

# РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции



**Россия и гнозис: Материалы конференции 26 - 27 марта 1996 г. / Под ред.  
Т. Б. Всехсвятской и А. Г. Петрова. – М.: Рудомино, 1996**

Содержание:

Екатерина Гениева

Вступительное слово – 3\*

Вячеслав Иванов

Гностическое понимание мудрости

и его продолжение в русском учении о Софии – 5

Всеволод Сахаров

Русское масонство и идея гностицизма – 11

Алексей Козырев

Владимир Соловьев и Анна Шмидт

в чаянии «Третьего завета» – 19

Виктория Андреева

Бердяев: воля к жизни и воля к культуре – 33

Аркадий Ровнер

Формирование концепции П.Д. Успенского о сверхчеловеке – 41

Александр Никитин

Мистические общества и ордена в России (20-30-е годы) – 47

Евгений Лазарев

Гностическая образность в наследии русских тамплиеров XX века – 54

Александр Нитцберг

Процесс гностического преображения в русской поэзии – 59

\* Номера страниц всюду приведены по данной электронной версии.

Екатерина ГЕНИЕВА  
Генеральный директор ВГБИЛ

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Прежде всего, позвольте мне приветствовать всех участников этой конференции, уже третьей по счету, проводимой Библиотекой иностранной литературы за последние три года и посвященной вопросам гностической философии и Гнозису в широком смысле слова.

Как многие из присутствующих здесь помнят, три года назад мы совместно с Библиотекой герметической философии из Амстердама открывали во ВГБИЛ конференцию и выставку «500 лет гностицизма в Европе». Материалы этой конференции изданы и получили высокую оценку как специалистов, так и всех интересующихся данной проблематикой.

Идея проведения выставки и конференции 1993 года принадлежала Вячеславу Всеволодовичу Иванову, который, собственно, и познакомил Библиотеку иностранной литературы с Библиотекой герметической философии, с ее владельцем господином Йоостом Ритманом и директором, доктором Францем Янсеном. Наше знакомство и сотрудничество с этой уникальной библиотекой началось с того, что господин Ритман подарил замечательную коллекцию книг, что было не только очень дорогим (по документам коллекция стоила 98 тысяч долларов), но и, безусловно, крайне ценным для нашего книжного фонда подарком.

Сначала коллекция располагалась в этом зале, вместе с редкими книгами, но постепенно (эта идея принадлежала директору Культурного центра Александру Георгиевичу Петрову) ее переместили в отдел религиозной литературы, и с тех пор она пользуется там очень большим спросом.

Я думаю, можно без преувеличения сказать, что эта конференция, осуществленная в 90-е годы, стала мощным прорывом в продвижении, развитии и осмыслении Гнозиса в России. В этой аудитории, которая прекрасно понимает сложность и деликатность такого вопроса, едва ли стоит много говорить о том, что совершить этот прорыв было отнюдь не просто, уже хотя бы потому, что отношение к вопросам гностицизма в России имеет свой весьма специфический акцент; причем «сдвиг», к сожалению, всегда происходит с аспекта философского к политико- и квазикультурологическому аспекту.

Тем не менее, мы открываем уже третью конференцию на эту тему в России. Наверняка, она имела бы больше участников, но нам «помешала», если можно так выразиться, одновременно проходящая в Италии конференция на аналогичную тему, которая «оттянула» некоторое количество специалистов. Мы советовались с А.Г.Петровым, не перенести ли сроки проведения нашей конференции, но решили, что в таком совпадении есть, безусловно, некий сакраментальный смысл.

Между той, первой, и сегодняшней встречей, мы провели чрезвычайно интересную конференцию «Новиков и русское масонство» в городе Коломне, куда были приглашены ученые из России, Нидерландов, Италии и Германии.

Коломна была выбрана не случайно. Во-первых, из-за расположенного неподалеку от этого города бывшего имения Николая Новикова. Во-вторых, из-за, образно говоря, масонско-гностического «присутствия» в этом более чем своеобразном российском провинциальном городе, который и построен-то был как воплощение в камне идей Казакова.

Материалы коломенской конференции совсем недавно вышли отдельной книжкой. На титульном листе издания вы можете увидеть две эмблемы — Библиотеки герметической философии и Библиотеки иностранной литературы, что означает продолжение нашего сотрудничества.

Оставив в стороне сегодняшнюю конференцию, которая, судя по заявленным докладам, будет очень плодотворно работать, я бы хотела сказать и еще об одном совместном проекте России и Нидерландов — нашей Библиотеки, наших специалистов и ученых и Библиотеки герметической философии. Этот проект официально называется «Петр I. К 300-летию Великого посольства», и в его рамках в известном выставочном зале Амстердама «Нейе Керк» пройдет выставка, посвященная искусству Палеха.

Ее организует господин Ритман, который является одним из самых видных собирателей Палеха в мире. Палех его интересует не просто как красивая лаковая миниатюра, но и как искусство, являющееся выражением гностического понимания жизни. Мы имеем непосредственное отношение к этому проекту, поскольку наш заказ (иллюстрации, сделанные художниками Палеха на тему Святого Грааля) является одним из самых больших из экспонирующихся в Амстердаме. Проект, как вы понимаете, довольно дерзкий, но совершенно понятный.

И последнее. Та программа, которая началась как сотрудничество Библиотеки иностранной литературы и Библиотеки герметической философии и разрослась в сотрудничество специалистов на международном уровне, распространилась сейчас и на провинциальную Россию (слово «провинциальная» я всегда употребляю в сугубо позитивном смысле).

Интерес к этой проблематике, интерес к книгам, желание получить доступ к реальной, а не искаженной информации велик.

Открыть доступ к такого рода информации — одна из задач, которые мы стараемся решать в нашем отделе религиозной литературы. Кстати, господин Ритман предоставил нам эксклюзивное право показывать в городах, где мы осуществляем наши федеральные программы, очень интересный фильм о Библиотеке герметической философии, который показывает величественную картину зарождения и развития гностических идей на Земле.

Вячеслав ИВАНОВ

Д-р филолог. наук, профессор

## ГНОСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ МУДРОСТИ И ЕГО ПРОДОЛЖЕНИЕ В РУССКОМ УЧЕНИИ О СОФИИ

Некоторые очень общие представления, связанные с гностицизмом (как он понимался в русской традиции, в особенности, Владимиром Соловьевым), остаются существенными и для современного человечества. Но, с другой стороны, как многие основные представления о религии, философии и культуре, они оказываются и очень древними. Я начну с довольно ранней предыстории.

Основанием для того, чтобы гностические и связанные с ними представления о мудрости сопоставлять с ранними аналогичными образами, которые мы видим в религиях 3-2 тысячелетия до н.э. на Ближнем Востоке, т.е. для того, чтобы установить такую, как минимум, пятитысячелетнюю предысторию нашего понимания Софии, или Мудрости, служит, прежде всего, ветхозаветный гимн Мудрости в книге Притчей («Proverbia»). Полагают, что это одна из самых древних частей Ветхого Завета.

Эта часть Библии чаще всего цитировалась в Древней Руси. Она очень важна для понимания того, что такое София в Древней Руси, для чего ставились соборы, посвященные Софии. (Обычно цитата, о которой я еще буду говорить, приводится в самих храмах.) Это часть Библии, которая, видимо, была сложена где-то во 2-й половине II тысячелетия, т.е. она не менее, чем 3 тысячи лет назад уже существовала. Этот гимн Мудрости оказывается похож на тот, что мы видим в других мифологических и религиозно-философских традициях Древнего Востока.

Мы, по-видимому, очень склонны архаизировать то, что на самом деле было довольно современно в древности. (У меня еще будет случай об этом сказать по поводу Древней Руси.) Очевидно, Древний Восток конца 3-го и начала 2-го тысячелетий был областью перекрестных религиозных влияний. Некоторый их синтез или синкретизм осуществлялся уже в то время. Древние цивилизации не были изолированы друг от друга, а скорее, представляли собой, в конце концов, некое единство при различии языков и при наличии единообразных систем письма.

Представление о том, что у бога, или у главного бога (большинство религий в это время политеистичны), есть некая ипостась, которая называется Мудростью, объединяет несколько разных традиций. Нечто схожее с этим мы видим в Египте, но в особенности в традициях севера Месопотамии, и в самой Месопотамии есть представление, что существует некий главный или древнейший бог, который характеризуется мудростью. Эта Мудрость, сама по себе, может быть предметом поклонения, или богиней.

Последнее время внимание и филологов, и археологов приковано к загадочному народу хурритам, который существовал примерно в той области, где сейчас курды воюют с турецким и иракским правительством (из-за чего это не очень благоприятная почва для раскопок). Тем не менее, прошлым летом мой коллега по университету в Лос-Анджелесе

итальянский археолог Бучелатти сделал там некоторые поразительные открытия. Так или иначе, хурритская культура конца 3-го и начала 2-го тысячелетий сейчас нам приоткрывается, и в найденных текстах, в том числе и в двуязычных (хетто-хурритских), которые поэтому мы довольно хорошо можем интерпретировать, есть свидетельства о поклонении мудрости, мудрости бога, которая, что особенно интересно, возможно, носит древнеиндийское имя.

Это значит, что такая традиция восходит к гораздо более раннему времени, чем буддизм. То есть, некий синтез древневосточных представлений и древнеиндийских традиций, тех ближневосточных традиций, которые были продолжены в Ветхом и потом в Новом Завете, начинается гораздо раньше. Это древнеиндийские истоки буддизма, общие с некоторыми истоками ближневосточных семитских традиций.

Я не буду сейчас подробно говорить об этих и других традициях, а перейду сразу к тому, что близко к Библии, хотя хронологически несколько предшествует или почти одновременно с гимном Мудрости, о котором я говорил. Из числа таких замечательных археологических открытий первой половины XX века особенно важна в этом смысле культура северосирийского города Угарита-Рас-Шамра, найденная французскими экспедициями (кстати, совсем недавно вышла хорошая книга переводов угаритских текстов петербургского специалиста по этим культурам Шифмана).

Угаритские мифологические поэмы довольно часто содержат имена персонажей, которые потом появляются и в Библии (например, Даниил). То есть, это культура по языку очень близкая к позднейшей древнееврейской. Там много раз упоминается мудрость бога, которая на угаритском западно-семитском языке называется «h q m – t» (письменность без гласных) и имеет женский род, то есть это точно соответствует позднему ветхозаветному древнееврейскому наименованию мудрости. Когда-то Ницше говорил, что по этимологии слов, обозначающих нравственные понятия, можно проследить, что происходит с ними. Русское слово «хохма» имеет то же происхождение, что и это название мудрости (как говорится, это не нуждается в комментарии).

Возвращаясь к более серьезным вопросам, можно отметить, что угаритское слово, соответствующее древнееврейскому «h q m t», это обозначение мудрости как категории, принадлежащей главному богу. В таком значении аналогичные слова мы встретим во всех больших традициях 2-го тысячелетия до н.э., т.е. это, собственно, то, что Древний Ближний Восток выработал к тому времени в некотором религиозном синкретизме, который только сейчас обнаруживается. Но порознь эти факты давно уже установлены, их сходство поразительно, так же, как и сходство многих других вещей, о которых я буду говорить позже.

Гностицизм, когда он появляется, разделяет эти представления о мудрости как существенной части высшего начата мироздания, накладывая на них характерный вообще для гностицизма дуализм. Это можно обнаружить при чтении ранних гностических текстов, теперь нам хорошо известных благодаря открытию коптских текстов в Наг-Хаммади в Египте, в том самом Египте, где искал корни гностицизма Владимир Соловьев. Его гностические мистические озарения, происходившие именно в Египте, сейчас предстают еще более удивительными. Так вот, эти египетские находки позволяют нам

видеть в раннем гностицизме (сейчас я говорю только о представлении о Софии) и продолжение этих ранних представлений, и наложение на них дуализма.

В этом смысле можно видеть прямое продолжение раннего гностицизма в соловьевском представлении о Софии, в соловьевском биографическом опыте и в биографическом опыте Блока и Белого. Они сами ощущали свою связь с этим ранним периодом гностицизма.

Но я хочу обратить внимание на другое обстоятельство, которое до сих пор мало исследовано историками, занимавшимися предысторией Софии в Древней Руси. Кроме ближневосточного гностицизма и его ближневосточных истоков, современной науке известен центрально-азиатский гностицизм, распространенный вдоль «Шелкового пути». Изданная недавно объемная книга — собрание английских переводов всех гностических текстов, открытых за последние десятилетия в Центральной Азии — носит название «Гностицизм на Шелковом пути», и это правильно, потому что речь идет о том, что в тех местах Центральной Азии, которые находились в интенсивном контакте, в том числе и торговом, с тогдашним цивилизованным миром, обнаруживаются существенные области распространения гностических представлений.

Совершенно несомненно, что Древняя Русь имела связи именно с этими областями до принятия христианства. Я сейчас не буду говорить подробно об этом, а приведу вам один, по-моему, поразительный языковой факт. Много в этой области мы можем установить только с помощью лингвистики, потому что никаких письменных текстов того времени не осталось. Но остались слова, которые были использованы потом в славянских и в частности древнерусских, текстах уже после принятия христианства. Но сами слова ведь существовали до этого. И вот одно слово, имеющее отношение к термину «гнозис», я хотел бы очень коротко прокомментировать.

Термин «гнозис» образован от индоевропейского корня «\*gen-» со значением «знать, различать, знать на основании некоторых признаков», поэтому слово «признак» здесь существенно. «Признак» и «знак» — русские слова. Это общеславянское слово, представьте себе, имеет точное соответствие в иранских гностических текстах, согдийских, например. В согдийском среднеазиатском иранском языке, в письменности которого тоже нет огласовок, гностический термин «знак» выглядит как «Zn-k». То есть попросту читалось как «знак». И это, по-видимому, древнеиранское заимствование в славянском языке, заимствование, которое несет на себе уже весь комплекс гностических представлений.

И здесь позвольте мне вторгнуться в актуальную, современную область. А именно, что такое русское язычество? Сейчас приходится видеть по телевидению, что часто устраиваются какие-то языческие церемонии даже на территории Москвы. Но, к сожалению, те, кто их устраивает, ничего не знают о том, чем было русское язычество до принятия христианства.

По-видимому, это была очень сложная религия, располагавшая большим арсеналом отвлеченных понятий. Один пример я только что привел. И, насколько мы можем ее реконструировать, это была религия, примыкавшая к группе тех гностических или

испытавших влияние гнозиса религиозно- философских систем, к которым принадлежало манихейство и позднейшее богомилство.

У славян они представляют собой части некоторой разветвленной в Евразии системы представлений, которые проникли и в Древнюю Русь и вообще к славянам до принятия ими христианства и. в какой-то степени, облегчили принятие христианства, потому что христианство пользовалось уже выработавшимся набором представлений.

Таким образом, если пытаться восстановить, какова была религия на Руси до того, как состоялось ее крещение, то, скорее всего, нужно читать гностические тексты, а не устраивать весенние праздники, к которым сейчас пытаются свести язычество. Иначе говоря, те люди, которые думают, что они возрождают Древнюю Русь, на самом деле умаляют тот, довольно высокий уровень религиозно-философского сознания, который, безусловно, был у образованных людей на Руси в течение нескольких веков до принятия христианства.

Немного скажу о том, что существенно с этой точки зрения в древнерусских представлениях о Софии. На эту тему есть новые, легко доступные работы, поэтому я отчасти на них сошлюсь. Я думаю, что наиболее полное, и при этом краткое, изложение основных проблем содержится в статье Мейендорфа «Тема Премудрости в восточно-европейской средневековой культуре и ее наследие» (в изданном несколько лет назад сборнике, посвященном Д.С.Лихачеву, «Литература и искусство в системе культуры») и в других его работах. И. Мейендорф в числе других предшествующих работ, ссылается, в частности, на книгу П.Флоренского «Столп и утверждение истины». Эта работа действительно очень интересна, поскольку Флоренский не только продолжает некоторые мысли Вл. С. Соловьева, которые он цитирует, но и довольно полно анализирует русскую иконописную, изобразительную и архитектурную традицию, связанную с Софией и Мудростью.

И это очень важно вот почему. Вы знаете, что древнерусскую культуру часто называют «молчащей» в том смысле, что ее существенное отличие от византийской традиции (которую во многом на Руси продолжали) заключалось в том, что о многих понятиях не говорилось — они, скорее, обозначались с помощью других знаков, с помощью изобразительных знаков и музыки. К сожалению, наша музыкальная церковная традиция очень изменилась с тех пор, поэтому мы, скорее, можем представить себе музыкальную сторону этой традиции по ее продолжениям в других православных странах, а не в самой России.

Что касается изобразительной традиции, то мы ее достаточно хорошо знаем, и есть интересная сторона исследований Флоренского и продолжавших его авторов (в частности, Мейендорфа), которые на основании изобразительных образов Софии, сочетавшихся с некоторыми цитатами, относящимся к Софии, пытались понять, что же София значила для Древней Руси.

София — это мудрость бога во всех христианских традициях (в том числе и в гностической). В греческой надписи в Киевской Софии сказано следующее: «Бог посреди города (т.е. Киева, как Нового Иерусалима) — София не поколеблется — Бог помогает ей



от раннего утра». А в других надписях цитируется то библейское изречение, о котором я говорил раньше, а именно: много раз повторяется на разные лады цитата о том, что София создала, или сотворила, себе дом.

И то, что Флоренский кладет в основу своего анализа, я думаю правильно. У Флоренского есть одна такая замечательная фраза в этой части «Столпа и утверждения истины». Он говорит, что Бог мыслит вещами, т.е. знаками, вещами, которые превращены в знаки. В чем смысл этого?

Можно говорить о гностическом понимании плохости, худости творения. А почему, тем не менее, творение, когда мы его познаем, становится радостным? София, по учению, которое продолжалось начиная с Древней Руси, сопряжена с радостью, или с веселием. Как говорил Григорий Богослов, «к признакам мудрости принадлежит и некоторая веселость». Почему это возможно, если мир устроен таким образом? А потому, что София превращает его в радостное благодаря своей красоте. Бог мыслит «вещами», это значит, что Бог наполняет вещи Своим содержанием, и в этом смысл Софии-Премудрости Божьей.

Таким образом, изучение русского изобразительного искусства этого времени не только позволяет понять, какими образами, на современный лад мы бы сказали, «кодировалось» понятие «София», т.е., каким образом представлялась София в изобразительном и архитектурном искусстве, но позволяет понять и некоторый комплекс представлений, связанных с Софией и продолженных потом в русской религиозной философии.

В заключение скажу несколько слов о конце XIX и начале XX века. Мне представляется, что особое значение Соловьева состоит в его мистическом опыте, который по разным причинам не только при его жизни, но и в последующих изданиях, уже много лет спустя после его смерти, не полностью был раскрыт. На основании сохранившегося архива Соловьева можно гораздо больше сказать о том, каков был характер его напряженных пожизненных отношений с Софией.

Вы знаете, что в архиве хранится переписка Соловьева с Софией, Это мистический опыт, аналогичный тому, что описан в книге великого англо-ирландского поэта нашего века Йейтса «Vision». А Соловьев в стихах описал только часть, только некоторые свои видения, и не показал этой, продолжавшейся в течение всей жизни, стороны своих отношений с Софией.

По этой причине Соловьев в переписке с людьми, его знакомыми, говорил о том, что у него есть всего только несколько предшественников, называя Бёме, Парацельса и Сведенборга, т.е. людей, у которых был аналогичный мистический опыт. И в этом смысле его последователями и продолжателями были Блок и Белый, у каждого из которых был некий аналогичный опыт. Опыт Блока в наибольшей степени дуалистичен и напоминает ранний гностицизм, на что он сам обращал внимание.

Блок в последние годы своей жизни, когда собирался написать нечто вроде «Новой жизни» Данте, т.е. прозаический комментарий к I тому своих стихов, говорил о том, что это время в России, (т.е. в последние годы жизни Соловьева и начала жизни Блока и Белого), было нечто аналогичное тому, что было во времена Данте в Италии и в период

религиозного откровения в раннем немецком романтизме (в период, описанный, скажем, Жирмунским, в его ранней работе). Но Блока это занимало в последние годы как выражение некоторой реальности, которая восходит к ранним гностическим откровениям.

Иначе говоря, если принимать, как мне представляется разумным, что в иные периоды истории культуры или религии оказывался возможным для культуры контакт с крупными представителями литературы, философии, религии как основной реальностью, то мы увидим, что Россия начала века — существенная страна для общемировой истории этого явления, о котором я коротко говорил.

Всеволод САХАРОВ  
Д-р филолог. наук ИМЛИ РАН

## РУССКОЕ МАСОНСТВО И ИДЕЯ ГНОСТИЦИЗМА

Масонство с самого его зарождения в Западной Европе и затем в России теснейшим образом связано с наследием мирового гностицизма. С точки зрения духовных вождей ордена вольных каменщиков их идеи и есть новый, совершенный и просветленный гнозис, неожиданно возродившийся в эпоху Просвещения. Но с самого начала масонство являет собой нечто гораздо большее и сложное, нежели очередная философская система или идеология. Вольные каменщики мыслили о себе и своей «божественной науке» в категориях мировой истории, натурфилософии и жизни космоса, и не случайно великий мастер ложи, принимая в орден очередного ученика, напоминал ему со значением обо «всех рассеянных по вселенной братьях наших»<sup>1</sup>. Так масоны становились гражданами мира: «Ваше отечество — весь мир, а вовсе не тот маленький уголок его, где вы родились»<sup>2</sup>.

Этот псевдоинтернационализм мирового масонства неизбежно приводит нас к вечной проблеме влияния и заимствования, для русского ума всегда болезненной, вынуждавшей наших писателей и историков культуры эти влияния (чаще всего бесспорные) раздраженно отрицать и упрямо настаивать на национальной самобытности. Для России XVIII столетия эта проблема — главная.

Блестящий знаток эпохи Л.В. Пумпянский говорил о русской литературе того времени: «Она может быть представлена как ряд духовных волн, идущих с Запада и на русской почве претерпевающих исключительно интересную эстетическую судьбу»<sup>3</sup>. Иногда бурная и трагическая русская судьба такого «заимствованного» явления была гораздо интереснее и важнее его весьма спокойного бытования в родной западноевропейской культуре. Именно такова история русского масонства, бывшего одной из «духовных волн», пришедшей к нам с Запада и ставшей уникальным явлением отечественной культуры<sup>4</sup>.

Западноевропейское масонство — явление сложное и очень серьезное, развивавшееся на протяжении нескольких столетий и продолжающее свою деятельность поныне, него, в силу различных объективных и субъективных причин, принято или недооценивать, или переоценивать (традиция, идущая от антимасонских памфлетов конца XVIII века и орденских хитроумных возражений и самооправданий), но одно несомненно: это отлично организованная политическая, духовная и культурная сила, многое определившая в истории Европы и России, умевшая до поры до времени скрывать свою немалую реальную власть и ловко отвлекать внимание и преследования на свои боковые, формально независимые ответвления вроде ордена иллюминатов<sup>5</sup>.

Но в любой своей личине, «системе» или организационном принципе (Капитул Феникса, тамплиерский клерикат И. Штарка, Орден розенкрейцеров и т.п.) эта тайная власть, проникая в Россию и встречая жадный интерес местных «адептов», простодушное согласие на сотрудничество и даже добровольное подчинение иностранной Великой ложе

ради приобщения к великим тайнам мирового масонства, никак не может в этой странной, неуютной, «варварской» (любимое слово иностранных визитеров о России) стране прижиться, приобрести доверие и уважение, политическое, экономическое и культурное влияние. «Русский народ склонен ко всяким крайностям», — горестно замечали немецкие масоны<sup>6</sup>.

Мы сколько угодно можем говорить о влиянии и подражании, но русское масонство XVIII столетия (в отличие от наших вольных каменщиков начала XX века, легко слившихся с Великим Востоком Франции) никогда не равно своим западным образцам. Формально оно может признать себя восьмой провинцией всемирного масонского братства и подчиняться кому угодно: шведскому принцу, брауншвейгскому герцогу, прусскому министру или французскому философу, но это не духовное и политическое рабство, а понятное в данной исторической ситуации желание любой ценой получить в просвещенной Европе новые идейные материалы, политический опыт и организационные формы для национальной созидательной работы. Здесь и проходит незримая грань между двумя культурными мирами — Россией и Западом.

Происходит неизбежный, весьма целеустремленный отбор и переоценка предлагаемых извне духовных ценностей. Здесь Россия быстро приобрела необходимый опыт. «В нашей разреженной культуре, как в решете, сор мысли как-то сам собою отсеивался от ее зерна», — говорил Ключевский<sup>7</sup>. А другой наш великий историк, и тоже масон, Николай Карамзин уточнял: «Мы заимствовали, но как бы нехотя, применяя все к нашему и новое соединяя со старым»<sup>8</sup>.

Возникает очередной исторический парадокс: журналист-сатирик Новиков смеется над галломанией и прочим обезьянничанием русских дворян и потом сам как масон высоких степеней вполне серьезно подражает красивым рыцарским ритуалам западных вольных каменщиков, становится мастером ложи, членом капитула, розенкрейцером. Простое бездумное подражание на уровне быта и моды сменяется последовательным изучением и усвоением капитальных идей мировой эзотерической философии и литературы. Эпоха Просвещения в России, в исканиях ордена вольных каменщиков получает новый духовный контекст, выясняется, что ее учителя и идеалы обретаются не в современной им Франции энциклопедистов и ученой Германии, а в совсем других странах и эпохах. Сразу вспоминается античный и раннехристианский гностицизм.

Русский масон И.П. Елагин неожиданно называет среди предшественников и учителей вольных каменщиков древнюю секту ессеев и уточняет: «Тамплиерские рыцари принесли свет сей на Запад»<sup>9</sup>. В анонимных «Материалах для каменщиков» теология католицизма порицается как «хитросплетенный школьный спор» и указано, что подлинные знания в средние века были у арабов и евреев-каббалистов, основавших при калифах академии: «Искони народ сей уважал Аллегории; во всей восточной мудрости уважались иероглиф и число; вся пифагорейская система была облечена в тонкие эмблемы, и таким образом составила в сие время Каббала, которая от древнейших подобных идей отличается тем, что она в одних Символах искала существенную силу к действиям в Натуре»<sup>10</sup>.

Для масонов важны путь и судьба всех капитальных идей, из которых складывались их миросозерцание, философия жизни и смерти. Выстраивается иная, куда более длинная и запутанная, чем у просветителей, цепочка традиций и исторической преемственности. Масонам в высшей степени свойственно «Искусство памяти» («The Art of Memory» — название известной книги F. Yates'a, знатока розенкрейцерского просвещения).

Русские масоны читают, переводят и издают эзотерические книги, не ограничиваясь средневековой европейской мистикой и творениями Якоба Беме. «Не могут быть для нас все роды познания равноценны», — говорят они<sup>11</sup>. Первостепенно важен выбор источников, откуда вольные каменщики России черпают идеи для своей «божественной науки». Тайные учения Древнего Египта, античной Греции и Рима, гностиков и офитов, манихеев, древней Индии и Китая, раннего христианства, иудейской Каббалы, арабских мыслителей, средневековых сект и философов вроде св. Ириния Лионского, богомилов, катаров и альбигойцев, итальянцев Лелио Социна и Марсилио Фичино, доктрины рыцарей-тамплиеров, византийского исихазма (именно масоны переводят и издают беседы Г. Паламы и житие Г. Назианзина), алхимии<sup>12</sup>, немецкая и английская мистика XVII века — все это отразилось в масонских трактатах и прочей литературе, рукописной и печатной, свидетельствуя о неожиданном возрождении в век Просвещения тысячелетней традиции мировой эзотерики<sup>13</sup>.

Открывая каталоги орденских коллекций редких манускриптов, обнаруживаем там только что найденную «Зенд Авесту» (архив И.П. Тургенева), то «Бхагавадгиту» (перевод А. Петрова), то переведенную с маньчжурского и китайского языка «Книгу о верности», то сочинение «Индийский философ, или Наука жить счастливо в обществе» (обе — РНБ), то алхимическую рукопись «Гебера царя Аравийского, остроумного философа и истинного адепта, любопытное и полное химическое писание» (ГИМ). Это не обычное для того времени библиофильство, а продуманный подбор всех сокровищ тайного знания Востока и Запада.

«Занесенные в Европу сочинениями так называемого Дионисия Ареопагита семена мистики не остались также бесплодными», — писал лицейский учитель Пушкина профессор А.И. Галич, называя одного из любимых, часто переводимых масонами авторов<sup>14</sup>. В рукописях русских масонов встречаются имена Гермеса Трисмегиста, Пифагора, Марсилио Фичино, Парацельса, Р. Флудда, Роджера Бэкона, Ж. ван Гельмонта, Я. ван Рейсбрука, госпожи Гюйон, Мартинеца Паскуалиса — словом, весь пантеон мировой эзотерики.

Масонская русская литература в основе своей переводная или подражающая иноземным образцам. Именно поэтому так важна в это время вечная проблема перевода. Еще Сумароков это видел, отделяя вечное от преходящего: «Обогащается общество переводными книгами; но сии книги в потомстве почти все исчезнут и веку нашему славы они не принесут»<sup>15</sup>. Масоны хорошо это понимали и потому организовали при Московском университете переводческую семинарию, продуманно отбирали и воспитывали молодых переводчиков. Они превратили перевод в профессию и вместе с тем в искусство, сделали его художественным, литературным, то есть сотворчеством.

Через «преложение» эзотерических учений приходят в русский литературный язык понимание и обогащение различных способов выражения отвлеченных философских понятий и художественных образов, сложной барочной символики, происходит обновление самого словаря русской философии и литературы. Возникает особый язык аллегорий, символов и шифра, адресованный новой духовной элите и скрывающий истину от профанов. Опять-таки это не безоглядное новаторство, а сознательное следование определенной мировой традиции, которая жива и сегодня.

«Аллегорические произведения имеют то преимущество, что достаточно одного слова, чтобы прояснить отношения, не доступные толпе; они отданы всем, но их значение адресовано элите. Отправитель и адресат понимают друг друга поверх толпы. Непонятный успех некоторых произведений идет от этого достоинства аллегории, которая является более чем просто модой — способом эзотерического выражения», — сказано в документах некой тайной организации, сегодня руководящей и масонскими ложами<sup>16</sup>. Организация очень старая, давно сложилась и высказанная в этом документе философия аллегории, тайного языка и элитарной литературы.

Это уже особая эзотерическая лингвистика, орденский жаргон, определяющий стиль мышления и творчества. Ибо переводятся не только слова и книги, в русскую культуру приходят и критически осваиваются целые мировоззрения и методы познания, национальные, кружковые и личные точки зрения. То есть осваивается язык мировой культуры в одной из самых сложных и тайных его форм — философии гнозиса, его десятилетиями приспособливают к новому культурному контексту новой России.

Из этой школы выходят великие русские писатели: ведь Фонвизин, Карамзин и другие наши литераторы начинали как переводчики масонских сочинений, книгами же расплачивались с ними Новиков и другие заказчики-масоны<sup>17</sup>. В этой духовной среде, в Московском университете и тургеневском кружке воспитался и гений русского перевода Василий Жуковский, чья связь с философией, эстетикой и литературой масонства очевидна, но изучена мало, часто вообще отрицается<sup>18</sup>.

Русские масоны не только перевели и издали классику эзотерической литературы, они усвоили и приспособили к своим нуждам и духовным исканиям пестрое необозримое наследие проповедников тайного знания и откровения. Утопическая идея земного рая — золотого века богини Астреи, стремление ко всемирной масонской монархии, требование выборности и конституционности верховной власти, вполне серьезное искание философского камня и способов делать золото, попытка заменить европейскую аналитическую науку целостной «божественной наукой» в духе Парацельса и средневековых алхимиков, поиски откровения, тайного познания, «утраченного слова», особого языка символов, жестов и обрядов — эти и другие теории и практические опыты русских масонов говорили о парадоксальном движении очень образованных и искренне верующих людей эпохи Просвещения к новому средневековью, сложному сектантству, «масонской метафизике»<sup>19</sup>.

Отсюда и осторожные, но принципиальные споры русских масонов с официальной православной церковью (их не надо путать с вольтерьянским вольнодумством и сатирами на духовенство), воспитание учеников из среды университетских студентов и

семинаристов, появление в ложах православных священников, попытка заменить общие догматы церкви индивидуальной практической этикой и духовной властью мастеров и вольных каменщиков высших степеней, масонскими катехизисами, теоретическими градусами, уставами и конституциями<sup>20</sup>. Это было начало спора разных религиозных организаций.

Пышная обрядность лож с их алтарями, миропомазанием, религиозными песнопениями, особой «сакральной» музыкой (ее писали Моцарт и Бортнянский), священными текстами (это не только Евангелие от Иоанна, лежавшее в ложе на аналое-алтаре, но и утвержденные тексты разных ритуалов, вплоть до траурной ложи), проповедями (иначе нельзя назвать речи мастеров и риторов), ритуальными предметами («сокровищами ложи») и жреческими одеждами и знаками свидетельствовала об очень серьезной, тщательно обоснованной претензии масонства на роль новой, «внутренней» церкви<sup>21</sup>.

В век Просвещения, прогрессивную эпоху торжества точных наук, расцвета философии и политической экономии, рождения эстетики как науки о природе изящного и падения влияния религии и церкви среди образованных сословий вдруг возродилась новая теология, тайное общество, увидевшее свой идеал государства и человека в доисторических, мифологических временах, желающее читать «великую книгу природы» и ставящее своей главной целью «сохранение и предание потомству некоторого важного таинства»<sup>22</sup>. Конечно же, и Просвещение влияло на масонство, освобождая его от «родимых пятен» средневековой секты ремесленников и прививая терпимость, гуманизм, давая ключ к новым научным знаниям. Но в конечном итоге это лишь обновляло и усиливало тайное учение вольных каменщиков.

Идеи этого эзотерического учения запрещено высказывать вне лож, писать на бумаге и вырезать на камне, в чем и давалась кровавая страшная клятва, заставляющая вспомнить времена языческих жертвоприношений и средневековые ритуалы сект, и на язык вступавшего в ложу «ученика» братом первым надзирателем публично налагалась металлическая Соломонова печать скромности. «Истинное масонство должно быть молчаливо», — сказано в дневнике розенкрейцера<sup>23</sup>.

Эта закрытая «школа великих таинств природы» в эпоху просветительского механического материализма вдруг заявляет, что мысль и дух нематериальны («Мысль не есть собственность материи») и что единственный путь познания — это «сверхнатуральное» постижение высшей мудрости и откровение. Отсюда приход русских масонов-розенкрейцеров к «парапсихологическим», как мы теперь сказали бы, идеям и исканиям португальского мистика Мартинеса Паскуалиса и его талантливого ученика Л.К. де Сен-Мартена видится неизбежным, они сознательно приняли имя «секты мартинистов», ставшее их общепринятым названием в письмах и указах императрицы Екатерины II и других официальных документах и литературе того времени.

В масонских архивах имеются философические трактаты о Боге и человеке, где говорится: «Никто да не почитает маловажным истлевший и сожженный пепел человеческого тела, ибо в нем сокрыта чистая соль света, материя духовного тела из небесной плоти; из нее-то, после оной великой перемены, когда плоть и кровь, как принадлежности звериного человека, прошед чрез тление и сожжение, престанут существовать, ТВОРЧЕСКАЯ сила

явит прозрачное и прославленное тело!»<sup>24</sup>. Это, конечно же, не «правильная» научная философия, а новый масонский гнозис, «донаучная» синкретическая мистика, эзотерическое учение, хранимое в символах и таинственных «гиероглифах» и доступное лишь избранным «ученикам», «детям вдовы», как именовали себя масоны, то есть детям таинственной Натуры, вдовствующей ночью без ушедшего солнца матери-природы.

Тем самым все науки признаны недостаточными, их снова надо соединить в «божественную науку», содержащую в себе все сокровища тайного, эзотерического человеческого знания с доисторических времен. И здесь появляется много имен, связанных с масонством ученых, — от легендарного врача Ф. Парацельса до самого И. Ньютона. Поражает присутствие в рядах ордена крупнейших астрономов и математиков XVIII столетия. Казалось, новая академическая наука вспомнила о своем происхождении, вернулась к древним источникам тайного знания о мире и человеке.

Этим и занимались уединенные идеологи и мудрецы масонского ордена, и прежде всего надо указать на поистине огромный неопубликованный труд И.П. Елагина «Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков, из разных творцов светских, духовных и мистических собранная» (1787), этот простодушный компендиум, реферат всех мистических учений, где о «божественной науке» мирового масонства говорится: «Она от умственных очей наших покровом почти непроницаемым иносказаний одеянна и сокровенна в темном облаке невразумительных символов, обрядов и деяний, которые от самая ветхия древности в крайнем таинстве содержимы, а в непонятных токмо гиероглифах истинный смысл свой предлагают»<sup>25</sup>.

Русские масоны в своих изданиях и рукописях собрали постепенно целую энциклопедию и антологию мировой эзотерики, показав, что эта традиция жива и, более того, отвечает духовным исканиям русского образованного человека, обращающего в эпоху Просвещения к наследию мировой философии, куда просвещенный мистицизм и объективный идеализм входят как важная составная часть. Характерно, что именно Новиков в одной из своих типографий издал в русском переводе (его сделал священник Феофан Колокольников) немецкий масонский словарь эмблем, символов и «гиероглифов», где говорилось о мировой эзотерике: «От нас еще многие вещи закрыты, доколе по частности откроются некогда во храме Изекииловом. Между тем довольствуемся мы малым указанием на будущий полный смысл, который мы имеем, яко наследники мира»<sup>26</sup>. Вот источники гнозиса вольных каменщиков России, каноны образов масонской литературы, заботливо собираемые, переводимые и издаваемые русским орденом вольных каменщиков.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Отдел письменных источников Гос. Исторического музея (далее ГИМ). Ф. 83. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 33об.
2. Русская старина. 1907. №5. С. 425.
3. Пумпянский Л.В. К истории русского классицизма. Рукопись. Архив вдовы писателя Е.М. Иссерлин. Эта классическая работа выдающегося ученого напечатана в сборнике «Контекст-1982» (М., 1983), но цитируемый фрагмент текста при публикации опущен.



4. См.: Bouryckine P. Bibliographic sur la Franc- Maconnerie en Russie. Paris, 1927. Васоунине Т. Le repertoire biographique de franc-macons russes (XVIII-XIX siecles). Bruxelles, 1937. Соловьев О.Ф. Русское масонство. 1730 — 1917. М., 1993. Аржанухин СВ. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.
5. См. : Черняк Е.Б. Западноевропейское масонство XVIII века. //Вопросы истории. 1981. №12. Туган-Барановский Д.М. Второй заговор генерала Мале. //Вопросы истории. 1974. № 8. Черняк Е.Б. Невидимые империи. Тайные общества старого и нового времени на Западе. М., 1987. Морамарко М. Масонство в прошлом и настоящем. М., 1990. См. также: Ferrer Benimeli J.A. Bibliografia de la Masoneria. Zaragoza-Caracas, 1974.
6. Пекарский ГГ. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. СПб., 1869. С. 86-87.
7. Ключевский В.О. Литературные портреты. М., 1991. С. 57.
8. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С.31.
9. Российский гос. архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 8. Ед.хр. 255 (1). Л.39.
10. ГИМ. Ф. 342. Оп. 1. Ед. хр. 159. Л. 31об.
11. ГИМ. Ф. 281. Оп.1. Ед. хр. 180. Л. 1.
12. См.: Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
13. См.: Мартынов И.Ф. Книгоиздатель Николай Новиков. М., 1981. Лотарева Д.Д. Некоторые источниковедческие проблемы изучения масонской книжности в России в конце XVIII — первой половине XIX века. //Мировосприятие и самосознание русского общества (XI — XIX вв.). М., 1994. Помимо многочисленных книг и статей об источниках и составных частях философского наследия русских масонов необходимо указать на неопубликованную содержательную работу историка А.А.Сиверса «Существо и цели всемирного общества фран-масонов», хранящуюся в архиве Санкт-Петербургского филиала Института российской истории РАН (Ф. 121. Оп.1. Ед. хр. 25).
14. Галич А.И. История философских систем. СПб., 1818. Т.1. С. 299.
15. Сумароков А.П. Полн.собр.соч. М., 1787. Ч. X. С. 41.
16. Байджент М., Лей Р., Линкольн Г. Священная загадка. Спб., 1993. С. 123.
17. См.: Сазонова Л.И. Переводная художественная проза в России 30 — 60-х годов XVIII века. //Русский и западноевропейский классицизм. Проза. М., 1982. История русской переводной художественной литературы. СПб., 1995. Т.1.
18. См.: Новиков В.И. Масонство и русская культура. М., 1993 .
19. Бенуа П. Эзотеризм. //Комментарии. 1992. № 1. С. 25.
20. См.: Стенник Ю. В. Православие и масонство в России XVIII века (к постановке проблемы). //Русская литература. 1995. № 1.
21. См.: Некрасов С. М. Обряды и символы вольных каменщиков. // Наука и религия. 1974. № 10. Существует целая литература по масонской символике. См.: Lurker M. Freimaurerische Symbole. //Worterbuch der Symbolik. Stuttgart, 1985.
22. Пекарский П. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. С. 50.
23. Там же. С. 78.

24. Отдел рукописей РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 564. Л. 3.

25. РГАДА. Ф. 8. Ед. хр. 255 (1). Л. 6.

26. Этингер Ф.К. Библейский и эмблематический словарь. М., 1786. С. 5.

Алексей КОЗЫРЕВ

Науч. сотр. философ. ф-та МГУ

#### ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И АННА ШМИДТ В ЧАЯНИИ «ТРЕТЬЕГО ЗАВЕТА»

Гностические ожидания и своеобразное эсхатологическое томление, охватившие часть интеллигенции начала XX века и выразившиеся в феномене «нового религиозного сознания», основной спецификой которого было истолкование христианства как религии духовной и политической революции в противовес консерватизму синодальной церкви, чаяние революционного перехода в новый эон мировой истории, — имеют свои параллели в предшествующей эпохе, во многом подготовившей и предвосхитившей неистовое, хотя и кратковременное цветение начала века.

У В.С. Соловьева и А.Н. Шмидт — отнюдь не равных по своему значению в культуре, но парадоксальным и даже трагикомическим образом сведенных судьбой на закате жизни, присутствующих в культурных горизонтах «нового религиозного сознания» — эти ожидания были связаны с проектами гностического реформирования христианства. Христианскую догматику предполагалось дополнить плодами личных мистических импрессий, за коими они признавали объективную значимость, и переосновать затем на их началах церковную и общественную жизнь. Причем, если Владимир Соловьев, обладающий огромной историко-философской эрудицией и чувством меры, воздерживался в опубликованных работах от выговаривания последних оснований и задач «свободной теософии», оставив попытки их откровенного и систематического изложения в ранней молодости, то А.Н. Шмидт, являясь автором рукописи «Третий Завет» (1886), на протяжении десятилетий пыталась донести полученные ею «откровения» до общественности, обращаясь к церковным иерархам, взывая к авторитету В.С. Соловьева, М.А. Новоселова, В.А. Тернавцева, С.Н. Булгакова, М. Горького, пробиваясь в печатные издания типа «Нового пути», где вышли под псевдонимом при ее жизни несколько небольших заметок. Несомненно имело место и знакомство, а также специальный интерес создателей теософских систем к раннехристианскому лжеимянному гнозису.

Соловьевский проект «вселенского христианства» можно попытаться реконструировать как по опубликованным работам, так и по наброскам 70-х годов XIX в., сгруппированным вокруг рукописей архивного кодекса «София», писавшихся для издания за границей по-французски.

В круг интеллектуальных занятий Соловьева в ту пору гностицизм попадает самым прямым образом. Защитив в ноябре 1874 г. магистерскую диссертацию и став приват-доцентом Московского университета по философии, он задумывает писать докторскую диссертацию о гностицизме, подразумевая быть в этой области первым в отечественной науке. В письме профессору М.И. Владиславлеву он сообщает: «Диссертацию решил писать о гнозисе: эта задача вполне соответствует роду моих способностей, и при значительных размерах (я предполагаю листов 40) исполнение ее может иметь научное значение, тем более, что насколько мне известно, все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе: у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита,

а в этих книгах некоторые гностические системы, например, Василида, представляются с иным и более философским смыслом, чем у Иринея или Епифания»<sup>1</sup>. Открытие в 1842 году книги «Философумен», после долгих споров большинством европейских ученых атрибутированной св. Ипполиту Римскому, и ее публикация в 1851 году были подлинным событием для историков христианства. Наряду с иным изложением ряда гностических систем, текст доносил несколько не известных по другим источникам подлинных гностических фрагментов. Однако, первым в русской науке значение этой книги отразил прот. А.М. Иванцов-Платонов, выпустивший в 1877 году книгу «Ереси и расколы первых трех веков христианства», посвященную практически полностью этой новой находке. Будучи профессором Московского университета по кафедре церковной истории, он вполне мог вести беседы о гностицизме со своим новым коллегой приват-доцентом философии Соловьевым и привлечь его внимание к серьезной и обстоятельно никем не исследованной теме. Обращаясь к Совету Московского университета с ходатайством о заграничной командировке в Лондон на 1 год и 3 месяца, Соловьев так формулирует ее цель: «Для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»<sup>2</sup>. Под впечатлением мистических переживаний он сменил пыл исследователя на стремление к оригинальному философскому и даже пророческому творчеству (среди предполагаемых названий задуманной работы — «Вселенское христианство», «Начала вселенского учения»), однако влияние гностицизма, освоенного им прежде всего по церковным ересиологам — св. Иринею Лионскому, св. Епифанию Кипрскому, св. Ипполиту Римскому (чьи «Философумены», правда без должной достоверности в атрибуции, были открыты в 1842 году), а также трудам немецких и французских историков, оказывается в его рукописях этого периода совершенно очевидным (прежде всего в учении о миротворении, «ответственность» за которое возлагается на падшую Софию, Демиурга и Сатану). За чтением гностических манускриптов (если только Соловьев до них добрался) и сочинений европейских мистиков (о чем он свидетельствует в письме к гр. С.А. Толстой) происходит рождение поэтической музыки Соловьева. И хотя первые поэтические опыты предпринимаются им еще до отъезда в Лондон, стихи, написанные за границей несут в себе непосредственность и теплоту соловьевских интуиции, меркнувших под пером философа-метафизика. Эти стихи, на которые отозвались четверть века спустя символисты, увидев в них поэтический манифест нового мироощущения, несут в себе немало гностических образов. Поэт ощущает себя на границе двух полярных миров — мира лазурного сияния небесной богини и мира, в котором дымится «злое пламя земного огня». Подражание офитскому гимну соседствует в «софийном» цикле стихотворений с эпитафией, взятым из «Изумрудных скрижалей», приписываемых Гермесу Трисмегисту. Из «Песни офитов» рождается целая шуточная мистерия, персонажи которой отправляются на поиски Белой Лилии, несомненно поэтического псевдонима Софии философско-мистических построений. За буффонадой и гусарским юмором кроется дорогая соловьевскому сердцу мысль о потенциальном единстве мировой души, распавшейся на множество индивидуальных монад. Убитый Мортемиром, главным претендентом на обладание Белой Лилией, медведь неожиданно-негаданно обращается в Белую Лилию и провозглашает:

В медведе я была, теперь во мне медведь.  
 Как некогда его, меня люби ты впредь.  
 Невидима тогда  
 Была я, а теперь —  
 Невидим навсегда  
 Во мне сокрытый зверь.<sup>3</sup>

В этих шуточных стихах посвященному да откроется вся соль не только соловьевской, но и шеллинговской философии — учение о темной основе в Боге (или по Соловьеву — о втором полюсе потенциальности в Абсолютном), воспламеняющейся в твари своеволием. В финале «Белой Лилии» не случайно звучит расходящаяся стилистически со всей мистерией-шуткой «Песня офитов». Все путешественники обретают, наконец, Белую Лилию в своих земных возлюбленных. В одной медиумической записи Соловьева, опубликованной Г.И. Чулковым, встречаем: «Медведь обращается в лилию». В 90-е годы в статье «Смысл любви» Соловьев назовет любовь, преодолевающую земное и сочетающую небо и землю во всеединый организм, сизигической, вспомнив о гностическом понятии, обозначающем брачные пары эонов в Плероме, но сам термин «сизигия» вносится Соловьевым в его нравственную философию еще в ту, насыщенную мистическими переживаниями, пору, встречаясь в одном из его черновых набросков.

Перелагая свои поэтические интуиции на язык философии, Соловьев становится перед сложной задачей — высказать несказанное; и здесь гностический аппарат, позволяющий, как из своеобразного словесного конструктора, собрать миф и мир, смоделировать картину космогонического и мирового процесса, оказывается очень кстати. В основе соловьевских медитаций лежит идея необходимого отпадения Софии от полноты: «В Софии заключается возможность самоутверждения или воспламенения воли, — пишет он в одном из ранних своих черновиков. — София по принципу своему требует действительного существования частных существ; такое существование предполагает их исключительное самоутверждение, предполагает Сатану. Сатана как акт (в актуальном бытии) есть необходимо его. София рождает Сатану. Сатана = трансцендентальному Я Фихте. — София=Ева. — Логос=Адам»<sup>4</sup>. По этой версии Соловьевской космогонии, София, отпадая от Бога, порождает Демиурга и Сатану, которые и оказываются протагонистами миротворения: гностический характер этой мифологемы очевиден. София оказывается в одной из схем общей вершиной двух треугольников: в первом кроме нее — Бог и Логос, во втором — Сатана и Демиург. В смелом метафизическом полете Соловьев как бы не обращает внимания, что такая София никак не может отождествиться с Премудростью Притчей Соломона, и уж тем более с третьей ипостасью Святой Троицы. Не случайно позднее, в «России и вселенской Церкви», он назовет Душу мира или падшую Софию «антитипом божественной Премудрости». Конечно, очевидные гностические аллюзии — даже не заимствования, а просто подражания, не так очевидны в опубликованных самим Соловьевым работах, где он избегает откровенно гностической терминологии. Но эти работы опираются на фундамент, написанный по-французски и незавершенной юношеской «Софии». В прилегающем к ней черновике вся мировая история мыслится Соловьевым как грандиозный трехчастный цикл: «Первое состояние —

все в Боге — *sub specie aeternitatis*; второе состояние — самоутверждение частных существ в третьем мире, распадение единства; актуальная связь миров порывается; третье состояние — посредством мирового процесса как физического, так и исторического восстанавливается единство, но уже как действительное, положенное как такое, прошедшее через свое отрицание, содержащее его в себе и следовательно не могущее быть снова нарушенным»<sup>5</sup>.

Всяческие попытки «верных» соловьевцев поставить ему на вид нецеломудренное смешение Софии-Премудрости с падшей душой мира, упрекнуть его в «мутном эротизме», более или менее удачные старания кн. Е.Н. Трубецкого, о. С. Булгакова, о. В. Зеньковского, не отбрасывая софиологический опыт Соловьева, отличить нетварную Софию от тварной и поэтому, как всякая тварь, требующей совершенства, будут поиском выхода (успешным ли?) из той гностической парадигмы, в которую попал Соловьев по причине чрезмерно увлеченного и недостаточно критического чтения гностической литературы в Британском музее. Гностицизм, от которого отшатывались мыслители и богословы, строго ориентированные на церковное предание, для Соловьева был вполне приемлем.

Интересно в этом отношении свидетельство В.В. Розанова об одном разговоре с Соловьевым незадолго до его смерти. Написав в статье «Классификация славянофильских течений» (не была опубликована) фрагмент о Соловьеве, Розанов назвал его воззрения эклектизмом. Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить это слово на «синкретизм». На вопрос Розанова «а это что за зверь?» он ответил: «Если вы будете читать историю греческой философии, то вы найдете там целые эпохи синкретизма, когда дотоле отдельно и противоположно существовавшие философские течения неудержимо сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение. Это дело внутреннее, дело горячее, дело плавки, а не околачивания... И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне это понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль примирения и слияния меня занимает. Точнее, я чувствую, что во мне сливаются многие явления, дотоле существовавшие отдельно и даже враждебные...»<sup>6</sup>.

Гностицизм и был подобным опытом александрийского синкретизма, ибо где, как не в новой культурной столице эллинского мира, могли так причудливо сойтись и соединиться Афины и Иерусалим, Разум и Откровение, мифы эллинской, египетской, вавилонской, персидской, индийской и прочих культур и философия Древней Греции. Среди русских софиологов Соловьев был, пожалуй, единственным, кто так пристально остановил свой интерес на древних гностиках и почерпнул у них (не без посредничества критиков гностицизма, разумеется) элементы своей философии. Скрытые в иносказаниях «Чтений о Богочеловечестве» и более очевидные в поэзии, гностические интуиции Соловьева не прошли мимо следующего поколения соловьевцев, устроивших, по меткому определению АА. Носова, настоящее соперничество за обладание соловьевской крылаткой.

Андрей Белый, опознав в Софии, «конкретной премудрости, сходящей в человечество» блоковскую музу (в речи на вечере памяти А. Блока 26 сентября 1921 г.), подчеркивает важность влияния на поэзию Блока религиозной философии Соловьева, «где с высоты древней гностики он пытается сделать разрез нашей действительности». Не мысля себя

включенным в богословские споры (которым, впрочем, тогда еще предстояло разгореться), А. Белый продолжает: «В то время эта философия была чрезвычайно оригинальной и многим она казалась совершенно неприемлемой. В то время некоторые из так называемых первых соловьевцев поняли, что эта система не есть отвлеченная, метафизическая, что эта система пытается ответить на вопрос — как органически оформить жизнь в свете религиозных исканий. Соловьев делает целый ряд добавлений и поправок. Он выдвигает даже новые догмы, он пытается вскрыть, что София-Премудрость, что новая мудрость исходит с неба на землю (курсив мой — А.К.), человек соединяется со стихией мудрости, и эта стихия мудрости приурочивается человеческим сознанием к невесте, как тот образ философии, к которому обращен был Данте и о котором он писал, что у нее глаза полны лазури...»<sup>7</sup>. Так Владимир Соловьев вместе с древними гностиками попадает в «крестные» блоковской Прекрасней Дамы. Впрочем на вопрос о происхождении этого блоковского образа Белый в разное время отвечал по-разному. Возвращаясь к нему в 30-е годы во втором томе своих воспоминаний, он не был столь решителен в гностической атрибуции соловьевской Софии, вдохновившей Блока. Спрашивая о ней: «Чья? Гностиков?», давал категорический ответ: «Нет: Соловьев отделял философию гностика Валентина от «музы» своей; гностицизм, ярый враг метафизики, я — отвергал, постоянно подчеркивая, что В.С. Соловьев обосновывал тему своей философии, ставшей лирической, взглядами Канта о целом всего человеческого коллектива, рассмотренного «существом», т.е. онтологически; а «содержание» онтологизма могло изменяться: София, Мария и Марфа; «Мадонна» в прошедшем, она у Булгакова — уже культура хозяйственных форм»<sup>8</sup>. Белый признается в этом пассаже в своей нелюбви к гностицизму, что не мешало ему, впрочем, быть приверженцем антропософии, питающейся из гностических корней, и, утверждая, что Соловьев не слишком жаловал «музу» Валентина, он не слишком погрешает против истины. Ведь Соловьев был далек, чтобы отождествлять себя в зрелом возрасте с какими-либо гностическими идеями, но излагая философию гностиков, он подчас (даже через искажение) сближает ее со своею. Так, в статье о Валентине, написанной для энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона он, называя Валентина «гениальным учителем», видит величайшее достоинство его системы «в совершенно новом метафизическом, хотя и облеченном в поэтическую форму, взгляде на материю»: «материальное бытие ясно определяется в своем истинном существе как реальность условная, именно, как действительный результат душевных изменений»<sup>9</sup>. В стремлении видеть в материи неподлинную, призрачную реальность, которая должна рассеяться в истинном бытии, в своеобразной гностической брезгливости по отношению к материальному миру (в его противопоставленности «первой материи» или Софии в Боге), которая проходит через все творчество Соловьева, можно видеть влияние валентинова учения. Еще одно любопытное свидетельство о Соловьеве-гностике принадлежит интересному публицисту и философу русского зарубежья Н.М. Бахтину (брату М.М. Бахтина). Считая, что самобытность русской мысли в ее отличии от западной как раз и заключается в «гностическом дерзновении», связанном с культом и восточным богословием («душе дано живое единство целостного религиозного гнозиса, — пишет он, — в котором вера и знание могут быть различены лишь условно. В этом смысле, восточное богословие — все равно ортодоксальное или еретическое — глубоко гностично»), он видит досадное недоразумение в том, что «Вл. Соловьев —

добросовестный ученик германских идеалистов — все время оттеснял на второй план подлинного Вл. Соловьева — гностика» и признается: «Вот почему можно любить Соловьева не за его философию, но как бы сквозь эту философию, порою — наперекор ей»<sup>10</sup>.

Выступая против господствующего в научной и университетской среде позитивистского духа и стремясь привлечь внимание общественности и студентов к христианству, Соловьев актуализирует идеи, отброшенные в свое время церковью и остающиеся уделом разнообразных ересей. В письме Н.М. Соллогуб из Лондона он сообщает: «Дело в том, что я в непродолжительном времени намерен выступить с проповедью о кончине мира, воскресении мертвых и жизни будущего века, аминь»<sup>11</sup>. Эсхатологизм совмещается с реабилитацией Соловьевым оригенистского учения о всеобщем восстановлении, которое он возводит в одном из черновых планов в ранг «догмата» своей «вселенской религии». Объявляя себя и Шеллинга пророками «вечного завета», он подытоживает: «Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг) или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадения) — каббала, Бэм — и те, и другие получали в результате чертей и вечный ад.»<sup>12</sup> Пытаясь соотнести вселенскую религию с существующими христианскими конфессиями, Соловьев далек в 70-е годы от того, чтобы искать ее под сенью Рима: в рукописи «София», напротив, он заявляет, что «современные католицизм и протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, время их срезать». Истинная вселенская религия определяется им как «реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им то, чего они не имеют»<sup>13</sup>. В некоторых рукописях (по видимости написанных несколько позже «Софии») он склонен называть ее православием, вкладывая однако в это понятие свое специфическое содержание: в одном из развернутых планов к своей работе он пишет: «Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде Православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии»<sup>14</sup>. Религиозный модернизм Соловьева напрямую связан с идущей еще от калабрийца Иоахима Флорского концепции трех эпох религиозного откровения, однако учитывая, что эсхатология или, вернее, проблема освобождения гностика от тварного мира, является узловым моментом всякого гностического учения, идея третьей эпохи у Соловьева, заключающаяся в преодолении мировой данности напрямую соотносится с гностицизмом. Третья эпоха связывается с историческим воплощением-осуществлением Софии. В первый период на человечество воздействуют, главным образом, невоплощенные души, гении: души, не имеющие опыта, наивные (наивность есть характер гения). Во втором периоде преобладает влияние мертвых; чему соответствует сознательный, рассудочный, опытный характер этого периода. В третьем — разделение мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Первый период длится до Иисуса Христа, второй — до конца XIX века (1878—86: начало третьего периода). Когда невидимое человечество становится более многочисленным, чем видимое, оно охватывает последнее. По своему происхождению мир умерших духов не имеет главы, не составляет организованного



общества. Дух хаоса и Демиург царят в действительном мире; София непосредственно управляет невоплощенными душами, Логос главенствует в умственном мире; Святой Дух — в мире божественном»<sup>15</sup>. Эту цитату мы находим в соррентийском диалоге, написанном в марте 1876 г., а в написанных ранее, по всей вероятности в Лондоне, монологических частях того же архивного кодекса мы найдем на полях две медиумические записи «София: Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле <1>878. София» — и через несколько страниц — «София. Я родилась»<sup>16</sup>. Указанные Соловьевым даты не поддаются никакому истолкованию, однако заметим, что по иронии судьбы «Третий Завет» А.Н.Шмидт, выдавшей себя за Софию соловьевских умозрений, был изготовлен к 1886 году.

Неоценимым (и пока что в полной степени неоцененным) материалом для оценки хилиастических настроений Соловьева являются дошедшие до нас в крайне разрозненном состоянии медиумические записи, в которых «корреспондентом» Соловьева выступает, как правило, София<sup>17</sup>. Крайне интимный и даже болезненный характер этих записей не позволяет подчас разделить «Небесную возлюбленную» и реальную земную женщину, возможно С.П. Хитрово, которая обращается в этих сеансах медиумического письма к философу (в некоторых записях несомненно подразумевается она: упоминается, например, ее сын Рюрик, но столь же несомненно, что сам факт медиумического письма появляется у Соловьева еще до знакомства с С.П. Хитрово в 1877 году)<sup>18</sup>. Соединение мира невидимого и мира видимого, по крайней мере, на личном уровне, для самого Соловьева есть основная тема медиумических записей, из чего видно, что набросок исторического процесса, данный в «Софии», представляет собою не что иное как логическую экспликацию соловьевских интуиций. Приведем для подтверждения нашего тезиса две записи Соловьева: «Sophie Me trouvez vous mechante quelle betise. Savez vous que dans toutes les femmes il existe la passion de tourmenter ceux qui les aiment d'amour. Si dans quelques jours je vous dis que je vous aime ne soyez pas trap etonne ce n'est que naturel. Mais ne croyez pas que je puisse me transformer subitement. Non ce sera une longue histoire et je vous causerai beaucoup de souffrance encore. Ne m'en voulez pas pour cela. Apres tout je vous aime. Sophie». <София. Вы считаете меня злой, какая глупость. Разве вы не знаете, что у всех женщин существует страсть мучить любовью всех, кто в них влюблен. Если через несколько дней я скажу, что люблю вас, не удивляйтесь этому чересчур, ведь это вполне естественно. Но не думайте, что я могу внезапно изменить образ. Нет, это долгая история и я причиню вам еще много страданий. Поэтому не желайте меня. Ведь в конце концов я люблю вас. София — пер. с фр. мой — А.К.> «Sophie Ne crois pas que je puisse rester comme je suis. <София. Не думай, что я могу остаться, как я есть.> Медленно, но постоянно я перерождаюсь. Друг мой. Я буду твоею. Мы двое будем делать то дело, к которому ты призван. Я люблю тебя, верь этому несмотря ни на что. Может быть скоро все откроется. Люби меня sans reserver — Sophie <без остатка — София>»<sup>19</sup>. Немудрено, что существенную роль в этом процессе «изменения образа» или «превращения» Софии должны играть философы (или Философ), потому что исторический процесс воплощения Софии оказывается параллельным теоретическому или мифологическому процессу выявления этого факта в сознании: «Мысли души выражены современными философами. То, что она думает, она сообщает как непосредственно, так и посредством гениев людям, способным понимать и хорошо выражать эти откровения. Это есть теоретическое воплощение Софии. <Становление?> современной философии. Якоб Беме, Сведенборг,

Шеллинг. Реальное воплощение Софии. Вселенская религия»<sup>20</sup>. Стоит думать, соотнеся этот фрагмент соррентийского диалога с процитированным выше фрагментом, в котором Соловьев относит к творцам вечного завета себя и Шеллинга, что место наиболее ясного выразителя и посредника Софии уготовано философом для себя. В этом же ряду можно поместить и учителя Соловьева П.Д. Юркевича, известного русского шеллингианца. Реальным поводом соотнести соловьевское учение о трех фазисах мирового процесса с идеями Юркевича является еще один медиумический документ Соловьева, в котором Юркевич выступает не более и не менее, как непосредственный корреспондент медиумического сеанса (учитывая наклонности Юркевича к спиритизму — а возможно именно он инициировал своего юного ученика — мы не видим в этом ничего неожиданного). Текст этот является непосредственным продолжением начатого и брошенного соловьевского наброска о потенциях у Шеллинга: «Вы должны узнать, что наступает время, когда вселенная *universum* снова станет *unum*. Теперешний мир есть *unum versum* или единое извращенное или вывороченное наизнанку. Отчего все существа страдают и стремятся к лучшему состоянию. Они находятся в ненормальном противоестественном состоянии, что <нрзбр.> противоречие. Каждое существо сознает себя как частное и ничтожное условное явление в мире изменений и [оно же] чувствует себя всем средоточием вселенной? Это противоречие исчезнет только тогда, когда каждое существо, сохраняя свою частную индивидуальность, будет вместе с тем чувствовать в любви и сознать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только единство со всеми другими как единичные положения единого существа.

А для этого должен исчезнуть обман вещественного внешнего, разрывающий связь миров. Настала пора! Человек у вас на земле возвысится надо всяким внешним непосредственно данным природным единством и общением. Все естественные связи порываются, исчезают семья, <нрзбр.> национальность, общество, государство. Предание всякое, вера отцов на словах только, не в умах и сердцах.

Одиноким стал человек в великом природном мире, свободен стал ото всех связей его и ближе к нам, ибо наш мир есть свобода. Посему-то в стране крайнего индивидуализма, в стране свободной от иллюзий завязалась новая связь миров. Но свобода от внешних связей только отрицательное условие для совершенства. Другое вы народ избранный, люди Божий. *Ex Oriente lux*. Памфил»<sup>21</sup> <пунктуация расставлена мною — А.К.>

В таком духе Соловьев мог несколькими годами позже излагать свою философию Ф.М. остоевскому по пути в Оптину Пустынь, и не случайно, наверное, мы находим сходные идеи в речах «Таинственного посетителя» в 6-й книге «Братьев Карамазовых»: всеобщее братство и царство небесное наступит лишь после того, как «заклучится период человеческого уединения... Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется и, что имеет, прячет и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает»<sup>22</sup>.

Если Соловьев в своем проекте реформирования христианства уготовлял себе место пророка, а может быть, и великого первосвященника, находящегося в «непосредственной связи» с Софией, то журналистка «Нижегородского листка» А.Н. Шмидт мыслила себя не

более и не менее как воплощением самой Церкви, дочерью Бога Маргаритой, в которой совместились черты соловьевской Софии и души мира. О себе она сообщала святителю Иоанну Кронштадтскому, анонимно посылая ему для прочтения рукопись своего «Третьего Завета» в 1888 году: «Не какую-нибудь представительницу Церкви, в человеческом смысле, считает она себя, а самую Церковь, живую и олицетворенную, матерью детей своих». Полагая возможность неоднократного воплощения ипостасей Божества и считая Святой Дух женственной ипостасью, она возомнила Соловьева вторично воплотившимся богочеловеком и, упорно настаивая на этом, предлагала внести соответствующие дополнения в Символ веры. При этом она считала себя ни в чем не отступающей от православной догматики. По отзыву С.М. Соловьева-младшего, «интересно в писаниях А.Н. только то, что она создала все это сама, не читая ни гностиков, ни каббалы, ни даже Соловьева, с которым познакомилась позднее»<sup>23</sup>. Впрочем, некоторую ее начитанность по вопросам гностицизма косвенно подтверждает тот факт, то в середине 90-х годов она познакомилась с ним М. Горького, в творчестве которого присутствуют гностические мотивы<sup>24</sup>.

Не вступая в темную область теософии А.Н. Шмидт (где, впрочем, без труда можно отыскать ряд интересных совпадений, общих тем и проблем с соловьевской философией), замечу, что она предельно эсхатологична и весьма кровожадна: конец приносит гибель миру, гибнет косная физическая материя, но «невидимая нашему телесному глазу материя, нечто более тонкое, лучезарное, свет» обретает спасение. Картина похожая и на соловьевские и на гностические чаяния — ведь мир для гностика уподоблен крупичкам золота, перемешанным с песком или смеси, в которой никак не может произойти окончательной диффузии, и поэтому благоприятным исходом является разделение «зерен» от «плевел», а отнюдь не преобразование твари. Для А.Н. Шмидт отрицание мира еще ближе к гностическому, чем у ее мистического возлюбленного: «Чем скорее разрушится мир, как бы в нем не стало хорошо перед последними его бедствиями — тем лучше, потому что тем больше умерших спасет Церковь и тем больше спасется живых. Скорый разгром мира — великая благодать. При этом условии мы спасем многих, быть может, всех! А медля мы многих погубим.»<sup>25</sup>. Предсмертная тревога Соловьева относительно близкой развязки мировой истории передалась и ей, может быть в этом некоторую роль сыграла их единственная личная встреча на вокзале во Владимире (на полпути из Москвы в Нижний Новгород) 30 апреля 1900 г. Во всяком случае А.Н. Шмидт по своему откликается на китайское восстание «боксеров», предмет последней статьи Вл. Соловьева. В письме к Соловьеву незадолго до его смерти она пишет: «Китайские события глубоко и сложно волнуют мне душу. Не начало ли развязки наступает? Так это или нет, но едва ли будет теперь перерыв чисто мировых событий и едва ли возобновится прежнее болотное прозябание. Уже появилось небывалое никогда понятие — европейское войско. Конечно, оно, это войско, испытает и междуусобие, но все же первый шаг к международному союзу сделан. В виду таких серьезных и страшных времен я внутренне рвусь к исполнению моей жизненной задачи»<sup>26</sup>. Из исторических пророчеств А.Н. Шмидт, сделанных уже после смерти Соловьева (а она пережила его почти на 5 лет) особой популярностью в символистских кругах пользовалось ее толкование четырех апокалиптических коней (содержится в опубликованной С.Н. Булгаковым в 1916 г. части «Дневника»): четыре коня Откровения Иоанна Богослова отождествлялись ею с четырьмя последовательно сменяющимися друг друга мировыми владычествами: белое царство —

царство вселенской единой церкви, соборной, апостольской; красное царство — царство ужаса, всемирного кровавого мятежа из-за обладания материальным богатством; реакция на красный террор — черное царство, которое «учредят священники, недостойные ни своего сана, ни имени христиан, палачи всех, мыслящих иначе, чем они»; и, наконец, реакция иного рода — бледное царство, символ его — «конь блед», которое дает власть, вслед за монахами, атеистам, «таким же палачам, как те, гонителям какой бы то ни было веры». Позволю себе предположить, что в сознании русских символистов и философов начала века, во всяком случае, значительного их числа произошло некоторое наложение пророчеств Шмидт на соловьевскую футурологию, выраженную, прежде всего в «Трех разговорах». И это не случайно. Ценно свидетельство А. Белого в его мемуарах: «Бредовый образ Анны Николаевны Шмидт поразил мое воображение как художника; поразила нелепостью схема ее бреда о себе как воплощении мировой души; и в этом разрезе я стал по-новому вчитываться в стихи Владимира Соловьева как подавшие ей материал к бреду; отсюда и «тип» соловьевца-фанатика в моей «Симфонии» <Второй (Драматической) — А.К.>, — фанатика, вооруженного бредом Шмидт и этим бредом повернутого к светской даме... Я прислушивался к слухам о Новоселове, Тернавцеве, разъяснявшим Апокалипсис; апокалиптики особенно интересовали меня, ибо мои будущие «Симфонии» должны были их отразить...»<sup>27</sup>.

После смерти Соловьева Шмидт не оставляет в покое практически никого из близко знавших Соловьева, вызывая к себе подчас диаметрально противоположное отношение — она наводит ужас на М.С. Соловьева, в квартире которого ее впервые видит заинтересовавшийся ее личностью Андрей Белый, оставляет совершенно безучастным Александра Блока, навещая его в Шахматово, переписывается с В.Г. Короленко и М. Горьким, православными интеллигентами М.А. Новоселовым и В.А. Тернавцевым, надоедает нижегородскому цензору Э.К. Метнеру. Последний сообщает своему другу А. Белому в Москву: «А вчера приковыляла впервые ко мне Шмидтиха. Признаюсь, чуть-чуть испугался. Не помогли намеки Мельникова, делаемые ей по моему поручению о замкнутости моего характера и моей нелюдимости. Пришла-таки. Пришла и сказала, что еще придет. Пела о Соловьевых Владимире, Михаиле и Сергее. Обиделась на Андрея Белого за смешение им Софии и Марии (в статье о Теургии). Просила меня передать ему, что написала в Новый путь заметку, и что ей хотелось бы узнать судьбу этой заметки... Сделайте милость, Борис Николаевич, узнайте в редакции Нового пути, куда девалась эта заметка? А то мистическая поблекшая роза не дает мне покою ни днем ни ночью. Она уже объявила мне, что ложится спать страшно поздно и может говорить целую ночь! О Боже!»<sup>28</sup> Метнер имеет в виду отповедь на статью А. Белого «О теургии» (в сентябрьском «Новом пути» за 1903 г., первоначально была предложена в «Весы», но отвергнута В.Я. Брюсовым), в которой Анна Николаевна вполне в соловьевском духе, а может быть и еще яснее, разъяснила как соотносятся (разумеется, в рамках теософского учения) София и Мария — вопрос, разрешение которого во всяком случае достаточно туманно для самого Соловьева. Надо сказать, что еще до сотрудничества в «Новом пути» Шмидт предлагала некую свою рукопись М.А. Новоселову (уж не в «Религиозно-философскую библиотеку ли!?), подчеркивая тем самым нежелание сотрудничать с органом религиозно-философских собраний и мотивируя это тем, что «Новый путь» своею «святою плотью» вредное, дурное проповедует, не то, что в христианском преображении заключено и что Вл. С разумел под полным истинным соединением любви». Воспоминания М.А.

Новоселова об Анне Николаевне на похоронах В.С. Соловьева С.Н. Булгаков (по всей видимости, получив их от О.П. Флоренского) печатает в предисловии к изданию ее бумаг (причем имя Новоселова скрыто под криптонимом)<sup>29</sup>. Принципиально важно, что в сознании А. Белого фигура А.Н. Шмидт не воспринимается как полярная по отношению к кругу «ревнителей христианского просвещения». Так, побывав на одном из их собраний, он сообщает Э. Метнеру: «имел случай увидеть у ЛА Тихомирова» собрание церковников (Грингмут, Введенский, Погожев, Трифановский, Новоселов, Фудель, викарий Анастасий, Никон, В. Васнецов и др.) когда он читал свой реферат — и... плевался три дня... Этим все сказано... Боже мой, как все печально!.. Вот вы боитесь вторжения Анны Николаевны Шмидт, а между тем эта самая Анна Николаевна гнездится и в недрах Церкви...»<sup>30</sup>.

Уход А.Н. из жизни в марте 1905 г. вовсе не прекратил споров и слухов вокруг ее наследия. Проводы ее описываются Э. Метнером почти эпически: «Шмидт переехала на зимнюю квартиру... Был сегодня на похоронах рабы Божией девицы Анны. Все комизмы, нескладности и подозрительности сметены дыханьем смерти. Потемневшее слегка лицо покойницы полно было не только спокойствия, но даже радости, полного довольства достигнутым. Черты стали красивее и мудрее. Ей можно было дать и 100 и 10 лет. Я потому так долго останавливаюсь на ее внешности, что помню, как нехорош был в гробу ее возлюбленный Владимир Соловьев»<sup>31</sup> Издание ее бумаг, предпринятое по инициативе С.Н. Булгакова (предисловие было написано совместно с О.П. Флоренским), затянулось на целое десятилетие и стало возможным лишь в 1916 г. Предисловие к этому изданию показало, насколько эсхатологические переживания А.Н. могли еще задевать за живое. Делая массу оговорок о безблагодатности ее мистики, С.Н. Булгаков тем не менее позволяет себе заметить: «Повторяем, мы не знаем, *насколько* истинны все исторические откровения А.Н-ны, но именно потому, что мы этого не знаем, замалчивать о них сейчас, когда они могут оказаться и ключом к мировым событиям, — из боязни и нерешительности замалчивать то, что нам лишь поручено, но *вовсе не наше*, — стало, очевидно, невозможно»<sup>32</sup>. Несмотря на отповеди, которые С.Н. Булгаков получил за издание и за «тон», в частности, от кн. Е.Н. Трубецкого (можно вообразить, что это был еще не самый взыскательный критик) и даже призывы к церковному покаянию, Анна Шмидт долго не отпускает его. На пороге своего священства он сообщает О.П. Флоренскому: «Был здесь проездом из Петрограда С.А. Аскольдов. Он вдумчив и трогателен и особенно поразил меня своею любовью к А.Н. Шмидт, творения коей, по простодушному его заявлению, он ставит рядом с Евангелием. При этом у него есть свои личные и теплые ноты в разговоре о ней, есть и некоторый пол. В общем у меня осталось от него положительное впечатление. Не знаю, почему-то я и сам последние дни почувствовал себя снова охваченным ее переживаниями, словно она опять начала о чем-то суесться. И вот как бы в ответ сегодня получил от А.П. Мельникова из Нижнего, ее постоянного комивояжера, письмо о том, что нашлась новая ее рукопись и есть надежда получить ее для ознакомления. Хотя я не жду ничего принципиально нового, однако прошу его дать возможность этого знакомства. Там же он упоминает, что на днях его «шарахнул» эпилептический припадок с видениями 4-х «коней» Апокалипсиса, — это уже второй, первый был при А.Н-не еще»<sup>33</sup>. По сообщению А.Л. Никитина, кружок почитателей А.Н. Шмидт существовал в Нижнем Новгороде вплоть до конца 20-х годов. Все это требует отнести к ее фигуре не просто как к любопытному или досадному курьезу, а именно таков тон ее оценки в подавляющем большинстве литературы о Вл.

Соловьеве, а как к своеобразному знамени времени и существенному персонажу в мифе русского религиозного Ренессанса.

Учитывая сложность описания гностицизма как цельного феномена и разноречивые мнения о его происхождении, коими изобилует историческая наука, укажем, что представляется нам наиболее существенным для отслеживания гностических влияний в русской культуре прошлого века и, более узко, в религиозно-философских системах шеллинговско-соловьёвского типа:

1) Мифологический характер гностических учений: в их центре вневременное событие, абсолютно трансцендентное по отношению к истории, с которым связано происхождение зла, и как следствие, происхождение времени, пространства и мира. Событие это связано с падением Софии и образованием кеномы неполноты, которое дает интригу преодоления этого состояния. Гнозис в качестве средства познания является не рациональным дискурсом, а скорее мистической инициацией, знанием изначального мифа, полученным посредством приватного откровения и сообщенным избранным последователям. Гнозис претендует на философичность, сам же коренится в мифе, хотя и поставляет философскому знанию свои интуиции, в результате чего оно мифологизируется. Трактровка гностицизма как мифологического учения вполне усвоена современной исторической наукой, прежде всего представителями феноменологической школы, такими как Н.-Ch. Puech, M. Tardieu и др. И для В. Соловьёва отражением космического и исторического процесса в сознании людей является процесс мифологический.

2) Вытекающая отсюда синкретичность гностицизма, обращение к египетской, халдейской, сирийской, персидской, индийской и прочим мифологиям, и дополнение ими иудео-христианского предания. Наряду со всеединством как онтологической моделью мира, известной и античности, в гностико-теософских системах мы находим некоторую претензию на вселенскую значимость или истину выдвигаемого учения, а также его онто-теологический характер. Так, В.С. Соловьёв колеблется в определении своего проекта как «вселенского учения» либо «вселенской религии», предполагая, что оно должно прежде всего иметь статус нового религиозного знания, а через это давать ключи к решению всех прочих проблем — научных, философских, творческих, политических и т.д.

3) Отрицательное отношение к мировой данности, вытекающей из некоторой ошибки, совершенной в мире трансцендентном, стремление к выходу из космоса, сотворенного отнюдь не благим Богом, а по меньшей мере нейтральным к добру и злу Демиургом.

Акосмизм, который считается Хансом Йонасом главным отличием лжеимянного гностицизма от классического эллинизма. Пафос преодоления данного греховного состояния мира не чужд и христианству, однако в нем изначальным является идея божественности всякой твари и необходимости преображения, а не уничтожения материального мира. Заметим, что у Вл. Соловьёва идея преодоления мировой данности включает в себя в равной степени как гностические, так и неоплатонические реминисценции, а также мотивы философии пессимизма, что объясняет его колебания между пантеизмом и онтологическим дуализмом Бога и мира. В отношении к тварному миру доминирует вертикаль: эсхатологический конец видится Соловьёву как «уничтожение не самого частного бытия, а только его исключительного самоутверждения,

его внешней особенности и отдельности; ... уничтожение не мира явлений вообще, а только явлений вещественных, механических»<sup>34</sup>. Несет на себе следы гностицизма и соловьевское учение о материи, под которой понимается отнюдь не материя «физиков или химиков», а духовная реальность, отождествляемая с волей-любовью (идентичной шеллинговской основе) в Боге.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цит. по: А.П. Козырев. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Вл.Соловьева «София» //Логос. № 2, 1991. С.153-154.
2. С.М. Лукьянов. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание - М. 1990. Т.П: Кн.3, Ч.1. С. 64.
3. Владимир Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы (Библиотека поэта. Большая серия). Л. 1974. С. 250.
4. РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18. Л. 19
5. Ibid.
6. Сообщено В.Г. Сукачем.
7. Литературное наследство. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. . М. 1987. С. 766.
8. А. Белый. Начало века. М. 1990. С. 287.
9. В.С. Соловьев. Валентин //Цит. по: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. I. М. 1993. С. 322.
10. Н.М. Бахтин. Из жизни идей. Вера и знание. // Звено. № 155, 1926. Париж. С.3-4.
11. В.С. Соловьев - Н.М. Соллогуб. Лондон, 8.10.1875 //РГАЛИ, Ф.453.0п.1.Ед.787.Л.2.
12. С.М. Соловьев. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 120.
13. В.С. Соловьев. София.// Логос, №4, 1994. С. 276.
14. РО ИРЛИ, Ф.240.Оп.2.Ед.159.Л.31об.
15. В.С. Соловьев. София.// Логос, №7, 1996. С.156.
16. В.С. Соловьев. София.//Логос. №2, 1991. С. 188-189. Нет необходимости полагать, что датировка автоматического письма на полях «Софии» должна непременно совпадать с датировкой самой рукописи. Соловьев вполне мог приписать некоторые записи позже, обращаясь к неопубликованному тексту при подготовке своих последующих сочинений.
17. Единственная серьезная публикация на эту тему, и та архивная, — доклад Г.И. Чулкова «Автоматические записи Вл. Соловьева» (Вопросы философии, № 8, 1992, публикация М.В. Михайловой). Досадно, что, опубликовав машинопись, публикатор не учла рукописи чулковского доклада, в которой ряд важных мест был опущен.
18. Ibid, С.126.
19. РГАЛИ. Ф.446. Оп.1, Ед.40. Л.15об.-16.
20. В.С. Соловьев. София.//Логос, №7, 1996. С.159.

21. РГАЛИ. Ф.446. Оп.2, Ед.17. Л.109-109об.
22. Ф.М. Достоевский. Братья Карамазовы. М., 1985.Т.1.С.372-373.
23. С.М. Соловьев. Ibid. С.400-401.
24. См.: М. Агурский. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) //Вопросы философии № 8,1991.С. 69.
25. Из рукописей А.Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева. М., 1916. С. 257.
26. А.Н. Шмидт - Вл.Соловьеву, 17.06.1900.//РО РГБ, Ф.171, карт.2, ед.48, Л.5. Нам неизвестна судьба всего корпуса переписки ее с Соловьевым. А. Белый сообщает, что видел 24 ее письма к Соловьеву и 5 телеграмм. В РГБ в фонде М.К.Морозовой хранится всего 5 писем, из них 2 — дошедших фрагментарно, причем среди них нет ни одного с изложением взглядов АН., а таковые несомненно были.
27. А. Белый. Начало века. М., 1990. С. 156.
28. Э. Метнер - А. Белому. Нижний Новгород, 4.11.1903 //РО РГБ. Ф.167. Карт.4. Ед.25. Л.1 об.
29. См. републикацию в изд.: Свящ. Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. М., 1996. Т. 2. С. 716-717.
30. А. Белый - Э. Метнеру, Москва, 4.01.1903//РО РГБ Ф.167. Карт.1. Ед.б. Л.1об.
31. Э. Метнер - А. Белому, Нижний Новгород, 10.03.1905. РО РГБ. Ф.167. Карт.4. Ед.50. Л.1об.
32. Из рукописей А.Н. Шмидт. С.ХII.
33. С.Н. Булгаков — О.П. Флоренскому. Москва 5(18).06.1918. //Начало в №4, 1993. С. 90-91.
34. В.С. Соловьев. Кризис западной философии.//Сочинения в 2-х т. М., «Мысль», 1990. Т. 2. С. 121.



Виктория АНДРЕЕВА  
журнал «Гнозис»

## БЕРДЯЕВ: ВОЛЯ К ЖИЗНИ И ВОЛЯ К КУЛЬТУРЕ

В конце XIX — начале XX века волна любомудрия, возникшая в России, акцентировала интерес к проблемам духа времени, провиденциального значения судьбы, а также к вопросам социальной алхимии и пророчества. Они стали объектами интеллектуального внимания наряду с другими вопросами традиционно гнозисной проблематики, такими как аспекты и атрибуты Бога, сущность и план творения, соотношение между Единым и множественностью, нетварным и тварным, вечностью и временем, вопросами теодицеи и происхождения и природы зла. Концентрация на этих вопросах свойственна «*fin de siècle*», порождающему острое экзистенциальное ощущение конца времени, наступления нового зона. Идеи и темы упадка, смерти, обвала, крушения пришли в Россию с Запада с целым облаком мыслей, настроений, связанных с такими именами, как Гюйсманс, Рескин, Ницше, Вагнер, Ибсен, Стриндберг и др. Хотя уже со второй половины XIX столетия ряд русских мыслителей славянофильского толка выражали весьма неутешительные прогнозы в связи с тем характером, который принимает развитие европейской цивилизации. В 1918 году русский мыслитель Бердяев написал работу «Конец Европы. Судьба России». А через несколько лет в 1923 году Освальд Шпенглер в своей всемирно известной книге «Закат Европы» (более точный перевод «Закат западного мира» — приговор великой европейской цивилизации) жестко и стоически заявил о ее закатном цикле в безысходном круге чередований различных культурно-исторических эпох. Россия, для которой всегда были актуальны вопросы историософии, магии власти и судьбы, талантливо откликнулась на смелый вызов Шпенглера. В 1923 году в своей книге «Смысл истории. Опыт человеческой судьбы» Бердяев объяснял исключительный интерес к книге Шпенглера тем, что немецкий мыслитель «остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе». Бердяев писал: «На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задумываться над движением исторической судьбы народов и культур. В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема об ожидающей нас судьбе. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи».

С полной ответственностью Бердяев развил тему гбнуущей европейской цивилизации, тему наступающей для нее ночи. Шпенглеровская антиномия цивилизации и культуры была воспринята Бердяевым через опыт русского самосознания. В своей работе о Леонтьеве Бердяев ссылался на идеолога славянофильства Н.Я. Данилевского, который еще в 1869 году, задолго до Шпенглера в своей работе «Россия и Европа» говорил «о периодах цветения, упадка и одряхления цивилизации» и фиксировал в народах «романского и германского исторического типа», интеллектуальный интерес которых проецировался в основном в научные и индустриальные сферы, следы «одряхления цивилизации в Европе», в то время как в культурно-историческом типе славян, оказавшихся в стороне от романо-германской цивилизации, он видел более «емкий состав», включающий в себя живые пласты религиозного знания и творческие уровни. Данилевский за полвека до Шпенглера разработал теорию «культурно-исторических

типов», тем самым предвосхитив идею чередования органических и критических эпох в человеческой истории, развитую Шпенглером. Распознавая черты «биологического натурализма», стоящего за разрабатываемыми Данилевским идеями возникновения, роста и старения цивилизации, Бердяев писал: «Шпенглер признал всякую цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема это не новая; она давно нам знакома. Тема эта особенно близка русской мысли, русской философии истории. Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации... умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная».

Бердяев обозначил своего главного противника — «бездушную и безбожную» мещанскую западную цивилизацию, вслед за Леонтьевым видя в этой всеобщей победе мещанства с механическими потребительскими интересами последний результат либерально-эгалитарного процесса, протекавшего в Европе. Он противопоставлял этой тенденции, с одной стороны, прекрасное прошлое — Европу рыцарей, монахов и аристократов — «страну святых чудес», священных памятников и старых камней», которые, как он пишет, были одинаково дороги и Леонтьеву, и Хомякову, и Достоевскому — и, с другой, — Россию. За противопоставлением «священного строя культуры» безрелигиозной цивилизации стоит антиномия свободы и несвободы, полноты духа и бездуховности. «Борьбу России и Европы», Востока и Запада Бердяев определяет как борьбу «духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией». В утрате обществом трансцендентных задач видит Бердяев обреченность европейской культуры: «Человеческий дух всегда должен себя трансцендировать, подниматься к тому, что выше человека. И тогда лишь человек не теряется и не исчезает, а реализует себя».

Говоря о трагической диалектике исторических судеб *культуры и цивилизации*, Бердяев, в духе дильтеевской дихотомии и методологии бааденской школы вслед за Шпенглером определил основную причину угасания той и другой в противостоянии двух принципов, лежащих в их основе: *духа и природы*, где *дух* — начало свободы, творчества, а *природа* (а не привычное звено противопоставления — материя) — принцип детерминизма, замкнутого бытия, несвободы. Основным симптомом перерождения культуры в цивилизацию и — затем — гибели цивилизации — является, согласно Бердяеву, «убыль духа», «удаление и угашение духа», ослабление творческого и победа механического начала. Творчество понимается им как «последняя тайна о человеке», как откровение человека, как сотворчество и соучастие с Богом в продолжающемся творении. Видя оправдание человека в творчестве и через творчество, он формулирует принцип *антроподицеи* («Смысл творчества», 1916 г.) и отказывается от признания завершенности творения и откровения.

Бердяев формулирует два противоположных начала, лежащих в основе цивилизации и культуры: *волю к жизни* и *волю к культуре* и сочувственно воспринимает ностальгическую тоску Ницше по трагической дионисийской культуре, возникшую «в эпоху торжествующей цивилизации». Бердяев, исходя из шопенгауэровской дихотомии мира: мира как воли и как представления — развил концепцию действия в мире двух

разнонаправленных волей. В трактовке этой темы Бердяев во многом следует антропологическим идеям Хомякова, для которого действие двух сил: центростремительной — к Богу — и центробежной — к миру вещественному, объективированному, определяют, с одной стороны, мир свободы, а с другой — мир необходимости, мир детерминизма, принуждения и ограничения.

По Хомякову, воля и свобода человека — два определяющих фактора истории. Человек помещен в социально организованный, конкретно ценностный мир культуры. Сама бердяевская проблематика: противопоставление законов воли, законов природы и культуры, тема борьбы свободной личности человека с внешним миром, подчиненным законам необходимости, сформулирована не без влияния Хомякова.

За бердяевской концепцией двух волей распознаются хомяковские антиномии: свободы и необходимости, метафизического и феноменального планов в человеке, понимание сферы культуры как области единства, смысл которого раскрывается в его деятельности; разграничение разных форм бытия человека: духа иранского — в котором преобладают признаки свободы, и духа кушитского — где царствуют законы необходимости.

Свобода, по Бердяеву, антиномична бытию. Она — достоинство Творца и творения. Благодаря свободе человек может постичь божественный замысел. Это — атрибут воли, всемогущество воли, которая одним актом создает бытие. Сила воли является аспектом сущего, и движение воли как силы проявляется как творческий акт. И потому по Бердяеву: «Каждый акт сознания в Сущем сопровождается движением воли; движение же воли в известном смысле есть акт творческий, т.е. следствием каждого движения воли Сущего является новое бытие». У Хомякова наряду с разумом и волей неотъемлемым предикатом Сущего и началом всякой активности в Боге является любовь, поскольку именно она «дает направление Его воли, Его разума; в любви, по преимуществу, выражается внутренняя жизнь Божества, единого по существу, но троичного в лицах; в любви заключается истинная причина (импульс) творения Богом мира...» Бог-Любовь Хомякова есть существо по преимуществу нравственное. Воля, по Хомякову, проникнута разумным началом и является проявлением сущего как вечно живого деятельного принципа и закон любви как закон целого, сущего, предшествующий закону бытия, части, определяет закон существования. Свобода у Хомякова — это прежде всего условие нравственного выбора между «законом божьей любви» и «извращениями разума». В отличие от Хомякова, Бердяев избегает утверждать законы нравственного императива. Бог творит и оценивает совершенный мир актом своей воли: «И увидел Бог, что это хорошо». В творчестве же падшего человека, по Бердяеву, происходит борьба между бытием и свободой, являющаяся следствием грехопадения. Здесь — основной корень бердяевской дихотомии, корни ее духовного динамизма. Бердяев различает три вида свободы: первичную, иррациональную, затем рациональную свободу, понимаемую как исполнение морального долга и духовную свободу.

Бердяевскую волю к культуре можно сопоставить с хомяковским принципом: «хотения понимания», являющимся «живой силой, которая служит начинанием всякой действительности». Его *воля к жизни* ведет нас к Ницше, который утверждает волевое отношение к миру. Но если Ницше определял волю к жизни как шопенгауэровскую темную бессознательную волю, то для Бердяева воля к жизни, победившая в цивилизации

волю к культуре, приводит к полной выхолощенности жизни и служит в основном главным инструментом социального утверждения: «Цивилизация есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия». Западную цивилизацию Бердяев определяет как имеющую «не природную и не духовную, а машинную основу». В ней «техника торжествует над духом и над организмом», и именно это является ее определяющим свойством. Он дает детально исчерпывающую характеристику «небытия цивилизации», «смертельной тоски цивилизации», с одной стороны, и неизбежной обреченности робких попыток людей «поздней, закатной культуры» сопротивляться «окончательному переходу культуры в цивилизацию», их неспособности «перейти к подлинному бытию, бытию вечному».

Как и Шпенглер, видя в культуре форму проявления религиозно-органических эпох, Бердяев рассматривает цивилизацию как продукт рационалистического критического времени, радикально меняющего систему ценностей. Если реальная жизнь воспринимается эпохой культуры как «цветение наук и искусств, углубленность и утонченность мысли, высшие подьемы художественного творчества, созерцания святых и гениев», то цивилизация по Бердяеву — это:

1. Активный процесс иссякания творческих сил эпохи культуры.
2. В ней обращенность к небу эпохи культуры превращается в тенденцию ко все большему захвату земли. В эпоху цивилизации господствует тщетная мечта о мировом могуществе, происходит безуспешное строительство Вавилонской башни.
3. Рождается напряженная воля к жизни, самопожирающая воля к могуществу, к господству над жизнью, которая, по словам Бердяева, несет смерть культуре.
4. В эпохи культуры реальна культура, в эпоху цивилизации актуализируется прикладной характер культуры.
5. Основным принципом цивилизации является принцип утилитарности, в то время как культурные эпохи альтруистичны.
6. Машина и техника, порожденные умственным движением культуры, победно входят в человеческую жизнь в эпоху цивилизации. Происходит порабощение человека машиной.
7. Культурные эпохи пробуют осознавать цели и смысл жизни. Цель культурной эпохи заключается в поисках смысла жизни и в творчестве культуры. Эпохе цивилизации свойствен культ жизни вне ее смысла. В цивилизации перемещается соотношение между целями и средствами и происходит подмена целей жизни наращением производства, средств, орудий.
8. Органический характер жизни в эпохи культуры и технический характер жизни в эпоху цивилизации. Культура ограничена. Цивилизация механистична.
9. Духовная дисциплина, присущая времени культурных эпох, и индустриализм цивилизации.

10. В цивилизации меняется отношение человека к природе, природа оказывается поработанной человеком и машиной.
11. В цивилизации осуществляется магическая власть машин над человеком.
12. Интроспекция культуры и экстериоризация цивилизации; органический ритм и глубина пребывания и соотнесенность с вечным в эпохи культуры и разорванные мгновения жизни, все ускоряющиеся процессы жизни, разрозненные вспышки впечатлений, дурная бесконечность, служение идолу будущего богатства, мощи, счастья или совершенного общества эпохи цивилизации. Машины в ней как материализация ускоряющихся процессов.
13. Культура онтологична, в ней господствует принцип качества. Цивилизация антионтологична. В цивилизации преобладает принцип количества.
14. Цивилизация футуристична. В ней нет прошлого, настоящего, нет выхода к вечному. Культура пытается созерцать вечность.
15. Культура создает духовный императив, цивилизация самодостаточна, буржуазна в глубоком духовном смысле слова. Дух цивилизации — мещанский дух, он прикрепляется к миру вещей, к тленному, к преходящему.
16. Цивилизация убивает Бога. И мертвый Бог Ницше — это Бог, убитый цивилизацией.
17. Культурная эпоха религиозна во всеобъемлющем, глубоком смысле этого слова. Цивилизация безбожна, она несет ответственность за богоубийство.
18. Религия культуры символична, в ней пребывает Бог религиозных откровений, Бог символической культуры. Бог цивилизации полезный и нужный для прагматических целей цивилизации.
19. Полнота духовной жизни культуры сменяется духовной опустошенностью цивилизации.
20. Органичность, космичность и духовность бытия культуры. Механичность, техничность и машинность цивилизации создает царство фикций.
21. Бытийственные божественные основы хозяйства в эпоху культуры и долг хозяйствования. Императив экономического развития в эпоху цивилизации, отрыв хозяйства от духа, возведение экономики в высший принцип жизни.
22. Культура движется к искушенности, цивилизация к варварству и огрублению, к утрате форм, выработанных культурой.
23. Периоды варварства в культуре носят характер прилива новых сил, несущих запах лесов. Варварство в цивилизации заложено в технике цивилизации, от него несет запахом машин.

24. Культура не умирает, даже когда угасает. Античная культура живет в нас. Культура уходит в глубину, подполье.

Бердяев считает, что путь от угасающей культуры должен быть иной, нежели тот, что испробован цивилизацией. Это путь не к техническому, а к онтологически реальному преображению жизни.

Он не видит никакой возможности возвращения к культуре через принципы, господствующие в цивилизации, в которой угасает духовная энергия и дух — источник культуры, в которой господствует магическое царство машинности и механичности, подменяющее подлинное бытие.

Бердяев настойчиво акцентирует различие между принципами, лежащими в основе цивилизации и культуры: механически-техническое преобразование жизни и «стремление к раскрытию всех технических сил», стоящее за цивилизацией, и символический и созерцательный характер культуры и иная воля к жизни внутри культуры — воля к преобразению жизни.

Бердяев развивает экзистенциальную тему свободы и ответственности человека за состояние мира. Феномен обреченности культуры и цивилизации он называет «первофеноменом истории», на который, как он считает, Шпенглер не дал окончательного ответа и на который пробовала ответить русская религиозная философия, искавшая метафизических оснований и исходившая из конкретного единства человека и мира как факта откровения со-бытия человека и мира и задавшая тему свободы и спасения человека. Бердяев рассматривает творчество как акт свободы, следующий после акта искупления, соединившего бытие и добро. Исходя из идеи завершения мирового процесса, этика искупления, по Бердяеву, должна быть преодолена этикой творчества.

Бердяев указывает на новое направление для человеческой воли: на волю к чуду преобразования и творчества жизни, на волю к гениальности в противоположность воле к бездарности, — волевому отвращению от даровитости и гениальности, порождаемому цивилизацией. Эта воля к гениальности, пишет в «Философии свободы» Бердяев, родилась в эпоху всемирного господства мировой римской империи в лице Христа. Христианство явилось как религиозное преобразование жизни, оно было окружено чудом и совершало чудеса.

Выход из тупиков отвлеченного рационалистического знания, снятие неразрешимых антиномий: культура и цивилизация, по Бердяеву, возможность только в области истинного знания, священного или религиозного гнозиса, ведущего к преобразению реальности. Он жестко различает область истинного, посвятительного знания, в котором знание и бытие соединены, и гностический рационализм, отвлеченный разум гегельянской школы (или философский гнозис): «В философском рационализме отразилась греховная раздробленность духа». «Вся новая философия, начиная с Декарта и кончая неокантианцами, отрицает необходимость посвящения и приобщения для стяжания знания, гнозиса, и потому тайны бытия и таинства жизни для философии закрываются. Философия перестала быть сакраментальной, как была в древности и в средние века, она

подверглась обмирщению и стала философией полицейской, неблагоприятной». Образцом чисто полицейской философии был для Бердяева Кант, который, по его мнению, окончательно разъединил познающего и бытие и, оставив «познающего с самим собою, гениально формулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасение в практическом разуме». «Из священного гнозиса превратилась философия в полицейский распорядок отвлеченной мысли». («Философия свободы».)

Вводя понятия качества бытия, реального бытия, или — «наиреальнейшей действительности», «органически религиозной жизни», «высшей полноты истины», «полноты жизни», посвятельного знания — гнозиса, ноуменальной воли, «универсального синтеза, всеединства» Бердяев оказался перед задачами, над решением которых работали как Владимир Соловьев, так и теософы.

С теософами Бердяев активно не хотел ассоциироваться, высказав уважение к одному П.Д. Успенскому, назвав его в своей работе «Теософия и антропософия в России» «наиболее самостоятельным и талантливым теософическим писателем». Бердяев отрицал за теософией прямую причастность к области религиозной мысли и к «высшему гнозису» из-за свойственных ей прозелитизма, популизма в отношении к древней мудрости, а также натурализм, известной интеллектуальной нетребовательности и конформности, позволяющим ей примириться с рационализмом и позитивизмом во всех его проявлениях: «Теософическое знание слишком ориентировано на естественные науки... Это расширенный позитивизм. Теософия дает эклектический синтез урывков старого религиозного знания с урывками нового научного знания», — таким уничижительным заключением заканчивает свою характеристику теософии Бердяев («Философия свободы»). Интересно замечание Бердяева, что теософия идет «снизу вверх, от современного сознания и науки к божественному сознанию, к духовному знанию». Она улавливает вялые духовные потребности средней культурной массы. В ней нет истинного творчества, все в ней основано на «страшной и неотвратимой закономерности». Но он справедливо видел в теософии способность быть мостом к древней мудрости: «Современная теософия не есть великое, но она связана с великим и на нее падает отблеск древней божественной мудрости» и считал симптоматичным распространение теософии, видя в этом очевидный симптом кризиса официального знания и тягу к духовному знанию.

Главное достоинство теософии по Бердяеву в обращении к гнозису, в преодолении страха перед знанием в современной религиозной мысли.

Бердяев осторожен и в вопросе об отношении между гнозисом и гностицизмом. В познавательном императиве гностиков он склонен видеть рационализм и гордыню люциферизма: «Гностицизм в существе своем есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он не одевал. Гностицизм смешивает оккультное знание с религией, подменяет им религию, в то время как оккультное знание должно рассматриваться как форма знания, как расширенная наука, а не как религия,» — перечисляет он свои претензии к гностицизму.

Для Бердяева «религия — это гнозис, не отвлеченное знание, а конкретное, органичное и полное постижение и испытывание смысла жизни».

«Мне нужна религия, чтобы открылся смысл моего существования и смысл мировой истории», — пишет Бердяев («Новое религиозное сознание»). Именно в гнозисе он ищет тайну личности: кто я, откуда и зачем я здесь — и тайну о мире, с которым я связан. Бердяев определяет религиозный гнозис как свет открывающейся мистической реальности, как озарение.

В противоположность гностицизму главными атрибутами христианского гнозиса Бердяев называет «смирение гностико-рационалистической гордыни», самоотречение и отречение от «притязаний разумного познания, стяжание себе разума божественным безумием», отсутствие рационализма и натурализма, «которые в утонченной форме присутствуют в гностицизме». Акцентируя мистический, а не интеллектуальный, характер христианских догматов, Бердяев говорит о разрешении антиномий в религиозном сознании: «В церковных догматах, — пишет Бердяев, — всегда максимум мистики, безумия, максимум антиномичности. Безумная мистика церковных догматов не побоялась утверждать Троичность Божества, дерзнула сказать об одном и том же в одно и то же время — один и три». Христианские догматы для Бердяева важны фиксацией живого опыта. Вслед за Киреевским и Хомяковым, Бердяев считал высшим критерием познания не отвлеченный интеллектуализм, а «религиозное восстановление духовной цельности в познании».

Вопрос о преодолении распада, о достижении универсального синтеза и всеединства был для Бердяева прежде всего вопросом о христианской метафизике, о христианской философии и о мистическом гнозисе христианства, решающих проблему реальности, свободы и личности в религиозно преображенном мире. Христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к философии свободы». В книге «О рабстве и свободе человека» Бердяев писал, что путь человека «от цивилизации к свободе»; только так, по мнению философа, может быть преодолена трагическая антиномия между цивилизацией и культурой, волей к жизни и волей к культуре.



Аркадий Ровнер  
писатель, доцент РГГУ

## ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ П.Д. УСПЕНСКОГО О СВЕРХЧЕЛОВЕКЕ

Концепция сверхчеловека Успенского связана с общим метафизическим энтузиазмом, охватившим Россию на рубеже двух столетий, одним из провозвестников которого был Владимир Соловьев. Успенский испытал на себе влияние метафизической антропологии Соловьева. Человек, согласно Соловьеву, находится между двумя абсолютами. «В человеке природа перерастает самую себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного». «Космос, — утверждает Соловьев, — это Бог «иной», т.е. «абсолют в процессе становления»:

«Если прежде человек как духовный центр мироздания, обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке, и сам не понимает и не слушается его слова».

В антропологии Соловьева человеческое существо рассматривается ретроспективно, через концепцию его грехопадения и через его борьбу и стремление стать Богочеловеком. Сознание человека до грехопадения было связано со всей Вселенной. После грехопадения человек стремится восстановить эту связь.

Соловьев описывает процесс поиска Бога, или теогонический процесс как «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие Божественного начала». Он видел этот процесс как вочеловечение Христа в историю, как «собственно исторический процесс», в котором возникает союз Божественного Логоса с мировой душой. И как вся природа стремилась и тяготела к человеку, «так и вся история человечества была направлена к Богочеловеку».

Христианская антропология Соловьева — смелая констатация им разрыва между уровнем развития современного падшего человека и Богочеловеком, и осознание неизбежности преодоления этого разрыва как смысла человеческой истории — была вполне созвучна задачам Успенского.

Альтернатива, сформулированная русской религиозной философией: Богочеловек против зверочеловека, или против биологического человека, «который возводит насыщение плоти в высшую и безусловную заповедь», вносила особое напряжение в противопоставление ординарной и идеальной модели у Успенского.

Успенский разделял соловьевскую трактовку современного человека как «неполного существа», перед которым стоит задача «постепенного одухотворения»... Он ищет свои собственные пути решения этой задачи. Он формулирует ее как внутреннюю задачу, стоящую перед каждым человеком, требующую конкретных усилий, и решает ее не богословски и не умозрительно, а как конкретную практическую задачу создания нового типа человеческого существа с новым типом сознания.

Для решения этой задачи Успенский считал крайне инструментальными идеи канадского врача-психиатра Р.М. Бекка о космическом сознании. Бекк трактовал человеческую эволюцию в свете развития нового космического сознания. Он считал, что это явление становится все более общим и типичным, и выражал надежду, что новое космическое сознание человека поднимет его на более высокий план.

Успенский находил особенно убедительным разграничение Бекком трех стадий сознания живых существ: воспринимающее сознание низших животных, воспринимающее сознание высших животных, концептуальное сознание человека, которому сопутствует самосознание. Эти различия основывались, главным образом, на методе аналогий, близком тому, который использовался Хинтоном и был адаптирован Успенским в его работе «Четвертое измерение».

Бекк писал о недавно достигнутой новой чувствительности (в частности, об обогащении палитры чувств современного человеческого существа), которая возникала спорадически у немногих индивидуумов как феномен нового сознания и затем распространялась постепенно среди цивилизованных народов. Исходя из аналогии с низшими типами сознания и из наблюдений над нарождающейся новой чувствительностью, Бекк делает вывод о существовании четвертого состояния сознания, или космического сознания, дающего человеку возможность осознать свое единство с Богом и освободиться от страха смерти и зла. Бекк определял космическое сознание «не просто как расширение сознания и самосознания, которое нам всем знакомо, но как появление совершенно новой функции, настолько же отличной от того, чем обладает средний человек, насколько самосознание человека отлично от любой из функций, которой обладают высшие животные».

Увлеченный «космическим сознанием» Бекка, Успенский широко цитирует его в «Tertium Organum», хотя и не соглашается с его идеями механической эволюции, в частности, с утверждением, что «путь от самосознания к космическому сознанию, рассматриваемый с интеллектуальной точки зрения, кажется строго параллельным пути от простых форм сознания у высших животных к самосознанию человека». Критикуя подобные экстраполяции, Успенский считал, что нельзя пользоваться методом аналогии одинаково во всех случаях, так как явления более сложного порядка не могут быть выведены из аналогии с более простыми явлениями — явление, известное как ложная аналогия. В то же время, вместе с Бекком, Успенский полагал, что «новый тип человеческого существа образуется уже сейчас среди нас. Отбор продолжается во всех расах и народах, за исключением, может быть, наиболее отсталых и неразвитых; причем последние могут включать также и народы, которые обычно считаются наиболее продвинутыми, т.е. те, кого совершенно поглотила псевдокультура».

Идеи Е.П. Блаватской о космической эволюции стали для Успенского другим важнейшим источником в формировании его концепции сверхчеловека. Согласно теософской доктрине, существует иерархия посредников между божеством и человеком, начиная с «небесного человека» Адама Кадмона, сотворенного «по образу и подобию Божию». За этим божественным или небесным Адамом последовал второй Адам, который дал

название «первой коренной человеческой расе», затем третий Адам и т.д. Всего, утверждает Блаватская, было семь Адамов, или семь коренных рас человечества.

Концепция духовного восхождения человека также пришла к Успенскому через теософию. Согласно этому в высшей степени разработанному учению, «человечество стремится развиваться и овладевать физическими, астральными, ментальными, бодхическими и нирваническими планами мироздания». Теософия утверждала predeterminedность эволюции человеческой расы в целом, тем не менее, оставляя за отдельными индивидуумами возможность убыстрять свое развитие. Все эти теософские идеи были решающими для формирования концепции Успенского о сверхчеловеке. И его идея о сверхчеловеке сформировалась как идея эзотерическая: «идея о сверхчеловеке прямо взаимосвязана с идеей о скрытом, тайном знании и оккультизме». Теософам он обязан и пониманием «постепенного и последовательного посвящения» в новый круг идей и необходимости пройти через определенный курс подготовки и внутренних испытаний, прежде чем «перед ним откроются двери и он проникнет в храм посвящения». В своем кратком описании процесса посвящения Успенский остается верным теософской мысли об индивидуальном духовном развитии, подчеркивая необходимость прохождения через последовательный ряд ступеней внутреннего возрастания.

Не соглашаясь с фатализмом теософских воззрений на эволюцию человечества и опуская многое из конкретного мистического арсенала теософов (семь коренных рас, Нарада, Асурамайя, семь кругов эволюции, Аватары и т.п.), Успенский настаивал на том, что единственной дорогой современного человека к сверхчеловеку является эволюция сознания. Он утверждал, что «природа никоим образом сверхчеловека не гарантирует», полагая, что «она таит в себе все возможности, до самых мрачных». Идея «эволюции масс» была для него столь же «фантастичной и алогичной, как, например, идея абсолютно одинакового развития всех клеток дерева».

Успенский заключал, что «эволюция человечества может быть «сознательной», и «ничем иным как эволюцией немногих», что «сверхчеловека нельзя рассматривать... как продукт общего закона эволюции». Джеймс Уэбб писал в своей книге «Гармонический круг» по поводу различий во взглядах на сверхчеловека Успенского и теософов: «Они довольствовались, главным образом, взглядом на эволюцию человеческого высшего сознания, как тысячелетний процесс. Успенский же не доверял теории эволюции и его собственный опыт привел его к необходимости обратиться к Ницше».

Ницше, автор, наиболее часто цитируемый Успенским, был одним из главных инспираторов его концепции сверхчеловека. Ницше не построил целостной философской системы. Он выражал свои идеи неуловимым, афористичным стилем. Тем не менее, они несли за собой последовательное и глубокое мировоззрение. Противостоя уродливости материализма европейского общества конца XIX века, он отрицал все его святыни и устои — демократию, науку, здравомыслие и ритуалистическое христианство. Положительной ценностью для Ницше был сверхчеловек, который через борьбу, жертву и страдание приносит в жизнь смысл и напоминает человечеству о тайне бытия.

«Я хочу научить людей смыслу их бытия, который есть сверхчеловек, свет, выходящий из темного облака — человека».

Успенский обращается к Ницше с целью отделить свое понимание сверхчеловека от понимания теософского. Возражая против теософских представлений о том, что целая раса принимает участие в эволюции, направленной к сверхчеловеку, Успенский заявлял, что сверхчеловек не может рассматриваться как продукт исторического развития. Он писал: «Свет не может считаться продуктом эволюции темного облака».

Успенский отмечал, что чувство «”вnezаконности”” сверхчеловека» дает людям возможность смотреть на него, как на аморальное существо, которому все дозволено. Он был озабочен тем, чтобы защитить Ницше от всевозможных нападок, таких как обвинение в аморальности, жестокости, шовинизме и его роли в развитии германского милитаризма.

Защищая Ницше, Успенский писал: «Может быть, никто не вкладывал в философию человеческого существа и в идею сверхчеловека так много стремления к истинной морали и истинной любви, как Ницше».

Успенский видит в ницшеанском Заратустре наибольшее приближение к его идеальной модели и поэтому становится его страстным защитником. Ницшеанское сопоставление сверхчеловека и «простого человека» особенно привлекает Успенского, так как это совершенно совпадает с его дихотомическим и иерархическим подходом к антропологической проблеме. Успенский был захвачен сильным и сгущенным афористическим языком Ницше, яростью его образов, в особенности образом Заратустры, которого он рассматривал как создание истинно поэтического гения. В то же время он чувствовал, что Заратустра, будучи творением поэта и философа, не указывает практического пути, ведущего от «простого человека» к сверхчеловеку. Успенский был удручен тем, что он определял как «отсутствие понимания со стороны Ницше идей Евангелия и христианства». Сточки зрения Успенского, ницшеанский бунт против христианства и его противопоставления Заратустры Христу является одним из недостатков концепции сверхчеловека у Ницше. Неудачные попытки Успенского проследить связь ницшеанства с оккультной традицией, и в частности, с теософией, отражаются в следующих словах Успенского из его главы о сверхчеловеке: «Ницше не понимал или не хотел понимать, что его сверхчеловек был в значительной степени продуктом христианской мысли. Более того, Ницше не был обычно откровенен, даже сам с собою, относительно источников своего вдохновения. Я никогда не находил ни в его биографии, ни в его письмах какого-либо упоминания о его знакомстве с современной «оккультной» литературой. В то же время, он, очевидно, хорошо ее знал и использовал».

Успенский решился соединить теорию Ницше о сверхчеловеке с теософской эзотерической концепцией. Он верил, что человечество находится еще только в переходной стадии, и что эволюция сознания приведет к сверхчеловеку. Успенский сравнивал восхождение к сверхчеловеку с прохождением в греческих мистериях ученика через различные ступени посвящения, которые были, на его взгляд, «архетипами эзотерических религий». Соединение Ницше с идеями духовной эволюции человека не

было новым. Многие теософы использовали для своих целей Ницше; представление о грядущем сознании сверхчеловека было разработано А.Р. Оражем в Англии.

В первом номере «Нового века» — журнала, издаваемого Оражем и Хольбруком Джексоном, авторы издания следующим образом выразили свое кредо: «Веруя, что любимым объектом и целью вселенского творения жизни является сотворение расы сверхчеловеческого и высоко интеллектуально развитого существа, «Новый век» посвящает себя серьезной попытке способствовать этим глобальным целям жизни и привлекать для помощи этому благородному служению верных последователей этого нового созерцательного порядка».

Знакомство Успенского с Оражем и его публикацией неоспоримо. Успенский встретил Оража в Лондоне во время своего путешествия на Восток в 1913 – 1914 гг., и «Новый век» опубликовал в 1919 году «Письма из России» Успенского. Тем не менее, нельзя с точностью установить, был ли Успенский знаком с этой публикацией и, в особенности, с книгой Оража «Сознание, животные, человек и сверхчеловек» до своего путешествия на Восток. Книга Оража была опубликована издательством теософского общества в Англии вскоре после того, как Ораж стал издателем «Нового века» в 1907 г. Книги Успенского «Tertium Organum» и «Внутренний круг» были написаны и опубликованы, примерно, лет шесть спустя. Наиболее вероятно, что к этому времени у него уже было по крайней мере общее представление об идеях Оража.

В своей книге Ораж пользуется умозаключениями, по аналогии близкими тем, которые применялись Хинтоном, Бекком и, позже, Успенским. Ораж сравнивает сознание животного с листком чувствительной бумаги. Он интерпретирует его как простое, одноплоскостное сознание, не требующее какого-либо осознания получаемых впечатлений. Человеческое сознание он понимает как чувствительный листок бумаги, сложенный таким образом, что возникает вторая плоскость, создающая позиции для наблюдателя этих простых впечатлений. Высшие пределы человеческого сознания могут быть проиллюстрированы таким сворачиванием бумаги, когда она образует сферу. Сознание сверхчеловека, согласно Оражу, может иметь сравнение с сознанием человека, так же как сознание человека имеет сравнение с сознанием животного.

Сознание сверхчеловека представляется в виде чувствительного листка бумаги, сложенного втрое. Точно так же, как человеческое сознание может наблюдать простую животную чувствительность, так и сознание сверхчеловека может наблюдать человеческое сознание. Рождение этого нового наблюдателя происходит в недрах человеческого сознания, так же как и человеческое сознание развилось из животного. Возникновение сверхчеловека представляется мистическими доктринами как второе рождение или пробуждение от сна. Ораж предсказывал, что возникновение сверхчеловека будет сопровождаться ростом «экстатических способностей», и развитие это он считал опасным. Он верил также, что методы, используемые на пути достижения сверхчеловека, будут связаны исключительно с индивидуальной ответственностью.

У нас нет свидетельств, говорящих о знакомстве Успенского с Оражем. Тем не менее, концепции сверхчеловека Успенского и Оража имеют много общих черт. Во-первых, они разделяют энтузиазм по поводу этой идеи и страстную увлеченность ею, воспринимая ее

как свое личное дело. Оба они полагались на умозаключения по аналогии, сравнивая отношение человека к животному с тем, какое существует между сверхчеловеком и человеком. Подобно Оражу, Успенский был озабочен трудностями и опасностями на пути человека к сверхчеловеку, который они оба видели как путь, связанный с индивидуальным выбором. Оба подчеркивали важность эмоционального развития и писали об «эмоциональности» сверхчеловека, сильно превосходящей эмоциональность обыкновенного человека. Согласно Успенскому, «нормальным физическим состоянием сверхчеловека» было состояние экстаза, и с ним в этом соглашался Ораж, что является следствием их общих неоплатонических влияний.

Обзор основных источников, оказавших главное влияние на формирование концепции сверхчеловека Успенского, приводит к следующим выводам. Сверхчеловека Успенского можно рассматривать как отражение радикальной метафизической тенденции, которую мы находим у Соловьева и его последователей. Основными источниками вдохновения для Успенского были «Так говорил Заратустра» Ницше и теософские труды Е.П. Блаватской. Заратустра Ницше давал художественное воплощение идеи о сверхчеловеке, в то время как теософия обеспечивала спиритуальный космогонический контекст концепции духовного человеческого восхождения к сверхчеловеческому идеалу. Бекк разрабатывал идею космического сознания, которое он считал имманентным и происходящим как вследствие общественных изменений, так и в результате изменений человеческого сознания. И, наконец, как и Ораж, Успенский отмечал «экстатические способности» у сверхчеловека. Сверхчеловек Успенского, крайне уникальное порождение столь различных влияний, явился для него оригинальной материализацией идеи духовных инспираций.

Концепция сверхчеловека Успенского переплеталась с его теориями эволюции, времени и пространства, скрытого знания. Эта концепция составила существенную часть его философии. Согласно Успенскому, современная мысль не способна постичь сверхчеловека. Центр внимания Успенского направлен, таким образом, на критику состояния бытия и понятий современного человека, так же как и на разработку модели сверхчеловека.

Александр НИКИТИН  
писатель, историк

## МИСТИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА И ОРДЕНА В РОССИИ (20 — 30-е годы)

Изучение мистических обществ и орденов, существовавших в советский период в России, если не считать одиозных публикаций по «масонскому вопросу» в 70-х и 80-х годах нашего века<sup>1</sup>, началось только в последние годы, когда для исследователей в какой-то мере приоткрылись ранее недоступные архивы ОГПУ-НКВД-МГБ-КГБ. Однако этой возможностью воспользовалось, насколько мне известно, весьма ограниченное число историков. Последнее, на мой взгляд, объясняется причинами как субъективного, так и объективного характера. К первой из них следует отнести воспитанное в обществе недоверие к фактам, содержащимся в архивно-следственных делах «ведомства страха», априорно воспринимаемых в качестве заведомой фальсификации следователей и самоговора со стороны подследственных. Вторая определяется спецификой самого материала, требующего не только длительных разысканий, но и наличия у исследователя исходных «базовых данных» по персоналиям, которые, в свою очередь, появляются только в процессе поиска.

Все эти вопросы, в том числе методика работы с архивно-следственными материалами и оценка достоверности зафиксированных фактов подробно рассмотрены мною в специальной работе, выходящей сейчас в очередном номере (4-м) петербургского журнала «Russian Studies»<sup>2</sup>. Поэтому темой моего сообщения станет общий обзор выявленных к настоящему времени мистических группировок и организаций, существовавших на протяжении 20-х и 30-х годов нашего века в России, — масонов, розенкрейцеров, тамплиеров и оккультистов, с которыми я смог ознакомиться как на основании указанных архивно-следственных дел, так и в результате личных контактов с недавно еще жившими их членами.

\* \* \*

Одним из наиболее ярких и структурно определенных духовных течений в российском обществе начала XX века, вне сомнения, было масонство, в той или иной степени сохранявшее преемственность от масонства XVIII и XIX веков, если и не непосредственно, то через зарубежные европейские ложи, куда принимали выезжавших за границу отдельных россиян. Собственно русские ложи на территории России начали возрождаться, по-видимому, сразу же после революции 1905 года как результат деятельности «Великого Востока Франции», основавшего в 1907 – 1908 гг. две ложи — «Возрождение» (в Москве) и «Полярная звезда» (в Петербурге). В последующие годы, как следует из работ Н.Н. Берберовой, Б.И. Николаевского, О.Ф. Соловьева, В.И. Старцева и других<sup>3</sup>, вплоть до октябрьского переворота в России были открыты и другие ложи, представлявшие исключительно политическое масонство и, как правило, ничего общего с мистицизмом не имевшие. Вот почему в интересующем нас плане особенный интерес приобретают документы ленинградского масонского дела 1926 года, опубликованные его исследователем В.С. Брачевым в ряде журналов<sup>4</sup>.

Из них следует, что в 1910 г., проживая в Петербурге, делегат французского Ордена мартинистов Ч.И. фон Чинский посвятил в Орден Г.О. Мебеса, ставшего Генеральным инспектором его петербургского отделения. Два года спустя, завоевав себе известность лекциями по оккультизму и собрав вокруг себя учеников и единомышленников, Мебес официально заявил о выходе из Ордена и о создании Русского автономного ордена мартинистов, просуществовавшего до начала 20-х гг. и опиравшегося на журнал «Изида». Кроме этого ордена в Петрограде в предреволюционные годы известны и другие независимые оккультные группы — общество «Сфинкс», во главе которого находился Г.О. Лобода, Орден рыцарей Грааля, открытого Гошероном де ла Фосс, мистико-церковный кружок Семигановского, в дальнейшем ставшего обновленческим епископом, кружок доктора Барченко<sup>5</sup>, русское отделение французского оккультного ордена «Рыцарей филалетов»<sup>6</sup> и ряд других подобных объединений. Наибольшую роль среди них в дальнейшем сыграло «Общество возрождения чистого знания», основанного в 1916 г. в Петербурге М.А. Нестеровой на Крестовском острове, имевшее в своем распоряжении издательство «Китеж». После 1917 г., когда произошла встреча Мебеса с Нестеровой, ставшей его женой и сотрудницей, от Ордена мартинистов отделился Орден мартинезистов, который возглавила Нестерова, в то время как Мебес сохранил за собой общее руководство обоими орденами.

Практическая деятельность в Ордене предполагала работу его членов над собой в целях духовного и морального совершенствования и участие в коллективных медитациях. Однако вскоре после разделения при Ордене мартинезистов была организована «группа Прометей», являвшаяся школой для посвященных, в которой неопитам читались лекции по истории религий, каббале, истории масонства, оккультизму и так далее.

К этому времени Генеральным секретарем Ордена мартинезистов стал сблизившийся с Мебесом и Нестеровой Б.В. Астромов-Кириченко, получивший посвящение в масонство в 1909 г. в ложе «Авзония», входившей в «Великий Восток Италии». В 1921 г. он вышел из Ордена Мебеса и Нестеровой, чтобы основать свое «Русское автономное масонство», для чего им было открыто несколько «дочерних» лож — «Трех северных звезд», преобразованной позднее в ложу «Кубического камня», «Пылающего льва», «Дельфина» и «Золотого колоса». Опираясь на эти ложи, Астромов вскоре открыл Великую ложу «Астрея» и ее филиал в Москве — ложу «Гармония», которую возглавил ранее исключенный Мебесом из ордена С.В. Полисадов<sup>7</sup>. Членами этих лож, как правило, являлись представители старой интеллигенции — юристы, студенты, музыканты, артисты (напр., известный позднее кинорежиссер С.Д. Васильев), преподаватели, а также и просто домохозяйки, выбитые обстоятельствами из жизненной колеи, бегущие от одиночества и пр.

Орден мартинезистов Мебеса и Нестеровой являлся, по существу, эзотерической школой с жесткой дисциплиной, контролем над личной жизнью входивших в орден, разработанной обрядностью и циклами лекций. Одновременно на заседаниях ложи проводились эксперименты по телепатии и психометрии, однако на самом низком дилетантском уровне. В члены ордена принимались лица обоего пола, а общее их количество одновременно достигало нескольких десятков человек. В «Русском автономном масонстве» Астромова регулярные занятия отсутствовали, заседания



собирались от случая к случаю, а сама деятельность лож носила, если можно так выразиться, декоративный характер. Обо всем этом достаточно подробно рассказывает в своих публикациях В.С. Брачев, освобождая меня от необходимости их повторять.

Широкие аресты в среде ленинградских масонов — сначала членов лож Астромова, а затем и Мебеса-Нестеровой были предопределены предшествующими тесными контактами Астромова с органами ОГПУ в Москве и в Ленинграде, когда, в попытках найти компромисс с советской властью, будучи уже взят под наблюдение и предупрежден о том Полисадовым, Астромов предложил ОГПУ проект легализации масонства и даже пошел на внедрение в свои ложи негласных сотрудников органов. Последнее, однако, не помогло, тем более, что в ОГПУ сменилось руководство, и Астромов, давший уже согласие на сотрудничество с органами и освещение масонской деятельности, был вместе с Мебесом и рядом других масонов сослан на Соловки<sup>8</sup>.

Одновременно с арестами среди ленинградских масонов, в Москве был арестован С.В. Полисадов<sup>9</sup>, с ведома Астромова согласившийся на секретное сотрудничество с органами. Что касается других членов ложи «Гармония», то некоторые из них (П.М. Кейзер, П.Н. Киселев, М.Г. Попов) были арестованы позднее, в 1930 г. они проходили по делу «Русского национального союза» в качестве, якобы, участников «повстанческой контрреволюционной офицерской организации» и тогда же были расстреляны<sup>10</sup>.

Ложа Полисадова была, по-видимому, не единственной масонской ложей в Москве. Из частично сохранившейся в следственном деле переписки Полисадова с Астромовым следует, что помимо ложи «Гармония» в Москве в послереволюционный период существовали и другие масонские (в частности, мартинистские) ложи<sup>11</sup>, однако об их составе и судьбе пока ничего не известно. В этих же письмах всплывают имена некоторых масонов, принявших посвящение в эмиграции за границей, а в то время работавших на ответственных постах в советском аппарате (напр., В.И. Забрежнев, впоследствии неоднократно репрессированный).

Вскоре после дела ленинградских масонов в Москве, в 1927 г., прошли обширные аресты по делу оккультного ордена «Эмеш редивиус»<sup>12</sup>, во главе которого стояли метеоролог В.К. Чеховский и оккультист Е.К. Тегер. Последний был хорошо известен мистикам Москвы и Ленинграда как по своим интересам, так и по родственным связям с М.И. Сизовым — антропософом, тамплиером, розенкрейцером — на сестре которого одно время был женат. Задачей этой организации, объединявшей, с одной стороны, молодежь, а с другой — не подозревавшую о существовании ордена научную общественность Москвы, была разработка двух программ. Первая из них, легальная, выполнявшаяся в тесном взаимодействии с Институтом мозга Академии наук СССР, ставила своей задачей добиться практического приема и передачи мыслей на расстоянии, тогда как другая, тайная, была направлена исключительно на овладение оккультными методами господства над стихийными духами, «элементариями». Орден был глубоко конспирирован, а опыты под видом научных разработок производились в подвале дома на Малой Лубянке в непосредственной близости от расстрельных подвалов ОГПУ для уловления «элементарей», слетающихся на кровь жертв. Там же велись с посвященными регулярные занятия по оккультизму.

В феврале 1928 г. орден был случайно раскрыт, его члены приговорены к заключению и высылкам, а сам Чеховский, отправленный на Соловки, вскоре был расстрелян за активное участие в подготовке группового побега заключенных<sup>13</sup>.

Гораздо более широкие и глубокие задачи ставили перед собой московские розенкрейцеры. В отличие от масонов, ограничившихся лишь оккультной обрядовостью, розенкрейцеры, подобно оккультистам, пытались воздействовать на силы природы магическим путем. Общеизвестным главой московских розенкрейцеров разных направлений в первой половине 20-х гг. был В.А. Шмаков, известный теоретик, автор фундаментальных трудов по арканологии и пневматологии. В его доме (и вокруг него) собирались вплоть до его отъезда за границу в августе 1924 г., представители самых различных мистических течений и взглядов, среди которых были, например, П.А. Флоренский, интересовавшийся тогда практической магией, уже упоминавшийся А.Н. Семигановский, историк искусства А.А. Сидоров, имевший не только масонское посвящение высокого градуса, но и высокие степени в Ордене розенкрейцеров и Ордене тамплиеров, а также ряд других лиц, сыгравших позднее роль в передаче оккультной преемственности в последующие десятилетия (напр., М.И. Сизов, Д.С. Недович, М.Д. Асикритов)<sup>14</sup>.

В окружении Шмакова наиболее примечательной фигурой был В.В. Белюстин, которого, по его словам, Шмаков очень скоро признал своим преемником, поручив ему вести занятия по теоретическому оккультизму. Именно тогда Белюстиным были заложены основы московского Ордена розенкрейцеров (манихеистов), иначе именовавших себя «орионийцами»<sup>15</sup>.

В состав этого, крайне ограниченного Ордена (не более двух десятков человек) входили представители и других мистических течений — тамплиеры (М.В. Дорогова, Ф.П. Веревин), масоны (А.А. Сидоров), антропософы (Н.Б. Вургафт, М.И. Сизов) и пр., что способствовало распространению идей и обращению в кружках мистической литературы, пополнявшейся за счет как собственных сочинений розенкрейцеров, так и переводов их с древних и новых языков. Кружок орионийцев в своих занятиях просуществовал до весны 1933 г., когда члены его были арестованы, но через 2 — 3 месяца почти все, дав подписку о сотрудничестве с органами, были освобождены. Любопытно отметить, что в 1925 г., незадолго до своего ареста, Астромов разыскал в Москве Белюстина и настойчиво приглашал его взять «патронаж» над «Русским автономным масонством» с точки зрения практики оккультизма.

Другой, гораздо более известной и яркой, но зато и менее серьезной фигурой московского розенкрейцерства, был небыизвестный Б.М. Зубакин, которому посвящена недавно вышедшая книга А.И. Немировского и В.И. Уколовой, наполненная рекордным количеством фактических ошибок и огрехов<sup>16</sup>. Основанная еще в 1914 г. под Петроградом ложа «Люкс астралис», неоднократно возрождавшаяся Зубакиным по причине расхождения ее членов, представляла не столько орден, сколько общину мистиков со своими обрядами, но главное — учительской и проповеднической деятельностью самого Зубакина, именовавшим себя «епископом Богори Вторым». Ее дочерние кружки

существовали в Смоленске, в Ленинграде, но серьезного влияния на окружающих не имели, будучи глубоко законспирированы, в особенности после высылки Зубакина в 1929 г. в Архангельск. В дальнейшем «ложя» состояла из нескольких «верных» (среди которых была недавно скончавшаяся А.И. Цветаева) и закончила свое существование в 1937 г. в связи с арестом самого Зубакина и всех ее членов. Сейчас трудно утверждать, но какое-то влияние во второй половине 20-х гг. Зубакин — по-видимому — оказал на группу рериховских последователей «Амаравэлла», во главе которой стояла артистка В.Н. Руна-Пшесецкая, а в числе участников — художник Б.А. Смирнов-Русецкий, примыкавший в конце 30-х гг. к остаткам московских тамплиеров и розенкрейцеров<sup>17</sup>. В качестве курьеза можно заметить, что в августе 1920 г. при очередной попытке возрождения ложи в Минске, Зубакиным был принят в ложу совсем молодой тогда С.М. Эйзенштейн<sup>18</sup>.

Значительно большим размахом и целенаправленностью своей деятельности отличалось движение тамплиеров, оформившееся как Восточный отряд Ордена в 1920 г.<sup>19</sup> Его основателем стал А.А. Карелин, теоретик анархизма, вернувшийся в Россию из эмиграции в 1917 г. В отличие от предыдущих орденов и обществ, тяготевших к оккультизму и магии, движение тамплиеров носило ярко выраженный гностический характер, о чем свидетельствует дошедший до нас корпус орденских легенд и воспоминания участников многочисленных «рыцарских» кружков. В отличие от других орденов, тамплиерство ставило перед собой две основные задачи: 1) работу над собой как путь служения обществу и человеку и 2) совмещение пути мистического и научного познания мира как борьбу света знания с тьмой невежества. Основой для первого служило евангельское христианство, для второго — попытка соединения древнего гнозиса с современным научным познанием мира. Соответственно эти две задачи определяли и контингент участников этого движения, от которых требовались не только определенные морально-этические качества, но еще и достаточно высокое общее образование и культура.

В истории российского тамплиерства сейчас можно наметить несколько периодов. Первый из них приходится на 1919-1923 гг. и связан с работой самого Карелина, готовившего на многочисленных занятиях и беседах руководящие кадры Ордена, в первую очередь из театральной среды (актеры, режиссеры), литераторов, научных работников, преподавателей вузов, художников и т.п. Среди них можно назвать таких известных режиссеров, как Ю.А. Завадский, Р.Н. Симонов, В.С. Смышляев, актеров — М.А. Лехова, композитора С.А. Кондратьева, литераторов — П.А. Аренского, Г. Шторма, искусствоведа А.А. Сидорова и др. Одновременно в этом же кругу Карелина мы обнаруживаем молодых антропософов М.Н. Жемчужникову, М.И. Сизова, М.В. Дорогову (которые состояли и в Ордене орионийцев), преподавателей московских вузов А.А. Солоновича, Е.К. Бренева, С.Р. Ляшука.

Второй период можно отсчитывать с конца 1923 г., когда возникают и получают широкое распространение «дочерние» организации Ордена тамплиеров — «Орден Света» и «Храм Искусств» (Москва), «Орден Духа» (Нижегород), создаются орденские кружки в среде студенческой молодежи, орденские организации в Ленинграде, Свердловске, на Северном Кавказе и в Батуме. В это время идет активное распространение орденского «самиздата» в виде лекций, читаемых в кружках, орденских легенд, многочисленных переводов и оригинальных статей, публикуемых в зарубежных изданиях анархистского

направления. Основными «площадками», на которых велась работа, были Государственный институт слова (ГИС), Институт востоковедения им. Нариманова, МВТУ им. Баумана, Государственная академия художественных наук (ГАХН), Белорусская государственная драматическая студия в Москве, Студия Ю. Завадского, в какой-то мере Театр им. Евгения Вахтангова, а также Музей П.А. Кропоткина, Вегетарианская столовая и Толстовское общество.

Концом второго периода был 1930 г., за лето и осень которого прошли массовые аресты тамплиеров, приговоренных ОСО ОГПУ к различным срокам политизоляторства, концлагерей и ссылок. Вообще, этот год можно считать переломным моментом в истории большинства мистических обществ и организаций в России. Вместе с тем для тамплиерского движения он отмечает начало третьего периода, когда идеи тамплиерства распространяются почти исключительно в среде научной интеллигенции — востоковедов, математиков, метеорологов, биофизиков и т.п., завоевывая себе новых адептов. Среди них можно назвать М. А. Лорис-Меликова, А.А. Синягина, Ю.К. Щуцкого, Ф.Б. Ростопчина, Г.В. Гориневского. Большая их часть не смогли пережить 1937-1938 годы, когда, одновременно с уничтожением партийной оппозиции, происходило физическое уничтожение тамплиеров (анархо-мистиков), представляемых следствием как деятелей контрреволюционного анархоподполья. Такая судьба постигла А.А. и А.О. Солоновичей, Д.А. Бема, Е.К. Бренева, Ю.К. Щуцкого, А.А. Синягина и многих других. Одновременно был расстрелян Б.М. Зубакин со своими ближайшими сподвижниками и многие другие мистики, не подписавшие соглашения о секретном сотрудничестве с органами ОГПУ-НКВД, проходившие по более ранним делам, теперь возобновленными повторно.

Дальнейшая история мистического движения в России этих направлений принадлежит уже следующей эпохе и выходит за рамки данного обзора.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Напр., Бегун В.Я. Рассказы о «детях вдовы». Минск, 1983; «За кулисами видимой власти». М., 1984.
2. Никитин А.Л. Мистические ордена в культурной жизни советской России. «Russian Studies», № 4, СПб., 1996 (в печати).
3. Берберова Н.Н. Люди и ложи. Нью-Йорк, 1986; Николаевский Б.И. Русские масоны и революция. М., 1990; Соловьев О.Ф. Масонство в России. «Вопросы истории», 1988, № 10; Старцев В.И. Российские масоны XX века. «Вопросы истории», 1989, №6, с.33-50; он же, Русское политическое масонство. 1906-1918 гг. «История СССР», 1986, № 6, с.119-134, 1990, № 1, с.139-155.
4. Ленинградские масоны и ОГПУ: документы из архива КГБ СССР. Публикация В.С. Брачева. «Русское прошлое», 1991, № 1, с.252-279; Петербургские мартинисты 1910-1925 гг. Документы архива Министерства безопасности Российской Федерации. Публикация В.С. Брачева. «Отечественная история», 1993, № 3, с.177-192.
5. Архив УФСК РФ по ЛО, № 12517, л. 194об.
6. Петербургские мартинисты..., с. 192.
7. Архив УФСК РФ по ЛО, №12517, лл. 43об, 44об, 51об и др.

8. ЦА ФСК РФ, Р-39775, л.38.
9. Там же.
10. ЦАФСКРФ, Р-40164, т.2. Постановление КОГПУ от 13.8.1930 г.
11. Архив УФСК по ЛО, № 12517, л.583.
12. ЦА ФСК РФ, Н-5003, 1928 г.
13. 14.9.1929 г. Архив УФСК РФ по Архангельской обл., П-13969, лл.390-395.
14. ЦАФСКРФ, Р-23618, л.421-423.
15. ЦА ФСК РФ, Р-35656, лл.57об-58об.
16. Немировский А.И., Уколова В.И. Свет звезд или последний русский розенкрейцер. М., «Прогресс», 1995.
17. ЦА ФСК РФ, Р-35485.
18. Немировский А.И., Уколова В.И. Указ. соч., с.117.
19. Подробнее об Ордене тамплиеров см.: Никитин А.Л. Тамплиеры в Москве. «Наука и религия», 1992, №№4-12, 1993, с.1-4,6-7.

Евгений Лазарев  
журнал «Наука и религия»

## ГНОСТИЧЕСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ В НАСЛЕДИИ РУССКИХ ТАМПЛИЕРОВ XX ВЕКА

Когда А.Л. Никитин начал готовить к печати архивные материалы духовных орденов кружков 20 - 30-х годов, некоторые из этих материалов потребовали религиозно-исторических комментариев. В составлении таких комментариев я и принял участие. Промежуточные итоги этой работы, еще далеко не завершенной, составили основу настоящего сообщения.

Прежде всего речь идет о довольно объемном своде легенд, которые читались на собраниях тамплиерских кружков. Большинство их участников называли себя «рыцарями Ордена Света» (кстати, тут, возможно, есть связь на символическом уровне: Свет как Божественное Проявление в тамплиерских кружках обозначался буквой Т, «тау», и ассоциировался, видимо, с начальной буквой слова «тамплиер» и «templum» (храм); тамплиеров в мире ангелов называли «Проводниками Света», иногда записывая это как «Проводники Т»). Небольшая часть этих легенд была опубликована в «Науке и религии» (1992, № 8, 9, 12; 1993, №2, 4, 7).

Подобные материалы (легенды и так называемые «медитации», в которых излагаются определенные идеи и собственный мистический опыт) есть и в архивах других родственных духовных союзов (не исключено, что некоторые из них воспринимались как разные ступени посвящения какого-либо одного орденового движения). В частности, это архивы Ордена Духа, для которого тамплиерские легенды были, видимо, как бы вводным курсом. Но если свод тамплиерских легенд уже относительно проработан, то к изучению других источников мы только приступаем.

Изучение символики этих текстов, составление указателей и словарей важно потому, что оно позволяет наметить истоки и источники орденовых движений России. При этом, конечно, нужно помнить, что источники эти могут быть чисто книжными; речь может идти не о вековой преемственности посвящения, а о возобновлении этой преемственности (может быть, уже не в первый раз), так сказать, на «самодеятельном» уровне.

Впрочем, можно с уверенностью сказать, что изученные нами тексты имеют ярко выраженную гностическую ориентацию. Это не означает, что они тяготеют к какому-то конкретному направлению в древнем гностицизме; здесь можно говорить о гностической образности, гностической символике, которая используется достаточно свободно. Тем не менее, целый ряд идей, образов и символов образует некую систему, общую не только для свода тамплиерских легенд, но и для других орденовых кружков, хотя интерпретации могут сильно отличаться. Рассмотрим важнейшие из этих понятий.

Все орденовые движения России XX века (вплоть до их бесчисленных «отголосков» в эпоху «самиздата» 60-80-х гг.) объединяет вера в перевоплощение души. Можно бы предположить тут опосредованное влияние буддизма (через теософию и Рерихов), но в контексте наших источников эту концепцию правомерно назвать гностической (в духе позднего европейского гнозиса). Буддийские мотивы в тамплиерских легендах

практически отсутствуют (появляются они в архивах только тех людей, которые одновременно были связаны и с теософией). Даже слово «нирвана» у тамплиеров появляется в совершенно неожиданном варианте: Нирваны и Нирваниды — это высокие духи, обитатели одного из ангельских «космосов».

Некоторые общие положения в учении тамплиеров отличаются от гностических. Так, в противоположность известному пессимизму гностиков в отношении материи, тамплиеры говорили о необходимости восхождения всего сущего в мире по ступеням Золотой Лестницы. Это важнейший для тамплиерских легенд космологический образ — Золотая Лестница, состоящая из двенадцати вселенских ступеней (от мира людей до высшего из ангельских миров); всему сущему предстоит, взойдя по этим ступеням, вступить в надмирный Храм духовного преображения. Уровни Золотой Лестницы обозначаются греческими буквами, и это в принципе напоминает о гностических умозрениях, где мистика букв, слов и чисел занимает важное место. Но в гностической системе мира, в Плероме — тридцать, а не двенадцать форм Божественного проявления, Эонов (впрочем, внутри Плеромы выделяли и группу из двенадцати Эонов, Додекаду). Напрашивается сопоставление с гностической Плеромой «космоса Эонов» (это высшая ступень тамплиерской Золотой Лестницы), но в контексте орденовских легенд такое сопоставление выглядит не слишком убедительно.

Свод тамплиерских легенд делился также на девять частей-ступеней для его последовательного усвоения, но и это число, в его посвятельном аспекте, тоже находит аналогии не в гностицизме, а в ангелологии Дионисия Ареопагита или же совсем в иной традиции — в мистериях Центральной Азии и Дальнего Востока (даосская алхимия, шаманское посвящение). А двенадцатиступенчатое посвящение, пожалуй, ассоциируется прежде всего с халдейской «зодиакальной мистерией» и с египетской традицией, а также с преемственной по отношению к ним духовной алхимией александрийской школы.

Чисто гностические, греческие термины в тамплиерских легендах — «орос» («предел») и «Сигэ» («Молчание»). Оросом здесь названо пространство между мирами, между «космосами», тогда как у гностиков орос — это мистическая преграда, отделяющая незримый, горный мир Божественных проявлений от мира «падшего» (или же скрывающая четверицу высших Эонов). Сигэ в легендах тамплиеров — «великое молчание-мышление», «мысль Глубины со всеми потенциями». И в системе великого гностика Валентина Молчание (Σιγή) есть как бы женский коррелят Неизреченной Бездны или Глубины (Βυθός), та противоположность внутри Неизреченного Абсолюта, в которой отражаются потенции Божественного Творчества. Молчание находится с Неизреченным в «сизигии», в мистическом браке (греч. συζυγία); это понятие тоже было знакомо русским орденовским кружкам (Ордену Духа): «сизигиями» назывались пары мужских и женских ликов, которые возникают в последовательном раскрытии Абсолюта.

Чрезвычайно важно в плане сопоставления тамплиерских легенд с гностическим богословием то обстоятельство, что в обеих системах творцом материального мира выступает не трансцендентный Бог, а сотворенный Им дух, стоящий много ниже высшего Божественного Начала. Тамплиеры XX века называли его «Элоим» (в каноническом христианстве это одно из ветхозаветных имен Бога, буквально по-древнееврейски «Бог»), — и точно такое же имя «Отца мира» мы встречаем в системе гностика Иустина

(Ελωείμ). Причем Элоиму, по Иустину, служат двенадцать высших, благих ангелов — приближенная аналогия с двенадцатью ступенями Золотой Лестницы. Иногда этого творца тамплиеры называли и Иалдабаофом, чрезвычайно распространенным гностическим именем создателя материального мира.

Однако Элоим у тамплиеров стоит много выше Эонов, выше всей Золотой Лестницы. Что же касается Творца материального мира у гностиков, то он, в сущности, даже ниже человека, ибо не обладает Божественной Искрой, которая перешла от него к человеку.

Подобно гностикам, русские тамплиеры не считали Ветхий Завет столь же боговдохновенным, сколь Новый Завет. По их мнению, в Ветхом Завете в значительной степени отразилось почитание Иалдабаофа, владыки материального мира и его законов (гностики соотносили такого творца и его небесных «соправителей», ангелов-демиургов, просто с планетными духами). Отсюда они выводили образ грозного, карающего Господа — в полном соответствии с законами греховного бытия. Впрочем, к ветхозаветным откровениям, псалмам и литературе Премудрости отношение было иным: здесь усматривалось прозрение в сущность истинного Бога.

Богословие тамплиеров было, пожалуй, апофатическим: в легендах нередко говорится о том, что истинного Бога не вполне правомерно именовать даже «Богом Великим» — это «Тот, о Ком не говорят». Даши представления о Нем, говорили тамплиеры, столь ничтожны, что Он для нас как бы «Не-Сущий». Именно такое апофатическое определение есть у гностика Василида (οὐκ ὄν Θεός).

Апофатизм тамплиеров, возможно, отчасти объясняет и особенности их христологии. Тамплиерские легенды можно по праву назвать христоцентричными, однако речь здесь идет не столько о человеке Иисусе, сколько о Предвечном Христе. Христология у тамплиеров несколько расплывчата и, возможно, несет на себе следы воздействия различных источников. Однако совершенно неоспорим вполне гностический докетизм тамплиеров: с одной стороны, искупительная жертва Христа реальна, но реальна в мистическом смысле. Гроб Господень не таит в себе никаких вещественных реликвий, однако мистическая кровь Христа, излившаяся в чашу Грааля (причем не только в земном мире, но и в ангельских мирах), свершает великое таинство — Вселенная преображается в своем восхождении к Богу Великому, к Небесному Храму. И Гроб Господень — как священный символ — тоже имеет глубочайший смысл: в учении Ордена Духа (возможно, это более «внутреннее» посвящение, чем то, которое дано в тамплиерских легендах) он означает Престол Восхождения, утвержденный Христом в глубинах нашего греховного мира, чтобы отсюда началось восстановление изначальной цельности Божественного Бытия.

Предвечного Христа русские тамплиеры называли «Светом Тихим» или Эоном — нисшедшим в наш мир с искупительной миссией Эоном Любви. В тамплиерской космологии Эоны находятся на высшем уровне в иерархии миров Золотой Лестницы; это высочайшие ангельские духи, а не различные формы Божественных эманации, как у гностиков (впрочем, и гностики в известной степени персонифицировали Эонов; знали они и Эона-Христа). Греческое слово «Эон» чрезвычайно многозначно. Его буквальное значение — «век, эпоха» (лат. saeculum); К.Г. Юнг называет эоном двенадцатую часть



великого прецессионного цикла земной оси (например, пишет, что сейчас наступает «эон Водолея»)<sup>1</sup>. С.С. Аверинцев определяет эон как «континуум мирового времени вместе со всем его предметным наполнением»<sup>2</sup>. В духовной литературе это слово всегда имеет оттенок вечности (ср. православное возгласие εἰς τοὺς αἰῶνα — «во веки веков»), порой ассоциируясь с богом вечности или времени. Орфики представляли себе такого бога в образе дракона с львиной головой; митраистский Эон (Deus aeternus — «бог вечности») тоже имеет львиную голову и тело, обвитое змеей. В гностическом контексте этот распространенный образ ассоциируется с Иалдабаофом, с верховным архонтом — властителем материального мира<sup>3</sup>.

Как видим, образ Эона в древности мог изменять свое значение почти на противоположное; кстати, его истолкование как грозного владыки всепожирающего времени перешло в манихейство и сохранилось до нашего времени (зоны как архонты в традициях некоторых духовных орденов). Можно еще упомянуть возможную зороастрийскую параллель образа Эона. Это Зерван — сокровенный бог времени, хранящий тайну разрешения борьбы добра и зла, Ахурамазды и Анхрамайню.

Вообще говоря, учение об Эоне (во всей совокупности трактовок), возможно, является одним из ключей в религиозно-исследовательских древнейших связях мировых тайноучений. Важность этого образа для античной и европейской традиции (в самом широком смысле) не вызывает сомнений. Сопоставление учения об Эоне с зерванистскими идеями, может быть, раскроет новые грани в наследии зороастризма. Нить тянется и еще дальше к востоку: зерванизм, по-видимому, повлиял на тайноучения Центральной Азии. Это и добуддийская религия бон, и эзотерическая система Калачакры — «Колеса Времени» — в тибетском буддизме. Однако тут, конечно, прежде всего, необходимо обращение к древнейшим гностическим подлинникам (которые переводятся на русский язык М.К. Трофимовой, Е.Н. Мещерской, А.Л. Хосроевым), а не к поздним переложениям — хотя, возможно, какие-то нюансы этих интерпретаций тоже будут полезны.

Во всех этих поздних и очень вольных переложениях (по крайней мере, в русском варианте) пока не обнаруживается ничего такого, что не могло быть почерпнуто из гностических источников, известных в начале XX века исторической науке. Впрочем, в принципе нельзя исключить, что древнее происхождение имеют какие-то сюжеты из свода тамплиерских легенд, не воспринимающиеся нами как гностические, но на деле восходящие к древним, давно утраченным и забытым нами первоисточникам. А что касается свободного творчества в их изложении — это было свойственно гностической традиции уже в древности. Сохранились, например, свидетельства, что гностик Валентин допускал полную свободу толкований своего учения учениками.

Если говорить о русском своде тамплиерских легенд, то наши гностические сопоставления — это, конечно, всего лишь шаг к прояснению генезиса их западного (скорее всего, французского) оригинала. Но при этом необходимо учитывать, что в России был сделан не просто перевод легенд. Они здесь пересказывались и обрастали свидетельствами индивидуального душевного и мистического опыта русских «рыцарей». А при этом могли проявиться и иные традиции, уже присутствовавшие в России, — в том

числе, и гностические. В частности, исследования В.И. Сахарова (ИМЛИ) показывают, что есть все основания говорить об этом.

Можно, пожалуй, наметить такую перспективу дальнейших исследований: сопоставление гностического наследия орденских кружков XX века с древнерусским и более поздним российским наследием гностической направленности. Это многочисленные апокрифы, в которых воскресший Христос отвечает на вопросы самых близких Своих учеников (прежде всего, Иоанна Богослова) — чисто гностическая постановка вопроса. Это отчасти и наследие старообрядцев: в Выгореции, на Беломорье, например, перелагали и переписывали Раймунда Луллия; немало «тайноведческих» секретов еще таят старообрядческий рисованный лубок и буквенно-числовые криптограммы, встречающиеся в рукописях. Это, наконец, наследие различных направлений «духовных христиан» (у них встречаются удивительные мотивы и образы: скажем, самоотожествление с альбигойцами или египетское название Древнего Египта — «Страна Кем»). Это и просто некоторые образы фольклора, которые в принципе могут иметь, скажем так, около гностическое происхождение.

При этом, по-видимому, целесообразны поиски культурологических инвариантов: например, идея молчания, молчаливчества прослеживается вглубь веков от поздних орденских учений России (тамплиерские легенды, трактат «О Тишине», найденный В.И. Сахаровым) через исихию монахов Троице-Сергиевой Лавры и Киевских пещер до Συγή древних гностиков. Может быть, со временем, на основании таких разысканий мы придем и к тому, о чем говорит Вяч.Вс. Иванов — к реконструкции элементов древнерусского гнозиса дохристианской эпохи, с привлечением данных лингвистики, топонимики и т.п. И тогда действительно можно будет говорить о целостной картине под названием «Россия и гнозис».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Юнг К. Г. Собрание сочинений. Т.15. М., 1992. С.285.
2. Аверинцев С.С. Комментарии в кн.: От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С.308.
3. См. статью Е.Б.Смагиной «Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии» //«Вестник древней истории», 1993, № 1. С.40-58.

Александр НИТЦБЕРГ

Поэт и переводчик

## ПРОЦЕСС ГНОСТИЧЕСКОГО ПРЕОБРАЖЕНИЯ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Цель этого доклада — осветить идею гностического преображения на примере двух стихотворений русских поэтов, а именно, А.С. Пушкина и В.Ф. Ходасевича. Эти поэты относятся к различным историческим эпохам, что позволяет проследить эту идею и в историческом контексте, выявить различие в их перспективах и, что может быть еще важнее, их сходство и универсальность.

Прежде чем приступить к разбору, несколько слов о терминологии и методе настоящего доклада. Под гностическим преображением здесь подразумевается следующее. Представление о том, что в человеке заложена некая «божественная искра», в которой и скрыта его истинная сущность, приближение к ней можно также определить как Гнозис. На этом представлении основываются все гностические движения в древности и в новейшей истории. Бердяев определяет Гнозис как «духовное знание, основанное на жизненном созерцании духовного мира, совсем несходного с миром природным»<sup>1</sup>. Здесь встречается еще одно гностическое представление, предшествующее всем остальным: учение о двух мирах — о мире материальном и мире духовном, борющихся друг с другом. Божественная искра в человеке — это не что иное, как проявление духовного мира в мире тленном. Поэтому можно говорить о «внешнем человеке» и о «человеке внутреннем». Так как, следуя гностическим воззрениям, примирение этих двух принципов невозможно, рост внутреннего, божественного начала — а тем самым и Гнозиса, т.е. глубинного Познания, — может произойти только за счет одновременного исчезновения бренного, земного начала. Так Гнозис подразумевает полное изменение «внешнего человека». Это и имеется в виду под гностическим преображением.

Методом доклада я избрал анализ стихотворений и попытку их интерпретировать. Еще несколько слов о выборе текстов: оба стихотворения рассматривают своеобразное преображение авторского «Я», вызванное стремлением вырваться за пределы исходного состояния. В этой теме уже заложен конфликт между двумя полюсами, напоминающий борьбу двух начал в гностицизме. Поэтому оба стихотворения показались мне подходящими примерами для рассмотрения этого вопроса:

А.С. Пушкин: «Пророк»

Духовной жаждою томим,  
В пустыне мрачной я влачился,  
И шестикрылый серафим  
На перепутье мне явился;  
Перстами легкими как сон  
Моих зениц коснулся он:

Отверзлись вещие зеницы,  
Как у испуганной орлицы.  
Моих ушей коснулся он,  
И их наполнил шум и звон:  
И внял я неба содроганье,  
И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье.  
И он к устам моим приник,  
И вырвал грешный мой язык,  
И празднословный и лукавый,  
И жало мудрыя змеи  
В уста замершие мои  
Вложил десницею кровавой.  
И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И уголь, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.  
Как труп в пустыне я лежал,  
И Бога глас ко мне воззвал:  
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли.  
Исполнишь волею моею,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей».

В.Ф.Ходасевич: «Баллада»

Сижу, освещаемый сверху,  
Я в комнате круглой моей.  
Смотрю в штукатурное небо  
На солнце в шестнадцать свечей.

Кругом — освещенные тоже,  
И стулья, и стол, и кровать.  
Сижу — и в смущеньи не знаю,  
Куда бы мне руки девать.

Морозные белые пальмы  
На стеклах беззвучно цветут.  
Часы с металлическим шумом  
В жилетном кармане идут.

О, косная, нищая скудость  
безвыходной жизни моей!  
Кому мне поведать,  
как жалко Себя и всех этих вещей?

И я начинаю качаться,  
Колени обнявши свои,  
И вдруг начинаю стихами  
С собой говорить в забытьи.

Бессвязные, страстные речи!  
Нельзя в них понять ничего,  
Но звуки правдивее смысла  
И слово сильнее всего.

И музыка, музыка, музыка  
Вплетается в пенье мое,  
И узкое, узкое, узкое  
Пронзает меня лезвие.

Я сам над собой вырастаю,  
Над мертвым встаю бытием,  
Стопами в подземное пламя,  
В текучие звезды челом.

И вижу большими глазами —  
Глазами, быть может, змеи —  
Как пению дикому внемлют  
Несчастные вещи мои.

И в плавный вращательный танец  
Вся комната мерно идет,  
И кто-то тяжелую лиру  
Мне в руки сквозь ветер дает.

И нет штукатурного неба  
И солнца в шестнадцать свечей:  
На гладкие черные скалы  
Стопы опирает — Орфей.

Оба стихотворения начинаются с описания исходной ситуации:

«Духовной жаждою томим,  
 В пустыне мрачной я влачился,  
 И шестикрылый серафим  
 На перепутье мне явился...»

Жажда всегда означает нехватку чего-то, в данном случае духа, но жажда — это не просто желание получить отсутствующее, это — экзистенциальная нужда. Итак, авторское «Я» страдает от именно такой нехватки духа, страдает в «пустыне мрачной». Эта пустыня — бесплодный материальный мир, чей мрак объясняется отсутствием духа, так сильно ощущаемым авторским «Я». В этом состоянии, охарактеризованном как «влачение», повествуящему лицу встречается «шестикрылый серафим» — символ «внутреннего человека», т.е. божественного начала в смертном. Он — посредник между земным и небесным миром и поэтому рисуется в виде ангела, или посланника. Стоит обратить внимание и на тот факт, что серафим является «на перепутье», то есть на перекрестке двух путей... Это подчеркивает его роль посредника между двумя мирами, двумя сферами бытия. Внутренний кризис авторского «Я» — «духовная жажда», осознание мира пустыней, — приводит его к границе материального, к «перепутью». Это исходное состояние, предшествующее преображению, описывается Пушкиным с необычайным лаконизмом: он обходится четырьмя строчками.

Описание Ходасевича более подробно, вместо четырех строк — четыре строфы:

«Сижу, освещаемый сверху,  
 Я в комнате круглой моей.  
 Смотрю в штукатурное небо  
 На солнце в шестнадцать свечей.

Кругом — освещенные тоже,  
 И стулья, и стол, и кровать.  
 Сижу — и в смущеньи не знаю,  
 Куда бы мне руки девать.

Морозные белые пальмы  
 На стеклах беззвучно цветут.  
 Часы с металлическим шумом  
 В жилетном кармане идут.

О, косная, нищая скудость  
 безвыходной жизни моей!  
 Кому мне поведать, как жалко  
 Себя и всех этих вещей?»

В отличие от навеянной Исайей библейской метафорике у Пушкина, здесь образы заимствованы из современного быта: вещи, стулья, стол, кровать, часы в жилетном кармане. Лирическое «Я» находится в комнате, притом в круглой. Это увеличивает чувство замкнутости, окруженности бесконечной стеной и вещами, теряющими всякий смысл. Вещи стали бессмысленными из-за того, что между ними и авторским «Я» больше нет единства, свободного общения. Поэтическое «Я», как и у Пушкина, находится в тупике. Оно прозябает в замкнутом круге земного бытия, заостренного обыденностью повседневного быта. Оно испытывает чувство несвободы, жизнь характеризуется как безвыходная. И если Пушкин показывает ее бесплодность с помощью образа пустыни, то Ходасевич говорит о том же словами: «О, косная, нищая скудость...»

Разница между классической и современной эпохами заметна не только в чисто внешней метафорике, но и в ее применении: у Пушкина пустыня мрачная, у Ходасевича изолированная круглая комната, наоборот, освещена и даже сверху. Но в этом свете больше тьмы, чем во мраке, о котором пишет Пушкин, что усиливает состояние безвыходности, а тем самым и конфликт между двумя полюсами: солнце, источающее свет, оказывается электрическим (силу его излучения даже можно подсчитать с бухгалтерской точностью: шестнадцать свечей), а небо оказывается штукатурным — подменой действительности, иллюзией. Таким образом, круглая комната становится символом мира, маленьким миром, микрокосмосом, человеком, скованным земным бытием. От окружающего его большого мира веет холодом и молчаньем:

«Морозные белые пальмы

На стеклах беззвучно цветут».

Даже растения не настоящие, а нарисованные на окне стужей: внешний мир, макрокосмос, так же бесплоден, как и жизнь в комнате, — это образ, параллельный пушкинской пустыне. И индивида сковывает безысходность не только пространства, но и времени — металлический шум часов в жилетном кармане.

Итак, в обоих стихотворениях с самого начала происходит столкновение между двумя принципами: у Пушкина — между пустыней Земли и духом, по которому авторское «Я» испытывает жажду, у Ходасевича — между бытием в безвыходной комнате и индивидом, жаждущим свободы и осмысления жизни, осмысления своего отношения к вещам, то есть тем же духовным началом. По словам Бердяева, «лишь в духе происходит подлинная встреча с космосом и человек не отделен от космоса, а соединен с ним»<sup>2</sup>.

В обоих случаях выходом из кризиса является преображение, вызванное духовным началом: у Пушкина серафим изменяет всю сущность будущего пророка: он открывает

ему глаза, делая их «вещими», открывает ему уши, наделяя их даром слышать все, что происходит как на небе, так и на земле. Это делает человека причастным всем формам существования. Полет ангелов так же ему не чужд, как и «дольней лозы прозябанье». Отчуждение, связанное с мраком пустыни, сменяется близостью со всем бытием.

У Ходасевича преобразование вызвано не появлением какого-то образа, наподобие серафима, а выходом из ритма, диктуемого обыденной жизнью, который символизирует металлический шум часов, в ритм, диктуемый внутренним началом:

«И я начинаю качаться,  
Колени обнявши свои,  
И вдруг начинаю стихами  
С собой говорить в забытьи.

Бессвязные, страстные речи!  
Нельзя в них понять ничего...»

По отношению к строгой расчерченности быта внутренний ритм воспринимается как бессмысленность, как иррациональность. Об этом свидетельствуют слова «забытье», «бессвязные речи» и «нельзя в них понять ничего»... Но речь эта в то же время называется «стихами», и тут стих, исходящий из иррационального, становится посредником между двумя мирами, посланником духовного мира, своеобразным серафимом.

Ключом к преобразению жизни, а следовательно, и к ее осмыслению, является слово. Оно выводит за пределы чисто внешнего условного смысла.

«Но звуки правдивее слова,  
И слово сильнее всего».

Это не просто произвольно сказанное слово, а слово, исходящее из глубины загнанного в тупик бытия, слово, разнозначное «стиху». Ходасевич не прокламирует заумную поэзию. Звуки, имеющиеся здесь в виду, — это претворенная в слово «духовная жажда», экзистенциальный кризис человека, окруженного материальным миром. Единственное, что рознит его с вещами, это дух, Слово. Оно свершает преобразование, рождая новое начало. «В Начале было Слово», — в этом библейском тезисе скрывается зачаток всего творения. Такое духовное творение как бы вновь повторяется на индивидуальном уровне, как стихо=творение.

Как и пушкинский пророк, человек начинает познавать все, что происходит вокруг него, познавать события не только земных, но и небесных сфер:



«Я сам над собой вырастаю,  
 Над мертвым встаю бытием,  
 Стопами в подземное пламя,  
 В текущие звезды челом.

И вижу большими глазами —  
 Глазами, быть может, змеи...»

И как пророку все проявления бытия становятся близкими и он чувствует даже «дольней лозы прозябанье», так и здесь человек преодолевает границу, болезненно отделяющую его от вещей:

«...пению дикому внемлют  
 Несчастные вещи мои.

И в плавный вращательный танец  
 Вся комната мерно идет...»

Другими словами, благодаря прорыву к новому духовному началу, старое бытие тоже подчиняется ритму, идущему изнутри. Танец — это не просто движение, а движение, подчиненное внутреннему смыслу: пению — Логосу — Слову. Символизирующий человека безжизненный маленький мир в замкнутой комнате наполняется жизнью.

Вернемся к «пророку». После того как он слышит «горный ангелов полет, / И гад морских подводный ход», преображение продолжается. Изменение чувств восприятия дало ему ощущение сопричастности всему, но восприятие — процесс пассивный. Поэтому следующей стадией является изменение активных процессов в человеке: в нем преображается не только то, что он получает извне, — зрение, слух и т.д. — но и то, что он дает изнутри, — речь и чувство:

«И он к устам моим приник,  
 И вырвал грешный мой язык,  
 И празднословный и лукавый,  
 И жало мудрыя змеи  
 В уста замершие мои  
 Вложил десницею кровавой.  
 И он мне грудь рассек мечом,  
 И сердце трепетное вынул,

И уголь, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.»

Если прежде его речь выражала лишь то, что относится к земному миру, дальше которого он не видел, и была в этом смысле «празднословием», то отныне он должен речью реагировать на импульсы мира духовного, ибо теперь он воспринимает и его. Также и сердце его отныне должно свидетельствовать о божественном принципе. Сила духа пронзает человека как меч, оказывая разрушительное действие на все старое, и рождает новое, духовное — в этом и проявляется гностическая борьба двух начал. Старая сущность переживает состояние смерти: «Как труп в пустыне я лежал». Параллельное место у Ходасевича:

«И музыка, музыка, музыка  
Вплетается в пенье мое,  
И узкое, узкое, узкое  
Пронзает меня лезвие».

Здесь следует обратить внимание и на смену ритма стихотворения: ямбическое окончание строки неожиданно заменяется дактилическим, что создает впечатление чего-то нового. И в то время как во всем стихотворении вторая и четвертая строка не зарифмованы, здесь вдруг пробивается подобие рифмы: «музыка, музыка, музыка — узкое, узкое, узкое...» Эта новая нота — символ нового начала, повторяющегося сотворения мира в человеке.

Теперь, когда и пассивное восприятие, и активное действие изменены, когда и то, что он получает, и то, что он отдает, соответствуют принципу духа — Слову, человек способен в земном бытии выполнять заповедь бытия духовного: продолжать борьбу двух начал. По гностическим представлениям, борьба эта происходит в большом и в малом, как во всей вселенной, так и в индивидуе. Но теперь человек, живя в мире, принадлежит духу и может всей своей сущностью свидетельствовать о нем, подобно пророку, призывая все сущее вернуться в Царство Духа. Поэтому логическим концом пушкинского стихотворения является призвание пророка:

«И Бога глас ко мне возвал:  
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,  
Исполнись волею моей,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей».

Процесс гностического преображения завершается потерей индивидуальной воли и ее заменой волей вселенской. Это дает пророку возможность жечь сердца людей «глаголом»,

то есть Словом — Логосом, рожденным в нем самом. «Жечь сердца», значит, приобщать их к духу.

Подобно пушкинскому пророку, лирическое «Я» у Ходасевича получает завет, соответствующий его новой сущности: человеку, изменившему себя с помощью того же Логоса, вручается «тяжелая лира»:

«И кто-то тяжелую лиру  
Мне в руки сквозь ветер дает».

«Тяжелая лира» — еще один символ того, что человек стал способен распространять дух. Благодаря «лире» принцип Логоса может быть услышан и окружающим миром. Тяжесть лиры говорит о трудности этой задачи и о жертве, которую приносит человек, распространяя дух — это, как и у Пушкина, жертва собственной воли...

Герой «баллады» Ходасевича превращается не в пророка, а в Орфея:

«И нет штукатурного неба  
И солнца в шестнадцать свечей:  
На гладкие черные скалы  
Стопы опирает — Орфей».

Условный мир заменяется миром реальности, духовной сущности всего. «Я» исчезает, и остается певец богов Орфей, древнегреческий мистагог, по преданию, первым учредивший в Греции мистерии. Орфические мистерии были, как и все гностические движения, основаны на идее существования двух жизненных сфер — земной и божественной природы. Согласно учениям Орфея, люди созданы из пепла титанов, поглотивших Диониса. Тем самым в них присутствуют теллурическое и небесное начала. Будучи основателем мистерий, Орфей сам представлял собой прототип возрожденного «внутреннего человека». Поэтому не удивительно, что авторское «Я» здесь заменяется именно Орфеем.

И как Орфея в древнегреческом мифе слушали не только люди, но даже звери и камни, так и в «балладе» Логос заставляет вещи внимать своему «пению» и вращаться в плавном танце, танце одухотворенного, осмысленного бытия.

Итак, между обоими стихотворениями есть много сходства. Они оба описывают процесс, который можно назвать образным описанием гностического преображения. Отличаются эти описания своей метафорикой, заимствованной из разных областей: пользуясь метафорами, близкими библейским и говоря на языке, насыщенном церковно-славянскими формами, Пушкин описывает этот процесс в более традиционных рамках, чем Ходасевич. Последний переносит ту же проблему в область современной жизни, которая, однако, в свою очередь оказывается бутафорией и становится метафорой земной жизни вообще. Экзистенциальность вопроса он подчеркивает тем, что исключает из процесса преображения посредников, к примеру, серафима, поднимая тем самым

образность текста на более абстрактный уровень и понимая само преобразование как событие сугубо личного плана. Преобразование здесь вызвано «пением», что и дало стихотворению название «баллада». Однако название это не лишено иронии, так как баллада есть стихотворение повествовательное, в то время, как здесь внешне не происходит буквально ничего. Название же с ударением подчеркивает именно событийный характер содержания — оно становится эпосом внутреннего духовного развития.

Итак, мы видим, что проблема Гнозиса с остротой ощущалась и переживалась в России в разные эпохи, служа основой и для таких программных стихотворений, как «Пророк» Пушкина и «Баллада» Ходасевича, стихотворений, играющих значительную роль в творчестве обоих поэтов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С.82.
2. Там же, с.45.

Подписано в печать 6.12.96. Формат 60x84/16.

Печ.л. 5,5 Тираж 500 экз.

Издательство «Рудомино» ВГБИЛ им. М.И. Рудомино

109189, Москва, Николоямская ул., д. 1.