**Владимир Соловьев и гностицизм: предыстория Премудрости Божьей и Вечной Женственности. История религии.**

Вяч.Вс. Иванов

Наиболее плодотворные течения в русской предсимволистской и символистской поэзии и религиозно-философской мысли связаны с развитием идей гностицизма. Первооткрывателем его для России был Владимир Соловьев, которому Блок, Белый и философы, как Бердяев и Сергей Булгаков, от раннего увлечения марксизмом перешедшие к обдумыванию новых религиозных идей, обязаны формулировкой главных гностических образов. Основу их составило конкретное персонологическое представление о воплощении Софии – Премудрости Божьей. Как это скажет Соловьев в стихах,

«Вечная Женственность ныне

В теле нетленном на Землю идет».

Соловьев опирался на свои изыскания в текстах ранних гностиков, которыми он, в частности, занимался в Британском Музее, и на свой собственный мистический опыт (сейчас Египет, почти загадочным образом в нем отпечатавшийся, получил на это как бы законные права после открытия гностических текстов в Наг-Хаммади). Из частично напечатанных ранних рукописей Соловьева о Софии, как и из его стихов (отчасти, как «Три разговора», написанных как бы с иронической внегностической или псевдопозитивистской точки зрения, господствовавшей в то время; такой же альтернативный взгляд, учитывающий и возможности психопатологического анализа, проскальзывает и в его статье о Платоне, как и в откровенно скабрезных стихах, напечатанных не полностью) и еще ненапечатанных архивных материалов (его собственная переписка с Софией, Рукописный Отдел Национальной – б. Ленинской – Библиотеки, Москва) следует, что, кроме нескольких описанных им кратковременных встреч с Софией, его мистический опыт включал и другие виды общения с Ней. Сам Соловьев рассматривал эту часть своей духовной биографии в контексте предшествующего мирового опыта. Сходные замечания содержатся в поздних предсмертных записях Блока (и в меньшей степени среди разнородных автобиографических полупризнаний Андрея Белого, в частности, в рассуждении об Индии в книге о Гете и Штейнере, Андрей Белый 1917/ 2000). Незадолго до смерти (уже после того, как он отошел от кратковременного революционно-мистического энтузиазма 1917-1918 гг.) Блок предполагал написать прозаический комментарий к своим юношеским стихам о Прекрасной Даме по образцу «Новой жизни» Данте. Мистические дневники Блока того раннего времени, не вошедшие в собрания его сочинений, до сих пор не прочитаны и не изданы (они хранятся в его архиве в Пушкинском Доме). Одна из наиболее развернутых опубликованных поздних заметок Блока на эти темы касается книги молодого В.М. Жирмунского о религиозном откровении в раннем немецком романтизме. В этой книге (совсем недавно переизданной), как и в последовавшем за ней исследовании о религиозном отречении у романтиков, Жирмунский смотрит на опыт немецких романтиков глазами человека поколения, «преодолевшего символизм» (формулировка его статьи тех лет об акмеизме). Иными словами, это – постсимволистское описание предсимволистских черт, заново открываемых в немецком романтизме (в этом отличие от собственно литературоведческого подхода в последующих работах на близкую тему у Берковского).

Несомненно, что последующая европейская (а также и русская) традиция ориентировалась не столько на истоки поклонения воплощению женского начала у романтиков, сколько на отражение этой идеи у Гете в финале «Фауста»:

Das Unbeschreibliche

Ist nun getan,

Das Ewige Weibliche

Zieht uns hinan.

(«Сейчас происходит неописуемое, Вечная Женственность уводит нас ввысь»).

Но для русского символизма характерен именно возврат к раннеромантическому периоду становления этих идей.

Новалис, представляющий и по биографическим причинам особый интерес для понимания романтической концепции любви как откровения, в принципе не ограниченного пределами человеческой жизни, был до упомянутых работ предметом специальных занятий Вяч.И. Иванова (интерес к Новалису как натурфилософу в это время не замкнут литературным кругом символистов: Хлебников возит с собой перевод фрагментов Новалиса, сделанный его другом Петниковым, и они определенно оказали влияние на его прозу).

Романтическое осмысление темы умершей или исчезнувшей возлюбленной было вслед за ранними немецкими романтиками продолжено Эдгаром По. Две из его героинь – Линор и Лигейя – названы в строке Мандельштама, объединяющей их с адресаткой стихотворения - княгиней Саломеей Андрониковой («Соломинкой») и Серафитой – андрогинным персонажем навеянного мистикой Сведенборга рассказа Бальзака:

«Линор, Соломинка, Лигейя, Серафита».

Постсимволистское поколение, которое (по словам Пастернака в «Охранной грамоте») стремилось передать дальше как эстафету открытую символистами «лирическую истину», вписывалось в продолжение средствами поэзии того круга представлений, который до того был уделом тех, кто в основу мировоззрения положил религиозно-философское осмысление отношения к женщине как к высшему началу.

В упомянутых записях Блока была сделана попытка найти место для его (и Белого) юношеских переживаний в том европейском ряду, который до ранних немецких романтиков включает Данте и начало итальянского Возрождения.

Самым началом этого течения в Европе занимался А.Н. Веселовский в исследовании об истории отношения к женщине. В более широкий контекст связей культур Востока и Запада этот круг образов попробовал ввести Н.Я. Марр (Марр 1910). В этом исследовании в качестве параллелей древнегрузинскому тексту Шота Руставели он коснулся средневековых персидских и других мусульманских представлений и легенд о безумной любви. Эта тема была подробно исследована в целом ряде более поздних работ, прежде всего в связи с вопросом о понимании священной и мирской любви у мусульманских мыслителей Ибн Хазма (основное издание единственной сохранившейся рукописи его «Ожерелья голубки» русского арабиста Д.Петрова, Petrov 1914, испанский перевод со статьей Ортега-и-Гассета 1927 и русский перевод Салье 1933, за которым последовали многочисленные переводы на новые западноевропейские языки) и Аль-Араби и у суфиев, испытавших воздействие последнего (Пурджавади 2001; Юрген 2001). В западноевропейской истории культуры проблема эссе о любви стала широко обсуждаться после выхода испанского перевода «Ожерелья голубки» Ибн Хазма с предисловием Ортега-и-Гассета. Во многих специальных исследованиях и общих курсах затрагивается вопрос о том, в какой мере арабо-еврейская интеллектуальная среда (главным образом через посредство таких арабо-андалусийских авторов, как Ибн Хазм) оказала влияние на выработку в Европе в Средние века у испанских авторов, провансальских трубадуров и итальянских поэтов раннего Ренессанса цикла представлений о безумной любви к прекрасной даме и культе последней (из крупных поэтов прошлого века об этом арабо-европейском схождении и его роли для истории поэзии специально писал Луи Арагон в связи со своим произведением «Fou d’Elza»). Можно наметить по меньшей мере три направления, в которых развиваются обсуждения этой темы, иллюстрирующие возможности синтеза разных разбираемых подходов. Первое из них находится в сфере истории поэзии (западноевропейской, русской, восточной) и теперь разрабатывается особенно интенсивно. Другое, основательно изучавшееся на протяжении описываемого нами периода, лежит в плоскости истории религии и богословия. В частности, на русском материале проблемы, связанные с историей и значением образа Софии в православии, рассмотрены в специальной большой части диссертации отца Павла Флоренского (Флоренский 1914). В этом плане много нового было сделано для исследования таких древних частей Ветхого Завета, как гимн Мудрости. Истоки его удревняются благодаря открытию более ранних западно-семитских, в частности, угаритских текстов сходного содержания. С обнаружением большого числа новых данных, относящихся к предыстории женских образов Мудрости в древневосточных культурах, связаны и опыты научного (археологического и историко-культурного) их истолкования. Это – третье из перечисляемых нами направлений, представленное в частности популярными работами Гимбутас и ее школы о «богинях», тоже может к числу предвестников отнести все того же Н.Я. Марра, уже названного выше в несколько ином контексте. К самым поздним трудам, вышедшим с его благословения, относится исследование Франк-Каменецкого, Фрейденберг, Струве и других ученых, попробовавших дать в духе той эпохи социально-типологическую стадиальную ннтерпретацию наблюденных ими сходств между женскими персонажами мифологий Древнего Средиземноморья. В цикле работ, примыкающих к этой книге, Фрейденберг высказала несколько глубоких наблюдений относительно богини Иштар и связанных с ней образов. Они подтверждены находками недавнего времени: Фрейденберг описала тот воинственный образ богини, который совпадает с вновь открытыми данными угаритских и других ранее известных текстов. В какой мере сама идея объдинения разных женских мифологических персонажей оправдана, едва ли можно сказать на теперешнем этапе знакомства с ними, но нельзя не увидеть сходства построений Фрейденберг и многих новых выводов сравнительной мифологии. Часть достижений Фрейденберг в этой области может быть фальсифицирована в попперовском смысле, в частности, выводы ее доклада 1924-го года и последующей посмертно изданной статьи о въезде в Иерусалим на осле (Фрейденберг 1924). Основной образ, лежащий в основе ее идеи, подтверждается текстом древнехеттской повести о царице города Цальпа и ее недавним сравнительным анализом в работе К. Уоткинса. не знавшего о прозрении Фрейденберг и повторившего ее выводы.

Из других изысканий по истории религии, лежащих (согласно принятой нами терминологии) на границе мудрости и разума, заслуживают особого внимания труды Вяч.И. Иванова, посвященные теме Диониса в его соотношении с Христом (кроме лучше известной и недавно переизданной книги, вышедшей в Баку перед отъездом Иванова заграницу, сохранились и многочисленные позднейшие рукописи Иванова, уточняющие отдельные его мысли о Дионисе, в частности, материалы к немецкому переводу его исследования). Поэтическое выражение этого соположения мифологем в стихах Иванова вызывало восторженную оценку молодого М.М. Бахтина (в его лекции об Иванове), что представляет интерес ввиду отчетливой ортодоксально православной религиозной позиции Бахтина: ему, как и другим философам православной ориентации, подобное совмещение научного анализа с религиозной интуицией представлялось естественным. В деталях, подтверждаемых вновь прочитанными иероглифическими лувийскими и древнехурритскими данными, гипотезы Иванова согласуются с одновременно и независимо высказанными идеями Кюмона (отчасти они изложены и в недавно переизданной в русском переводе книжке последнего о восточных религиях в Римской империи). Помимо ценности этих мыслей для понимания культа Диониса в соотнесении с другими религиями, в том числе и христианством, сравнение выводов Иванова и Кюмона представляет интерес для понимания степени совпадения взглядов одинаково думающих современных друг другу мыслителей и ученых в России и в Западной Европе.

При общепринятости проводившихся Вяч.И.Ивановым и другими авторами сопоставлений, касавшихся Диониса и исчезающего и возвращающегося бога, разыскания, возводящие эту мифологему к обожествляемому зверю в исходной религии охотников (гипотеза Тана-Богораза) не получили дальнейшего развития, хотя с этим можно соотнести идею Столяра о «натуральном макете» – остове убитого зверя как прототипе искусства.

Глубинные психофизиологические истоки мифологии и религии (древнеегипетской, иудаистической и христианской), как и творчества в целом, пытался понять и описать Розанов. Часть высказанных им идей (например, относящихся к соотношению монашества и гомосексуализма в «Людях лунного света») настолько близки к психоаналитической интерпретации, что напрашивается истолкование тех мыслей Розанова, которые не прямо выводятся из его психопатологии, как локального доморощенного аналога фрейдизма. В той же степени, в какой Розанов принадлежит и к накликавшим фашизм (книга об отношении евреев к крови), он скорее может быть только объектом психиатрической экспертизы. В его случае религиозный и мистический эксперимент оказывается полностью разведенным с системой нравственных ценностей. Его можно считать одним из крайних авангардистов в этой сфере, чем определилось его преобладающее влияние на таких авторов младшего поколения первой волны русской парижской эмиграции, как Поплавский. Вместе с тем из аморализма Розанова можно вывести и мысль Шкловского (в ранний период много им занимавшегося и испытавшего воздействие стиля его прозы) о безразличии для искусства цвета флага над крепостью. Книга Розанова «Апокалипсис нашего времени» может служить комментарием к соотнесению этого рода религии без морали с исторической действительностью первых революционных лет. Лоуренс (некоторыми чертами своего пансексуализма напоминавший Розанова) предложил видеть в нем прежде всего выражение одного мальчишеского порока – онанизма (см. выпуск журнала «Начала» о Розанове: Лоуренс 1992). Сближение Розанова в последние годы жизни (под влиянием Флоренского) с отрицаемой им до того православной церковью[[1]](#footnote-1) представляет интерес для понимания меняющейся роли последней.

1. О Розанове и Боге см. Синявский 1982. [↑](#footnote-ref-1)