что именно тогда «начинается историческое воплощение Израиля» и в обществе принимается активно действовать каббалистический дух: «Каббала есть принцип человеческого естества, активно направленного против стихии благодати»<sup>2</sup>. Ренессанс наступает тогда, когда каббалистическая идея оформляется; книга «Зогар», напоминая Лосеву, появилась именно в XIII в., и уже в XIV–XV вв. Каббала вместе с Талмудом вступают в открытый бой с христианством.

А затем дух Каббалы, двигаясь по диалектическим ступеням, раскрывается и неуклонно идет к полной власти над миром; так мыслит себе Лосев всю последующую историю некогда христианской Европы. Ступени эти – капитализм (торжество либерализма), социализм и анархия. К сожалению, в конспекте, составленном следователем Герасимовой, лосевское описание (несомненно, отрицательное) капитализма пропущено. Это и понятно: госбезопасность была заинтересована в том, чтобы представить Лосева критиком именно социализма. Социализм же, по Лосеву, точнее всего выражает сущность Каббалы, поскольку последней каббалистической ценностью является не отдельный человек, но общество – «Израиль»; капиталистический индивидуализм – помеха историческому воплощению каббалистического духа. Именно при социализме осуществляется «абсолютизация производства», чему соответствует «славословие стихии питания, роста и размноже-

<sup>1</sup> Источник. С. 121.

<sup>2</sup> Там же.

ния». И это восходит не к неотмирному христианству, но к принципиально посюсторонней Каббале: она, пишет Лосев, есть не что иное, как «мистика рождения, рода и следовательно, всех процессов, сюда входящих»<sup>1</sup>. Марксизм, сказано у Лосева, «есть типичнейший иудаизм, переработанный возрожденскими методами»<sup>2</sup>, а советская власть – это «непосредственное владычество Израиля». Но как же малочисленное еврейство смогло подчинить себе многомиллионный православный народ? На это Лосев отвечает так: советская власть держится благодаря двойственной природе русских: с одной стороны, их платонической неотмирности, а с другой – мужицкой «смекалке» народа, его надежде извлечь свою рабскую выгоду из советского режима. Место Бога же при социализме заняла «безличная, животная экономика: ей поклоняются, как божеству, от нее ждут спасения и чуда»<sup>3</sup>.

Лосев полагал, что социализм принесет с собой величайшие технические достижения и победу человека над природой с ее законами. При этом совершится переход к анархизму – «аду на земле». Это будет наступлением апокалипсической эпохи – времени Антихриста, когда одновременно осуществится последнее торжество Израиля. Вот как мыслит себе Лосев грядущую анархию: «Если всякий сможет делать все, что он ни вздумает, если всякий сможет увидеть, услышать все, что творится на земном шаре, если на малейшую прихоть будет отвечать тончайший аппарат, могущий исполнить желание в несколько секунд, то не есть ли все это сумасшествие – царство сплошного анархизма, царство некоего земного ада, где, действительно, все до последней глубины есть человек, в человеке, для человека, и где все есть в то же время абсолютно земная жизнь, абсолютно земное общество»<sup>4</sup>. Очевидно, что Лосев верно предсказывал в 20-е годы некоторые последствия технической революции (за тем исключением, что она порождена

<sup>1</sup> Источник. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 124. Среди русских философов Лосев высказывает самые радикальные суждения о религиозной природе марксизма, возводя марксизм прямо к Каббале. Для сравнения укажу на статью С. Булгакова «К. Маркс как религиозный тип». Булгаков считает «религией» Маркса атеизм вместе с культом человечества, «родового существа»; он не видит за марксизмом никаких исторических корней. Что же касается еврейского вопроса, то Булгаков усматривает у Маркса «своеобразный не только практический, но даже и религиозный антисемитизм». Об «антихристовой» природе марксизма и, шире, социализма одинаково судят не только Лосев с Булгаковым, но и их предшественник В. Соловьёв.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 127.

отнюдь не социализмом): вдумываясь в только что приведенную лосевскую цитату, современный читатель наверняка подумает об Интернете и о его влиянии на духовную жизнь человечества. Но только безответственность может позволить совершить скачок в область мифа и необоснованно связать действительно совершающееся погружение человечества во тьму — с работой каббалистического духа, с происками иудеев.

Кажется, Лосев не был основательным и глубоким знатоком Каббалы. Как свидетельствует супруга Лосева, на Каббалу (во французском переводе) ему указал переводчик Гегеля Б. Столпнер. Лосев интересовался неоплатоническими мотивами Каббалы, и Столпнер, прекрасно с ней знакомый, оказывал ему здесь помощь<sup>1</sup>. Учитывая то огромное влияние, которое имел на Лосева Флоренский (знавший Каббалу в еврейском подлиннике, часто ссылавшийся на ее книги и использовавший ее принципы для своих изысканий), можно предположить, что интерес Лосева к Каббале восходит не только к Столпнеру, но и к Флоренскому. Представления о сатанинской природе Каббалы, впрочем, у Флоренского не встречается; в русской мысли лосевская «философия Каббалы», по-видимому, самобытна.

Лосев стремится объяснить «таинственный лик каббалистического лика Эн-Софа». Он обращает внимание на то, что это наименование буквально означает «не-нечто», и говорит Эн-Софе как об «апофатическом» чудовище, которое не есть ни то и ни это<sup>2</sup>. И воплощение апофатического «не-нечто» в истории, по Лосеву, означает осуществление «абсолютного анархизма», торжество принципа неопределенности, хаоса: «Абсолютный анархизм и есть последнее детище Каббалы»<sup>3</sup>. Итак, Лосев полагал, что именно через Каббалу совершится величайшая религиозная подмена — тот подлог Антихриста, когда «старый трансцендентный Бог» будет упразднен и в человечестве водворится земное божество (то «апофатическое чудовище», которое евреи ожидают под именем Мессии).

Христианство и Каббала по Лосеву — две абсолютно противоположных, а потому непримиримых «мифологии»: христианство, Церковь, монашество ориентированы на трансцендентное, неотмирное, Каббала, еврейство, коммуна — на вечно длящееся, поюстороннее социальное бытие. Вместе существовать христианство и еврейство не могут, «кто-то из них должен

<sup>1</sup> Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии. С.175.

<sup>2</sup> Источник. С. 126.

<sup>3</sup> Там же.

смириться перед другим»<sup>1</sup>. Во имя спасения христианства Лосев призывал Церковь к активной борьбе с советской властью, воплощающей сатанинское начало. Здесь он как раз делал ставку на силы имяславия, поскольку считал это движение «наиболее активным и жизнедеятельным течением внутри Церкви»<sup>2</sup>. Имяславие Лосевым рассматривалось не только как духовное направление, но и как политическая сила. Одновременно Лосев резко критикует официальную Православную церковь за ее «капитуляцию» перед властью. Лосев не щадит даже патриарха-мученика Тихона (1865–1924) и не желает видеть всего трагизма той ситуации, в которой в 20-е годы оказались православные иерархи: стоя лицом к лицу не с мифическим «Эн-Софом», а со сталинскими палачами, они должны были дать Богу ответ за вверенную им православную паству.

#### Лосев и Флоренский

Отношения между русскими философами далеко не всегда были безоблачными. Горячая дружеская симпатия, привязывавшая С. Булгакова к Флоренскому (который тоже питал к своему почитателю и ученику искреннее расположение) — скорее, редкое исключение, чем правило. Русскому человеку вообще очень свойственно переносить отношения в сфере идей на область личных контактов, и тогда, например, философские разногласия приводят к ненависти. Флоренский не мог отдать себе до конца отчета в своей нелюбви к Лосеву. «Я не знаю, почему он мне неприятен? — говорил Флоренский в одной частной беседе 20-х годов. — Он пишет в моем духе. Но вот, вероятно, от того, что у него все бескровно, без внутренней питанности, это мысли или Булгакова, или мои. Так же и Бердяев — отправляется непременно от того, что „сказал Булгаков”, или что „сказал Флоренский”»<sup>3</sup>.

В отношении исключительно самобытного Бердяева здесь сказано настолько несправедливо, что можно заподозрить ошибку в записи, сделанной собеседницей Флоренского по памяти. Лосевское же творчество, точнее, его слабая сторона (зависимость от интуиции Флоренского), — охарактеризованы метко. Но силы — хочется сказать, мощи лосевской мысли Флоренский видеть

<sup>1</sup> Источник. С. 128.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

<sup>3</sup> Из записей Н.Я. Симонович-Ефимовой 1926–1927 гг. — Цит. по: Иеронах Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и антроподицея). Загорск, 1984. С. 85.

не желает, и это при том, что нельзя не признать: как философ, Лосев значительнее Флоренского. Действительно, Лосев — ученик Флоренского, питающийся его прозрениями в бытие. Но только при резкой антипатии можно определить это ученичество с помощью такого образа, который использует Флоренский: «Лосев, как рефлектор — отражает, а сам темный, с такими людьми душно»...

Лосев чувствовал со стороны Флоренского неприязнь к себе и пытался ее объяснить. Поскольку их встречи в Сергиевом Посаде приходится на 20-е годы — время гонений на Церковь, — Лосев решил, что настороженность Флоренского связана с его священством: «Отец Павел был замкнутый, со мной у него не было контакта, боялся меня как светского человека»<sup>1</sup>. Видимо, Лосев пережил глубокую внутреннюю драму из-за столь холодного отношения к себе Флоренского, о котором впоследствии он говорил, как о своем учителе, и чью гениальность он, несомненно, ощущал. Свое разочарование и неудовлетворенность Лосев, человек «с подпольем», позже разряжал в ироничных и даже несколько злобных высказываниях о Флоренском: «Флоренский? Я его мало знал. Человек тихий, скромный, ходивший всегда с опущенными глазами. Он имел пять человек детей. То, что он имел пять человек детей, кажется, противоречит отрешенности...»<sup>2</sup> Даже в глубокой старости Лосев сохранил свои противоречивые чувства к Флоренскому.

Все дело упирается, по-видимому, в идейные, мировоззренческие разногласия учителя и ученика. Флоренский, православный священник, был при этом носителем религиозного сознания нового типа, определяющегося софийными интуициями. Лосев, в своих философских трудах во многом следующий за учителем, в своей личной духовной жизни строго держался традиционного православия, что выразилось в принятии им монашества. Столь сложные души приходят в мир на рубеже духовных эпох! В 10–20-е годы религиозность Флоренского Лосеву казалась «декадентской». Лосев не постеснялся однажды спросить ректора Духовной академии, непосредственного начальника Флоренского (это было в 10-е годы): «Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором „Богословского вестника“ и дали ему заведовать кафедрой философии?»<sup>3</sup>. Даже в 70-х годах Лосеву не приходит в голову, что в такой постановке вопроса есть

<sup>1</sup> Бибихин В. Из рассказов А.Ф. Лосева. С. 146.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

<sup>3</sup> Там же. С. 140.

элемент предательства учителя...<sup>1</sup> В лице Лосева и Флоренского встретились два типа христианства — старое и новое, монашеское и «софийное». Сложность личных отношений двух мыслителей имеет весьма глубокую природу и обусловлена различием их мировоззренческих установок, разницей в судьбе их душ.

\* \* \*

Поразительной могла быть судьба идей в XX в.! Из глубины православного монашеского опыта родился тезис — «Имя Божие есть Сам Бог», в котором оказались сконденсированы слезы и восторги подвижника. И вот, этот тезис не только вызвал смуту в русской Церкви, но стимулировал создание трех замечательных концепций имени и слова. Прямое созерцание слова как такового и конкретных имен привело П. Флоренского к глубоким прозрениям в природу языка; именно Флоренским были предложены основные категории для философии имени (сущность и энергия, символ). Разделяя реалистический взгляд Флоренского на слово и вдохновляясь его интуициями, С. Булгаков охватил своей софиологической лингвистикой язык как систему и язык как речь. Философия имени А. Лосева имеет еще более универсальный характер, став общеправославным учением. Лосеву были известны основные представления Флоренского о слове, и он опирался на них в книге «Философия имени», написанной в 1923 г. Но при этом, подобно Булгакову, Лосев хотел вывести свою концепцию слова за пределы филологии. Если Флоренский занимается словом человеческого языка; если для Булгакова слово софийно, то в глазах Лосева «словесность» пронизывает весь космос. *Все на свете есть слово*, и иерархическая лестница космических «слов» увенчивается Божественным Логосом.

Для восприятия «Философия имени» весьма сложна. Строевание слова и все судьбы слова Лосев вскрывает с помощью своеобразной «диалектики», в которой русский мыслитель соединил принцип феноменологической редукции («вынесения за скобки») Э. Гуссерля с методом полагания и снятия противоречия — триадой Гегеля. «Философия имени» — это причудливая логическая конструкция, и виртуозность логических рассуждений Лосева побуждает назвать его метод имяславческой схоластикой. Действительно, «внутренняя форма» лосевской книги вызывает в сознании читателя величественный образ готического собора. Но вся

<sup>1</sup> Не за это ли Лосев впоследствии поплатился своей свободой, будучи сам предан «учениками»?

эта сложная постройка, как на скрепах и опорах, держится на интуициях Флоренского. А кроме того, как мы увидим, «диалектика» Лосева при всем ее остроумии имеет все же искусственный характер: «диалектическим» построениям а priori предшествует вера и миф, вполне конкретный образ бытия.

### Слово — это сам предмет

Основное представление своей теории слова Лосев перенимает у Флоренского, который обобщил тезис имяславцев «Имя Божие есть Сам Бог» и заявил, что «слово — это сам предмет». Для Флоренского эта формулировка отражает действенность магического и молитвенного слова. Его концепция дает обоснование опыту молитвы и магии и, так сказать, выражает еще непосредственный, до-философский взгляд на мир.

Лосев же отрывается от живого опыта — словно этот опыт уже не имеет отношения к его философии имени — и уходит в область философских абстракций. По поводу концепции Флоренского у исследователя встает вопрос: в тезисе «слово есть сам предмет» что подразумевает мыслитель под словом «предмет»? Очевидно, на этот вопрос по-разному ответят платоник, позитивист и материалист. Убеждение на этот счет у Лосева очень определенное: *предмет* в данной формуле — это *платоновская* идея. Книга Лосева и призвана раскрыть данное представление.

Учение Лосева о слове демонстрирует *феноменологический* вариант платонизма. Философ убежден в глубинном тождестве бытия и мышления: «Непосредственная данность, если вы хотите ее осознать, превращается в некую абстрактную структуру, представляющую собой полную параллель осязаемого предмета, но в то же время данную в некоей осознанной и логически обоснованной форме»<sup>1</sup>. *Идея*, образ предмета в познающем сознании, есть сам «умный» предмет, т.е. *эйдос*, но в его инобытии. Главной категорией философии слова Лосева является «предметная сущность»; роль «инобытия» предметной сущности играет человеческое языковое сознание.

Как и в «Мысли и языке» Флоренского, в «Философии имени» Лосева в создании слова участвуют как вещь, так и сознание. Флоренский обращается здесь к простейшей модели: слово для него образуется благодаря смешению энергий объекта и субъекта. Для Лосева *сознание* и *вещь* при образовании слова отнюдь

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 18.

не равноправны. Слово для Лосева (как и для Флоренского) тоже образуется через встречу бытия и сознания. Но если Флоренский говорит о познании, приводящем к рождению слова, как о «браке» человеческого духа и природы, то Лосев имеет перед собой совсем другой образ. Акт образования слова, по Лосеву, — это попадание предметной сущности в некую пассивную, косную среду, вся роль которой сводится к замутнению, помрачению, искажению бытийственного ядра предмета. Под этой средой Лосев подразумевает сознание, и здесь глубокая разница с Флоренским.

Флоренский представлял себе познающий дух активным началом, чья роль при словообразовании ведущая: дух вопрошает природную действительность, и она раскрывается навстречу его активности. Для Лосева же сознание, напротив, хотя и есть начало необходимое, но значение его, так сказать, отрицательное. По отношению к предметной сущности сознание — это не-сущее, т.е. *меон*. Слово, по Лосеву, *образуется погружением сущности в меон*. Для феноменолога Лосева бытие слова — это оформление *сущности* на фоне *меона*. Было бы нелепо говорить, что *меон* — это то, чего нет: *меон* у Лосева — это не отрицание факта наличия, но «утверждение факта оформления предмета»<sup>1</sup>.

Итак, центральное представление «Философии имени» Лосева — это взаимодействие предметной сущности с *меоном*. В философском плане это означает взаимодействие одного и иного (тема диалога Платона «Парменид»), порождающее сложную диалектическую игру категорий. Но в мифологическом смысле за этим взаимодействием стоит просвещение бытийственным светом *меональной* тьмы — первичный всеобщий миф, к которому обращается Лосев ради описания словообразования. Этот миф в его книге порождает ряд более частных мифов, и вся их совокупность дает нам представление о том мировоззрении, которое стоит за лосевской «философией имени».

### Строение слова

Итак, сущность погружается в *меон* и просвещает его светом смысла: обратно, смысл оформляется на разных уровнях *меональности*. При этом возникает целая иерархическая лестница различных степеней просвещенности *меона*, — или же, наоборот, затемненности бытийственного начала. Исходя из этого представления, Лосев рассуждает о строении слова.

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 42.

Низшей ступенью при этом оказывается фонема: смысл оформляется в членораздельных звуках. Говоря о «звуковой оболочке» и противопоставляя ее смысловому ядру, Лосев близок к тому, чтобы считать звуки случайным символом значения. Он не стремится заполнить пропасть между звуковой формой слова и значением. Если Флоренский в самих звуках слова искал указания на его смысл, для чего прибегал к тайным учениям, в частности, к Каббале, то Лосев не желает задаваться «последними» вопросами о слове. В фонеме как таковой, считает Лосев, смысла нет, и ради его обретения надо идти вглубь слова.

Процедура, которую здесь осуществляет Лосев, есть не что иное, как феноменологическая редукция — постепенное снятие со смыслового, сущностного ядра слова меональных оболочек. Когда говорят о звуковой форме, уже наделенной значением, то имеют дело с этимологом, корнем; его конкретным осуществлением является *морфема*. При учете значения слова в предложении получают синтагму, а при учете потока речи — *пойему*. Все эти моменты значения слова, явленные в звуке, Лосев, как и Флоренский, определяет как *семему*. Здесь Флоренский останавливается, так как для него смысл слова нельзя оторвать от его звучания. Лосев так не считает и идет дальше в глубину слова.

В семеме смысл уже пробился сквозь толщу меона, но главной помехой для его адекватного обнаружения является материя звука. Отбрасывая звук, мы получаем *ноэму* — мысленное существо слова. Ноэма — это коррелят предмета в сфере понимания; но она еще не есть последнее основание слова. Действительно, хотя уже исключительно из рассмотрения, «вынесено за скобки» разнообразие звуковых форм одного и того же понятия в разных языках, еще остается различное преломление этого понятия в языковых сознаниях разных народов. Так, греческое слово «αληθεί» имеет внутренний смысл (т.е. ноэму) «незабываемое»<sup>1</sup>; и это — греческая, и только греческая, ноэма «истины». Если исключить подобные меональные помехи, то от ноэмы мы придем к «идее», которая есть сам предмет в его инобытии. Это не какой-то избранный аспект предмета, явленный конкретному народу (как в ноэме), но весь предмет целиком, — иначе — адекватное его понимание. Итак, взяв обычное слово и проделав путь вглубь него от фонемы к идее, Лосев обрел в недрах слова сам предмет — как этот предмет явлен вовне, дан сознанию.

<sup>1</sup> Лосев здесь обращается к этимологии данного слова, предложенной Флоренским в книге «Столп и утверждение Истины». Интересно, что для своих целей этим же словом пользуется и М. Хайдеггер, видящий внутреннюю форму для греческого обозначения «истины» в «несокрытом».

## Диалектика имени

В своих книгах «Мысль и язык» и «Имена» Флоренский выдвигает в противовес позитивистскому убеждению, по которому слово — это лишь звуковой знак вещи, представления оккультного характера. Он говорит о слове как о звуковом организме («Магичность слова»), как о семени (там же) о живом существе («Строение слова»), как о сущности, в чем-то подобной человеку («Магичность слова», «Имена»), а по поводу имени Божия — как о Боге в Его явлении («Об Имени Божиим», «Имяславие как философская предпосылка»). Лосев подчеркнуто дистанцируется от подхода учителя, расценивая его в качестве некоей тонкой физики. О своем методе Лосев, словно отвечая Флоренскому, говорит: «Мы занимаемся сейчас не физикой, а феноменологией и диалектикой»<sup>1</sup>. Но интересно, что все эти «физические» представления Флоренского Лосев включает в свой труд, придает им логико-диалектический смысл и устанавливает между ними дискурсивные связи.

Если мы проследим за лосевской диалектикой имени, то мы не только увидим, как Лосев представлял себе слово, но и приблизимся к пониманию мировоззрения, декларируемого «Философией имени». Итак: подобно Флоренскому, Лосев называет явление сущности энергетическим аспектом ее бытия; степени погружения сущности в меон он характеризует как ее энергемы. Так, низшая ступень при образовании слова, соответствующая наибольшему затемнению смысла меоном, есть физическая энергема — «легкий и невидимый воздушный организм»<sup>2</sup>. За основу — «путеводную нить» диалектического рассуждения — Лосев берет категорию «для-себя-бытия», которая представляет собой «сущность знания или интеллигенции»<sup>3</sup>. На физическом уровне энергема не обладает «для-себя-бытием»: физическая вещь живет вся вовне, и меон здесь торжествует. А дальше Лосев предпринимает диалектическое отрицание: по-прежнему у слова нет знания себя, но есть знание другого, хотя и не осознанное. Здесь смысл, интеллигенция уже пробивается сквозь толщу меона: появляется раздражение, и это соответствует органической энергеме. На этой стадии слово есть семя, растительный организм.

Произведя следующее логическое отрицание, Лосев переходит к энергеме более высокого порядка. А именно — к уровню живот-

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 56.

ного, уровню сенсуальности: слово на этой ступени знает себя и знает другого, но без факта знания этого знания, — т.е. обладает ощущением. При этом слово предстает животным криком. Следующее отрицание: интеллигенция знает себя как себя и другого как другого — со знанием этого; и здесь — уровень субъекта мысли, «ноуна», а для слова — нозматической энергемы. Это нормальное человеческое слово, и мы находим на этой ступени самосознание, привычно связываемое с человеком.

Но Лосев делает еще один диалектический шаг. Если допустить возможность знания себя как себя и другого тоже как себя, то будет осуществлен переход от сознания нозматического к гипер-нозматическому, когда другой переживается изнутри, как «я». В аспекте познания гипернозматическая ступень сознания означает снятие противоположности субъекта и объекта состояние экстаза. На этой ступени исчезает понятие другости, инаковости: сверхразум переживает всю множественность бытия как единство себя самого. Здесь уже нет речи о многообразии сущностей: есть только Перво-сущность, адекватно повторенная в инобытии, — иначе говоря, одно Слово, одно Имя. Итак: диалектическим путем отрицания отрицаний Лосев восходит от физического предмета (каким является всякое имя) к пребывающему в глубине слова онтологически первому Имени, тому Божественному Слову, о Котором говорится в начале Евангелия от Иоанна.

Мы слышим в этих выводах Лосева отзвуки имяславческих споров 10-х годов, причем еще многократно усиленные. Лосев идет дальше имяславцев, когда утверждает, что каждое имя глубинно причастно Божественному Логосу и таинственно связано с именем Спасителя. «Иисус», по Лосеву, есть последнее основание любого имени существительного. Мысль о причастности слов Божественному Слову рождена одной лишь силой лосевской диалектики (тогда как представления о слове-семени, слове-существе принадлежат Флоренскому); она — личный вклад Лосева в реалистическую филологию.

#### Все на свете есть слово

Проблема слова Лосевым связывается с предельно общей метафизической проблемой сущности и ее иного. А потому филология Лосева естественно переходит в общефилософскую, платонически ориентированную систему. Если слово, как показывает Лосев, есть сам предмет, то, как он считает, верно и обратное: поскольку вещь есть инобытие трансцендентной идеи, всякий предмет, всякая

вещь могут рассматриваться как слово, как откровение, «выскашивание» своей сущности. «Если сущность — имя и слово — пишет Лосев, — то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слова, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем»<sup>1</sup>.

«Философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще»<sup>2</sup>, — сказано у Лосева. К собственно философскому уровню его теории относится диалектика категории сущности. Но построение Лосева имеет и более глубокие планы, что не удивительно, так как за каждой философской системой на самом деле стоит некий миф. В «Философии имени» Лосева можно распознать целый ряд традиционных мифов, к обсуждению которых мы и переходим.

#### Мифы Лосева: космогония, эсхатология

Основные категории «Философии имени» Лосева — это предметная сущность и меон. Предметная сущность выступает как синоним бытия, смысла, активности, а мифологически — света. Меон — не-сущее — начало пассивное темное, в мифологии соответствующее материи. И первичный миф, который обнаруживается у Лосева — это миф о просвещении тьмы светом. Это древнейший миф, отзвуки которого слышны в гностических воззрениях и в Евангелии от Иоанна.

Данный миф может быть рассмотрен в аспекте творчества, и тогда он являет себя в космогонических представлениях. Просвещение тьмы светом космогонически означает формирование духом материи, преобразование хаоса в космос. Когда Лосев говорит о физической, растительной и т.д. энергемах сущности, то в космогоническом аспекте это означает создание Творцом четырех природных царств — минерального, растительного, животного и разумного; соответствующий рассказ мы находим в библейской Книге Бытия. Но у Лосева в космогонии присутствует гностический оттенок: в творении участвуют два начала, и речь не идет о творении из ничего. Впрочем, здесь представления Лосева колеблются: иногда за меоном у него в качестве мифологической

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

реальности стоит материя, иногда же он отчетливо заявляет, что меон, «„иное — ничто”»<sup>1</sup>.

Космогонический миф Лосева переходит в миф эсхатологический. В самом деле: следующее за четырьмя природными состояниями состояние гиперноэтическое (сплошной экстаз и выявление во всем Первосущности) есть принципиально новая фаза бытия мира — то, что в религиозных категориях называется жизнью будущего века. Когда о высшей ступени бытия слова Лосев говорит, что «имя сияет здесь в экстатической свободе от всего меонального»<sup>2</sup>, то в христианских представлениях это соответствует всеобщему обожению, единству всего тварного мира, вернувшемуся к Богу, — то есть концу мировой истории. Конечно, в филологических умозрениях Лосева время не участвует; но мифологический образ времени можно усмотреть за последовательной сменой «энергем», словесных оболочек, все сильнее напитывающихся смыслом. Космическая история при этом оказывается эволюционным процессом приближения мира к Богу, возвращением твари к Творцу, — и это — представление, привычное для гностицизма и отчасти проникшее в ортодоксальное мировоззрение.

Подобные мифологические интуиции являются той основой книги Лосева, по отношению к которой его диалектика — построение искусственное и вторичное. Наивно было бы верить в творческий характер логических процедур, совершаемых Лосевым над словом — полагать, что «растение» возникает как диалектическое отрицание «минерала», а «животное» — как отрицание растения и т.д. Линию «минерал» — растение — животное — человек — Ангел» создает не диалектическая мысль, но, напротив, сама эта линия древнего мифа предшествует в сознании мыслителя его «диалектике». «Мифология — основа и опора всякого знания, — говорится в „Философии имени”. — И абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции»<sup>3</sup>. В полной мере это положение относится и к книге самого Лосева, и самым интересным при ее анализе нам видится выявление этой самой ее мифологической глубины.

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

#### Мифы Лосева: от космогонии к теологии

В мифе о просвещении тьмы меона бытийственным светом можно увидеть историю мира с ее эсхатологическим завершением. Но этот же миф можно рассмотреть и в его статике, и тогда мы имеем дело с космологией, учением о единовременном состоянии мира. Тварный мир в системе Лосева — это иерархически организованный меон, разные уровни которого в различной степени причастны трансцендентной сущности. Здесь встает основной вопрос: каким образом Бог Творец присутствует в Своем творении? Мы помним, что в каждом слове под физической, растительной и т.д. оболочками, согласно Лосеву, скрыта предметная сущность; иначе сказать, Бог присутствует во всем творении. Но Лосев не хочет, чтобы его миф был пантеистическим, для чего он и вводит понятие энергемы сущности, различает сущность-в-себе от ее явлений. Не Бог в Своем Существо является в мире, но Его энергии, пронизывающие все природные царства; Лосев здесь следует Флоренскому, который в свою очередь опирается на взгляды святого Григория Паламы.

От всяческого язычества Лосев отказывается совершенно прямо: «Инобытийственное слово, — пишет он, — от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергемы ее воплощаются. Политизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой, и делая из этого правила только одно-единственное во всей истории Исключение»<sup>1</sup>.

Желание Лосева выдержать свою мифологию в христианском ключе, ввести в нее событие Боговоплощения несомненно. Космологически с идеей Первосущности, а также с гиперноэтической ступенью сознания соотносен воплотившийся Сын Божий. Как уже говорилось, гиперноэтическое сознание характеризуется утратой интеллигентией чувства отличия себя от другого, упразднением субъект-объектного переживания мира. Когда Лосев изображает это состояние «сплошного экстаза», он предлагает свое представление о само- и мироощущении Христа, когда Он, как Человек, ходил по земле.

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 131–132.

## Мифы Лосева: теология

Первая глава книги Лосева называется «До-предметная структура имени» и посвящена она описанию взаимодействия сущности и меона. За ней стоит, как мы видели, миф о единой, иерархически организованной, живой Вселенной, существующей благодаря своей причастности Первосущности, иначе — Богу. Вторая же глава («Предметная структура имени») своим содержанием имеет диалектические отношения внутри Первосущности (и вообще, предметной сущности); это теологическая часть труда Лосева.

В книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский показывает, как с помощью логики можно обосновать Божественное Троиство. Лосев задается той же целью проникнуть во внутрибожественную жизнь и решается на гораздо более вольные умозрения. Догматических границ он себе не ставит, и единственным авторитетом для него, как он хочет это представить, являются закономерности диалектического мышления.

Как же представляет себе Лосев Божество-Первосущность и изоморфную ей любую предметную сущность? Первым ее моментом является неисчерпаемая апофатическая глубина. Но это апофатическое начало уже в самой сущности являет себя: сущность не только бездна, но и форма. Этот второй в предметной сущности аспект — аспект оформления вещи — Лосев обозначает платоновским термином «эйдос». Далее, можно говорить о внутренней жизни, внутреннем становлении сущности, и это ее третий, «пневматический» момент. И до этого места своих рассуждений Лосев богословски ортодоксален: за данными аспектами сущности просматриваются Ипостаси Святой Троицы — Бога в традиционно-христианском понимании.

Но для Лосева Божество Троицей логически не исчерпывается. Различение трех начал в единой сущности (в частности, рождение эйдоса из недр первой ипостаси) может происходить только на некоем фоне, а потому с настоятельностью требует четвертого начала. Этот фон, с одной стороны, должен противостоять сущности в качестве ее иного, но с другой — должен принадлежать сущности. Как бы с логической неотвратимостью Лосев приходит к допущению присутствия в самой сущности меона: меон содержится в ней как принцип внутрисущностного ипостазирования.

Этот «сущностный меон» Лосев призывает отличать от меона «абсолютного», от тьмы внесущностного инобытия. Но «сущностный меон» также есть принцип телесности, «некое светлое тело». Это четвертое (меональное, телесное) начало в сущности Лосев называет «софийным», что ставит его в ряд русских софиологов.

Итак, предметная сущность (и Первосущность) содержит, по Лосеву, вместе с софийным четыре начала. Но Лосев видит в ней еще и пятый момент! Бог для Лосева — это Пентада: «Мир держится именем первой пентады»<sup>1</sup>. Пятым оказывается принцип явления сущности вовне — то начало, благодаря которому сущность устремляется своими энергиями в инобытие, через что происходит просвещение абсолютного меона и образуется тварный мир со всеми его царствами. Пятый аспект сущности Лосев называет демиургическим. Такова лосевская теология, и всякому ясно, что она не является традиционно-христианской. Яснее, чем любые другие построения русских философов, она свидетельствует о связи русской софиологии с гностицизмом Валентина, донесенным до Нового времени благодаря сочинениям святого Иринея Лионского<sup>2</sup>. Пентада Лосева — это усеченная Плерома Валентина, о чем свидетельствуют избранные Лосевым наименования аспектов сущности — «глубина», «София», «демиург».

## Проблема символа у Лосева

## Темные места лосевской концепции

Лосев идет по стопам Флоренского, когда вновь поднимает и углубляет в своей филологии проблему символа. Во введении категории символа Флоренский видел ключ к разрешению имяславческого вопроса: слово, по его мнению, может рассматриваться как энергетическое или символическое явление предмета. В точности так же об этом мыслит и Лосев; его представления отличаются лишь большей детализированностью. Из сущности-пентады является вовне своими энергиями только эйдос; идея (внутреннее слово) — это именно эйдос в его инобытии. А энергемы, от физической до гиперноэтической, представляющие собой аспекты слова языка — это энергии эйдоса. «Предметом слова может явиться только эйдос какой-нибудь сущности»<sup>3</sup>: Лосев уточняет простую первичную интуицию Флоренского, по которой слово есть сам предмет.

Прежде чем переходить к последнему диалектическому построению внутри лосевской теологии — к диалектике логоса, укажем на основной неясный момент лосевских представлений о сущности-пентаде и ее энергиях. Лосев намекает на христианский характер своего мифа (в советских условиях были возможны только намеки

<sup>1</sup> Лосев А. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 127.

<sup>2</sup> См. его труд «Пять книг против ересей». Книга I.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Философия имени. С. 143.

такого рода); но тогда совершенно естественно было бы обнаружить в его теологии — христологию (пускай и гностическую), а среди категорий диалектики имени найти такую, которая бы соответствовала личности Христа. Но как раз здесь система Лосева оказывается весьма туманной. В самом деле: Божество для Лосева — это пентада; с которым из пяти его начал мыслитель отождествляет Христа? Естественнее всего было бы ожидать, что с эйдосом — вторым моментом сущности. И многое в представлениях Лосева подтверждает это: эйдос — это явление апофатической глубины («Отца»); затем, как раз эйдос — это образ, лик сущности (Божества); и именно эйдос есть то единственное начало пентады, которое являет себя в ином (мифологически и в пределе это может соответствовать Боговоплощению). Но на языке лосевской диалектики, в рамках филологии никак не описано явление в инобытии всего эйдоса (а не одних его энергем), что соответствовало бы событию Боговоплощения. Далее: меон — начало внутрисущностной телесности или софийности — мифологически как будто должен соответствовать Телу Христову, Церкви; но в таком ключе меон Лосевым не осмыслен. Введение в пентаду пятого — демиургического начала (которое у Лосева «ответственно» за явление сущности в инобытии) также затемняет предполагаемую в системе Лосева «христологию».

Однако главная трудность понимания лосевской теологии возникает тогда, когда философ переходит к своей последней теоретической процедуре — диалектике логоса. Было бы невероятно, если бы Лосев, желая дать в своей теологии место Христу, скрыл бы Его не за «Логосом» — тем именем, которым Христос назван в Евангелии от Иоанна. Но что понимает Лосев под логосом? В «Философии имени» логос — это формальный, абстрактный момент в эйдосе. В IV главе книги над диалектикой логоса Лосев возводит стройное здание системы наук — «логий»; в этой системе собственной областью логоса является формальная логика. Логос у Лосева — это понятие, не живой предмет — но способ видеть предметы, абстрактный момент энергий сущности. Логос Лосева — весьма темная категория, причем именно потому, что неясно, какие мифологические образы стоят за ней. Бесконечно трудно связать лосевский логос с Личностью Богочеловека: образ Христа предельно конкретен, логос — абстрактен. Кроме того, Лосев говорит не об одном логосе, но об иерархическом множестве логосов. Не стоят ли мифологически за этими логосами ангельские миры, — причем так, что эту иерархическую структуру венчает сам Логос — Христос, «Великого Совета Ангел»? Тогда Христос оказался бы не Богом, но лишь высшим эоном в ряду прочих эонов, что свидетельствовало бы о полном принятии Лосевым гностической христологии.

\* \* \*

Подведем итог анализа «Философии имени» Лосева. Концепция ее — не что иное, как «диалектическая» — схоластически детализированная проработка имяславческого положения Флоренского: «Слово есть сам предмет». Лосев предельно расширяет границы этого тезиса и допускает его верность и в обратном смысле: «словом» для него является и человек, «слово» — это Вселенная, «слово», наконец — это Бог. Вся реальность осмыслена у Лосева через категорию слова.

Главный смысл лосевского труда — логизирование интуиций и мифологических представлений, составляющих его скрытую аксиоматическую основу. Не следует очень доверять Лосеву, когда он абсолютизирует свою «диалектику»: на самом деле она послушно следует за мифом и сама по себе творческого характера практически не имеет. Если ею высвечивается иногда какой-то потаенный уголок мифа, то это, скорее, исключение, чем правило. Диалектика — это аппарат и средство, роль ее чисто подсобная. Очень изощренная и искусственная схоластическая конструкция, являющаяся «внутренней формой» «Философии имени» Лосева, бесконечно далеко отстоит не только от наивных представлений монахов-имяславцев (которым она в конечном счете обязана своим появлением на свет), но и от прозрений Флоренского в природу слова.

## Указатель имен

- Августин Аврелий (Блаженный) 31, 541, 567, 586, 588  
 Аверин Б.В. 104  
 Аверинцев С.С. 50, 302, 309, 342  
 Аврех А.А. 401  
 Агеева Л. 401  
 Адамович Г. 458, 540, 1930  
 Адлер А. 183  
 Азадовский К.М. 83, 233, 247, 250, 257, 303  
 Азеф Е.Ф. 336  
 Александр I 413  
 Александр III 398, 441  
 Александра Федоровна 398  
 Ангелус Силезиус (собств.: Иоханнес Шефлер) 156  
 Андреев Д.Л. 409, 428  
 Андреев Л.Н. 237  
 Андроник (Трубачёв), иеромонах 184, 185, 636, 693  
 Анненский И.Ф. 81, 319  
 Ансельм Кентерберийский 597  
 Антоний (Храповицкий), архиеп. 620, 621  
 Антонович М.А. 468, 477  
 Антоновский Ю.М. 44, 126, 443  
 Апт С. 130  
 Апулей Луций 114  
 Аристотель 75, 193, 198, 543, 549, 565, 569, 590, 651, 652, 666  
 Аристофан 96  
 Ауслендер С. 344  
 Афанасий Александрийский 417  
 Ахматова А.А. (наст. фам.: Горенко) 613  
 Ахутин А.В. 128, 137, 139, 463, 521, 523, 525, 568  
  
 Баадер Фр. фон 107, 108, 438  
 Багдасаров Р. 401  
 Базанова Д. 104  
 Байрон Дж.Г. 295  
 Бакст Л.Н. (собств.: Л.С. Розенберг) 249, 250, 387  
 Бакунин М.А. 295  
 Баптист Порта (Джамбаттиста делла Порта) 204  
 Баранова-Шестова Н.Л. 9, 15, 121, 124, 177, 520, 522, 530, 531, 537, 540, 556  
 Баратынский Е.А. 242  
 Бахофен И.Я. 321  
 Бахтин М.М. 18, 38, 137, 173, 300, 329, 461, 471, 479, 480, 486, 489, 490, 512, 513, 524, 531, 538, 544, 633, 677, 678  
 Безант А. 27, 28, 380  
 Белинский В.Г. 465, 470, 488  
 Белый А. (собств.: Б.Н. Бугаев) 8, 10, 14, 22, 24–33, 50, 51, 88–90, 119, 120, 125, 126, 159, 172, 206–208, 213, 217, 224, 225, 228, 232, 238–240, 242, 250, 256, 268, 292, 293, 296, 300, 308, 309, 312, 344–346, 353, 354, 357, 391, 397, 401, 402, 408–410, 415–419, 422–425, 429–432, 439, 446, 455, 491–496, 499, 502, 541  
 Бёме Я. 24, 93, 107, 108, 157, 166, 179, 180, 408, 413, 417, 422, 496, 508, 581  
 Берберова Н.Н. 289  
 Бергман И. 30  
 Бергсон А. 37, 39, 128, 190, 205, 445, 459  
 Бенуа А.Н. 256, 257, 279  
 Берберова Н.Н. 289  
 Бердяев Н.А. 5, 8, 10, 14, 16, 17, 22, 25, 34, 37, 102, 106–112, 118, 120, 122, 124, 125, 130, 133, 134, 136, 138–141, 144, 151–181, 183–190, 192, 193, 196, 198, 202, 203, 206, 212, 213, 219, 224, 228, 230, 237, 238, 240, 244, 245, 266, 267, 282, 285, 290, 292, 293, 296, 300, 306, 309, 335–337, 339, 341, 343–345, 354, 414–423, 425, 426, 428, 430, 431, 433, 438–441, 450–457, 460, 461, 464, 469, 474, 477, 480, 483, 485, 489, 491–495, 497, 512, 513, 520–523, 525, 526, 528, 534, 539, 558, 559, 565–567, 572, 581, 582, 596, 605, 610, 678, 684, 693  
 Бердяева Л.Ю. (урожд. Трушева) 292, 343, 344  
 Березкин А.М. 53, 87  
 Бернард Клервосский 590  
 Биbihин В.В. 685–687, 694  
 Блаватская Е.П. 380  
 Блок А.А. 17, 24, 103, 175, 228, 240, 268, 292, 307, 315, 318, 319, 332, 347, 354, 397, 408, 579  
 Боборыкин П.Д. 9  
 Бобрищев-Пушкин А.М. 381  
 Богданов С.И. 309  
 Богомолов Н.А. 302, 310, 317, 342–346, 351, 356, 358, 361, 373, 375, 397, 401  
 Бок Э. 411  
 Бонецкая Н.К. (Bonezkaja N.) 34, 35, 40  
 Босх И. 22  
 Брандес Г. 121, 122, 128, 467, 530–535, 539, 543, 559, 561, 570, 601  
 Брюсов В.Я. 77, 170, 172, 251, 312, 376, 391, 473  
 Бубер М. 145, 146, 568  
 Булатович Антоний, иеросхимонах 616, 617, 671  
 Булгаков С.Н. 5, 8, 15, 41, 42, 103, 121, 133, 134, 143, 144, 146, 148, 164, 165, 174, 196, 199, 224, 228, 244, 276, 300, 317, 415, 417, 418, 426, 430–436, 439, 440, 454, 457, 467, 485, 489, 496, 497, 513, 520–523, 528, 537, 546, 558, 564, 565, 567, 602, 609, 612, 617, 629, 630, 632, 642, 644, 646–652, 659–672, 674, 675, 678, 684, 691, 693, 695  
 Бульгман Р. 466, 499, 507, 508, 515  
 Бурышкин П.А. 397  
 Бутягина А.М. 336, 337  
 Бутягина В.Д. (Урожд. Руднева В.Д.) 337  
  
 Вагнер Р. 12, 178, 227, 324, 434, 549, 553, 578, 684  
 Валентин (гностики) 101, 413, 705  
 Ван Гог В. 87, 497, 510, 524, 532  
 Васильева К.Н. (урожд. Алексеева) 416  
 Введенский А.И. 282  
 Вейнингер О. 248  
 Венгерова С.А. 324  
 Венгерова З. 223, 285, 405  
 Вересаев В.В. (наст. фам.: Смилович) 57  
 Вернадский В.И. 38, 39  
 Веселовский А.Н. 46  
 Ветловская В.Е. 486  
 Виктория, англ. королева 373  
 Винкельман И.-И. 503  
 Вишняк М.В. (псевд.: Марков) 458  
 Волошин М.А. 27, 43, 44, 53–67, 69, 73–91, 104, 120, 206, 217, 223, 227, 229, 267, 272, 303, 312–315, 327, 341, 343, 353–361, 363, 364, 371, 372, 393, 404, 415, 416, 439, 455, 458, 541  
 Волошина-Сабашникова М.В. 54, 206, 251, 272, 305, 310, 315, 318, 338, 343, 351, 353, 355–364, 371, 372, 383, 400, 403, 404, 406, 416, 455  
 Вольнский А.Л. (наст. фам.: Флексер) 254  
 Выготский Л.С. 531  
 Вышеславцев Б.П. 416  
 Вяземский В.Л. 398  
  
 Гадамер Г.-Г. (Х.-Г.) 464–466, 478, 481, 492, 494, 496–498, 504, 506–510, 521, 524, 532, 546, 560  
 Гайденок П.П. 165, 168, 170, 181, 183, 264, 508, 509, 515  
 Гальцева Р.А. 463, 654  
 Гапон Г.А. 336  
 Гарнак А. 558, 586–588  
 Гауптман Г. 77  
 Гегель Г.В.Ф. 101, 410, 496, 543, 679, 681, 682, 692, 695  
 Геллер Л. 37, 177  
 Георге С. 19, 303  
 Георгий Михайлович, вел. кн. 401  
 Гераклит 445, 604  
 Геродот 322  
 Герцык А.К. (в замужестве Жуковская) 9, 10, 13, 45, 46, 71, 76, 77, 119, 172, 351, 354, 355, 359, 362, 371, 372, 375, 378–383, 385, 387–389, 392, 393, 403, 404, 439–441, 443, 451–455, 457, 458  
 Герцык В.К. 406  
 Герцык Е.А. (урожд. Вокач) 365, 455  
 Герцык Е.К. 9–11, 13–15, 33, 119, 122, 135, 150, 153, 154, 161, 172, 305, 307, 318, 330, 338, 343, 351, 352, 354, 355, 359, 362–369, 371, 372, 374, 375,

- 377–380, 383–389, 391–398, 400, 403, 404, 406, 407, 438–462, 489, 499, 520, 524, 531, 541, 574, 585  
 Гершензон М.Б. (урожд. Гольденвейзер) 458  
 Гершензон М.О. 439, 457  
 Герье С.В. 380, 455  
 Гесиод 322  
 Гёте И.В. 8, 10, 88, 115, 186, 192, 193, 196, 198, 203, 261, 375, 389, 415, 442, 445, 459, 460, 503, 516, 619, 625, 652, 654, 656, 657, 678, 680  
 Гиппиус В.В. 279  
 Гиппиус Н.Н. 275, 276, 292, 293  
 Гиппиус Т.Н. 241, 275, 276, 281, 284, 292, 293, 340  
 Гиппиус-Мережковская З.Н. 8, 19, 208, 223, 224, 226, 230–238, 240–281, 283–286, 288–300, 339, 340, 345, 388, 392–396, 416, 438, 486, 487, 494, 502, 541, 558  
 Гоголь Н.В. 7, 134, 290, 467, 488, 497, 502, 504, 505, 511, 512, 516, 519, 527, 531, 544, 549, 582  
 Гомер 74, 322, 462  
 Гомперц Т. 438  
 Гонкур Ж. 82  
 Гонкур Э. 82  
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) 553  
 Городецкий С.М. 251, 272, 305, 315, 338, 343, 349–351, 353, 364, 371  
 Горький М. 676  
 Гофман М. 373, 406  
 Грановский Антоний, архимандрит 282  
 Григорий Палама 621, 637, 703  
 Гриневиц В.С. 371, 379–381, 383–385, 407, 457, 458  
 Гросс О. 321  
 Гумбольдт В. фон 630  
 Гуссерль Э. 135, 492, 538, 610, 679, 695  
 Гут Т. 207  
 Поисманс Ж.К. 438
- Дали С. 22**  
 Дамиани П. см.: Пётр Дамиани  
 Даннхауэр И.К. 498  
 Данте Алигьери 261, 316, 378
- Дарвин Ч. 182  
 Де Ренье А. 57, 87, 88, 90, 91  
 Дега Э. 87, 88  
 Демиденко Ю.Б. 301  
 Дешарт О. 342, 343, 350  
 Джеймс У. 438  
 Дильтей В. 128  
 Димитрий Ростовский св. 449  
 Дмитриева Е.И. 229, 318, 319  
 Добролюбов Н.А. 465, 468, 488, 504  
 Долинин А.А. 77  
 Достоевская А.Г. (урожд.: Сниткина) 483  
 Достоевский Ф.М. 8, 10, 12, 13, 16, 18–24, 36, 120, 122–124, 127, 129, 131–138, 145, 148, 149, 167, 181, 226, 230, 235, 252, 253, 255, 269, 294, 337, 338, 463–491, 493, 495, 497–502, 504, 505, 512–516, 522–525, 527–533, 537–539, 541, 543, 544, 546, 550–559, 561, 562, 564, 565, 568, 573, 577–583, 587, 590, 602, 603  
 Дунс Скотт И. 582, 586  
 Дю Прель К. 37  
 Дюринг Е. 33  
 Дюррант Дж. Ст. 256  
 Дягилев С.П. 223, 255, 274, 290  
 Дягилева Е.В. 258
- Евгений Синайский 455**  
 Еврипид 10, 18, 114, 407  
 Елагин И.П. 413  
 Еллинек К. 255  
 Ермолаев М. 464, 493  
 Ершов П.П. 388
- Жанна д'Арк 31**  
 Жевахов Н.Д. 689  
 Жуковская-Герцык Л.А. 450  
 Жуковская Т.Н. 371, 404, 438  
 Жуковский В.А. 154, 375  
 Жуковский Д.Д. 458  
 Жуковский Д.Е. 351, 385
- Замятнина М.М. 317, 339, 343, 344, 351, 356, 357  
 Зеньковский В.В. 231, 234, 235, 416, 648

- Зиновьева-Аннибал Л.Д. 238, 245, 251, 272, 303–305, 310, 314–319, 322–324, 332, 335–339, 341, 342, 344–347, 350–362, 371–378, 383, 384, 396, 403–406, 445, 454  
 Злобин В.А. 231, 241, 246–250, 254, 257, 259–263, 270–274, 281, 285
- Ибсен Г. 77, 314, 345, 539, 543, 544**  
 Иван IV Грозный 470  
 Иванов Владимир, протоиерей 437  
 Иванов Вяч.И. 6, 10, 14, 20, 22, 24, 27, 34, 35, 43–58, 73, 104, 105, 109, 111–118, 120, 153, 159, 160, 172, 178, 206, 207, 219, 223, 224–229, 233, 238, 240, 245, 251, 267, 272, 275, 300, 301, 303–381, 383–397, 399–401, 404–407, 415, 439, 440, 448–454, 457, 461, 486, 487, 489, 494, 499, 538, 539, 541, 558, 589, 678  
 Иванов Г.В. 247  
 Иванов Е.П. 228, 292, 307, 308, 332, 334, 336–339  
 Иванова Л.Вяч. 306, 324  
 Иваск Ю.П. 262  
 Иероним, игумен 616  
 Иисус Сирахов 566  
 Иларион, иеромонах афонский 317, 612–616  
 Ильин И.А. 241, 248, 249, 275  
 Ильюнина Л.А. 307, 332  
 Иоанн Златоуст 214, 297  
 Иоанн Кронштадтский 615  
 Иринея Лионский 101, 705  
 Исупов К.Г. 464–466
- Йованович М. 185**
- Кавальери Л. 249**  
 Кавтарадзе Г.А. 389  
 Кант И. 142, 203, 444, 446, 447, 496, 531, 544, 571, 590, 602, 603, 620, 661  
 Кантор В.К. 50, 53, 92, 120  
 Капп Э. 37  
 Карлейль Т. 226, 515  
 Карташёв (Карташов) А.В. 232, 234, 237, 238, 241, 242, 244, 255, 264, 271, 274–277, 292, 293, 297, 300
- Керенский А.Ф. 277  
 Климент Александрийский 576  
 Клодель П. 64, 65, 81  
 Корнеев Ю. 536  
 Корнель П. 316  
 Костецкая О.Л. 259  
 Кузмин М.А. 88, 317, 343, 345, 346, 354, 364, 373–375, 378, 406  
 Кузнецов В. 275, 292  
 Кумпан К.А. 77  
 Кьеркегор (Киркегард) С. 10, 122, 124, 135, 142, 143, 145, 148, 149, 467, 473, 525, 527, 533, 539, 540, 542, 543, 546, 550, 564, 566, 567, 586–588, 591, 593–596, 598, 599, 602, 606, 607  
 Кюн С. фон 405
- Ла Сизеран Р. 81**  
 Лабзин А.Ф. 295  
 Лавров А.В. 24, 233, 247, 250, 257, 259, 302, 303  
 Лагерлёф С. 462  
 Лассаль Ф. 311  
 Лёзов С.В. 508  
 Лейбниц Г.В. 106, 171  
 Леман Б. (Дикс) 400–403  
 Ленин В.И. 331, 333  
 Леонардо да Винчи 493  
 Леонтьев К.Н. 476, 477, 482, 484, 488, 489  
 Лермонтов М.Ю. 467, 481, 497, 517–519, 544  
 Лопухин А.П. 597  
 Лосев А.Ф. 37, 222, 317, 610, 612, 636, 642, 676–707  
 Лосев Ф.П. 683  
 Лосева В.М. (урожд. Соколова, монахиня Афанасия) 686  
 Лосский Н.О. 416, 678  
 Лубны-Герцык К.А. 365, 378, 441  
 Лубны-Герцык С.М. 441, 455  
 Луначарский А.В. 341  
 Лурия И. 157, 333  
 Лютер М. 10, 122, 134, 135, 138, 139, 143, 145, 148, 149, 392, 453, 465, 467, 473, 486, 497–499, 525, 527, 531, 541, 543, 545, 546, 550, 556–558, 563, 564,

- 566-569, 573, 577, 582, 586–592, 597, 602, 607, 608  
**Майков В.Н.** 471  
 Майстер Эххарт 496  
 Маковский С.К. 53, 57, 61, 62, 90, 104, 227, 249, 250, 257  
 Мальмстад Дж. 408  
 Ман Н. 130  
 Мане Э. 87, 88  
 Манн Т. 17, 123, 130, 544  
 Маркс К. 311, 331, 691  
 Мартынова С.М. 98  
 Мать Мария (Скобцова) 296  
 Мейер А.А. 292, 293, 300  
 Мейерхольд В.Э.  
 (собств.: К.К.Т. Майергольд) 228  
 Меланхтон Ф. 138, 392, 453, 497  
 Мельников П.И. (А. Печерский) 239, 620  
 Менделеева-Блок Л.Д. 24, 228, 293, 318  
 Мень А., протоиерей 140  
 Мережковский Д.С. 5, 7, 8, 10–14, 16–27, 29–32, 40, 178, 179, 208, 223, 224, 226–228, 230–243, 245–279, 281–300, 339, 340, 345, 388, 392–396, 415, 416, 464, 466, 467, 469, 472–478, 480, 481, 485–487, 489–505, 509–519, 524, 529, 530, 538, 541, 544, 558, 579, 589, 644  
 Метерлинк М. 77  
 Метнер Э.К. 24, 416  
 Милосердова А.В. 172  
 Миллюков П.Н. 232, 264  
 Минский Н.М. (наст. фам.: Виленкин) 228, 237, 254, 332–336, 339–341  
 Минцлова А.Р. 34, 50, 233, 306, 322, 353, 355, 357, 361, 364, 372–374, 376–378, 380–382, 385, 388, 389, 391, 396–402, 404, 406, 415, 440, 453, 454  
 Михайлов А.В. 141, 153  
 Михайлова М.В. 347  
 Михайловский Н.К. 468–476, 480, 482, 484  
 Моисей 142, 143, 557, 566, 576, 607  
 Мольер Ж.Б. (наст. фам.: Поклеен) 543  
 Моне К. 83, 87, 88  
 Морозова М.К. 24, 228, 454  
 Моцарт В.А. 652  
 Мурузи А.Д. 273, 494  
 Мусина-Пушкина О.И. 401  
 Мюссе А. де 438  
**Наполеон I Бонапарт** 492, 495, 551  
 Нерон 470  
 Нестеров М.В. 646, 647, 649, 657, 675  
 Нефедьев Г.В. 50, 377, 400, 406  
 Николаева Н.С. 82, 86  
 Николай II 398  
 Николай Кузанский 333, 586  
 Николай Николаевич, вел. кн. 397–399, 401  
 Никон Рождественский, архиеп. 616, 618, 686  
 Нилус С. 688, 689  
 Ницше (Нитше) Ф. 6–41, 43–45, 47, 49, 52–54, 56–60, 66, 67, 73–75, 77, 78, 91–99, 103, 106, 109, 111, 112, 114, 116–135, 137–141, 145, 148–165, 167–183, 185, 187, 189, 190, 196, 200, 201, 204, 209–213, 223, 225–229, 245, 251, 264, 267, 278, 300, 307, 311, 312, 315, 316, 320, 322, 324, 326–330, 333, 345, 350, 351, 355, 356, 368, 370, 386, 387, 389, 392, 438, 440–444, 446, 447, 459, 460, 464, 467–474, 476, 481, 486, 487, 489, 494, 495, 497, 499, 500, 503, 515–518, 521–524, 527–529, 531–533, 535, 537–539, 541, 543–554, 556, 558, 560–568, 571, 573, 575–583, 587, 590, 596, 597, 599, 602–604, 606–609, 684, 685  
 Новалис (наст. имя и фам.: Фр. фон Харденберг) 48, 200, 375, 404–406  
 Новиков Н.И. 295  
 Нолл Р. 320, 321, 374, 378  
 Нувель В.Ф. 250, 256, 257, 343, 345  
**Обатнин Г.В.** 50, 340, 377, 378, 391, 393  
 Овербек Е. 254, 255  
 Овербек Ф. 19  
 Одоевцева И.В.  
 (собств.: И.Г. Гейнике) 247, 249  
 Оккам У. 144, 582, 586, 597  
 Окуджава Б.Ш. 147

- Ольсен Р. 147, 594, 596  
 Ориген из Александрии 519, 576  
 Оруэлл Д. 30, 460  
 Островский А.Н. 476  
 Ошеров С. 405  
**Павлова М.М.** 275, 276, 292, 297, 340  
 Палеолог М. 398  
 Папюс (наст. имя и фам.: Жерар Энкосс) 397–401  
 Парменид 603  
 Паскаль Б. 10, 16, 122, 135, 136, 138–140, 148, 467, 522, 533, 537, 540, 541, 543, 556, 558, 559, 564, 567, 586, 599, 602  
 Паскуалис М. 401  
 Пастернак Б.Л. 655  
 Паткош Э. 139  
 Пахмусс Т. (Pachmuss T.) 230, 235, 239, 240, 242, 244, 260, 281, 282, 286, 299  
 Пелагий 588, 590  
 Перцов П.П. 246, 279  
 Пётр I 493  
 Пётр Дамиани 144, 586, 594, 605  
 Пётр Николаевич, вел. кн. 397, 399, 401  
 Петров В.Н. 227  
 Петровский А.С. 24, 108, 391  
 Петроний Гай (по прозв. Арбитр) 313, 341  
 Пилсудский Ю. 274  
 Писарев Д.И. 488  
 Пифагор 633  
 Платон 35, 48, 80, 94, 96–100, 103, 107, 109, 114, 136, 198, 224, 248, 265, 267, 303, 313, 341, 342, 427, 485, 492, 497, 533, 546, 554, 555, 568, 601, 611, 619, 624, 625, 629, 636, 650–652, 681, 682, 687, 697  
 Платонов О.А. 391, 400, 401  
 Плотин 8, 467, 522, 540, 543, 556, 559, 564, 565, 567, 571, 574, 582, 590, 680  
 Плутарх 560  
 Полилов Н.Н. 44, 131  
 Половинкин С.М. 184  
 Половцева К.А. 293  
 Поснов М.Э. 166, 168  
 Потемнина А.А. 46, 47  
 Праг Н. 146  
 Пришвин М.М. 306  
 Пушкин А.С. 5, 7, 8, 10, 116, 162, 163, 375, 388, 466, 481, 502, 515, 543, 544, 562, 600  
**Рабле Ф.** 38, 538  
 Ранк О. 183  
 Расин Ж. 316  
 Распутин Г.Е. (наст. фам.: Новых) 316, 397, 588  
 Раух А. 436  
 Рафаэль Санти 275, 649  
 Рачинский Г.А. 59, 74, 455  
 Ремизов А.М. 88, 335  
 Ремизова С.П. 292  
 Ренан Э. 501  
 Репин И.Е. 292  
 Риккерт Г. 128, 176, 423  
 Роднянская И.Б. 463, 652  
 Розанов В.В. 93, 104, 230, 246, 266, 268, 278, 279, 303, 332, 335, 450, 482, 484–490, 499, 688, 689  
 Рубинштейн М. 172  
 Рублёв А., препод. 673  
 Руднев В. 458  
 Рэ П. 251  
 Сабашникова М.В. см.: Волошина-Сабашникова М.В.  
 Савинков Б.В. 238, 274, 296, 297, 395  
 Садовской (Садовский) Б.А. 319  
 Саломэ Л. фон 251  
 Сальери А. 652  
 Свасьян К.А. 11, 18, 19, 29, 30, 117, 126, 128, 130, 131, 134, 368, 443  
 Светлов Э. 143  
 Семёнов Михаил, еп. 293  
 Семёнова С.Г. 120  
 Сен-Мартен А.К. де 401, 403  
 Серафим Саровский 162  
 Сергей Гаккель, прот. 296  
 Сергей Радонежский 40, 427, 673, 685  
 Серков А.И. 397–399  
 Сивере М.Я. 408, 416

- Симонович-Ефимова Н.Я. 693  
 Синеокая Ю.В. 92  
 Скрябин А.Н. 178, 227  
 Смирнова Д. 307, 386, 387  
 Соболев А.Л. 250, 251, 258  
 Сократ 8, 100, 136, 145, 149, 342, 521, 525, 533, 546, 565, 569, 574, 590, 605, 607  
 Соловьёв В.С. 6, 7, 24, 25, 35–37, 40, 43, 48, 58, 61, 62, 92–112, 114, 116, 118, 120, 132, 136, 144, 160, 166–169, 179, 199, 221, 223–226, 228, 238, 241, 244, 245, 248, 264–269, 278, 294, 295, 325, 340, 342, 345–347, 396, 408–410, 412, 413, 415, 416, 425, 426, 432, 436, 460, 463, 464, 477–485, 488, 493, 496, 510, 511, 517, 524, 544, 560, 610–612, 644, 678–680, 684, 685, 691  
 Соловьёв М.С. 238  
 Соловьёв С.М. (1885–1942) 24, 93, 101, 104, 105, 264  
 Соловьёва Е. 172  
 Сологуб Ф.К. (наст. фам.: Тетерников) 562  
 Соломон, царь иудейский 566, 643  
 Сомов К.А. 256, 319, 343, 345  
 Соссюр Ф. де 627  
 Софокл 182  
 Спиноза Б. 19, 540, 546, 565, 590  
 Степун Ф.А. 457  
 Столпнер Б.Г. 692  
 Страхов Н.Н. 464, 470, 552  
 Струве Н.А. 668  
 Суворин А.С. 483  
 Судзуки Д. 79, 509  
 Сулова А.П. 488
- Тахо-Годи А.А.** 686, 688, 692  
**Терапиано Ю.** 399  
 Тереза Авильская 226, 229  
 Тернавцев В.А. 290  
 Тертуллиан К.С.Ф. 541, 586, 608  
 Титаренко С.Д. 304–306  
 Тихон, патриарх 693  
 Толстой А.Н. 88  
 Толстой Л.Н. 5, 8, 10, 12–14, 18–24, 120, 122, 124, 127–129, 132, 134, 136–138, 141, 148, 149, 163, 226, 230, 242, 252, 253, 255, 269, 289, 440, 443, 463, 466, 467, 470, 472–475, 477, 487, 491, 493, 496–502, 504, 505, 509, 510, 513–516, 522, 524, 526, 528–531, 533, 541, 543–553, 556, 557, 559, 561–563, 568, 570, 571, 573, 574, 578, 584, 585, 603, 608  
 Троицкий С.В. 259, 618, 619, 672  
 Троицкий Л.Д. (наст. фам.: Бронштейн) 653  
 Трубецкой Е.Н. 684  
 Тургенев И.С. 502  
 Тургенева А.А. 206, 408, 416, 432  
 Тургенева Н. 421  
 Тэн И. 128, 531, 535, 539  
 Тютчев Ф.И. 544
- Уайльд О.** 256
- Фалес Милетский** 668  
**Фёдоров Н.Ф.** 95, 120, 136, 517  
**Федотов Г.П.** 458  
**Фейербах Л.** 147, 267, 593  
**Фёрстер-Ницше Э.** 172, 440  
**Фетисенко О.Л.** 307  
**Фигнер В.Н.** 395  
**Филипп из Лиона** 397–399  
**Филон Александрийский** 576, 596, 597, 608  
**Философов Д.В.** 232, 238, 246, 251, 254–259, 269–276, 279–281, 284, 290–293, 296–298, 340, 394  
**Флаций Маттиас** 497  
**Флоренская А.** (урожд. Гиацинтова) 655  
**Флоренская О.А.** 259, 293  
**Флоренский П.А.** 7, 14, 19, 31, 35–41, 49, 50, 84, 106, 143, 165, 171, 177, 179, 184–222, 224, 228, 240, 259, 266–268, 300, 317, 408, 412, 413, 415, 416, 418, 423, 425–432, 436, 445, 448, 494, 495, 555, 610–612, 617, 621–657, 662–666, 668–675, 678, 682–686, 688, 692–700, 704, 705, 707  
**Флоровский Г.В.** 100, 107, 212, 264, 416, 467, 499, 505, 563

- Фома Аквинский** 543, 586, 597  
**Фома Кемпийский** 178  
**Фомин С.** 398–400  
**Фондаминский И.И.** 296  
**Фондан Б.** 121, 123, 124  
**Фосслер К.** 627  
**Франк С.Л.** 130, 172, 442, 678, 684  
**Фрейд З.** 67–73, 75–77, 114, 131, 179–183, 207, 211, 224, 225, 321, 369, 386, 561  
**Френч М.** 7  
**Фридлиндер Г.М.** 483  
**Фридрих К.Д.** 647
- Хайдеггер М.** 63, 78, 93, 141, 149, 153, 412, 466, 478, 492, 497, 499, 504, 506–510, 514, 515, 532, 562, 610, 643, 698  
**Хафиз (Гафиз) (наст. имя: Шамседдин Мохаммед)** 344  
**Хейзинга Й.** 228  
**Хитрово С.П.** 98  
**Хичкок А.** 30  
**Холлингдейл Р.Дж.** 19, 32, 172  
**Хомяков А.С.** 477  
**Хоружий С.С.** 92, 94, 168, 184  
**Хрисанф, афонский инок** 616  
**Христиансен Б.** 193
- Цветаева А.И.** 439  
**Цветаева М.И.** 58, 89, 423, 424, 439  
**Цейзинг А.** 37  
**Цицерон Марк Туллий** 314, 553
- Чеботаревская А.Н.** 372  
**Чехов А.П.** 77, 544, 561, 568, 582, 583  
**Чулков Г.И.** 328, 338  
**Чулкова Н.Г.** 461
- Шагинян М.С.** 238, 293  
**Шварсалон В.К.** 305, 310, 338, 346, 361, 362, 364, 372, 373, 377, 383, 384, 392, 404, 406, 407, 454  
**Шварсалон С.К.** 373  
**Шварцман И.М.** 138, 524, 565  
**Шекспир У.** 121, 122, 127–129, 316, 463, 467, 496, 523, 525, 527, 530–539, 543, 545, 551, 559–561, 570–573, 601
- Шеллинг Ф.В.Й.** 100, 101, 496  
**Шельхаз И.** 654  
**Шестов Л.И. (наст. фам.: Шварцман)** 7–17, 20–23, 25, 26, 28–31, 37, 119–152, 155, 158–162, 165, 177, 206, 225, 439, 440, 443, 444, 446, 457, 463, 464, 466–476, 481, 485, 489, 496, 512, 513, 520–609  
**Шиллер Ф.** 154, 179  
**Шипфлингер Т.** 437  
**Шишкин А.Б.** 301, 303, 313, 318, 332, 341, 364  
**Шлегель Ф.** 594  
**Шлейермахер Ф.** 504  
**Шлёцер Б. де (собств.: Б.Ф. Шлёцер)** 540  
**Шмеман Александр, прот.** 298  
**Шмидт А.** 179, 228, 415, 428  
**Шопенгауэр А.** 37, 43, 58, 73, 76, 78, 172, 173, 182, 187, 204, 210, 225, 243, 553, 684  
**Шор О.А.** 305  
**Шпенглер О.** 647  
**Шпет Г.Г.** 677  
**Штейнер М.** 630  
**Штейнер (Штайнер) Р.** 25–27, 31–34, 55, 60–62, 66, 67, 69–73, 75–77, 89–91, 108, 167, 206, 207, 216, 227, 293, 329, 361, 363, 378, 380, 389–391, 399, 400, 403, 404, 408–412, 415–417, 419–429, 432–434, 439, 442, 456, 500, 538, 612, 630–635, 638, 651, 661
- Щетинин А.** 306
- Эйтингон М.** 540  
**Эйхенбаум Б.М.** 559  
**Эккерман И.П.** 442, 516  
**Эллис (Л.Л. Коблинский)** 24, 25, 416  
**Эрн В.Ф.** 439, 455, 457, 610, 611, 617, 619, 620, 686  
**Эткинд А.** 306–308
- Юлиан Отступник** 442, 493  
**Юнг К.Г.** 68, 109, 112, 114, 116, 142, 183, 303, 304, 316, 319–325, 329, 365, 367, 369, 370, 374, 375, 378, 382  
**Юстиниан I** 277

## Содержание

|                 |   |
|-----------------|---|
| От автора ..... | 5 |
|-----------------|---|

### Раздел 1. Ф. Ницше и русская мысль Серебряного века

|   |     |
|---|-----|
| Русский Ницше и пути постнищевского христианства .....        | 9   |
| Боги Греции в России .....                                    | 43  |
| Славянский Дионис .....                                       | 45  |
| Аполлон Мышиный .....   | 53  |
| Эстетика М. Волошина .....                                    | 67  |
| Сон и сновидения .....  | 67  |
| Взыскующие сатори .....                                       | 78  |
| Андрогин против сверхчеловека (Вл. Соловьёв и Ф. Ницше) ..... | 92  |
| Соловьёв поправляет Платона .....                             | 94  |
| Догматика и теософия .....                                    | 100 |
| «Андрогин» в системе антроподицеи .....                       | 106 |
| Анимус и Анима .....  | 111 |
| Л. Шестов и Ф. Ницше .....                                    | 119 |
| Образ Ницше у Шестова .....                                   | 123 |
| Шестов по ту сторону добра и зла .....                        | 127 |
| «Шестовизация» и ее смысл .....                               | 134 |
| Авраам и Моисей .....   | 140 |
| «Библейский» ли «человек» – Шестов? .....                     | 144 |
| Ницшеанские мотивы у Шестова .....                            | 148 |
| Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) .....              | 151 |
| «Смерть Бога» Ницше и миф Бердяева .....                      | 152 |
| «Кто первенец, тот приносится всегда в жертву...» .....       | 158 |

|  |     |
|--|-----|
| «Антроподицея» Бердяева и «сверхчеловек» Ницше ..... | 165 |
| Творчество как власть над миром .....                | 170 |
| Ницше – Фрейд – Бердяев .....                        | 179 |

### Номо faber и homo liturgus

|   |     |
|---|-----|
| (Философская антропология П. Флоренского) .....         | 184 |
| Человек «в порядке природы» и «в порядке свободы» ..... | 185 |
| Философия тела .....                                    | 189 |
| «Человек биологический» и «создатель орудий» .....      | 202 |
| «Человек трагический» и «человек литургический» .....   | 209 |

### Раздел 2. Религия Серебряного века

|   |     |
|---|-----|
| Философская Церковь супругов Мережковских ..... | 223 |
| О протофеноменах Серебряного века .....         | 223 |
| «Наша Церковь»                                  |     |
| Мережковских как протофеномен эпохи .....       | 230 |
| «Идеальный брак» .....                          | 245 |
| «Влюбленность» .....                            | 263 |
| «Наша Церковь»: культ и история .....           | 277 |
| «Башня» на Таврической улице .....              | 301 |
| Проблема идентичности «Башни» .....             | 301 |
| У истоков «башенного» проекта .....             | 310 |
| «Дионисическая мистерия» в Петербурге .....     | 332 |
| Западно-восточный симпозион (1906 год) .....    | 339 |
| «Две жены в одеждах темных...» .....            | 351 |
| «Сестра» .....                                  | 363 |
| Русская софиология и антропософия .....         | 408 |
| Христианка или язычница? .....                  | 438 |
| Заратустра и калека-горбун .....                | 440 |
| «Моя детская философия явления...» .....        | 444 |
| «... Ты по Мне гряди...» .....                  | 447 |
| Прот и Гиацинт .....                            | 450 |
| В преддверии катастрофы .....                   | 457 |
| «...Самое молодое и творческое время...» .....  | 458 |

**Раздел 3. Русская герменевтика**

|   |     |
|---|-----|
| <b>У истоков русской герменевтики</b> .....               | 463 |
| Литературная критика и герменевтика .....                 | 463 |
| Предтечи русской герменевтики .....                       | 476 |
| <b>Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика</b> ..... | 491 |
| Кто он – Мережковский? .....                              | 491 |
| Герменевтика и революция .....                            | 497 |
| Литература и религиозная философия .....                  | 503 |
| Герменевтика западная и герменевтика русская .....        | 506 |
| Герменевтика и мифотворчество .....                       | 514 |
| <b>Герменевтика Льва Шестова</b> .....                    | 520 |
| Адвокат дьявола .....                                     | 520 |
| Философия Шестова как герменевтика .....                  | 521 |
| Герменевтика Шестова как судебный процесс .....           | 525 |
| Шестов о Шекспире:  |     |
| «оправдание жизни» как оправдание зла .....               | 530 |
| Странник и его цель .....                                 | 538 |
| Очарованный странник .....                                | 538 |
| Писатели и философы .....                                 | 543 |
| «Немецкий антихрист» и «русский христианин» .....         | 546 |
| «Братья-близнецы» .....                                   | 550 |
| Автор и его герои .....                                   | 558 |
| <b>Лев Шестов как богослов</b> .....                      | 563 |
| Теология «великой и последней борьбы» .....               | 563 |
| Бог и человек .....                                       | 569 |
| Теология Абсурда .....                                    | 586 |

**Раздел 4. Философия имени в России**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Борьба за Логос в России в XX веке</b> .....     | 610 |
| <b>Филологическая школа Павла Флоренского</b> ..... | 646 |
| «Философы» .....                                    | 646 |
| Учитель и ученик .....                              | 649 |

|   |     |
|---|-----|
| Тайна Флоренского .....   | 653 |
| Кто такой Вагнер? .....   | 657 |
| Вопрос о новом догмате .....                                    | 659 |
| Падение слова .....   | 662 |
| Слово и речь .....  | 663 |
| Имя и именование .....  | 665 |
| Речь и именование .....   | 667 |
| Как быть с «афонским иноком Иисусом»? .....                     | 668 |
| Имя и икона .....   | 671 |
| <b>Имяславие-схоласт</b> .....                                  | 676 |
| Символизм и феноменология .....                                 | 676 |
| Диалектика по Лосеву .....                                      | 680 |
| Черты биографии и научные интересы .....                        | 683 |
| Сергиев Посад в жизни А. Лосева. Загадки лосевской судьбы ..... | 685 |
| Проблема антисемитизма Лосева .....                             | 688 |
| Лосев и Флоренский .....  | 693 |
| Строение слова .....  | 697 |
| Диалектика имени .....  | 699 |
| Все на свете есть слово .....                                   | 700 |
| Мифы Лосева: космогония, эсхатология .....                      | 701 |
| Мифы Лосева: от космогонии к теологии .....                     | 703 |
| Мифы Лосева: теология .....                                     | 703 |
| Проблема символа у Лосева.                                      |     |
| Темные места лосевской концепции .....                          | 705 |
| Указатель имен. Составитель <i>И.И. Ремезова</i> .....          | 708 |

*Научное издание*

**Наталья Константиновна Бонецкая**  
**Дух Серебряного века (феноменология эпохи)**

Макет и дизайн обложки Я.В. Быстрова  
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:  
«Центр гуманитарных инициатив»  
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ  
ООО «Университетская книга-СПб».  
«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям,  
библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему  
спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики,  
истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных  
научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете приобрести  
у нас по издательским ценам.

Контакты:  
в Санкт-Петербурге  
Тел. (812) 640-08-71, e-mail: unkniga@westcall.net  
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»  
Тел. (495) 915-32-84, e-mail: unkniga-m@libfl.ru

Рассылка по России:  
Интернет-магазин Лабиринт.ру – <http://www.labyrinth.ru/>

Книжные новинки издательства представлены  
в киоске Государственного института искусствознания  
Москва, Большой Козицкий переулок, д. 5  
(ст. метро «Чеховская», выход в сторону Музыкального театра  
им. К.С. Станиславского и В.И. Немировича-Данченко).  
Тел./факс: (495) 692-29-39  
E-mail: kiosk\_gii@sias.ru

Подписано в печать 23.10.2015. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.  
Уч.-изд. л. 45. Усл. печ. л. 45.  
Тираж 500 экз. Заказ

Отпечатано: Публичное акционерное общество «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.  
Тел.: 8 (495) 221-89-80