

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
TRADUZIONE, INTERPRETAZIONE e
INTERCULTURALITÀ

Ciclo XXX

Settore Concorsuale: 10/M2—SLAVISTICA

Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN-21—SLAVISTICA

МОДЕРНИСТСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА И АНТРОПОЛОГИЯ
РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Presentata da: Gleb MASLOV

Coordinatore Dottorato

Supervisore

Chiar.ma Prof. Raffaella BACCOLINI Chiar.ma Prof. Maria ZALAMBANI

Esame finale anno 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
1. Теоретические источники антропологического кредо Русского символизма	19
1.1. Культурно–исторические основания	19
1.2. Влияние философских направлений	22
1.2.1. Между универсализмом и эгоцентризмом: от классических философских систем к Штирнеру	22
1.2.2. Ницше и концепция «Сверхчеловека»	42
1.2.3. Прагматизм в модернизме	56
1.3. Естествознание и антропология модернизма: конкуренция, сотрудничество, эволюция	62
2. Антропологический модус изменяющегося религиозного сознания модернизма: от Богочеловека к Человекобогу	76
2.1. Богоискательство и богостроительство	76
2.2. Человекобог в итальянском модернизме	91
2.3. Поиск эффективной практики трансформации сознания: интерес к восточным, неконфессиональным религиям и мистицизму	102
3. Специфика модернистского подхода к человеку	115
3.1. Автобиографизм	115
3.2. Миллениаризм и воля к разрыву	124
3.3. Внимание к вариативности человеческой природы	129
3.3.1. Непокоренное время: возрастные этапы жизни человека	130
3.3.2. Пересмотр границ: Мужское и женское	140
4. Проблема антропологического прогресса в модернизме	171
4.1. Конечность человека во времени	173
4.2. Стратегии совершенствования: индивидуальная и коллективная	185
4.3. Деградация и гениальность	189
4.4. Вопросы регулирования рождаемости и евгеника	205
5. Антропологический идеал русского символизма: теория и воплощение	212
Заключение	221
Список литературы	225

Введение

Как известно, русская литература XIX века была для национальной культуры не только эстетическим феноменом, она являлась областью генерации мировоззрения, беря на себя задачи, которые в других обществах решала философия или теология. Литературоцентризм русской культуры ничуть не уменьшился и в начале XX века, хотя, казалось бы, влияние модернистской идеологии «*l'art pour l'art*», должен был бы освободить сторонников «нового искусства» от обязательств быть источником универсальных концепций, наполняющих смыслом жизнь всякого человека. Очевидным примером здесь служит русский символизм, который, пожалуй, больше других модернистский движений русской литературы, и, несомненно, литературного символизма Европы, принимал на себя амбициозную роль всеохватывающего мировидения, синтезирующего философские, религиозные, научные и социальные подходы для тотального практического преобразования человеческого мира. Русскому символизму было посвящено много обобщающих исследований как советских и российских литературоведов, так и западных исследователей, среди них особо хотелось бы выделить труды С.С. Аверинцева, В.Ф. Асмуса, Р. Бёрда, М. Вахтеля, Д. Вэста, Л.И. Колобаевой, А.В. Лаврова, Д.М. Магомедовой, И.М. Машбиц-Верова, З.Г. Минц, А. Пайман, Д. Рицци, А.А. Ханзен-Лёве, А.Б. Шишкина. Во многих работах рассмотрение поэтики символизма проводится неразрывно с изучением отношения модернистов к проблеме личности. Нет сомнения в том, что русский символизм представляет собой наиболее радикальный в начале XX века проект экспансии философских, научных и эстетических подходов в ткань повседневности, чему сопутствовало переструктурирование прежних представлений о человеке. Однако до сих пор не была предпринята попытка анализа концепции человека в русском символизме в широком мировоззренческом контексте не только русской, но и европейской культуры. Важность рассмотрения наследия символистов в этом аспекте

определяется тем значением, которое сами символисты придавали антропологической проблематике. По мысли Вячеслава Иванова (1866–1949), «единственный предмет всякого искусства есть Человек»¹. Ускоряющийся бег времени в трагическом калейдоскопе революций, войн, эстетических и социальных экспериментов, мировоззренческого конфликта между религиозным и научным подходами парадоксальным образом стал благодатной почвой для формирования антропологического кредо символизма, охватившего целый спектр волновавших общество проблем. Среди них — проблема соотношения личного и общего, индивидуального и коллективного, проблема эволюции человека и возможные механизмы управления этим процессом, особое внимание уделялось неустранимым спутникам человеческой природы — смерти и любви, наконец — проблеме антропологической нормы, гениальности и желанного идеала человека.

К началу XX века концепция человека находилась в кризисе, потому что были подвергнуты атакам как теоцентристские (средневековые), так и антропоцентристские (возрожденческие) варианты онтологий, и представляется интересным показать, как русский символизм пытался гармонизировать эти подходы в своём учении о человеке. Важно определить пределы использования понятия «антропология» в настоящем исследовании, которое применяется в современной культуре весьма широко и для обозначения биологических концепций об эволюции вида *Homo* и его расовых вариаций, и для изучения укладов жизни так называемых нецивилизованных племен, и для описания совокупности человеческих типажей, созданных художественной литературой. Автор настоящей работы понимает под антропологией «теорию человека», следуя, во-первых, этимологии, и, во-вторых — совокупности исследовательских стратегий и концептуальному полю, выработанному теоретическими доктринами Макса Шелера, Эрнста Кассирера, Арнольда Гелена и других мыслителей, сформировавших философскую антропологию. На этом процессе следует

1 Иванов В.И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987. Т. 2. С. 615.

остановиться более подробно. Философская антропология стремилась к синтезу образов человека, возникших в различных доменах культуры: науке, религиозной практике и философии. М. Шелер с сожалением признавал: «Существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*».² Искомое единство предлагалось достичь, ориентируясь на какой-либо один ведущий, сущностный признак человека, но каков он — в этом антропологи расходились. Гелен видел его в целеполагающей деятельности, человека отличает «планирующее, предусмотрительное изменение любых данных природных условий».³ Эрнст Кассирер, понимая изъяны в концепции определения человека рациональным существом, усматривает суть человеческого в способности к созданию символических форм — мифа, языка, политических систем, искусства⁴. Конечно, упомянутые философско-антропологические концепции никак не могли повлиять на русский символизм, так как появились после 1920 года, но они указывают на характерную для всего XX века потребность в европейской культуре к универсальному взгляду на человека, потребность, которая, как представляется, определяла художественные и теоретические задачи русского символизма. Чтобы убедиться в этом, будет предпринята попытка указать местоположения человека в символистской онтологии, прояснив взаимоотношения в триаде Мир – Человек – Бог, и выявить идеальный тип человека, как он виделся теоретикам символизма. Русский символизм, несомненно, являлся одним из самых открытых движений в русской литературе начала XX века, он находился в постоянном диалоге не только с европейским художественным модернизмом. Кристаллизация его теоретических принципов проходила в процессе оживленных дискуссий с европейским философским наследием, с теорией и практикой религиозного обновления и социального конструирования. Потому неотделимой частью нашего исследования будет

2 Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–32.

3 Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. С. 171.

4 Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. London, 1945.

анализ влияния разных теоретических аспектов европейской культуры на антропологию русского символизма и сопоставление концепций человека в русском символизме и европейском модернизме, по большей части, — итальянском и британском.

Представляется важным уточнить отношение между терминами «символизм» и «модернизм», применяемых в настоящем исследовании, а также круг обозначаемых ими феноменов. Конечно, не только в литературе, но во всякой сфере активности человеческого духа, например, в религии, философии и социальном конструировании, в начале XX века можно выделить стратегическую установку на обновление традиции. В результате реализации этой устремленности и родился модернизм как общекультурный феномен, имеющий множество более частных ликов в каждой из форм творческой практики человека. Но следует подчеркнуть, что фокус интереса автора находится в рассмотрении литературных явлений, хотя бы и сформированных как итог идейных столкновений, развернувшихся в других доменах культуры. В этой связи достоин специального уточнения тот факт, что автор употребляет термин «модернизм» двояко: во-первых, как обозначающий общеевропейскую нацеленность конца XIX – начала XX века на пересмотр традиции во всех областях человеческой деятельности, и, во-вторых, как относящийся к литературному процессу. При этом диссертант не использует термин «модернизм» в партикулярном смысле для описания совокупности идей, сформированных религиозными мыслителями – сторонниками пересмотра традиции католицизма в начале XX века. Термин «символизм» употребляется в настоящей работе исключительно в отношении общеевропейского литературного течения конца XIX – начала XX века внутри модернизма, а не для описания практики установления связи между означаемым и означающим в культуре. При этом следует обратить внимание на следующие обстоятельства. Символично всякое искусство, как верно заметил еще Фридрих Шлегель в 1827 году: «То, что составляет сущность произведения искусства, то, из чего искусство истекает,

есть всегда и неизменно мысль, идея объекта как его наиболее глубокое значение и содержание; или, другими словами, все искусство символично».⁵ Но символизм подозревал ясное и отчетливое представление идеи как фальшивое и неполное. Первые литературные критики обращали внимание не столько на собственно образные доминанты адептов символизма, сколько на общее для этой творческой группы стремление к нарочитой неясности, к внушающему воздействию и преодолению словесности, к уподоблению поэзии музыке⁶. Этот новаторский и эксперименталистский дух помещает символизм в ряд наиболее ярких течений модернизма. Зрелый русский символизм, развивая творческие установки западноевропейского символизма, с одной стороны, воплощает собственные эстетические принципы в литературных произведениях, с другой – ставит перед собой амбициозную задачу детального концептуального самообоснования с тем, чтобы превратить эстетические поиски узкой группы в универсальную теорию, которая послужит, как надеялись русские символисты, инструментом тотального преобразования человека и его мира. Таким образом, русский символизм не только стремится к выявлению, по завету Шлегеля, идеи вещи в художественном акте, но и к созданию теоретических конструкций, служащих основным полем интерпретации и трансформации всякого феномена в процессе человеческой деятельности. Потому русский символизм выходит за границы литературы, реализуя себя в философском, религиозном и социальном творчестве. Вооруженность мировоззренческими идеями так же важна для русских символистов, как и эстетическое мастерство. Неслучайно в программной статье модернистски ориентированного журнала «Северный вестник» инструментом реализации прогрессистской стратегии провозглашается критический идеализм, единственно способный, по мнению авторов, противостоять буржуазной умеренности и утилитаризму в утверждении идеальных порывов нового искусства и новых социальных форм.⁷

5 Friedrich Schlegel. Simbolicità dell'Arte: sulla natura simbolica e sulla configurazione della vita, in rapporto all'arte e alla moralità dell'uomo. Firenze: Alinea, 1988. P. 23.

6 Arturo Graf. Preraffaelliti, simbolisti ed esteti // Nuova Antologia. 1897. Vol. 151. P. 268–276.

7 Гуревич Л., Волынский А. Идеализм и буржуазность // Северный вестник. 1896. № 1. С. I–VI.

Именно тотальность задач русского символизма служила руководящим принципом в сопоставлении его антропологических идей со сходными идеями европейского модернизма. При этом диссертант не ограничился исключительно сопоставлением символистов русских и европейских по нескольким причинам. Во-первых, программа русских символистов только частично совпадает с символизмом европейским. Во-вторых, не всегда отнесение критиками того или иного автора к символизму соответствовало собственному пониманию писателя или поэта своего места в литературном процессе.⁸ В-третьих, анализ наследия представителей европейского модернизма, понимаемого как совокупность более частных течений, не декларировавших свою приверженность символизму, позволял в определенных случаях обнаруживать необыкновенно значимую переключку их позиций с решениям антропологических проблем, которые предлагали русские символисты.

Главной целью работы является анализ антропологических концепций русского символизма в контексте дискуссий о человеке в европейской модернистской культуре. Для достижения намеченной цели в диссертации ставятся следующие задачи:

1. Раскрыть теоретические источники антропологического кредо русского символизма.
2. Выявить связь антропологического идеала модернизма с изменяющимся религиозным сознанием эпохи.
3. Определить характерные для модернизма методологические подходы и доминанты проблемного поля при формировании антропологических концепций.
4. Вычленить противоречия концепции антропологического прогресса в теоретическом наследии модернистов.
5. Раскрыть соотношение между теоретическими основаниями и практической реализацией антропологических концепций в русском символизме.

В качестве изначальных гипотез для исследования были приняты

⁸ Cfr.: Picco F. Simbolismo francese e simbolismo italiano (Paul Verlaine e Giovanni Pascoli) // La Nuova Antologia. 1926. Vol. 326. P. 82–91.

следующие положения:

1. Синтетический характер мировоззренческих установок символизма и западноевропейского модернизма, сформированных в переплетении историко–культурных, философских, религиозных и научных идей.
2. Антропологический идеал модернизма формировался в рамках теологического дискурса в диапазоне между богоборчеством и богоуподоблением.
3. Модернизм способствовал утверждению гносеологического и этического плюрализма по отношению к человеку.
4. Гений — ведущий антропологический идеал русского символизма и западноевропейского модернизма
5. Символизм предложил стратегии обеспечения антропологического прогресса.

В соответствии с поставленной целью и задачами определена структура работы, которая состоит из введения, пяти глав, заключения и списка литературы.

С учетом междисциплинарности исследования, в качестве его методологического базиса используется определенный комплекс идей современной гуманитарной мысли: подходы компаративистского и типологического методов, теоретические принципы герменевтики, биографический метод. В центр нашей работы будут поставлены мировоззрения конкретных — весьма ярких в общей палитре эпохи — людей. Внеличностные реконструкции интеллектуальной атмосферы, характерные для бессубъектного подхода (например, в структурализме) весьма продуктивны, но подобные способы теоретизирования лишь переносят исток активности за пределы человека. В известной мере диссертант склоняется в данном случае к методологическому персонализму (или — без историко–философских коннотаций — индивидоцентризму), поскольку всякая общая тенденция в истории культуры имеет, по его мнению, авторов и приверженцев, выразивших ее наиболее совершенно.

Мы не касаемся, за редким исключением, собственно художественных

произведений, но обращаемся к текстам, в которых явно выражено мировоззрение представителей модернизма: теоретическим работам, переписке, дневникам (в том числе — неопубликованным).

Основным источником для анализа послужили книги и периодические издания, ставшие ареной интеллектуальных баталий вокруг «нового искусства» в контексте актуальных для эпохи философских, религиозных и политических проблем: это журналы «Весы» (Москва, 1904–1909), «Мир искусства» (Петербург, 1898–1904), «Новый путь» (Спб., 1903–1904), «Вопросы жизни» (Петербург, 1905), «Перевал» (Москва, 1906–1907), «Русская мысль» (Москва, 1880–1923), «Lacerba» (Флоренция, 1913–1915), «Leonardo» (Флоренция, 1903–1907), «Il Marzocco» (Флоренция, 1896–1932), «La Voce» (Флоренция, 1908–1916), «Dana» (Дублин, 1904–1905), «The Freewoman» (Лондон, 1911–1912), «The Little Review» (Чикаго; Нью-Йорк, 1914–1922), «The New Age» (Лондон, 1907–1922), «The New Freewoman» (Лондон, 1913), «The Smart Set» (Нью-Йорк, 1913–1922). Значительную помощь в отборе и анализе редких изданий оказали Интернет–порталы проектов Università degli studi di Trento CIRCE (Catalogo Informatico Riviste Culturali Europee)⁹, а также The Modernist Journals Project, созданный Brown University и The University of Tulsa¹⁰, и уникальное собрание Gabinetto di Giovan Pietro Vieusseux (Флоренция).

Также исследовались *de visu* источники из библиотек Италии и России (Российской государственной библиотеки (Москва) и Российской национальной библиотеки (Санкт–Петербург)).

Первая глава посвящена анализу культурно–исторических, философских и научных идей, оказавших влияние на антропологическое кредо модернизма. Эпоха Возрождения в Европе была тем периодом, в котором произошел переход от теоцентрического мировоззрения Средних веков, когда единственным истоком всех событий и единственным подлинным бытием мыслится Бог, к антропоцентризму Нового Времени, в котором человек стал осознавать мир

9 URL: <http://circe.lett.unitn.it/> (дата обращения: 30.09.17)

10 URL: <http://www.modjourn.org/> (дата обращения: 30.09.17)

существенно зависящим от его участия в мировом процессе, понимать свое предназначение именно в творческой активности, которая считается наивысшей доблестью. Воспитанное Христианством восприятие мира как проекта, развертывающегося между Сотворением мира и Страшным судом остается, но управление этим проектом переходит от Бога к человеку. Философские доктрины, оказавшие влияние на антропологию русского символизма и европейского модернизма, пытались представить человека важнейшим элементом бытия. Кант хотя и отказывает познающему разуму в возможности проникнуть в реальность как она есть на самом деле, тем не менее ничуть не сомневается в ее существовании, и считает человека единственным создателем наличной картины мира. От Шеллинга символисты заимствуют идею о деятельном преобразовании природы человеком для Бога, об эстетическом значении личной человеческой судьбы в судьбе мира. Таким образом, немецкая классическая философия либо наделяет человека некоторыми атрибутами Абсолюта, либо указывает на них как на цель жизни. Этот же вектор продолжается в атеистическом неогегегельянстве, из которого вышли Маркс, Фейербах, Штирнер. Фейербах видит Бога отчужденной формой самого человека: человек выдумал Бога, отдав ему всё лучшее в себе. Штирнер не знает другого Абсолюта, кроме себя. То есть, даже в атеистическом варианте мировоззрения человек представляется в определенном смысле богоподобным. Но Ницше разрушает эту тенденцию: человек объявляется безнадежным, и должен уступить место Сверхчеловеку, отрицающему всякую духовность как иллюзию декадентского больного сознания. Есть что-то парадоксальное в том, что русский символизм и европейский модернизм чтили Ницше как апостола «нового искусства» — ведь, если отвлечься от романтического ореола одинокого мученика, окружавшего немецкого мыслителя, от пронзительной смелости его текстов и новаторского стиля, идеологическая платформа Ницше во всем противоположна установке модернизма, который боролся за идеализм против диктата материальных доминант, за обожение человека против превращения его

в бестию. Примечательно, что Ницше опирался при создании концепции Сверхчеловека на естественнонаучную эволюционную теорию. Нельзя не заметить существенного противостояния между стратегиями эволюционизма, предложенными учеными-биологами, и антропологического прогресса в изображении Ницше. Изменчивость особей направлена на приспособление к среде, в то время, как Сверхчеловек Ницше стремится изменить саму среду, сделать ее частью человеческого мира, и в этой деятельности – реализует волю к власти. Это обстоятельство в своей работе справедливо отметил Сципион Сигеле.¹¹ Отношение к науке в среде модернистов не было однородным. Русские символисты выросли в атмосфере глубокого почтения к науке, среди главных сотрудников итальянского журнала «Леонардо» мы встречаем в этом отношении больше скептицизма. Но несомненно, что естественнонаучный подход к миру демонстрировал сторонникам модернизма проективную мощь человеческого сознания, что разрабатываемый в науке взгляд на человека находился в фокусе внимания теоретиков модернизма. Этот подход заинтересованной критики вполне соответствует концепции прагматизма, чье влияние не всегда декларировалось. Прагматизм считал, что опыт любого происхождения (научный, художественный, религиозный, равно как и опыт повседневности) может нести истину человеку, что человек — единственная мера всех вещей и событий с помощью практического преобразования реальности — человеческой деятельности, которую русский символизм стремился превратить в произведение искусства.

Во второй главе рассматриваются особенности религиозного сознания эпохи, повлиявшие на антропологические концепции модернизма. Важно отметить, что импульсом к дискуссии о религии и Церкви был не только умозрительный, но и практический интерес. Многими Церковь воспринималась как часть государственной машины, как инструмент социального контроля. Эпицентром горячих дискуссий о будущем Церкви в России стали Религиозно–

11 V.: Sighele S. Nietzsche e le teorie biologiche moderne // La Nuova Antologia. 1911. Vol. 240. P. 396.

философские собрания 1901–1903 годов (организованные представителями так называемого нового религиозного сознания, некоторые из них были лидерами символистского движения). Члены собрания восприняли снижение религиозности общества как негативный симптом, говорили об упадке подлинного братского чувства в общинах, предлагали допустить пересмотр догматической стороны учения, остро критиковали некоторые аспекты социальной практики Церкви (например, отношение к незаконнорожденным детям). В это же время в Европе утверждается течение религиозного модернизма.

В России символисты испытали на себе влияние самых разных религиозных веяний, но теоретически выкристаллизовалось три доминирующих стратегии преодоления религиозного кризиса: во-первых, предложенное богоискателями (представителями нового религиозного сознания) обновление Церкви на основе возвращения к принципам первоначального Христианства, как оно представлялось из XX века. Существенной теоретической основой здесь была концепция Третьего Завета Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, и учение о всеединстве В.С. Соловьева. С антропологической точки зрения это был путь уподобления ортодоксально трактуемому Христу, сочетавшему в себе божественную и человеческую природу. Вторая стратегия, получившая название богостроительства, развиваемая Максимом Горьким и некоторыми представителями марксизма в 1908–1910 годах (то есть, задолго до того времени, когда теория Маркса стала официальной идеологической платформой в СССР), являлась вторым рождением гуманистического учения Фейербаха: цель человека усматривалась в достижении богоподобного совершенства (всемогущества), преимущественно — с помощью коллективного творчества. В этой идее присутствовал и анти-теистический пафос — нет бога, кроме Человека. Сходные интенции мы обнаруживаем и в итальянском модернизме, особенно — в работах Джованни Папини и Джузеппе Преццолини, которые также, как и русские богостроители, объявляют человека единственным богом, которому следует развить в себе главные атрибуты божественного — всезнание и всемогущество.

Но, парадоксальным образом, для обретения этих качеств итальянские авторы призывали обратиться не к науке, а к религиозной практике христианских и восточных святых, при этом, следуя атеистическим убеждениям, акцент делался не на доктрину, а на инструментальную часть такого религиозного опыта, на технологические приемы достижения искомых качеств.

Третью стратегию ответа на религиозный кризис конца XIX — начала XX века пытались реализовать в рамках синкретических религиозных учений, теоретическая часть которых состояла из смеси догматов различных конфессий и современной науки. Речь идет прежде всего о теософии и антропософии. Отвечая потребности человека в мировоззренческой синтезе, в парадоксальном сочетании мистицизма с позитивистским духом эпохи, такие движения нашли сторонников и в среде русских модернистов, увлеченных идеей следовать действенной практике самосовершенствования. Однако восприятие таких учений в обществе было весьма настороженным: Бердяев, например, указывал на предписательный, нетворческий, ученический дух в среде последователей, на космоцентризм самих доктрин, в которых человек играл периферийную роль, был только моментом в развитии мирового процесса.

В третьей главе анализируется специфика модернистского подхода к проблеме человека. Прежде всего, обращается внимание на ярко выраженный в наследии представителей рассматриваемого течения автобиографизм. И русские символисты, и итальянские модернисты прямо заявляли, что с них должен начаться новый тип человека. Стремление превратить собственную судьбу в эксперимент по антропологическому обновлению позволяет рассматривать автобиографию как протокол такого процесса. Но, в отличие от научного опыта, где наблюдатель разделен с объектом наблюдения, в автобиографии субъект и объект — одно и то же лицо, и это позволяет модернистам заявлять, что автобиография — продукт очень личного, лирического переживания, обращенный не к постоянному, а к сиюминутному, не к внешнему, а внутреннему. Однако внутренние состояния, если они вообще могут быть

выражены, манифестируются посредством общих образов и языка, и многие критики колористическую отмечают скудость автобиографических текстов и рассматривали эту традицию как причину упадка романного жанра. Вместе с тем нельзя не признать, что автобиографизм необыкновенно поднял ценность индивидуального и неповторимого опыта человека — в его конкуренции с генерализующими картинами мира, предлагаемыми религией, философией или наукой — за место в исторической памяти. Метанарративам автобиографическая практика противопоставила свидетельство об артистическом конструировании собственной судьбы.

Амбиции модернистов быть основателями нового человечества, поменять все сразу, пусть для начала — в кругу единомышленников, позволяет предполагать в их доктринах элементы миллениаризма. Воля к разрыву — удобная стратегия освободиться как от логики эволюционного, постепенного достижения поставленных целей, так и от необходимости осуществлять уже заданный порядок вещей. Но такая стратегия оправдана только в том случае если мир многообразен, если за каждым разрывом есть возможность найти новое, еще более ценное. Особая заслуга модернизма состоит в том, что его антропология — не о *человеке вообще* без различий пола и возраста. Анализ работ Джованни Пасколи (1855–1912), Андрея Белого (1880–1934) и Александра Блока (1880–1921) позволяет говорить об определенной идеализации инфантильного мироощущения в их наследии — в противовес зрелому. Теоретизация феномена вариативности человеческой сексуальности в русском символизме и европейском модернизме были направлены на возможно более полное понимание человеческой природы, при этом предпринимались не увенчавшиеся успехом попытки представить андрогинность новой нормой. Глубоким стимулом такого подхода было, а наш взгляд, стремление преодолеть расщепленность человеческой природы в новой целостности.

В четвертой главе рассматриваются ключевые проблемы реализации модернистского проекта антропологического развития. Прежде всего — это

проблема неизбежности смерти личности, которая ставит под вопрос осмысленность любой человеческой деятельности, особенно в рамках модернистского антропоцентризма. И хотя в начале XX века поиск решений предпринимался в гораздо более широком, чем раньше — т.е. ограниченном религиозными доктринами — мировоззренческом спектре (включая биологические и психологические научные подходы, социалистические идеологии служения благу человечества или футуристические стратегии эстетического вытеснения из культуры феноменов, напоминающих о смерти), модернизм не выработал какого-либо единого взгляда на проблему. Еще одна группа вопросов связана с выбором индивидуальной или коллективной стратегии человеческого преобразования и определения главного «благоприобретателя» таких усилий: кто это, совокупное человечество, или личность? Наконец, может ли инструментально и технологически, и имеет ли моральные права человек «помогать» эволюции собственной природы? Эти вопросы решались в оживленных дискуссиях начала XX века о допустимости евгенической практики. В модернистской среде нашли сочувствие сторонники использования технических средств для регулирования зачатия (не рождения!) ребенка, что освобождало женщину от роли детородной машины и позволяло планировать появление ребенка согласно экономическим возможностям семьи. Но главный вопрос — об улучшении человеческого типа — модернизм решал с помощью критерия гениальности — качества, увы, совершенно не поддающегося какому-либо культивированию. Более того, гениальность часто сопутствовала личностям, чье состояние биология рассматривала как дегенеративное. Но антропология модернизма отстаивала концепцию о превосходстве творческих качеств над биологическими.

Заключительная глава выявляет, какие антропологические идеальные модели были сформулированы европейской культурой, и какие среди них были теоретически обоснованы русским символизмом. Если для Вячеслава Иванова и Андрея Белого эти поиски определились их христианским идеалом, то

Александр Блок опирается на собственную интуицию поэта, и находит такой идеал в Лирике или Артисте, человеке, способном услышать музыку и ритм, являющихся метафизической основой мира. Иванов утверждает идеал Всечеловека (объединенного внеисторического человечества), который устремляется к своему первоистоку и теряется в Боге. Андрей Белый предлагает концепцию Теурга, частного «я», осознавшего себя как порождающее начало мира и Бога. Как видим, идеал Всеединства как тотальности, как преодоления разъединенности человека с другими людьми, миром и Богом, был определяющим для антропологии русского символизма и мог быть реализован только при условии истинности религиозной картины мира. Но были в этом стремлении к хоровому согласию и исключения. Так, Блок, не страшась гибельности своего индивидуализма, следует предназначению Артиста через жертву одиночества и несовпадения с другими.

Глава 1. Теоретические источники антропологического кредо русского символизма

1.1. Культурно-исторические основания

Русский символизм выходил далеко за рамки только эстетического подхода, понимая свою миссию в трансформации социальной реальности и природы человека с помощью художественного творчества. Сходные, преобразовательные, цели декларировал и европейский модернизм, и в настоящей главе предпринимается попытка сопоставления антропологических идей в русском символизме и в разнообразных литературных течениях Европы (преимущественно — Италии), так или иначе примыкающих к модернизму. Такое сопоставление поможет определить как национальные особенности литературных движений, так и их общие, паневропейские, тенденции.

Неустойчивость и гетерогенность собственной природы становится неотъемлемым качеством, нормой человеческого в эпоху модернизма, и противопоставляется классическому мироощущению, стремившемуся к возможно полному и несмешанному воплощению человеческих типов и их крайних проявлений — божественного и inferнального. Заметим, что возрождение романтизма в начале XX века все еще удерживает культуру в онтологии платоновского двоимирия и средневековой оппозиции рая и ада, хотя существенной тенденцией эпохи становится реабилитация Демона: эстетизация его одиночества, отвергнутости, противостояния массе. Отголоском этого настроения стала, например, книга Папини *Il diavolo* (1953).

Все, кто осознавал свою принадлежность к модернизму в разных странах Европы, подразумевали не всегда теоретически определенную приверженность к новизне и дистанцирование от «традиции». Представляется важным обратить

внимание на, как думается, удачную попытку теоретической манифестации культурно-исторических и философских взглядов модернизма на все домены культуры: общественную жизнь, политику, искусство и религию, какую мы находим в работе «Афина и Фауст»¹ Джованни Папини, одного из основателей флорентийского журнала «Леонардо». Нельзя не отметить переклички концепции автора с работой Шпенглера «Закат Европы», наблюдаемой даже в обозначении современного периода культуры Фаустовской эпохой. В статье Папини дает очерк метафизики новой эпохи. Такая метафизика, по мысли автора необходимо дуалистична, и может быть представлена как постоянное противоборство двух принципов — классического (обращенного к ставшему, универсальному, гомогенному, упорядоченному, психически нормальному, взрослому, здоровому и цивилизованному) и романтического (устремленного к подвижному, особенному, гетерогенному, гениальному, детскому, больному и варварскому). Фактически перед нами ряды бинарных оппозиций классической и неклассической парадигм культуры, которые были осознаны заново и поставлены в основание гуманитарной мыслью много позже, после работ структуралистов и постструктуралистов 60–80 годов XX века. Обращает на себя внимание, что культурно-исторические оппозиции выявляют и идеи о желанном векторе трансформации человека, как это представлялось модернизму.

Антропология модернизма — это, прежде всего, *проект будущего человека*. Идея проективности закрепилась в европейском сознании под влиянием религиозных доктрин иудаизма и христианства. Вплоть до конца средневековья человек не озадачивал себя созданием универсальных концепций, соотносящих его судьбу с судьбою мира, удовлетворяясь доктриной Священного Писания. Но секуляризация общества, начиная с Возрождения, привела к двум существенным результатам: полномочия по трансформации мира перешли от Бога к человеку, а область приложения усилий переместилась с подмостков, где шла теокосмическая мистерия — в окружающую человека социальную среду,

¹ GIAN FALCO [Papini G.]. Athena e Faust (saggio di una metafisica delle metafisiche) // Leonardo. 1905. N. 1 (15). P. 8–14.

при этом сам человек становится объектом собственной преобразовательной деятельности.

Итальянские мыслители начала XX века постоянно обращались к эпохе Гуманизма — культурному феномену, что предопределил самосознание человека на века вперед в процессе разрыва со средневековым мировоззрением. Джованни Джентиле, один из крупнейших философов Италии XX века, активный участник интеллектуальных дискуссий эпохи модернизма, статью по этой теме поместил в журнале *La Voce*². В отличие от традиционных взглядов историков культуры, трактующих Возрождение в героических красках открытости гуманиста окружающему миру, Джентиле говорит как раз об отчуждении главных представителей гуманизма от повседневности позднего средневековья, об их бегстве в прошлое, в воображаемое, в филологию, в результате чего происходит раскол человека надвое, рождается «первый литератор современной эпохи: литератор, чей истинный мир — мир исследования, а другой, в котором он живет как человек, имеет семью и общественные интересы — <...> не его мир»³.

Потому в культуре формируется воля к преодолению разрыва между созерцанием и действием. Маркс ставит в упрек философии, что она стремится только к изучению мира, но — не к изменению. Русский символизм находится вполне в русле преобразовательной тенденции культуры, и, несмотря на обвинения в декадентской апатичности, видит свою родственность с теми течениями мысли, которые утверждают ценность деятельного человека.

2 Gentile G. *Umanesimo e rinascenza* // *La Voce*. 1911. N. 18. P. 563–564.

3 *Ibid.* P. 563.

1.2. Влияние философских направлений

1.2.1. Между коллективизмом и эгоцентризмом: от классических философских систем к Штирнеру

Одной из причин того, что модернисты с особым вниманием отнеслись к наследию немецкой классической философии, является несомненная склонность последней даже в своих гносеологических концепциях возвысить метафизический статус творчества. Андрей Белый замечал, что «примат творчества над познанием есть не до конца высказанный лозунг философии Фихте, Шеллинга, Гегеля, подготавливаемый «Критиками» Канта».⁴ Но сама идея творчества не могла быть решена вне ракурса философско-антропологического рассмотрения.

Наследие Иммануила Канта породило особенно оживленные дискуссии в среде модернистов, хотя надо признать, что главным объектом обсуждения были не труды по антропологии кёнигсбергского философа, а его гносеологические работы. В среде русских символистов даже был сформирован особый художественный образ Канта, выпадающего по своим антропометрическим данным и поведенческим привычкам из среды «нормальных» людей. Образ этот был результатом смеси восторга и испуга перед теоретической мощью кантианской эпистемологии, которая поспешно истолковывалась некоторыми символистами как «гнетущая»⁵, сугубо рационалистическая и удушающая для других, например, религиозных и мистических, способов восприятия мира. Кант, по мнению символистов, принял на себя роль «блюстителя порядка у запертой комнаты Вечности».⁶ Основная претензия к Канту состояла в том, что он, продолжая романтическую традицию разрыва между земным и небесным, имманентным и трансцендентным, теоретически обосновывает запрет на какую-

4 Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. С. 24.

5 Белый А. Переписка, 1903–1919 / Андрей Белый и Александр Блок. – М.: Прогресс–Плеяда, 2001. С. 17.

6 Там же. С. 93.

либо возможность проникновения человека в столь желанную символистам мистическую глубину, порождает обывательское смиренное согласие с тем, что художественные мечтания «ничем не кончатся. Не воплотятся»⁷, никогда не станут реальностью. Блок видит в Канте проявление общеевропейского настроения культуры: «все далеко, недостижимо, прельстительно своей отдаленностью»⁸, и противопоставляет ему русское «стремление к *вещественному* (курсив наш. — Г.М.) Афону»⁹. Несмотря на полемический задор в отношении кантовского наследия¹⁰, теоретики русского символизма признавали, что «противоположения между критицизмом и символизмом (внешним термином мистицизма) — не существует для нашей мысли. Второй (т. е. символизм) есть только углубленный мистицизм».¹¹ Близкий к символистам Э. К. Метнер в письме к Белому заявляет, что немецкий мыслитель «единственный философ чистой воды, без примесей пророческих, поэтических, публицистических и т.д.»¹² Не имея возможности излагать сколько-нибудь подробно теорию познания Канта, хочется напомнить несколько наиболее важных результатов: согласно Канту, человек не может ни при каких обстоятельствах — путём ли совершенствования теоретических методов, эмпирических методов, включая использование самых точных приборов — познать природный мир как он есть на самом деле. Любая смена методов и подходов есть лишь смена, так сказать, тех или иных «фильтров восприятия», направленных на проникновение в объект, в вещь. Вещь будет как-то реагировать на попытки ее изучить, будет проявлять себя как *феномен*, но это совсем не означает, что человек познает вещь саму-по-себе, т. е. не как она является нам, а как она есть для себя, в себе («вещь-в-себе», *ноумен*). Вряд ли можно упрекнуть в сухом рационализме и отсутствии мистической интуиции

7 Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. В. Н. Орлова. - М.; Л.: Гослитиздат, 1960-1963. Т. 5. С. 89.

8 Там же.

9 Там же. С. 93.

10 Ранее отношение А. А.Блока к Канту рассмотрено в работах: Корецкая И.В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 14–16; Котрелев Н.В., Минц З.Г. <Вступительная статья> Блок в неизданной переписке и дневниках современников // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. – М.: Наука, 1982. С. 160.

11 Белый А. Переписка. С. 78.

12 Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. С. 209.

философа, предложившего концепцию «вещи-в-себе». Но следует более подробно рассмотреть антропологические взгляды Канта, повлиявшие через неокантианцев на теоретические искания модернистов и на развитие антропологии вообще. Работа «Антропология с прагматической точки зрения» стала последней книгой, опубликованной философом, в России она впервые вышла в 1900 году.¹³ Кант в самом начале работы вводит важное разделение подходов к человеку на физиологический, исследующий, «что *природа* делает из человека», и прагматический, сфокусированный на том, что человек «делает или может и должен сделать из себя сам»¹⁴. Именно рассмотрению прагматической антропологии, столь близкой по целям и русским символистам, и представителям итальянского модернизма, собравшимся вокруг журнала «Леонардо», посвятил свое исследование Кант. Немецкий философ открыто декларирует свой ценностный антропоцентризм, заявляя, что человек — «наиболее важный предмет в мире», который для себя есть «собственная последняя цель».¹⁵ Среди множества анализируемых понятий и феноменологических замечаний Кант вводит существенное для всего модернизма разграничение и указывает на связь между талантом и гением. Талант — человек, обладающий превосходными способностями по природе, а не в связи с обучением.¹⁶ Гений — обладающий талантом к изобретению¹⁷. Рассматривая творческую способность человека, Кант различает воспроизводящее и производящее воображение, однако настаивает, что последнее всё-таки не будет творческим в полной мере, так как, по мнению Канта, никакое продуктивное воображение «не есть *творческое*, потому что оно не способно создать такое чувственное представление, которое до того *никогда* не было дано нашей чувственной способности».¹⁸ Так смешение желтого и синего дает зеленый цвет, но наше воображение не способно бы было создать

13 Иммануил Кант. Антропология. — СПб: Тип. П.П. Сойкина, 1900

14 Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. — М.: Чоро, 1994. С. 138.

15 Там же.

16 Там же. С. 249.

17 Там же. С. 254.

18 Там же. С. 188.

представление о зеленом, если бы мы его никогда не видели.¹⁹ Этот взгляд философа ставит существенные ограничения на притязания русских символистов, модернистов и представителей авангардного искусства на создание абсолютно новой реальности художественным гением. Представляется важным также отметить, что предельная цель человека — стремление к добру — понимается Кантом не в индивидуалистическом ключе, а как некая асимптота, граница, которую никогда не перейдет, но к которой вечно будет стремиться человечество как род, и движение это будет осуществляться не через объединение «отдельных людей, а только в результате все усиливающейся организации граждан Земли внутри рода».²⁰ Сходные идеи именно родовой эволюции человека, концептуально противостоящие проектам индивидуалистического восхождения к высшим человеческим типам в модернизме, высказывал Кант и ранее, например в полемике с Гердером, ставившим личное счастье выше благополучия государственных машин (т. е., наиндивидуальных образований).²¹

Наследие представителя немецкой классической философии Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) было важным компонентом теоретического базиса русского модернизма. Близкий к символистам и представителям «нового религиозного сознания» журнал «Вопросы жизни» публикует на русском его работу 1800 года «Назначение человека»²². Показательно, что из всего написанного философом редакцией был выбран именно труд антропологической проблематики, в котором метафизическая концепция сочеталась с дидактической. Чтобы оценить ее влияние на интеллектуальные дискуссии эпохи, нам следует остановиться более подробно на содержательной стороне произведения. Работа состоит из трех книг: «Сомнение», «Знание», «Вера», как бы знаменуя собой вехи духовной эволюции субъекта. Фихте в предисловии заявляет, что «я», от имени которого ведется рассуждение, не есть автор, но —

19 Там же. С. 189.

20 Там же. С. 376.

21 Кант И. Рецензии на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества», 1785 //Кант И. Соч.: В 8-ми т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994. С. 60–62.

22 Вопросы жизни. 1905. № 9. С. 1–48, №10/11. С. 49–133.

потенциально – всякий читатель, которого мы будем называть «героем», как в художественном произведении. В первой книге он развивает мысль о взаимообусловленности всех процессов и всех объектов природы, в том числе — предопределенности личного бытия внешними ему силами. В этом детерминистическом движении мира у каждого элемента есть свое предназначение: «Естественный удел растений — правильный закономерный рост, животных – целесообразное движение, человека – мышление»²³. Как видим, именно мышление выделяется повествователем как главное качество человека. Но это же самое мышление и становится причиной беспокойства; человек, внутренне сознавая себя свободным, должен отбросить это убеждение и признать себя результатом суммы обстоятельств, существом страдательным, подчиненным и формируемым, зависимым от участи и конкретного положения в мире: «Содержание познаний индивида определяется тем местом, которое он занимает во вселенной»²⁴. Герой беспокоится, что даже интимные переживания его являются производной внешних обстоятельств, и, на самом деле, не принадлежат ему. «...все во мне происходит само по себе, если к тому определено».²⁵ Даже любовь к себе можно трактовать как действующую в человеке природную программу к самосохранению.²⁶ Это сознание находящейся вне субъекта причины его бытия наполняет героя «отвращением и ужасом»²⁷. Он хочет выйти из-под власти природного детерминизма: «Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне»²⁸. Вторая книга построена в виде диалога между «Я» и духом и посвящена проблеме познания. Подробно анализируя процесс формирования знания о внешних предметах, участники беседы приходят к выводу, что во всяком восприятии субъект воспринимает не предмет как он есть, а лишь собственное состояние.²⁹ Более того, нет никаких возможностей проникнуть во внешний предмет, герой признается:

23 Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Т.2. — СПб.: Мифрил, 1993. С. 81.

24 Там же. С. 89.

25 Там же. С. 91.

26 Там же. С. 100.

27 Там же. С. 93.

28 Там же. С. 95.

29 Там же. С. 105.

Я ясно понимаю, что воспринимаю только себя самого, только свое собственное состояние, а не предмет; что я его не вижу, не осязаю и не слышу и т. д., но что скорее как раз там, где должен быть предмет, кончается всякое зрение, осязание и т.д.³⁰

В описании процесса познания фактически утверждается столь любезная символистам идея конструирования реальности деятельностью субъекта, правда, такая ситуация — вынужденная, и существует из-за невозможности преодолеть познающим субъектом свои собственные границы, и потому «все знание есть только знание о тебе самом».³¹ Мир, сконструированный человеком, дает ему освобождение от власти внешних предметов, которые есть его создание, и человек не может помещать себя в один класс с ними.³² Вот тут-то и преподносится горькая пилюля такой свободы — стоит обратить этот конструктивный луч сознания на себя самого как на внешний объект — и сам человек должен будет признать, что он только образ, тень, воображение и представление, что его на самом деле нет: «...Я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели».³³ У героя вызывает беспокойство то обстоятельство, что познание как поток образов не есть столкновение с реальностью, с бытием, с тем, что существует на самом деле. Более того, само «я» познающего исчезает, не «я» мыслит, но «так мыслится»: «Бытия нет. Я сам не знаю, что существую. Существуют *образы*, они единственное, что существует»³⁴. Герой приходит к парадоксальному выводу, что реальность, которую человек постигает через знание, «не есть реальность именно потому, что оно знание».³⁵ Последняя книга этой работы, «Вера», констатирует необходимость чего-то, что существует помимо представлений, т. е., чего-то, что

30 Там же. С. 115.

31 Там же. С. 125.

32 Там же. С. 143.

33 Там же. С. 144.

34 Там же. С. 148.

35 Там же. С. 150.

не открывается познанием, но только верой, постулирующей некоторые фундаментальные положения, задающие высокую цель всякому действию. Это вера в «нашу свободу и силу, в наше истинное действование <...> – вот на чем основывается сознание вне нас существующей реальности; и это сознание само лишь вера».³⁶ Далее герой устремляет свои взоры на будущее, на трансцендентный лучший мир, и прочие атрибуты идеалистического мироощущения. Среди этого проповеднического тона последней книги хотелось бы обратить внимание на несколько элементов человеческого будущего. Во-первых, на идею подчинения природы, гармонизации общественного устройства вплоть до глобального единства: «Назначение человеческого рода — объединиться в одно тело, известное себе во всех своих частях и одинаково построенное»³⁷. Во-вторых — на идею отречения от имманентного мира и трансцендентность конечной цели человека: «я живу и действую <...> — только для другого мира»³⁸, «человек не есть порождение чувственного мира, и конечная цель его бытия не может быть в нем достигнута. Его назначение выходит за пределы времени и пространства и вообще всего чувственного».³⁹ Наконец — на трактовку истории как процесса *воспитания* человечества⁴⁰. Важной для прояснения антропологических взглядов Фихте является также работа 1794 года «О достоинстве человека», настоящий гуманистический манифест, в котором утверждается исключительное положение человека среди других элементов мира как существа самосознающего (т.е. способное сказать себе «я есмь») и свободного: «По своему существованию <человек> безусловно независим от всего, что вне его; он есть только через себя самого»⁴¹ Более того, Фихте считает, что только человеческий ум вносит порядок в реальность: «Через него держатся вместе мировые тела и становятся единым организованным телом»⁴². Любопытно, что мышление человека здесь понимается Фихте не

36 Там же. С. 166.

37 Там же. С. 175.

38 Там же. С. 189.

39 Там же. С. 212.

40 Там же. С. 211.

41 Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 439

42 Там же. С. 437

отражающим, но конституирующим, создающим реальность. Вместе со свободой, описанные способности человека есть наделение его атрибутами, которые религиозная мысль считает божественными. Кроме того, важно выделить идею немецкого философа о ступенчатой эволюции человека без скачков от примитивных форм к высшим, от индивидуальных — к коллективным («человеческие души стремятся <...> образовать один дух во многих телах»⁴³, чтобы все индивиды, как в высшей цели, стремились заключить себя в «Единстве чистого Духа»). Подытоживая краткий обзор работ Фихте, можно констатировать, что модернизм нашел в немецком философе яркого выразителя целого ряда идей, которые стояли в центре антропологических дискуссий начала века: идеи мира как результата конструирующей способности самосознающего я, идей индивидуализма и общечеловеческого единства, природной и духовной эволюции вплоть до богоподобия, идеи о соотношении веры и знания. Особо роднит Фихте с модернизмом интенция не на отстраненно – созерцательное, а на преобразовательное отношение к миру.

Философия Шеллинга также оказала очень значительное влияние как на разработку символистами центрального элемента их доктрины — собственно, понятия о символе, так и на мифологические и магические мотивы в символизме. Но мы сконцентрируемся на антропологической проблематике в наследии Шеллинга, обратившись к анализу его работы 1809 года «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». В ее фокусе находится сквозная тема европейской мысли — о самой возможности свободы человека в теоцентрической картине мира. Допустимо ли хотя бы помыслить какое-либо самоопределение человека в мире всемогущего и вездесущего Бога? Ведь невсемогущий и невездесущий бог — не Бог. Но тогда остается ли какая-либо зона личной самостоятельности человека, и, соответственно, его личной ответственности за поступки? Ясно, что «абсолютная причинность в едином существе оставляет всем остальным лишь

43 Там же. С. 439

безусловную пассивность».⁴⁴ Шеллинга не удовлетворяют компромиссные концепции, например идея о том, что Бог воздерживается от своего всемогущества. Единственное верное решение для него — это признать, что «спасти человека и его свободу <...> можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге».⁴⁵ Именно потому, принимая общую идею о сотворённости природного, вещного мира Богом, Шеллинг отстаивает идею, что человеку принадлежит в этом мире всё же особая роль и специфическое место, он удостоивается особого расположения Творца. Для немецкого мыслителя несомненно, что человек не может быть уравнен в своей значимости с другими природными формами: «... Все природные существа <...> суть по отношению к Богу лишь периферийные существа. Только человек есть в Боге. <...> Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре».⁴⁶ Но почему Шеллинг так уверен, что Бог не может не дать свободы человеку? Он отсылает читателя к стиху Евангелия, что Бог есть Бог не мёртвых, но живых⁴⁷: «Невозможно понять, как всесовершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной».⁴⁸ Таким образом, Шеллинг полемизирует с сугубо механистическими концепциями, в которых природа «лишена живой основы».⁴⁹ Вообще, он «динамизирует» картину мира, принимая мир не как совокупность вещей просто пребывающих, но как становящихся в Боге. Шеллинг очеловечивает и природу, и Бога: «Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни – своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению»⁵⁰ Более того, человек, по мысли Шеллинга, должен периферийную в онтологической картине природу сделать ближе к Богу. Идея мира как живой жизни, идея природы, преобразуемой и спасаемой для Бога деятельным человеком, идея переплетения божественного замысла и личной

44 Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. С. 91.

45 Там же.

46 Там же. С. 153.

47 Мф. 22, 32.

48 Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 97.

49 Там же, с 106.

50 Там же. С. 147.

судьбы нашла живой отклик в художественной практике русских символистов, в автобиографизме их творчества. Шеллинг увидел онтологическую неполноту универсального разума: жизнь присуща не разуму, но только личности.⁵¹ В этой связи особого внимания заслуживают рассуждения Шеллинга о трудностях в концепции пантеизма, которая утверждает присутствие Бога в каждом элементе природы. Шеллинг отрицает понимание пантеизма как фатализма (лишающее природные элементы какой-либо свободы в ходе исторического процесса), равно как и принижение значимости вещного мира согласно формуле «Бог есть всё, <...> вещи суть ничто»⁵², но видит мир как процесс. Подводя итог, следует подчеркнуть, что вся антропологическая проблематика рассматривается Шеллингом сквозь идею о включении в систему Бог – Человек третьего элемента — Природы.

Среди русских мыслителей, оказавших решающее влияние на формирование символизма в России, необходимо прежде всего назвать имя Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900). По признанию Александра Блока, русский философ был настоящим властителем его дум⁵³, пророком, пророчества которого если и кажутся далекими от злобы дня, то лишь потому, что «не исполнились писания, далеко не все черты новой эры определились».⁵⁴ Белый указывает на безотчетный страх, который он испытывал в детстве всякий раз, когда случалось видеть Соловьёва. Младосимволисты выделяли его из массы других людей даже вне всякой связи с философскими идеями мыслителя. Андрей Белый обращает внимание на «его в жестокой думе сожженное лицо среди благообразных, довольных лиц окружающих».⁵⁵ Блок отмечает, что многие испытывали к Соловьёву неосознанную враждебность, ставшую причиной определенной социальной изоляции: «Все непохожее на обыкновенное всегда странно и обидно, а в лучшем случае – отвратительно и страшно. Непохожих

51 Там же. С. 156.

52 Там же. С. 96.

53 Блок А. Собр. соч. Т. 8. С. 22.

54 Блок А.А. Владимир Соловьёв и наши дни // Блок А.А. Собр. соч. Т. 6. С. 158

55 Белый А. Владимир Соловьёв. Из воспоминаний // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2-х томах. Т. 2. – М.: Искусство, 1994. С. 350.

принято уничтожать».⁵⁶ Соловьев воспринимался кругом Белого и Блока как уникальная личность в нерасторжимом единстве его идей, его поэзии, внешнего облика и фактов биографии. Он стал одной из точек притяжения и моделью в стремлении символистов преобразовать собственную жизнь в синтетический эстетический феномен — артистический проект нового человека. Именно поэзия Соловьева, а не его философские или публицистические работы, стала для Блока, по его собственному признанию, главным источником идейного влияния, хотя в традиционной истории русской мысли В.С. Соловьев прежде всего — философ. В письме Е. П. Иванову от 15 июня 1904 года Блок откровенно говорит, что

в этом месяце силился одолеть «Оправдание добра» Вл. Соловьева и не нашел там *ничего*, кроме некоторых остроумных формул средней глубины и непостижимой *скуки*. Хочется все делать *напротив*, назло. Есть Вл. Соловьев и его стихи — единственное в своем роде *откровение*, а есть «Собр. сочин. В.С. Соловьева» — *скука* и проза.⁵⁷

Столь категоричное суждение Блока не стало препятствием к пристальному его вниманию именно к теоретическому наследию русского мыслителя, о чем свидетельствуют многочисленные пометы на страницах философских работ В.С. Соловьев из домашней библиотеки Блока.⁵⁸ И все-таки теоретические интуиции Соловьева для раннего Блока — феномен прежде всего лирический, синтез идеи и музыки. Не случайно он соединяет с ним имя Фета: «Громадность философии Соловьева и Фета — вне сомнений, их музыку слушаем мы на земле».⁵⁹ Но что же из наследия Соловьева повлияло на собственно антропологическую концепцию символизма? Следует выделить три идеи, важные для теории человека: идею Вечной Женственности, идею Богочеловечества, и критическое отношение к концепции Сверхчеловека Ницше.

56 Блок А. <Заметки о Владимире Соловьеве> // Блок А.А. Собр. соч. Т. 5, с.686.

57 Блок А.А. Собр. соч. Т. 8. С. 105–106.

58 Библиотека А. А. Блока: описание. — Ленинград: БАН, 1984–1986.

59 Блок А. <Набросок статьи о русской поэзии.> // Блок А.А. Собр. соч. Т. 7. С. 37.

Будучи религиозным философом, Соловьев пытается возвысить женственную ипостась в христианском учении о Боге, которая предстает у него в виде Софии Премудрости Божией. Более того, в рамках обостренного мистического мироощущения Соловьев был уверен, что София являлась ему три раза в жизни, и эти встречи он запечатлел в поэме «Три свидания». Блок был убежден, что поэма — своеобразный «протокол» встречи поэта с Вечной Подругой в Москве 1862 года, в Лондоне 1875 года и в пустыне близ Каира в 1876 году.⁶⁰ Конечно, можно связать эти видения с побочным эффектом интоксикации из-за болезни почек у Соловьева. Но для него самого эти события не требовали дальнейшей верификации, и превратились в порождающую идею для философии Богочеловечества и всей личной судьбы. Образ Вечной Женственности стал и для Блока фундаментальным элементом собственной жизни как творимой легенды, предопределив высокий регистр отношений с женой Л.Д. Блок. В мистико-религиозном культе женственного в культуре рубежа веков мы видим тенденцию к повышению напряжения между мужским и женским началом путем помещения последнего на недостижимую, трансцендентную высоту, что, в свою очередь, оживляло трансцендентное, заряжало его эротической энергией, влекущей к себе земного человека.

Представление о человеке Соловьев формулирует во взаимосвязи с представлением о Боге, и наиболее значительные его работы можно отнести к религиозной философии. С этих позиций Соловьев сочувственно оценивает наследие одного из классиков мировой социологии Огюста Конта в работе «Идея человечества у Августа Конта» (1898). Известно, что Конт был единомышленником Фейербаха в создании религии, центральным объектом культа которой является человечество. Но совершенно неожиданно французский мыслитель становится у Соловьева и предвосхитителем его собственной, соловьевской, концепции — Богочеловечества. Соловьев обращает внимание, что предмет контовского культа — Великое Существо (Le Grand Être) — не есть

60 Блок А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Собр. соч. Т. 5. С. 452.

совокупность всех людей или просто родовое понятие⁶¹, но это именно *живое нечто*, элементами которого являются отдельные люди. Реальность Великого Существа удостоверяется не эмпирически, но только — верой. Один из догматов этой веры — что целое — Великое Существо — является условием реальности части, человека, что «единичный человек сам по себе, в отдельности взятый, есть лишь абстракция».⁶² Соловьев полностью солидаризируется с этим «аналитическим» взглядом на человека, превращающегося в исчезающе малую величину в ткани Великого Существа. В таком подходе открываются ценностные приоритеты русского мыслителя в отношении его к балансу между индивидуальным и коллективным: тотальность, «всеединство» — вот точка устремлений соловьевской философии: «человечество не слагается из лиц, семей народов, а предполагается ими».⁶³ Еще одна точка соприкосновения между Контом и Соловьевым в том, что Великое Существо — женственное. Потому Соловьев далее пытается истолковать его в рамках своей концепции о Вечной Женственности. Блок утверждал, что «Соловьев открыл истинное лицо «отца позитивизма», определив идею человечества, как св. Софии Премудрости божией — у О. Конта».⁶⁴ Но интегральную картину антропологических взглядов Соловьева в контексте его религиозной философии дает развитая им теория Богочеловечества. Желая превратить религию в «центр духовного тяготения»⁶⁵ и критически рассматривая антропоцентристские устремления культуры, Соловьев констатирует, что «современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания».⁶⁶ Используя теоретический багаж платонизма, Соловьев пытается продемонстрировать противоречивость, с его точки зрения, научного взгляда на человека, который, якобы, сводит человека к совокупности физических и

61 Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. С. 568.; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Правда, 1989. С. 155.

62 Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. С. 568.

63 Там же. С. 570.

64 Блок А. Рыцарь-монах. С. 453.

65 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 6.

66 Там же. С. 21.

психических фактов, к потоку делимых до бесконечности событий, на которые рассыпаются не только элементы социальных конструкций, но и сам человек: «Если нет реальных единиц, то нет и реального всего». ⁶⁷ Он считает, что никакой эмпирический человек не существует, если нет идеи этого человека в вечности. Но и идея эта существует не сама по себе, а как «необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом». ⁶⁸ Таким образом, человек мыслится Соловьевым только в рамках универсальной, холистической, все охватывающей реальности, разделяемой на три составных элемента: «божественный, материальный и связующий их оба, собственно человеческий». ⁶⁹ При этом вера в Бога и вера (недоступная эмпиризму) в человека «сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» ⁷⁰. Человек, по мысли Соловьева, необходим Богу как точка приложения сил, «лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность». ⁷¹ Соловьевская доктрина Богочеловечества предполагала унификацию религий («религия должна быть всеобщей и единой» ⁷²), понимала смысл мировой истории в достижении целостности человечества (в том числе — в воссоединении живущих с умершими ⁷³). В общем, концепция эта — проект онтологии мира как тотальности, которую символизм разрабатывал в нескольких вариантах с целью предложить платформу, противостоящую столь характерному для эпохи модернизма ощущению распадающейся реальности.

Важными представляются и философско-антропологические идеи Соловьева в отношении концепции Сверхчеловека. Следуя естественнонаучным постулатам эволюционизма, Соловьев полагал, что дальнейшее развитие человеческого вида не будет сопровождаться никакими морфологическими трансформациями, так как особым образом развитая нервная ткань позволит человеку «вместить в себе беспредельный ряд степеней внутреннего —

67 Там же, с. 117.

68 Там же, С. 119.

69 Там же. С. 155.

70 Там же. С. 27.

71 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 58.

72 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 38.

73 Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта. С. 579.

душевного и духовного – возрастания».⁷⁴ Этот прогресс был бы действительно ничем не ограничен, но только для бессмертного. Потому ни ницшеанскую волю к власти, являющуюся «глубокой опасностью» для христианской культуры⁷⁵, ни технологическую оснащенность Соловьев не считает признаком Сверхчеловека, но лишь — достижение бессмертия: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в мире: насколько каждое из них соответствует условиям для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»⁷⁶.

Джованни Папини подверг критике контовскую идею единого человечества с индивидуалистических позиций, близких Штирнеру, и его возражения можно распространить также на учение Соловьева о всеединстве. Всякая забота о ближнем, по мнению итальянского автора, есть ущемление собственных интересов: «Те, кто жили бы для других, чем более заботились бы о людях, тем менее – о себе».⁷⁷ Более того, если принять тезис позитивизма, что всякий прогресс есть усложнение, то становится ясно – единство потребностей и мироощущения членов общества характерно именно для примитивных ступеней общественного развития, считает Папини. Чем сложнее человек, тем уникальней его запросы, тем сложнее другому их удовлетворить и им соответствовать. И если контовский позитивизм желал бы поддержать прогресс, он должен был бы быть «фактором разнообразия, т. е. создателем потребностей все более индивидуальных, личных»⁷⁸. Однако идеал Конта о единстве человечества достигим только при торжестве унифицирующих, противоположных прогрессу, принципах, и путь туда лежит через запрет всего отличающегося и уничтожение новизны.⁷⁹

Неразрывно вошла в ткань дискуссий рубежа веков о сущности человека теоретическая мысль Людвиг Фейербаха. В России его труды нашли живой

74 Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 630.

75 Белый А. Владимир Соловьев. Из воспоминаний. С. 355.

76 Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 634.

77 Giovanni Papini. Comte // Papini G. Il crepuscolo dei filosofi. – Milano, 1906. P. 153.

78 Ibid. P. 154.

79 Ibid. P. 161.

отклик как среди либеральной интеллигенции, марксистов, так и, парадоксальным образом, среди представителей «нового религиозного сознания» и модернистского искусства. Столь разнонаправленные вектора интеллектуального ландшафта России были объединены в своем интересе к Фейербаху близостью основных вопросов, им рассматриваемым, центральным темам русской мысли: соотношению божественного и человеческого, проблеме личного бессмертия, конфликту и сотрудничеству личности и коллектива. Все эти предметы обсуждения анализируются Фейербахом сквозь призму авторской концепции *божественного как отчужденного человеческого*: для немецкого мыслителя центральные концепты религиозной мысли – Бог, творение, истина, святость, рай и т. д. — лишь идеалы человека о себе, о своей деятельности и своем мире. Всю мощь личного вдохновения Фейербах посвящает задаче возвысить человека до осознания им подлинного, сугубо человеческого, по его мнению, истока религии с тем, чтобы гуманизм как идея служения целокупному человечеству, стал новой, антропоцентрической, религией. Фейербах уверен, что не только идеалы, но и мир объектов, вещей — это человеческий мир, мир, увиденный глазами и исследованный опытом человека: «Наиболее отдаленные от человека объекты являются откровениями его человеческой сущности, *поскольку и потому*, что они являются его объектами».⁸⁰ И еще более определенно: «Какой бы объект мы не познавали, мы познаем в нем нашу собственную сущность; что бы мы не осуществляли, мы в этом проявляем самих себя».⁸¹ Если обратить это правило к познанию бесконечных объектов, тогда получится, что

божественная сущность — не что иное как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, <...> объективированная, то есть *рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности*.⁸²

80 Людвиг Фейербах. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 34.

81 Там же. С. 35.

82 Там же. С. 43.

В теологической мысли, согласно Фейербаху, человек осознает самого себя, раскрывая в религиозных упованиях свои помыслы и тайны высокой привязанности.⁸³ Но это изъятие всего лучшего у себя, самоуничижение человека перед созданным им идеалом, и беспокоит Фейербаха: «Чтобы обогатить Бога, надо разорить человека».⁸⁴ Греховный и злой человек, столь далёкий от божественной святости и благодати, как же он сможет «воспринимать и считать святое святым и хорошее хорошим?» – задается вопросом философ.⁸⁵ Человек, по мысли Фейербаха, должен обратить свою любовь к Богу на другого человека, на человеческий род вообще: «единичная человеческая сила ограничена; соединенная с другими, она бесконечна. <...> Не ограничена наука, поскольку она есть общий акт человечества».⁸⁶ Русский философ, представитель «нового религиозного сознания» С.Н. Булгаков посвящает немецкому мыслителю статью «Религия человекобожества у Л. Фейербаха» в журнале «Вопросы жизни».⁸⁷ Отдавая дань интеллектуальной глубине и страсти автора, Булгаков подвергает резкой критике основные идеи антропоцентрической религии, или, как он ее называет, антропотейзма, которая содержит в себе внутреннее противоречие (уничтожая Бога, пытается сохранить божественное).⁸⁸ Булгаков недоумевает, как на место Абсолюта можно поставить человеческий род со всеми присущими ему достоинствами и недостатками:

Отказываясь видеть <...> мистическое единство в Богочеловеке, но инстинктивно чувствуя всю важность, всю необходимость этого единства, Фейербах принужден искать его в Левиафане, и человечество, вместо тела Христова, объявляется телом Левиафана.⁸⁹

Такой подход вынуждает Фейербаха признать необходимость государственной машины и верховного правителя как единоличного

83 Там же. С. 43.

84 Там же. С. 56.

85 Там же. С. 58.

86 Там же. С. 115.

87 Вопросы жизни. 1905. № 10/11. С. 236–279; № 12. С. 74–102.

88 Там же. № 12. С. 76.

89 Там же. № 10/11. С. 254.

представителя всего человечества. Еще одной трудностью становится проблема блага: если человеческий род определяет критерий добра, то им будет среднее от арифметической суммы того, что считает благом каждый индивид: «В коллективной святости участвую и я со всеми несмываемыми пятнами, какие только знает моя совесть, и Мессалина, и Калигула, и Борджиа»⁹⁰. Булгаков рассматривает предложенный Фейербахом проект человекобожества сквозь призму концепции Богочеловечества, изложенную В.С.Соловьевым. Полагая, что «Совершенное богочеловечество <...> по учению христианства является окончательной мыслью Творца о Своем творении»⁹¹, Булгаков напоминает, что в истории культуры мы могли наблюдать отклонение от этого гармоничного идеала как в сторону божественного (Средние века), когда человеческое умялось до отрицания, так и в сторону антропотеизма, когда Бог растворялся в человечестве (Новое время).

С укором к Фейербаху за его «благочестивый атеизм» выступил в печати один из наиболее радикальных мыслителей Германии Каспар Шмидт, писавший под псевдонимом Макс Штирнер. Его идеи о гуманизме произвели ошеломляющее действие в России, в том числе — на символистов. Именно он, «а вовсе не Энгельс, не Маркс», казался Андрею Белому подлинно революционным.⁹² На одной из собраний в квартире Вячеслава Иванова 28 декабря 1905 г. состоялся публичный диспут между Н. Бердяевым и Л. Габриловичем о Штирнере и Фейербахе.⁹³ Самым известным произведением Штирнера является книга «Единственный и его собственность» (*Der Einzige und sein Eigentum*), опубликованная на немецком в 1845 году, и многократно переиздававшаяся на русском, начиная с 1906 года. За несколько десятилетий до Ницше Штирнер предпринимает попытку развенчать «идеальное»: не только «Бога», но и такие ценности светского и либерального общества, как патриотизм, духовность, преданность семье, сословию, политической партии и т. д. Его

90 Там же. С. 260.

91 Там же. № 12. С. 95–96.

92 Белый А. Символизм как миропонимание. С. 306.

93 Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 3. С. 236.

критика беспощадна: если человек начинает видеть наяву приведения, его помещают в лечебницу, но если жизнь его направляется столь же эфемерной навязчивой идеей (религиозной или социальной), то такой человек признается достойным членом общества: «Чем, например, болтовня большинства наших газет — не бред безумцев, страдающих манией нравственности, законности, христианства, и т. д.?» — сокрушается Штирнер.⁹⁴ Диктатура идеального в современной культуре берет свое начало еще в Древней Греции, однако, сравнивая стратегии идеализации Античности и христианства, немецкий мыслитель находит тенденции этих эпох противоположными: «первая хочет идеализировать реальное, вторая — реализовать идеальное»⁹⁵. Представляется важным отметить, что движение от реального к идеальному и обратно — важные этапы символистского творческого акта, который не мыслим вне идеоцентристского мироощущения.⁹⁶ Так что, симпатизируя анархическому культурному порыву Штирнера, символисты, конечно, были в идейной оппозиции к его концепции. Традиционный Бог, трансформированный в «духовность» современности, теряет очертания, но не перестает быть властным, требуя, например, соблюдения этических норм. Но «что свободный дух, <...> увлечение духовными интересами и как бы там не назывались эти драгоценные блага, могут оказаться для нас еще худшими тисками, чем самая дикая невоздержанность — того не хотят видеть».⁹⁷ Христианство, особенно в протестантизме, переносит «контролирующий центр» извне в самого человека, индивид находится под постоянным присмотром собственной совести.⁹⁸ Наиболее существенный в антропологическом отношении вывод Штирнера состоит в том, что человек, в силу принятия им теологических или политических идеалов, превращается в раба этих идеалов, не принадлежит себе. Более того, атеистический идеал служения человеку и человечеству, одним их

94 Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994. С. 41.

95 Там же. С. 349.

96 См.: Иванов В.И. Собр. соч. В 4 т. — Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987. Т. 2. С. 615. Т.2. С. 627–651.

97 Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 47.

98 Там же. С. 83.

проповедников которого был Фейербах, является таким же инструментом принуждения индивида, как и многие другие «руководящие» идеи. Для Штирнера подозрительно само содержание центрального концепта гуманизма: «Самое жуткое приведение – Человек»⁹⁹, и тот, кто ищет человека вообще — оставляет личность вне своего внимания¹⁰⁰. Быть человеком — не значит подвергаться «дрессировке обычая, религии, закона, государства и т.д.», но лишь — «*проявлять себя, единичного*»¹⁰¹. Штирнер обнажает инструменты «воспитания» человека либерализмом. Власть становится анонимной, «индивидуальная свобода» — это свобода быть судимым не личным произволом монарха, но — безличным «законом»¹⁰², свобода слова — это внутренне присущее всякому гражданину понимание того, что «только либеральное <...> можно печатать: всему остальному грозят „законы о печати“». ¹⁰³ Лучшим лекарством от подобного диктата, от растворения в «равенстве нулей»¹⁰⁴, Штирнер считает откровенный эгоизм без стремления к «человеческому», ведь «ты отличаешься от прочих людей не тем, что и ты — человек, а тем, что ты «единственный в своем роде». ¹⁰⁵ Концепция Штирнера есть опрокинутый на антропологию спор об универсалиях, т. е. спор о реальном или воображаемом статусе единичных (например, «вот этот Иван») и общих (например, «человек») сущностей. Представляется, что автор книги «Единственный и его собственность» являлся последовательным сторонником подхода рассматривать все общее как запутывающую и порабощающую химеру: существует только единичное, вот этот конкретный Макс Штирнер. Но, в пределе, попытка освободиться от общих идей означает действительное расчеловечивание, так как лишает мышления, которое невозможно вне общих понятий.

В отзыве на английское издание книги Штирнера указывается на принципиальное отстранение автора от умозрительных абстракций, от

99 Там же. С. 70.

100 Там же. С. 73.

101 Там же. С. 170.

102 Там же. С. 100.

103 Там же. С. 101.

104 Матафора Андрея Владимировича Худякова (1961-1989).

105 Там же. С. 125.

идеальных Человека и Человечества в пользу конкретного и неповторимого человека, ведь «жертвование реальных индивидов несуществующему и невозможному Совершенному Человеку безусловно подобно жертвам любых абстрактных Мумбо-Юмбо»¹⁰⁶, истребляющих человеческую неповторимость. Социальные усилия любых общественных институтов, должны быть оценены по их способности сделать возможно «большее число людей возможно более уникальными».¹⁰⁷

1.2.2. Ницше и концепция «Сверхчеловека»

Среди мыслителей XIX века по своему влиянию на европейский модернизм исключительная роль принадлежит Фридриху Ницше. Для артистической среды его философия оказалась столь притягательной на наш взгляд потому, что в ней в художественно утонченной форме запечатлена уничтожающая традицию экспансия мысли в область безусловно запретного для культуры. Сама биография Ницше, его добровольное одиночество и фатальное сумасшествие стали для сторонников модернистских идеалов антропологической моделью, своеобразным «житием» нового пророка, чья главная книга «Так говорил Заратустра», в изысканности стиля сопоставлялась с Ветхим Заветом.¹⁰⁸ Образ Ницше воплощает заложенную Романтизмом модель нового типа литератора, тексты которого неразрывны с его биографией и поступками, но являются лишь бледным отражением личности создателя. Для Брандеса Ницше – «пророк, яновидец, художник, менее интересный тем, что он делает, нежели тем, что он есть»¹⁰⁹. Очевидно, что столь яркого мыслителя, помимо художественных кругов, хотели видеть своим единомышленником многие — сторонники политического действия, от анархистов и социалистов (коим он был близок пафосом

106 The Unique Individual // The New Age. 1907. Vol. 1 N. 16. P. 251.

107 Ibid.

108 A. R. O. [Rev.] Thus spake Zarathustra // New Age. 1908. Vol. 3. N. 8. P. 153.

109 Георг Брандес. Фридрих Ницше. Аристократический радикализм // Русская мысль. 1900. № 12. С. 159.

разрушения старого мира до основания¹¹⁰) до национал-социалистов (чьи теоретики-эпигоны эксплуатировали образ «белокурой бестии»¹¹¹), различные последователи идей социальной инженерии (например, евгеники и неомальтузианства). Его мизогиния послужила укреплению теоретических позиций феминизма и гендерных исследований. И, конечно, он значительно расширил инструменты современной мысли, создав новый философский стиль. В Европе ему сразу дали особое место в плеяде других критиков культуры. Так, А.С. Раппопорт указывает, что если Кьеркегор и Ибсен упрекали европейское человечество в том, что они – плохие христиане, и восставали против грешников, то Ницше обвиняет европейцев в «чрезмерном» христианстве и желает наделить благородством сам грех. Его индивидуализм — аристократический, индивидуализм Ибсена и Кьеркегора – демократический.¹¹² Находились и те, кто, отдавая должное дарованию Ницше, считали его учительский тон чрезмерным: «Нет ничего более фатального для гения, чем идея-фикс, что он должен создать мир заново».¹¹³ Пытаясь по возможности кратко обозреть главные идеи Ницше, следует указать на

1. Идею смерти (христианского?) Бога. Идея эта не есть простое атеистическое отрицание существования Бога, не разделяемое верующими, но — катастрофический вариант развития теистической концепции, игнорирующий ее догматическое основание – вечность Бога. Неясность позиции Ницше породила многие вопросы. Так, например, R. N. Warren вопрошает: «Значит ли это, что он отвергает <всякое> существование вне тела?»¹¹⁴
2. Идею несправимой «порчи» человечества посредством сотериологических религий и идеалистической философии, начиная с

110 Clark H.D. Nietzsche v. Socialism. To the Editor of «The New Age» // The New Age. 1909. Vol. 5. N. 6. P. 127.

111 Как заметил Оскар Леви, книга Хьюстона Чемберлена «Основы XIX века», а не «антигерманский Ницше, стала библией современной Германии» (Levy O. Nietzsche and this War // The New Age. 1914. Vol. 15. N. 17. P. 393).

112 Rappoport A. S. Ibsen, Nietzsche, and Kierkegaard // The New Age. 1908. Vol. 3. N. 22. P. 429.

113 Crierson F. Nietzsche and Wagner // The New Age. 1910. Vol. 6. N. 24. P. 564.

114 Warren R.N. Nietzsche and the Beyond // The New Age. 1911. Vol.8. N. 18. P. 430.

Сократа, которые создали «идеальный мир», перенесли цели человека по ту сторону жизни. Сюда же примыкает концепция происхождения христианский моральных норм сострадания, поддержки слабого, милости к врагам и т.д. из трусости, подлости, бессилия и коварства, свойственной природе человека низкого происхождения.

3. Оценку декадентского мироощущения как орудия деградации человеческой культуры.
4. Концепцию Сверхчеловека, который придет на место гибнущего человечества. Любопытно, что попытки интерпретировать Сверхчеловека Ницше как индивида с чрезвычайно развитыми интеллектуальными способностями (таков, например, уже описанный взгляд В.В. Соловьева) опровергают тексты немецкого мыслителя. Он настаивает именно на физической силе как на ведущем атрибуте власти аристократии. Сильный, по мнению Ницше, не нуждается в уме для достижения целей, действует прямо и открыто. Слабый же вынужден использовать ум — сплетение хитрости и притворства — как инструмент стратегии и манипуляции сильными. Поэтому эволюционные механизмы Дарвина не работают в человеческом обществе: в нем всегда побеждают слабые.¹¹⁵
5. Идею торможения процессов антропологической деградации путем сохранения строгой иерархии в общественном устройстве: аристократии — плебейства, мужского — женского, индивидуального — коллективного, созидającego — воспроизводящего.

Мысль Ницше о том, что единственный смысл существования человечества состоит в порождении гениев, его крайний элитаризм, пришелся очень по душе художественно-артистическим кругам: «К истинно-человеческому поднимают нас лишь истинные люди, как будто сразу создающиеся в природе, мыслители и изобретатели, художники и творцы.<...> Эти-то люди и составляют

¹¹⁵ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — М. Мысль, 1990. Т. 2. С. 601. Стоит заметить, что у Дарвина конкурентное преимущество имеют не сильные, а наиболее приспособленные, и как раз интеллект для человека является основным его преимуществом.

цель истории», – вторит Ницше Геог Брандес.¹¹⁶ Однако были и такие критики, которые справедливо считали идею о рождении гениев как единственного смысла существования человечества «несомненно немного сумасшедшей».¹¹⁷ Женоненавистничество и элитаризм объединены в теории Ницше как необходимые условия отвержения современной, «слишком человеческой», культуры: «Все женское, все рабское, и особенно вся чернь: это хочет теперь стать господином всей человеческой судьбы – о отвращение! отвращение! Отвращение!»¹¹⁸ Вообще, представляется достойной дальнейшего анализа гипотеза регуляторной и ограничивающей функции мизогинии в концепции Ницше, ориентированной, казалось бы, на воспевание и торжество природного (а значит – и сексуального) человека. Занижение ценности женщины было для Ницше как бы вариантом сублимации человеческой энергии на «любовь к дальнему». При всей противоречивости интерпретаций Сверхчеловека у самого Ницше, Гекель называет две идеи доминирующими: «покорение слабости силой и противостояние идеала человека женственной морали нашего века».¹¹⁹ Таким образом, при несомненном росте интереса модернизма к своеобразию женского мироощущения, мы наблюдаем и параллельный феномен — заметить женский голос в хоре культуры только затем, чтобы тут же обвинить его в фальши.

6. Необходимость переоценки ценностей и утверждение жизни и воли аксиологическими регулятивами. Высшие люди, по мнению Ницше, должны стоять по ту сторону выбора между добром и злом, ориентируясь в своих действиях только на биологический критерий усиления жизни, торжество воли, исключаящие всякий упадок и нигилизм. Как верно заметил William Magee, писавший под псевдонимом John Eglinton, Ницше скорее чувствовал как античный человек, стремящийся к распространению своего влияния и реализации *virtu*, а не к спасению души через самоотречение.¹²⁰

116 Брандес Г. Фридрих Ницше. Аристократический радикализм // Русская мысль. 1900, № 11. С. 137–138.

117 Eglinton J. A way of understanding Nietzsche // Dana. 1904. N 6. P.187.

118 Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 207.

119 Haekel K. Genius or Superman? // The New Age. 1909. Vol. 5. N. 5. P. 96.

120 Eglinton J. Op. cit. P.187.

7. Идею «вечного возвращения», т.е. многократного повторения мирового процесса, которая представляется заменой концепции личного бессмертия в теистических религиях.

Важность концепции Ницше в дискуссиях начала XX века подтверждается множеством интерпретаций ницшеанства в интеллектуальной атмосфере эпохи и повышенным интересом к этой теме ведущих модернистских журналов. В мае 1909 *The New Age* публикует перевод немецкой статьи Карла Гекеля «Гений или Сверхчеловек?»¹²¹ Автор обращает внимание читателя, что Сверхчеловек для каждой социальной группы видится по-разному: для предпринимателя сверхчеловек — «превзошедший коммерческую мораль», для писателя и историка он рисуется как «комбинация Гёте и Наполеона», поверхностное, по мнению Гекеля, понимание свяжет Сверхчеловека с дарвиновской концепцией эволюции. Автор не приемлет ни интерпретации Сверхчеловека как символа, предложенной Питером Гастом, ни истолкования Оскаром Эвальдом Сверхчеловека как исторической личности, соединяющей прошлое с будущим.¹²² Гекель видит истоки концепции Сверхчеловека в противостоянии Ницше этике христианского гуманизма, отрицающего природное. Для борьбы с такой этикой Ницше, по мнению автора статьи, предлагал опираться на эстетику, «помещая артистическую концепцию жизни на место морали».¹²³ Перед этой не лишённой элегантности фразой читатель должен испытывать некоторую растерянность. Чем артистическая концепция жизни отличается от биологической, и есть ли между ними связь? На наш взгляд, как раз абсолютизация биологического понимания жизни как непрерывного процесса появления новых форм в результате конфликта и гибели особей и видов лежит в основании философии Ницше. Артистический (эстетический) подход обеспечивает лишь некоторую отстраненность, возможно даже — сердечную холодность: при взгляде на этот бесконечный мартиролог человеческих индивидов не очень убедительным

121 Haekel R. Op. cit. N.4. P. 72–73; N. 5. P. 95–96.

122 Ibid. N.4. P. 72.

123 Ibid.

представляется оправдание этого процесса его согласием с природой. В этом смысле христианский гуманизм — как раз попытка опереться в своем отношении к миру на *превосходящее* природу. Так или иначе, Гекель указывает на то, что артистизм и искусство, по мнению Ницше, способны были деградировать, обращаясь к массе и примиряясь с настоящим. В этом, по словам Гекеля, суть разногласий Вагнера и Ницше, который видел задачу в «преодолении настоящего». Потому, продолжает Гекель, немецкий философ опирался на «бездомных» европейцев, которые не только вышли за границы добра и зла, но отвернулись от «стремления к гуманному, доброму и принадлежащему веку сему, потому что они улавливают в таких стремлениях выражение глубокой дебильности и убывающей силы».¹²⁴ По мнению Гекеля, Сверхчеловек Ницше не может быть интерпретирован ни как гений, ни как ученый, ему противостоит «феминный идеал» современного гуманизма, к нему ведет не воля к жизни Шопенгауэра, но воля к «усилению жизни», не борьба за существование, но борьба «за высшее существование». Любопытно, что Гекель не согласен с сугубо эгоистическую сущностью Сверхчеловека, который, скорее, член олигархической группы, ведущий к новому человечеству, в нем «мы находим индивидуалистическую и коммунистическую силы гармонически сочетаемыми».¹²⁵ Гекель отрицает прямую связь учений Ницше и Дарвина, он упоминает множество других естественнонаучных теорий, которые привели к победе над сверхприродным: это теории Коперника, Кеплера, Ньютона, Харви, Канта и Лапласа. Надо заметить, что стремление исключить человека из сверхприродного и рассмотрение его только в логике развития природы берет начало в удалении концепции Бога из естествознания, происходившей в Новое время.

Популярность идей Ницше распространялась взрывообразно по Европе еще при жизни автора, и Россия здесь не была исключением. Подробно история восприятия Ницше российским обществом рассмотрена в статье

124 Ibid.

125 Ibid. N. 5. P. 96.

Р.Ю. Данилевского (1991).¹²⁶ Мы же сфокусируем наше внимание на отношении к немецкому мыслителю и его антропологическим идеям в среде символистов. Блок пишет матери в октябре 1910 года, что Ницше ему «очень близок»¹²⁷. Однако их жизненные стратегии различны: Ницше бичует декадентство и упадок. Блок же именно осознание собственной гибели превращает в источник вдохновения для своей жизни. Он заявляет Андрею Белому:

...Любя и понимая, может быть, более всего на свете людей, собирающих свой собственный «пепел» в «урну» [реминисценция на сборники стихов Белого «Пепел» (1909) и «Урна» (1925) – Г.М.], чтобы не заслонять света своему живому «я» (Ты, Ницше), – сам остаюсь в тени, в пепле, любящим гибель¹²⁸

и далее он раскрывает неотъемлемые элементы этого гибельного жизненного настроения в себе — «незнание о будущем», окруженность неизвестным, вера в судьбу»¹²⁹. Для Ницше же судьба человечества была ясна — оно должно уступить мировую сцену Сверхчеловеку. Именно сквозь тему сверхчеловека представляет Андрей Белый немецкого мыслителя в своей статье 1908 года, превращая его попутно с сторонника символистской идеи жизнетворчества. По мнению русского мыслителя, Ницше – настоящий зачинатель религии нового человечества, он создает «религию творчества жизни», которая поглощает в себе и христианство, и язычество, и атеизм.¹³⁰ Антихристианство Ницше интерпретируется в антропологическом ключе как вынужденное следствие столь заметного изменения природы человека, что христианский «образ бога к нему неприменим».¹³¹ Продолжая сблизать Ницше с жизнетворческим прочтением символизма, Белый предлагает саму биографию философа рассматривать как историю превращения личной жизни в художественное произведение. Драматический финал его известен: «Наиболее верные отступились от него.

126 Данилевский Р.Ю. Русский образ Фридриха Ницше // На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. – Ленинград: Наука, 1991. С. 5–43.

127 Блок А.А. Собр. соч. Т. 8. С. 319.

128 Там же. С. 317.

129 Там же. С. 318.

130 Белый А. Фридрих Ницше // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. Т 2 с. 77.

131 Там же.

Видим Голгофу смерти: на ней – распятого Фридриха Ницше, сумасшедшего экс – профессора».¹³² Но творчество текстов было для Ницше, по мысли Белого, только аккомпанементом творчества жизни, созидания собственной личности: «И Кант, и Гете, и Шопенгауэр, и Вагнер создали гениальные творения. Ницше создал новую породу гения».¹³³ Одиночество Ницше среди современников объясняется Белым в контексте теории смены рас, которую предлагали тогда неомистические доктрины из круга теософии: можно допустить, полагает Белый, что душа немецкого философа — дитя следующей расы в цепи эволюции, брошенное в нашу дряхлеющую эпоху.¹³⁴ Белый констатирует, что Ницше не дал определенных черт будущего высшего типа личности, которая может быть представлена либо как Сверхчеловек, либо как дитя, но образы эти нужно понимать как символы. Но вот одно качество такой личности является бесспорным: абсолютная свобода.¹³⁵

Вячеслав Иванов посвящает немецкому мыслителю статью «Ницше и Дионис» (1904)¹³⁶ И здесь перед нами еще одна «биография-миф», еще одна попытка представить жизнь Ницше как художественное единство сквозь образы не христианской, но языческой религии: Ницше, после работы которого «Рождение трагедии из духа музыки»¹³⁷ интерес в Европе к дионисизму вспыхнул с новой силой, «принял страдальческое напечатление страдальческого бога, им проповеданного и отринутого».¹³⁸ Однако ницшевская концепция Сверхчеловека истолковывается Ивановым как акт богоотступничества: обращение к естественнонаучному эволюционизму для разработки теории Сверхчеловека есть, по мнению Иванова, измена мистической глубине и экстатическому пафосу, открывающему человеку его самого через приближение к Богу. И в векторе устремлений, и в методах достижения целей Ницше все далее удаляется от дионисийства – Дионис обращает к вневременному, Ницше – к

132 Там же. С. 88.

133 Там же. С. 62.

134 Там же. С. 63.

135 Там же. С. 67.

136 Иванов В. И. Ницше и Дионис // Иванов В. И. Собр. соч. Т. 1. С. 715–726.

137 Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872

138 Вячеслав Иванов. Ницше и Дионис. С. 726.

будущему, Дионисовы прозрения бескорыстны и не требуют участия личной воли, нищевский порыв к сверхчеловеческому обеспечивается напряжением всех сил и движим стремлением к могуществу.¹³⁹

Таким образом, теоретики русского символизма были убеждены в несомненной родственности их идей идеям Ницше. Конечно, между ними есть точки сближения, например, в присущей им всем воле к творчеству нового мифа, способного захватить современников, в том, что проблемы человека (а не искусства или познания) стоят в центре их теоретического интереса. Но «реперными точками» для истолкования Ницше, «антихристианина», воспевшего гибель человечества, у символистов остается комплекс идей, принесенных христианством (или неохристианством, даже в сквозь призму Дионисийского культа у Иванова) и гуманизмом.

Произведения Ницше для многих были неприемлемы и воспринимались как угроза вплоть до включения в список запрещенных книг *Index Expurgatorius*.¹⁴⁰ То, что наследие Ницше было атаковано охранителями христианской морали, академическими кругами и консервативными публицистами – не вызывает удивления, ведь сам немецкий философ стремился к интеллектуальной провокации, разрушающей предшествующую культуру. Тем интересней понять мотивы, по которым некоторые представители модернистского течения, ратующие за обновление человека, отнеслись к Ницше весьма скептически. Яркий пример тому – оценка нищезанства Джованни Папини. Он посвятил Ницше целую главу в книге «Сумерки философов» (1906).¹⁴¹ Папини видит в сквозных для философии Ницше идеях – превосходства природного и инстинктивного над цивилизованным и подвергнутому воспитанию, здоровой телесности над идеальным и воображаемым – глубоко личный мотив – подобное превознесение биологических ценностей имеет биологический же исток: они важны и

139 Там же. С. 724.

140 Nietzsche in Belfast // *The New Age*. 1912. Vol. 11. N. 22. P. 526.

141 Papini G. Federico Nietzsche // Papini G. *Il crepuscolo dei filosofi*. Milano: Società Editrice Lombarda. 1906. P. 223–261.

желанны для Ницше, поскольку сам он был болен: «Здоровые не воздают похвалу здоровью».¹⁴² Физиологическое состояние Ницше, по мнению Папини, отразилось и на его философии: она состоит из отрывков и вариантов, потому что у автора не было сил для ее упорядочения в систему.¹⁴³ Но – главное – вместо создания новых форм существования в настоящем – он создает утонченную литературу, принимая роль пророка.¹⁴⁴ В этом замечании слышатся отзвуки личных переживаний Папини в отношении собственной миссии и опасности остаться только литератором. Литературная гениальность Ницше очевидна Папини, но «прекрасной поэзии недостаточно для спасения отталкивающей философии»¹⁴⁵. Что касается содержательной стороны философии Ницше, то главные ее понятия, полагает Папини, настолько многозначны, что не приносят никакой ясности. Понятие жизни как высшей ценности, которую надо принимать во всех проявлениях, противоречит пафосу преодоления человека ради Сверхчеловека. Да и отвергаемая Ницше любовь к ближним тоже – часть жизни.¹⁴⁶ Далее: Ницше безусловно предпочитает инстинктивный импульс рациональному выбору, но как быть с множеством инстинктов, одновременно соперничающих друг с другом? Дарвинистский базис идей Ницше, очевидный Папини, выдает фундаментальное противоречие его учения — он принимает природу, жизнь, и одновременно — желает изменить «человека, подавить в нем некоторые чувства, и воспламенить другие, желает создать, в конце-концов, новый вид, девственную расу, новый тип жизни и культуры»¹⁴⁷. Эти заключительные эмоциональные слова в очерке выдают в итальянском авторе горячего сторонника ницшеанской программы, и именно потому критика Ницше, помимо рациональных мотивов, на наш взгляд, содержала в себе и элемент ревностного соперничества за титул вдохновителей антропологической революции.

142 Ibid. P. 227.

143 Ibid. P. 231.

144 Ibid. P. 229.

145 Ibid. P. 242

146 Ibid. P. 247.

147 Ibid. P. 259.

В России философия Ницше для многих была опорой в идеологии тотального разрушения «старой» цивилизации. Такой культурный нигилизм представлялся необходимой подготовительной фазой в конструировании нового мира и нового человека — эта идея лежит и в фундаменте футуризма. Весьма симптоматична в этом отношении статья Генриха Эдмундовича Тастевена «Ницше и современный кризис»¹⁴⁸. Автор увидел в программе ницшеанской переоценки всех ценностей инструмент разрушения «онтологического чувства» в человеке, которое сконструировано, с одной стороны, платоновским идеализмом, утверждавшим истину высшей ценностью, с другой — традицией разделять мир человека на субъект и объект, превращающийся в кантовской трактовке в недоступную познанию «вещь в себе». По мысли Тастевена, кантовская картина мира — следствие антропоморфного мышления, представляющего мир совокупностью закрытых в себе неизменных сущностей, эдаких молчаливых «я». Но что же предлагается взамен многовековой философской традиции и во имя чего? «Переоценка всех ценностей» <...> обращает все прошлое в хаос, из которого личность должна создать новую гармонию»¹⁴⁹. Итак, некая новая личность, не различающая «я» и «не я», должна из хаоса, как Бог, сотворить реальность, соответствующую сквозной категории подвергнутой «переоценке» и отброшенной античной философии — гармонии. На что должен опираться в своих проектах создатель нового мира, если отменены сами основы мышления? Этот «технический» вопрос не находит ответа и подавляется грандиозностью заявленной цели: «Отныне все, что мы называем миром, должно быть создано нами. <...> И не только мир в его «статическом аспекте» должен быть вновь пересоздан, но все прошлое, вся история человеческой культуры».¹⁵⁰ Как видим, в интерпретации Тастевена последовательное ницшеанство реализуется в сходной с антропологическим проектом Андрея Белого имманентизации внешнего мира человеком посредством творчества. В пере-созданном мире —

148 Тастевен Г. Ницше и современный кризис // Золотое руно. 1907. № 7–9. С. 110–115.

149 Там же. С. 114.

150 Там же.

человеком должны были бы быть преодолены дихотомии субъект – объект, природа – культура (в частности, «гибельное раздвоение между инстинктом и сознанием»¹⁵¹), сущность – явление, индивидуальное – коллективное, прошлое – будущее. Однако предлагаемая Тастевеном стратегия отрицания, направленная на достижение идеального будущего через отказ от предыдущих теоретических результатов человечества путем изъятия из культуры опорных гносеологических категорий приведет человека к первобытной беспомощности перед хаосом мира. В статье Тастевена особого внимания заслуживает идея борьбы со временем, столь характерная для многих последователей Ницше, и наиболее радикально проявившаяся у футуристов, одним из преданных сторонников которого и стал автор впоследствии. Жажда новизны, нацеленная на преодоление настоящего, присуща многим историческим эпохам, но, в подавляющем большинстве случаев, модели будущего конструировались на основе идеализации отдаленных предшествующих эпох. Но, как правильно указывает Валериан Чудовский, смысл футуризма в «полном, совершенном, огульном, краеугольном и основополагающем *отрицании прошлого*».¹⁵² Такой подход лишает всякое действие общего смысла, так как осмысление основывается на предыдущем опыте, и ведет, в частности, к доминированию в современной художественной культуре метода над идеей, к торжеству «как» над «что»: «Современная живопись не хочет иметь смысла, она хочет воздействовать только красками, линиями и т.п. — т.е. *только материальной выделкой*».¹⁵³ Таким образом, идеи нигилизма, как инструменты в стратегии «освобождения» человека, не сопровождаемые позитивной программой, таят в себе опасность фрагментаризации и хаотизации культуры, в которой теряется сам человек.

Рецепция Ницше в России не была безоговорочно восторженной. Резко против его философии и черт его личности выступил в модернистском журнале «Мир искусства» один из вождей символизма поэт Николай Минский¹⁵⁴. Автор

151 Там же. С. 111.

152 Чудовский В. Футуризм и прошлое // Аполлон. 1913. № 6. С. 25.

153 Там же. С. 28.

154 Минский Н. Фридрих Нитче // Мир искусства. 1900. № 19–20. С. 139–147.

видит в немецком мыслителе человека с патологическим стремлением к величию, «воспевшего с редкой искренностью обуревавшую его любовь к самому себе»¹⁵⁵, но при этом не сумевшего создать собственной законченной философской системы, претерпевая интеллектуальную эволюцию от последователя Шопенгауэра и Вагнера к адепту Дарвина. Наиболее существенный ущерб ницшеанства Минский усматривает в отказе от поиска идеального плана реальности, мистической, божественной глубины мира, прямо записывая его в оппозиционеры символизма: «Отсутствие в мирозерцании Ницше божественной бездны образует реальную бездну, навсегда отделяющую его от нашего сердца и навсегда ставящую его по ту сторону символизма и мистики».¹⁵⁶ Вызывает неприятие у Минского и не признающая сострадания мораль Ницше, в которой критик видит следы «буржуазного самодовольства, милитаризма, полу-научного свободомыслия, национального чванства».¹⁵⁷ Минский обращает внимание на специальные риторические приемы, используемые немецким философом для завоевания популярности, кроющиеся в постоянном повторении тезиса о том, что его та или иная книга обращена к избранным, и не будет одобрена лицемерами трусами, в результате «запуганный читатель заранее ее одобряет».¹⁵⁸ Антропологический идеал Ницше, по мысли Минского, излишне искать в будущем, он вполне реализован в современном массовом человеке, для которого характерно «презрение к философии, подчинение инстинктам, жестокость, гордость, властолюбие»¹⁵⁹. Признавая правоту Минского в утверждении теоретического антагонизма между символизмом и поздним ницшеанством, приходится отметить парадоксальное влечение русских символистов к фигуре немецкого мыслителя. Эта притягательность создавалась кумулятивным эффектом мощной провокативности теоретического наследия Ницше, наложенного на «житийность» его биографии. Для символистов сама судьба Ницше стала

155 Там же. С. 146.

156 Там же. С. 141.

157 Там же. С. 142.

158 Там же. С. 143.

159 Там же. С. 146.

образцом нового святого — «мученика познания», добровольно лишаящего себя всяких опор в погоне за предельной истинностью, и теряющего рассудок в непосильной борьбе за переоценку всех ценностей. Потому еще при жизни Ницше публикуются на русском языке статьи его друзей, богатые разнообразными биографическими подробностями. Одна из таких работ — «Фридрих Ницше в своих произведениях» Лу Андреас-Саломе — вышла в свет в серии номеров «Северного вестника» в 1896 году¹⁶⁰. В изображении своей близкой подруги в психологическом портрете Ницше обнаруживается склонность к самоистязанию, выражающаяся в преднамеренном аскетизме, в воле к отказу от гармонии, в экстремальности в мысли и в отношении с людьми: «Страдания и одиночество — таковы два жизненных начала в духовном развитии Ницше, и они все сильнее сказываются по мере приближения конца».¹⁶¹ Андреас-Саломе усматривает эту тенденцию следствием вынужденной стратегии самообожения, отрицающей все человеческое в себе для утверждения героического. Ницше понимал героическое как стремление к цели, по отношению к которой сам человек уже не принимается во внимание и соглашается на абсолютное уничтожение¹⁶². Самообожение стало для немецкого мыслителя единственной точкой опоры на Абсолютное в мире отвергнутых им религиозных догматов. Но оно достигалось через насилие над самим собой. Пусть менялись идеи Ницше в этапах жизни — психология самоотрицания сопутствует всем им: «Строгая филологическая школа должна была оказаться тисками для молодой пламенной природы, творческие силы которой не получали при этом никакой пищи»¹⁶³. Симптоматичен также интерес к Дионису. По мнению Андреас-Саломе, «Ницше усматривал в Вакхическом начале нечто родственное себе: таинственное слияние скорби и восторга, *нанесение себе ран* (курсив мой — Г. М.) и поклонение себе как божеству»¹⁶⁴. Насилие в отношении к себе, как полагает Андреас-Саломе, было необходимым инструментом для самораздвоения,

160 Северный Вестник. 1896. № 3. С. 273–295; № 4. С. 253–272; № 5. С. 225–239.

161 Там же. № 3. С. 281.

162 Там же. С. 286.

163 Там же. № 4. С. 254.

164 Там же. С.262.

самоотстранения. Оно «давало возможность познающему смотреть на свою собственную природу, на свои чувства и побуждения как на нечто, стоящее вне его». ¹⁶⁵ Значит ли это, что человек, пребывающий в гармонии с собой и своим временем, просто лишен способности к самоанализу и развитию? Представляется, что подруга немецкого мыслителя считала именно так, во всяком случае, она специально выделяет стратегию Ницше на противостояние историческим обстоятельствам, выражая ее в краткой формуле: «Сила человека измеряется по степени его способности справляться с историей и побеждать ее». ¹⁶⁶ Как раз несовпадение со временем отличает гениальные натуры, выделяет их из общего хора. Работа Лу Андреас-Саломе представляет биографию Ницше как радикально эгоцентрическую попытку интеллектуальной деконструкции цивилизации и подчинения ее собственным идеям. Но в этом грандиозном проекте жертвой безостановочного разрушительного пафоса, будучи частью отрицаемой реальности, стал сам мыслитель. Случай Ницше задает нормативную модель для всего модернизма, в котором биография творца и его творение связаны неразрывно, а главной задачей всякой деятельности становится конструирование себя самого.

1.2.3. Прагматизм в модернизме

Огромное влияние на интеллектуальную атмосферу начала XX века оказало течение мысли, именовавшее себя прагматизмом. Некоторые представители европейского модернизма были его сторонниками и теоретиками. Папини рассматривает этику, метафизику и систематику лишь необходимыми средствами для обозначенной им «священнодейственной философии», ставящей своей целью власть над вещами и процессами посредством мысли. В самом допущении возможности такой философии, больше напоминающей магию, воплощена мечта о желанном для всего начала XX века переходе от «знать» к «делать», т. е. от

¹⁶⁵ Там же. № 5. С. 232 .

¹⁶⁶ Там же. № 4. С. 265.

теоретического подхода к реальности – к практическому и прагматическому.¹⁶⁷ Созвучие основных идей русских символистов и прагматистов обнаруживается в поддержке этими направлениями антропоцентрического мировоззрения эпохи. Именно вокруг гуманистической ориентации прагматизма разгорается дискуссия в русской периодической печати. С.Л. Франк, представитель «нового религиозного сознания» увидел в прагматизме «проповедь»¹⁶⁸ опасного отношения к истине и действительности. Прагматизм отбрасывает как бессмысленное всякое представление о существовании абсолютной, неизменной и *не зависимой от человека* истины и, соответственно, действительности, если понимать под истиной знание о том, что есть на самом деле. Вместо этого по действительностью прагматизм предлагает считать относительно устойчивую совокупность наших представлений, а истиной – те идеи, которые помогают успешно ориентироваться, то есть, полезные в воспринимаемой человеком действительности. Прагматизм является сторонником плюрализма источников истины — не только наука, но и религиозное чувство, и магические ритуалы первобытных племен признаются истинными, если помогают человеку в каком-либо отношении, например, способны утешить или наделить смыслом. Монистический же взгляд на реальность, попытка описания мира с точки зрения единого принципа (например, «мир рационален», мир иррационален», «мир есть добро», «мир – зло») наткнулись на неоднозначный опыт человека. Джеймс не отрицает торжества единства мира в будущем, но «пока должно честно и открыто признать противоположную гипотезу о мире, все еще не совершенно объединенном и, может быть, навсегда обреченном оставаться таковым».¹⁶⁹ В.М. Хвостов предлагает считать одной из причин неединства мира его незавершенность, его развитие в процессе столкновения враждующих принципов, и потому «события разыгрываются далеко не так, как это было

167 Gian Falco [Papini G.]. Athena e Faust (saggio di una metafisica delle metafisiche) // Leonardo. 1905. N 1 (15). P. 8–14.

168 Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5. С. 90.

169 Джеймс В. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. Санкт-Петербург: Шиповник, 1910. С. 102.

желательно с точки зрения разума»¹⁷⁰, что подрывает саму веру в справедливость монистического кредо рационализма, выраженную гегелевской формулой «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно».¹⁷¹ Это разделение, след множественности мира, проходит и сквозь человека – не все его поступки рациональны, не все составные части его природы открываются мысли, но все же, если в этом мире где-то есть разумное, то оно, прежде всего – в человеке, и поскольку в людях «представлено разумное начало хоть в какой-нибудь доле, о этим самым показано, что мир не всецело лишен разумности»¹⁷².

Прагматизм распространяет плюрализм на реальность, поддерживая концепцию множественности миров: изменяющиеся практические потребности человека заставляют его творить всякий раз новые картины мира, потому мир – не надчеловеческая реальность, а сгусток образов, творимых и пластически трансформируемых «в интересах самосохранения и вообще осуществления практических целей»¹⁷³ человеком. С подобным релятивизмом понятий «истины» и «действительности», с подчинением истины критерию полезности для человека, многие не могли согласиться. П.Б. Струве науку и религию полагал видом созерцания, а в «созерцании не может быть утилитаризма»¹⁷⁴. С.Л. Франк считал, что прагматизм разрушает идеальную ценность знания, превращает истину в вид субъективной веры.¹⁷⁵ При этом истина конкретного человека и истина рода человеческого не могут быть соотнесены с позиций какой-либо абсолютной оценки ввиду отсутствия таковой. Более того, возникает проблема объективности фундамента всякого мышления – законов логики: если они не имеют неподвластной человеку принудительности для мышления, но свойственны именно психологии биологического вида *Homo Sapiens*, тогда и знание, с их помощью конструируемое, теряет универсальность, имеет смысл только для человека. Такой психологизм прагматической теории есть, конечно,

170 Хвостов В.М. Плюралистическое миропонимание // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109. С. 363.

171 Гегель Г.В.Ф. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 53.

172 Хвостов В.М. Плюралистическое миропонимание. С. 372.

173 Франк С.Л. Прагматизм как философское учение. С. 103.

174 Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 144.

175 Франк С.Л. Прагматизм как философское учение. С. 101.

реакция модернистской эпохи на власть «бесчеловечных» и «холодных» истин. С другой стороны, как выражение антропоцентризма (гуманизма) концепция прагматизма встретила горячую поддержку в России. Истина прагматизма – человечна, она «не есть только теоретическое знание, истина должна быть вместе с тем и смыслом человеческой жизни», – такова позиция Е. Н. Трубецкого. Бердяев указывал, что предшествующая прагматизму философия разлучала мысль и действительность, вела к иллюзионизму.¹⁷⁶ Правоту прагматизма в его понимании ограниченности процесса познания защищает Л. М. Лопатин: «Наши обобщения обнимают только определенные области явлений, но они не доставляют абсолютных, не допускающих никаких исключений, принципов».¹⁷⁷ Но есть и более веские причины, по мнению Лопатина, для упрека рационализму: демонстрируя свой успех в развитии наук, он оставляет без ответа наиболее фундаментальные вопросы человека – о смысле жизни, Боге, внутренней природе человека, считая такие вопросы недопустимыми.¹⁷⁸ Прагматизм как раз уравнивает в правах религиозный опыт с опытом науки, пытаясь создать единый подход, отвечающий всему диапазону человеческих потребностей. Белый писал: «Любой предмет опыта, разложимый в науке, есть, с другой стороны, предмет и религиозного опыта, неразложимый в науке; двузначность такого опыта признается мыслителями вроде Геффдинга и Джемса»¹⁷⁹. Как видим, по целому ряду положений прагматизм сближается с символизмом: в понимании познания актом творчества, в признании «пластичности» мира, его подвластности человеческой активности, в стремлении к синтетическому единству мировоззренческих, религиозных, творческих и познавательных задач. С другой стороны, сходными могут быть и возражения, обращенные к символистской теории, которая не избежала противоречий прагматического антропоцентризма.

Удивительное созвучие модернистского пафоса преобразования мира на

176 Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 124.

177 Там же. С. 131.

178 Там же. С. 135.

179 Белый А. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. 2. С. 168.

основе творческих усилий человека с прагматистской программой способствовало распространению идей прагматизма в Европе. Вильям Джеймс особо отметил «агрессивное движение в поддержку прагматизма»¹⁸⁰ группы мыслителей, сплотившихся вокруг флорентийского журнала «Леонардо». Анализируя статьи и работы Джованни Папини, основателя «Леонардо», Джеймс особо выделяет взгляд итальянского автора на прагматизм не как на философскую систему, но, скорее, как на совокупность подходов и методов, как на «коридор», который соединяет и гармонизирует разные концепции, пригодные для стимуляции не созерцательности, но активности человека. Прагматизм здесь — средство направить духовные силы человека к преобразованию мира, в этом уподобив его Богу.¹⁸¹ Таким образом, по мысли Джеймса, Папини видит в перспективе возрождения философии в ее превращении в прагматизм – «общую теорию человеческого действия»¹⁸².

Невозможно понять, был ли прагматизм законодателем или выразителем преобразовательного духа времени. Но даже представители университетской философии обнаружили согласную с тенденцией времени трансформацию своей дисциплины. Гвидо де Руджиеро в статье «Платоновское эхо в современной итальянской философии»¹⁸³ разделяет идеализм на созерцательный и активный. Первый, находящийся, по мнению автора, в противоречии с духом современности, представляет реальность как высшую и внешнюю нам, на которую наша жизнь никак не влияет. Такой подход «отрицает всякую творческую оригинальность нашего духа»¹⁸⁴, для него

восторги, любовь, энтузиазм, борьба сознания и вся эта сложная и страстная жизнь души не имеет смысла и ценности, потому что незаметна на весах мира, и кто созерцает высший мир — должен умереть для данного или, еще вернее,

180 James W. G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 3. No. 13 (Jun. 21, 1906). P. 337.

181 Ibid. P. 339. Подробно взгляды Папини на задачи человека будут рассмотрены ниже.

182 Ibid. P. 340.

183 Guido de Ruggiero. *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea* // *La Voce*. 1912. N. 51. P. 969–970.

184 Ibid. P. 970.

должен вычеркнуть в себе самом все, что составляет его индивидуальность, собственную уникальность¹⁸⁵.

Противоположным этому является подход, когда «мышление не есть созерцание. Но — созидание»¹⁸⁶. Мыслящий, индивид — вот подлинный центр всякого мыслительного процесса: не существует проблем вообще, но существует чья-то проблема, и поиск ее решения не открывает готовую реальность, «но создает ее саму»¹⁸⁷. Но, кажется, многие занимали довольно ясную антипрагматическую позицию: «Философия ничему не служит. Ее прерогатива — не служить»¹⁸⁸

Плюралистическая позиция прагматизма стала теоретическим подспорьем и для религиозных поисков модернизма, его уклона в мистицизм и ценностное возвышение личного опыта веры. Этому аспекту была посвящена статья С.А. Котляревского «Джеймс как религиозный мыслитель».¹⁸⁹ Автор обращает внимание на справедливость подхода философа к проблеме истинности религиозной доктрины: никакая ее логическая связанность или, наоборот, несогласованность, не имеет значения для верующего, ведомого своим личным отношением с Богом, возникающим в молитве: «В конечном счете истинность религии зависит от того, обманчиво или нет молитвенное состояние сознания».¹⁹⁰ Однако освобождающее личное отношение к богу грозит принижением важности догматического ядра религии и распадом устоявшихся религиозных систем, ведь для человека, ищущего свой неповторимый духовный путь, «единство, наложенное, так сказать, сверху, выражающееся в общем признании какой-либо формулы, какого-то внешнего источника авторитета, кажется поверхностным и скудным».¹⁹¹

Важность личного опыта человека, отстаиваемая прагматизмом, совпадала с общей тенденцией модернизма к росту индивидуалистического

185 Ibid.

186 Ibid.

187 Ibid.

188 Carlini A. Come insegno filosofia // La Voce. 1912. N. 51. P. 962.

189 Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 697–719.

190 Там же. С. 707.

191 Там же. С. 716.

мирочувствования, однако нельзя не признать, что среди значительного числа активных создателей модернистской культуры опора на индивидуализм была лишь временным и необходимым инструментом, обеспечивающим возможность создания нового единения. Коллективистские устремления в социальных проектах и надежда на открытие универсальных познавательных стратегий на основе веры в единство мира и в возможность приближения человека к Абсолюту, который логически не может быть многим, были очень сильны не только в русском символизме. И потому прагматизм не вполне удовлетворял идейную жажду модернизма. Теоретический аспект «недостаточности» прагматизма лаконично сформулировал русский философ Борис Яковенко: «Обвиняя справедливо интеллектуализм в неспособности объяснить преходящее и временное из абсолютного, прагматизм обнауживает ту же самую неспособность, не будучи в силах объяснить абсолютное из преходящего».¹⁹²

1.3. Естествознание и антропология модернизма: конкуренция, сотрудничество, эволюция

После того, как христианская антропология, — с идеями богоподобия человека, его особого положения среди других созданий, была оттеснена с авансцены сознания европейца концепцией антропогенеза в рамках эволюционной теории Дарвина (которая сама по себе являлась вариантом воззрения на мир как на самоорганизующуюся материю, не требующую верховного руководства), культура столкнулась с необходимостью защиты либо переосмысления антропологических ценностей теоцентристской эпохи в контексте естественнонаучного эволюционизма.

Общеизвестно, что в XIX веке в России научный прогресс был лидирующей идеей не только самих ученых, но и литераторов. Наиболее показательным в этом отношении является тот факт, что первоначальная

¹⁹² Яковенко Б. О сущности прагматизма (Pro et contra) // Труды и дни. 1912. № 2. С. 72.

готовность к публикации труда Ивана Михайловича Сеченова «Рефлексы головного мозга» была заявлена журналом «Современник», основанным еще А.С. Пушкиным. И хотя многие представители модернизма не сохранили верность тяготению отцов к естественным и точным наукам в выборе профессии, нельзя говорить о полном отречении от естественнонаучных интересов и естественнонаучной картины мира как фона, на котором формировались их взгляды, в том числе — на природу человека (дед Блока, Андрей Николаевич Бекетов — ботаник, ректор Петербургского университета, бабушка, Елизавета Григорьевна — переводчица Бокля, Брэма, Дарвина и Гексли, отец Белого — декан математического факультета Московского университета), при этом Белый сначала пишет дипломную работу по геоморфологии у географа Анучина, и лишь потом переходит на историко-филологический факультет.

Один из центральных представителей итальянского модернизма, Габриэле Д'Аннунцио, 4 ноября 1887 года публикует в римской газете «*La Tribuna*» явно сочувственную заметку об инаугурационной речи физиолога Якоба Молешотта в Университете *La Sapienza*, и приводит значительную цитату из выступления голландского мыслителя, в которой человек интерпретируется как связующее и гармонизирующее звено среди всех элементов природы:

Человек измеряет Универсум, и, измеряя себя самого, скорость своей мысли и воли, находит соответствие между всеми частями.<...> Соотнося измерения всех сторон с единой целью, он открывает единство науки, для которой существует единое имя, что все объединяет, и это имя — антропология¹⁹³.

По сути, это воскрешение принципа Протагора «человек — мера всех вещей».

Но воспринимали ли представители модернизма науку как безусловную попутчицу в своем антропологическом проекте? Ситуация не представляется однозначной.

193 D'Annunzio G. Scritti giornalistici. Vol. 1–2. – Milano: A. Mondadori, 1996-2003. Vol. 1. P. 50.

Герой рассказа Витторио Бенина «Подлинная жизнь», сформулировал просто, но точно главные причины неудовлетворенности и искусством, и наукой: «Наука — бесполезная вещь, бессмысленный труд, потому что никогда не достигнет полноты истины. <...> Искусство, скорее всего, не стоит усилий, потому что не дает нам *ничего* другого, кроме минутных радостей»¹⁹⁴.

В кругу «Леонардо», несмотря на технологический, преобразовательный подход к миру, общее отношение к традиционной университетской науке было скептическим. В рецензии на работу Вольтмана «Политическая антропология» рецензент обвиняет автора в схоластическом подходе под маской натурализма и считает, что для понимания человеческой истории требуется нечто иное, чем «изжеванная материалистическая фразеология»¹⁹⁵. В отзыве на книгу Клодда «Первобытный человек» Г. Ф. (Папини) настаивает, что сама концепция первобытного человека — слабо подтвержденная гипотеза, общее место научного дискурса, «манекен <...> , невозмутимый Атлант, удерживающий на себе все психологические и социологические теории наших дней»¹⁹⁶. Следует заметить, что критическое отношение к естественнонаучному знанию не было всеобщим явлением среди итальянских гуманитариев. Так, *Circolo Filosofico* составил список 10 великих современников, и в нем представлены Маркони и Спенсер, крупнейший теоретик позитивизма и единственный философ в списке.¹⁹⁷

С самого начала своего существования журнал «Весы», будучи одним из ведущих выразителей символистской идеологии в культурном пространстве России, уделял значительное внимание литературе по естественным наукам наряду с работами по истории литературы и философии. Естествознание было важным элементом библиографических обзоров, подготавливаемых сотрудниками редакции журнала для своих читателей. Такой многоаспектный

194 Benin V. La vera vita // *Il Marzocco*. 1900. N. 26. P. 3

195 P<ietro> Er<emita> [Piero Marrucchi] [Recensione] // *Leonardo*. 1903. N. 11/12. P. 21. – Rev. op.: Woltmann. *Politische Antropologie*. Eisenach u. Leipzig, 1903.

196 G<ian> F<alco> [Papini G.] [Recensione] // *Leonardo*. 1903. N. 11/12. P. 21. – Rev. op.: Edward Clodd. *Uomo Primitivo*. Torino, 1904.

197 I dieci grandi uomini del mondo // *Leonardo*. 1903. N. 2. P. 8.

подход свидетельствует о стремлении печатного органа представить символизм не только литературным направлением, но мировоззренческой платформой, для которой задача построения новой культуры решается на широком поле взаимодействия философии, естественных и гуманитарных наук, и религиозных доктрин. Так, публикуются рецензии Андрея Белого на книгу физиолога и психолога Вильгельма Вундта «Естествознание и психология»¹⁹⁸ и на работу по истории математики Парфеньева «Идеи непрерывности и прерывности»¹⁹⁹. Алексей Бачинский, физик, постоянный автор журнала, рецензирует книгу S.A. Arrhenius' а «Физика неба».²⁰⁰ «Весы» обращают внимание читателей на перечень статей из научно-популярного издания «Научное слово»²⁰¹, на «Сборник по философии естествознания»²⁰², на книги физиков Анри Пуанкаре «Ценность науки» и Н. А. Умова «Эволюция живого и задачи пролетариата мысли и воли», вышедшие в издательстве «Творческая мысль»²⁰³. Особого внимания в рамках исследуемой в настоящей статье темы заслуживает работа физиолога Ильи Мечникова «Этюды о природе человека» и рецензия на ее французское издание Вячеслава Иванова, помещенная «Весах» под псевдонимом Ζακλῆς²⁰⁴. В своем труде, пятикратно переизданном в переводе на русский язык к 1917 году, Мечников обращается к вопросу о проблемах человека в связи с его природой, давая широкую панораму не только естественнонаучных, но религиозных и философских подходов к исследуемой области во временной перспективе от Античности до начала XX века, от философских диалогов Платона до «Исповеди» Толстого и дневника братьев Гонкуров. Академик приходит к выводу, что человек страдает от дисгармонии различных элементов его природы (начиная от пищеварительных органов, и кончая несовпадением времени полового созревания с санкционируемым культурой возрастом

198 Весы. 1905. № 1. С. 63 — 65.

199 Весы. № 6. С. 70 — 71.

200 Весы. № 3. С. 74

201 Из последних книжек журналов // Весы. 1905. № 3. С. 99

202 О книгах // Весы. 1905. № 5. С. 85.

203 Новые книги // Весы. 1906. № 9. С. 75.

204 Весы. 1904. № 5. С. 60. Авторство установлено по: ЭНИ «Словарь псевдонимов».

Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/masanov/default.asp> [См. 19.08.2016]

вступления в брак).

Но, конечно, едва ли не наиболее резонансной для гуманитарного дискурса оказываются дарвиновская эволюционная теория, согласно которой биологические виды становятся все более приспособленными к внешней среде благодаря естественному отбору. Ясно, что дарвинизм в настоящей работе интересует нас не как собственно концепция происхождения биологических видов, а как теоретическая платформа для определения дальнейшей эволюции человека, в которой социальные факторы, в том числе – искусство – тесно переплетаются с природными. Но какова роль социального воздействия, реализуемого через воспитание или общественное взаимодействие, в преобразовании человека, и возможна ли передача социальных навыков в поколениях? О чувствительности именно к этому аспекту теорий Ницше и Дарвина в России рубежа XIX–XX веков свидетельствует сборник 1899 года.²⁰⁵ Георг Зиммель указывает, что само человеческое мышление формируется чередой действий, при этом мысли, за которыми последовали действия благоприятные для жизни, воспринимаются как истинные, подобно тому, как в Дарвиновской теории закрепляются в эволюции лишь признаки, повышающие приспособляемость. Таким образом, Зиммель подчеркнул важность обратных связей в процессе функционирования любой сложной системы, биологической или социальной. Дальнейшую разработку эта идея нашла в бихевиоризме и кибернетике: «Самые формы нашего мышления, производящие мир, как представления, определяются практическими действиями и обратными воздействиями, которые формируют нашу духовную организацию так же, как и телесную, по необходимым законам эволюции».²⁰⁶ Однако при ближайшем рассмотрении идея об образовании общих схем мышления человека в процессе его практической деятельности упирается в неясность механизма наследования приобретенных полезных психических реакций. Потому Алоиз Риль

205 Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Нитцше [и Алоиза Риль]. Санкт-Петербург: С.-Петербург. коммерч. типо-лит., 1899.

206 Зиммель Г. Об отношении селекционного учения и теории познания // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Нитцше. С. 19.

скептически относится к Ницшевской идее селекции человеческого рода, если даже допустить практическую возможность предлагаемую немецким философом отбора: результаты воспитательной стратегии, примененной к другим или самому себе, не передаются следующим поколениям, ведь по Вейсману (предвосхитившему генетическую теорию) « до сих пор еще не было доказано наследственности приобретенных свойств. <...> Они коренятся не в упражнении в течение жизни одного индивида, но в вариациях зародышевой плазмы».²⁰⁷

Если гелиоцентрическая теория Коперника лишила человечество иллюзии центрального положения их планеты во Вселенной, то теория Дарвина, пусть и относя человека к вершине биологической эволюции, указала на несомненно животную природу человека, близость человека к животному миру: «Свое первенство ему следует видеть не в привилегированном положении владыки мира, а в отлучающей его от животного способности владеть своими мыслями и поступками, <...> в способности сознавать сидящего в человеке зверя, в способности бороться с ним. Он <Дарвин> показал нам, что животный мир – это наши меньшие братья».²⁰⁸ Вполне оптимистическая, теория Дарвина прочитывается некоторыми представителями модернизма как трагическое уведомление о его, человечества, предстоящей гибели по естественным причинам — в результате борьбы с зарождающимся типом новой, еще до конца не ясно — какой, но, несомненно, сверхчеловеческой породы. Для многих интеллектуалов теория Дарвина являлась не только основательным аргументом верности их эскапистской позиции — отстраниться, не участвовать, ведь человечество все равно движется к упадку. Теория эта была также и средой кристаллизации фундаментальных элементов декадентского сознания.

Весьма тонкие размышления о социальных причинах успеха эволюционной теории Дарвина содержатся в статье «Господин Беллок о Церкви и социализм», автор которой не пожелал себя назвать.²⁰⁹ По его мнению,

207 Риль А. Дарвинизм и трансцендентальная философия // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Ницше. С.47.

208 Берс А. Дарвинизм и христианская нравственность // Вестник Европы. 1910. № 5. С. 119.

209 Mr. Belloc on the Church and Socialism // The New Age. 1909. Vol. 5. N. 24. P. 423–424.

Католическая Церковь относится к человеку только в абсолютном смысле, и это — «необходимое условие, чтобы понять человека полностью. Только абсолютное может быть абсолютно познано».²¹⁰ Но такой подход оставляет вне рассмотрения разнообразие конкретных человеческих типов и обстоятельств. В противоположность церковному гносеологическому абсолютизму, эволюционная теория Дарвина — торжество относительности: «Нет ничего неизменного и вечного в природе человека».²¹¹ Церковь, по мнению автора статьи, остается фанатически спиритуальной, и отказывается артикулировать реальные нужды человека, наука — фанатически материалистической.

Однако можно ли с уверенностью говорить, что эволюционная теория Дарвина была порождающей матрицей для доктрин стратификации человеческого общества? Вопросы взаимного влияния в истории развития концепций социальных и биологических систем рассматривает статья Владимира Вагнера²¹², который напоминает читателю, что работа Герберта Спенсера «Социальная статика» (*Social Statics*, 1851) была опубликована на восемь лет ранее основного труда Дарвина²¹³.

Столь же определенно приоритет Спенсера отстаивает и С.В. Лурье; «Нелишним может быть будет напомнить, что идеи наследственности, приспособления к среде, выживания наиболее приспособленных <...> были сформулированы Спенсером до Дарвина и независимо от него».²¹⁴ Впрочем, Лурье вообще был убежден в том, что эволюционизм развился внутри философских систем Гераклита, Шеллинга и Гегеля, и лишь затем стал доктриной естествознания.²¹⁵ С другой стороны, тенденция понимать мир только лишь как вечное изменение, как становление, достигающая своего пика в эволюционизме, превращает в проблему само существование законов природы как устойчивой

210 Ibid. P. 423.

211 Ibid.

212 Вагнер В. Из истории дарвинизма в социологии. (Памяти Михайловского) // Русская мысль. 1904. № 8. С. 1–29.

213 Там же. С. 3.

214 Лурье С. Принципы эволюционизма и пределы их применения в наук об обществе // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн.72. С. 177.

215 См.: там же. С. 175.

связи устойчиво повторяющихся или неизменных явлений: «Закон охватывает явление в моменте статическом и не может иметь места там, где динамическое состояние есть неустранимая из сознания реальность».²¹⁶

В своей книге Спенсер развивает идею совершенствования человеческого общества путем постоянного идущего процесса исключения из него наименее приспособленных индивидов, подобно тому, как ослабленные особи в животном мире становятся жертвами хищников. И в том, и в другом случае жестокость личной судьбы служит благом для коллектива или популяции. Спенсер понимал приспособленность очень широко как интегральный показатель здоровья, смекалки, работоспособности, ума и т. д. Наиболее приспособленный у Спенсера уравнивается с этически окрашенным качеством «наилучший». Вот как отстаивает британский мыслитель благотворность процесса селекции:

Жестокая судьба окажется преисполненной великой благодати. Это та же самая благодать, которая готовит преждевременную могилу детям больных родителей и делает жертвами эпидемий слабоумных, невоздержных и расслабленных. <...> По естественному ходу вещей общество постоянно извергает нездоровых, тупоумных, ленивых, бесхарактерных и бесчестных членов. <...> Бедствия должны неизбежно проистекать от несообразности между устройством человека и условиями его жизни. Все зло, от которого мы страдаем и которое непосвященному кажется очевидным последствием той или другой причины, есть не что иное, как неизбежный спутник совершающегося теперь процесса приспособления²¹⁷.

Эта цитата прекрасно иллюстрирует, что концепция естественного отбора настолько противоречила основополагающим идеям христианской морали, будучи формой апологии зла во имя прогресса, что всякий человек, желая сохранить единство своего мышления и не привыкший к интеллектуальным компромиссам, должен был бы либо отказаться от исторически данного

²¹⁶ Там же. С. 181.

²¹⁷ Спенсер. Г. Социальная статика. Киев: Гама-Принт, 2013. С. 322–323.

мироощущения (как это сделал Ницше), либо предложить другие доктрины совершенствования человека (наиболее явно этот путь конфликта с идеями Спенсера и Дарвина по моральным основаниям избрали в русской культуре Н.К. Михайловский и П.А. Кропоткин).

Обращаясь к возражениям Михайловского дарвинистам, Вагнер считает, что хотя они и вызывают сочувствие, но «ничем не обоснованы»²¹⁸. Присмотримся все же к ним более пристально. В работе «Теория Дарвина и общественная наука» (1870) Михайловский доказывал, что многие процессы, оцениваемые как прогрессивные по отношению к природным феноменам, будучи перенесенными в общество, становятся препятствием социальных преобразований.²¹⁹ Прежде всего — Михайловский считал разрушительной внутривидовую борьбу, приобретающую среди людей характер конкуренции и вынуждающую человека к специализации. Он исповедует идею, что «общество тем совершеннее, чем более широкий простор предоставляет его уклад многостороннему, а не одностороннему развитию его членов»²²⁰. Здесь мысль Михайловского совпадает с беспощадной критикой Маркса разделения труда как рычага духовного обеднения человека, делая его инструментом для выполнения — в идеале — одной какой-либо производственной функции.

Михайловский пишет:

Разделение труда, способствуя распадению общества на несколько групп, постепенно отодвигает общую цель этих групп назад и заменяет ее частными целями, все более расходящимися, а иногда и прямо враждебными одна другой.²²¹

Кроме того, вопреки убеждениям Спенсера, в конкурентной гонке побеждают отнюдь не лучшие, а те, чьи особенности обеспечивают большую выживаемость,

218 Вагнер В. Из истории дарвинизма в социологии. С. 5.

219 Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 1. СПб.: Русское богатство, 1896. С. 331.

220 Там же. С. 176.

221 Там же. С. 182.

наиболее приспособленные: «Победа может остаться и за слабыми, уродливыми, если только они удачнее приспособились, благодаря неважным, но в данную минуту при данных обстоятельствах практически полезным особенностям»²²². Он признает, что конкуренция имеет в человеке природный корень, она естественна и кажется неизбежною ввиду сходных потребностей членов общества и ограниченности ресурсов. Но не всякая природная логика является благом. Идея о том, что природный ход мировых процессов являет собой «высшую мудрость», проводимая в Новое время Руссо, по мнению Михайловского, не выдерживает критики. Ведь в таком случае не стоит возражать и личной смерти, и «естественному» исчезновению цивилизации, уничтожающие результаты всякого труда и служения, и, наконец, надо спокойно принимать мысль о будущей гибели планеты, «вместилища всяческого прогресса – земли»²²³. Потому природной логике вещей человек должен противопоставить свой деятельный проективный разум, не подстраиваясь под данность, но изменяя реальность согласно своим нуждам: «Приспособляй к себе условия окружающей тебя жизни. Не дави неприспособленных, ибо в борьбе, подборе и полезных приспособлениях заключается гибель твоя и твоего общества».²²⁴ Вместо конкуренции необходимо обратиться к кооперации: «...Человек и некоторые другие животные давно имеют в своем распоряжении орудие, способное парализовать невыгоды индивидуальной изменчивости, сохраняя ее выгоды. Орудие это – кооперация»²²⁵. Именно она переориентирует точку приложения сил, позволяет сражаться с общечеловеческими внешними угрозами. Кооперация «может раздвинуть пределы индивидуального я, <...> борьба внутри общества становится делом не только бесполезным, но и прямо невыгодным, вредным»²²⁶. Человек должен стремиться к тому, чтобы арсенал его личных способностей не был беднее умений любого другого члена общества: «Все способности, какие только имеет человек, как известная ступень

222 Там же. С. 225.

223 Там же. С. 321.

224 Там же. С. 292.

225 Там же. С. 294.

226 Там же. С. 164.

органического развития, должны быть соединены в каждом из нас, в каждом представителе вида»²²⁷. Итак, идеальный будущий человек формируется, согласно Михайловскому, благодаря сознательному проведению в человеческом обществе принципов, противоположных тем, что реализуются в природе: универсализм предпочитается специализации, практика кооперации – инстинкту конкурентной борьбы.

П.А. Кропоткин в серии публикаций в британском журнале *The Nineteenth Century* (1890–1896), которые затем вошли в состав книги²²⁸, описывает широкую палитру фактов взаимопольной внутривидовой и межвидовой кооперации, которые почти полностью игнорируются последователями Дарвина. Кропоткин обращает внимание читателя, что Дарвин в работе «Происхождение человека и половой отбор» (1871) уточнил, что в отдельных сообществах конкуренция внутри них почти исчезает, уступая место кооперации, и тогда «„наиболее приспособленными“ оказываются вовсе не те, кто физически сильнее, или хитрее, или ловче других, а те, кто лучше умеет соединяться и поддерживать друг друга»²²⁹. Но Дарвин оставил этот тезис без достаточных аргументов. Более того, он сомневался в необходимости поддерживать жизнь тех представителей человеческого общества, которые слабы духом и телом, «Как будто бы тысячи „слабых телом“ поэтов, ученых, изобретателей и реформаторов, а также так называемых „слабоумных энтузиастов“, не были самым сильным орудием человечества в его борьбе за жизнь»,²³⁰ — возражает Кропоткин, вся книга которого как раз изобилует примерами взаимопомощи как в животной среде, так и в истории развития человеческого общества от первобытных времен до наших дней. На основании проведенного исследования Кропоткин делает вывод, что «Как фактор эволюции, т. е., как условие развития вообще — она [взаимопомощь], по всей вероятности, имеет гораздо большее значение, чем взаимная борьба, потому что способствует развитию таких привычек и свойств,

227 Там же. С. 270.

228 Кропоткин П. *Mutual Aid: a Factor of Evolution*. – New York: McClure Philips & Co., 1902.

229 Кропоткин П. А. *Взаимная помощь как фактор эволюции*. – СПб: Знание, 1907. С. 14

230 Там же. С. 17.

которые обеспечивают поддержание и дальнейшее развитие вида, при наибольшем благосостоянии и наслаждении жизнью для каждой отдельной особи, и в то же время, при наименьшей бесполезной растрате ею энергии, сил»²³¹.

Кропоткин, постулируя природные корни взаимопомощи, как бы стремится указать на более прочный, чем «общественный договор», то есть почти подсознательный, фундамент происхождения этических норм и представлений. Вот здесь, по нашему мнению, и скрыта определенная неясность. Является ли бессознательное поведение вообще «этическим»? И, наоборот: должны ли мы предполагать, что факты взаимопомощи (или конкурентной борьбы) среди животных происходят полностью бессознательно, инстинктивно? В любом случае, Кропоткин полагал, что «В широком распространении принципа взаимной помощи, даже и в настоящее время, мы также видим лучший задаток еще более возвышенной дальнейшей эволюции человеческого рода»²³². Рассмотренные доктрины Михайловского и Кропоткина позволяют сделать вывод, что в арсенале модернистского движения и в России, и в Европе, были теории, в которых доминирующим фактором развития человека оказывалось не соперничество, а сотрудничество. Пытаясь найти некоторый компромисс между эгоистическими и альтруистическими доминантами эволюции, Владимир Вагнер соотносит их с индивидуальным и коллективным уровнем их приложения: «Если борьба за существование особи представляет собой олицетворение эгоистического принципа, то борьба за существование вида в своей основе имеет принцип альтруизма».²³³

В 1899 году выходит работа 28-летнего Людвиг Вольтмана «Теория Дарвина и Социализм»²³⁴, в которой он с марксистских позиций свидетельствует, в частности, о чрезвычайной ограниченности действия законов биологического отбора в обществе рубежа XIX–XX веков. Кладя в основу идею о ведущей роли

231 Там же. С. 18.

232 Там же. С. 300.

233 Вагнер В. Биологические воззрения и вопросы жизни // Русская мысль. 1900. № 7. С. 23.

234 Woltmann L. Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus. – Dusseldorf: Hermann Michels, 1899.

экономических рычагов и целей в развитии общества, Вольтман утверждает, что «борьба за материальное существование не может прямо произвести ни органического, ни духовного прогресса. <...> Что общего, например, имеет выживание [так! — Г.М.] духовных способностей некоторых людей к математике и музыке с борьбой за хлеб?»²³⁵. Идея Геккеля о победе в конкуренции людей выдающегося ума, которые передают свои качества потомству, кажется Вольтману прекрасной иллюзией. Дело в том, что в отборе в эпоху «экономического» человека участвуют не только природные, внутренние, качества человека, но и «юридически урегулированное государством наследование внешних средств существования»²³⁶, а потому дети бедных и богатых изначально находятся в неравном положении вне зависимости от их врожденных способностей. Это касается доступа к образованию, уровню медицинского обслуживания, ресурсов для достижения своих целей и прочих факторов. Кроме того, в погоне за успехом «экономическая» логика ориентирует человека не на творчество, не на создание материального или художественного продукта, а на получение прибыли, пусть даже с помощью биржевой спекуляции, обмана. Здесь существует только одно правило: делай что хочешь, лишь бы не тюрьма. Такой «прогресс» приводит к гибели нравственности и разрушению природной логики отбора: «Чем больше значения в борьбе имеет экономическая собственность и техническое превосходство, <...> тем ненормальнее становится борьба за существование»²³⁷. Юридические государственные нормы и технический прогресс не учитываются теорией Дарвина, хотя играют очень значительную роль в механизмах стратификации общества, влияют на смертность и воспроизводительные стратегии человека. Дарвин настаивал, что высокая рождаемость человечеству необходима для эффективного функционирования процессов отбора. Однако экономически обеспеченные группы населения предпочитают небольшое количество детей. С другой

235 Вольтман Л. Теория Дарвина и социализм. – СПб.: Зябицкий и Пятин, 1900. С. 285.

236 Там же. С. 288.

237 Там же. С. 291.

стороны, сам современный брак практически не учитывает природные данные в него вступающих. Ни красота человека, ни сила не важны, решающую роль играют экономические интересы: «В настоящее время брачный подбор, особенно в «лучших» буржуазных кругах, сопровождается отвратительным звоном металла»²³⁸. Выступая с критикой дарвинизма, не учитывающего влияние цивилизационных факторов на механизмы естественного отбора, Вольтман не предлагает свою теорию, которая бы освободилась от указанных недостатков, интегрировав биологические и социальные аспекты эволюционного процесса. Он не хочет учитывать особого положения человека по отношению к другим биологическим видам. Напротив, предлагает разрушить те социальные структуры и нормы, которые являются препятствием к реализации сугубо зоологической эволюции человека, например, классовую стратификацию или моральную норму заботы о больных и слабых. Потому разрушение классового общества в духе социалистических идей, по мысли Вольтмана, есть лишь половина дела. Необходимо ввести такую «социальную гигиену», которая бы учитывала, что «наша медицинская и гуманная помощь ускоряет процесс вырождения»²³⁹. Таким образом, в начале XX века идеологическое влияние дарвиновской теории на дискуссии о будущем человека, шедшие в научных и художественных кругах, было очень сложным и противоречивым. Одни стремились устранить из общества все элементы, которые не позволяют реализоваться в нем классическим схемам дарвинизма. Другие, вопреки предостережениям о «дегенерации», искали внебиологических критериев совершенства человеческого рода и самой его сущности, превосходящей зоологическую природу.

238 Там же. С. 311.

239 Там же. С. 302.

Глава 2. Антропологический модус изменяющегося религиозного сознания модернизма: от Богочеловека к Человекобогу

2.1. Богоискательство и богостроительство

Идея обожения человека, как мы видели, формировалась не только в рамках течений, близких теистическому мирозерцанию. Философия Фейербаха и Конта, антропоцентризм итальянских интеллектуалов, соединенных теоретической платформой журналов «Леонардо» и «Лачерба» — все это примеры попыток создать *а-теистическое* мировоззрение, в котором атрибуты божественного — всезнание, всемогущество и бессмертие — закрепляются за будущим человеком или целокупным человечеством. К этой же мыслительной тенденции принадлежит и движение, выросшее в среде русских марксистов и им сочувствующей интеллигенции. Речь идет о «богостроительстве».

Идейное потрясение от богостроительства как от своеобразного переворота в картине мира точно передает историк литературы и масон Е.В. Аничков: «Человек вновь <...> стал единственным смыслом мироздания, но только на этот раз не как любимое из твари Божией <...>, а как, <...> тварь над всей тварью, ставшая творцом».¹ Развивая эту мысль, Аничков справедливо отмечал неустранимое сходство между индивидуалистическим богоискательством и коллективистским богостроительством: «...Марксисты молятся сверхчеловечеству, а ницшеанцы — сверхчеловеку».² Причины этого видятся Аничкову в тождестве идейного истока двух линий, т.е. в левом младогегельянстве. Эта традиция породила два направления: с одной стороны, Штирнера и Ницше — певцов самодовлеющей личности, нашедших восприимчивых во многих представителях европейского модернизма, включая

1 Аничков Е. Коллективизм, сверхчеловечество и сверхлюбовь // Современник. 1912. Кн. 10. С. 149.

2 Там же. С. 150

символистов. Но из левого гегельянца Фейербаха вышел и Маркс, а своеобразным преломлением их идей стало русское «богостроительство».³

Идеологическая база направления была сформирована рядом социал-демократов, близких к Максиму Горькому, таких как А.В. Луначарский, А.А. Богданов (Малиновский) и В.А. Базаров (Руднев).

Поэма Максима Горького «Человек» может считаться художественным манифестом «богостроителей».⁴ Протагонист произведения – Человек (с большой буквы), идущий «далеко впереди людей и выше жизни»⁵ среди всех доминант существования, включая христианские Веру, Надежду, Любовь, а также Дружбу и Смерть, находит единственную подлинную ценность – Мысль, освобождающую от жестокости и завистливости дружбы, уловок любви, обманчивой надежды и страха смерти, что «властно гонит человека в темницу Веры»⁶. Именно Мысль является не только квинтэссенцией сущности человеческого, но и порождающим началом для человека. Возникает ощущение, что если вместо «мысли» написать слово «Бог», то горьковская картина мира вполне совпадет с теистической. Но нигде мы не находим и намека в тексте на то, что Мысль существует вне и помимо человека. Именно рост сознания помогает человеку наполнить светом мир: «Я – в будущем - пожар во тьме вселенной!».⁷ Мысль – единственный безусловный судья в принятии решений, пересмотре старых истин и авторитетов, в освобождении от предрассудков, мешающих жить. Более того, Горький выражает идею распространения силы мысли на область чувства и бессознательного – такая стратегическая задача была поставлена во многих доменах модернистской культуры – от антропософии Штейнера до психоанализа Фрейда:

— Настанет день - в груди моей сольются в одно великое и творческое пламя мир чувства моего с моей бессмертной Мыслью, и этим пламенем я выжгу из

3 См.: там же. С. 148.

4 Горький М. Человек // Сборник товарищества «Знание» за 1903 год. Кн. 1. СПб.: Тов-во «Знание», 1904. С. 209–219.

5 Там же. С. 212.

6 Там же. С. 215.

7 Там же. С. 216.

души все темное, жестокое и злое.⁸

Антропоцентризм Горького – выражение веры в достижение богоподобия человеком посредством мышления. Для писателя весь мир обретает свой подлинный смысл лишь в процессе его вочеловечивания – превращения в мир человека:

... и буду я подобен тем богам, что Мысль моя творила и творит!

— Все в Человеке – все для Человека!⁹

Идеями богостроительства пропитана и повесть «Исповедь» Горького.¹⁰ В герое произведения, путешествующего по монастырям и скитам, из опыта общения с людьми и открытости миру укореняется религиозное чувство к народу как единственному объекту любви и веры и адресату молитвы:

— Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!

— Да не будут миру бози инии разве тебе, ибо ты един бог, творяй чудеса!

— Тако верую и исповедую!¹¹

Писатель разъяснил свое религиозное кредо в ответе на вопросы анкеты журнала «*Le Mercure de France*» в марте 1907 года:

Я вижу в далеком будущем появление совершенного существа.<...> Чтобы это совершенное существо могло появиться, необходимо широкое и свободное общение между людьми равными, и эта проблема разрешается социализмом. Религиозное чувство есть гордое и радостное ощущение гармонической связи, соединяющей человека со вселенной.¹²

В публичной дискуссии о богостроительстве, состоявшейся на заседании в Санкт-Петербургского религиозно-философского общества 20 января 1909 года Базаров противопоставляет антропологическое кредо богостроителей и

8 Там же. С. 218.

9 Там же.

10 Горький М. Исповедь // Сборник товарищества «Знание» за 1908 год. Кн. 23. СПб.: Тов-во «Знание», 1908. С. 1–206.

11 Там же. С. 206.

12 Цит. по: Философов Д.В. Горький о религии // Перевал. 1907. № 2. С. 79.

богоискателей (сторонников «нового религиозного сознания»). Для первых, конструирующих высший мир посредством собственной деятельности, судьба человека лежит в безостановочном преодолении, борьбе тела и духа с природой, миром, который необходимо подчинить себе. В этой борьбе нет никаких раз и навсегда неизменных «высших ценностей», этой борьбе нет конца, то есть человек находится в перманентном промежуточном состоянии между уже покоренным и тем, что ему все еще противостоит. Для вторых, богоискателей, жизнь человека осмысливается лишь в свете предельной ценности – обретения потерянного единства с Богом. Базаров считает, что гносеологическая, творческая и просто житейская деятельность человека теряют свою самоценность в религиозном мировоззрении. Прежде всего, при допущении существования высшего разума познавательная активность человека может быть направлена лишь на «открытие» сокровытого, на обнаружение уже созданного и установленного Богом. Любой творческий акт в мире, созданном Богом, лишен оригинальности:

В самом деле, если есть Бог, т. е. ценность абсолютная, существующая независимо от нашей деятельности, – ценность, которую можно только разыскивать, а отнюдь не создавать, то очевидно высшим назначением жизни является не свободное творческое строительство, а благоговейно-покорное искание некоторой от века выстроенной божественной гармонии бытия¹³.

Любопытно, что в этом рассуждении Базарова слышны отголоски его представления о сути «чистого искусства», но не того, что идеологически нейтрально и противостоит искусству тенденциозному. Искусство, согласно Базарову, становится чистым, как только преодолевает «изобразительную», или, вернее, отообразительную функцию, и устремляется к созданию абсолютно новых форм и порождаемых ими эмоций. Боязнь повтора как торжество принципа

¹³ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). В 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2009. С. 466.

«горячей культуры»¹⁴, пронизывает и философию, и эстетику Базарова. Кроме того, Базаров считает, что сама концепция Бога как высшего сознания, и соответственно, богоуподобления как активного сознательного процесса, неверна: «Божественный разум тем, главным образом, и отличается от человеческого, что он не знает никаких препятствий, никаких сопротивлений. Бог не борется с миром за осуществление своих целей, но творит мир»¹⁵. Сознание – как раз инструмент для преодоления внешнего сопротивления, и действие, им направляемое, всегда следует за актом осознания. Но Бог, согласно Базарову, творит не осознанно, а инстинктивно: «Пчела строит свои соты, личинка ткёт свой кокон именно так, как Бог мистиков творит мир»¹⁶. Таким образом, стремление к божественному лежит в направлении, противоположном росту сознания, и должно полностью погасить интеллект. Еще одним упреком теоцентрической картине мира для Богданова является ее «финализм», эсхатологизм, обращенность к концу истории, в свете которого совершенно обесцениваются и все предыдущие события, и повседневная жизнь: проживая ее, человек, помимо своей воли, осуществляет не свою, а божественную цель. Как подлинный социал-демократ, Базаров бичует индивидуалистическую концепцию авторства. По его мнению, превознесение в модернизме творческой личности, богатой уникальным содержанием, выродилось в несправедливо высокую оценку всякой индивидуальности как таковой, пусть она даже будет темна и пуста:

«Я», «мое», «только мое», «только во мне существующее», «неповторимое», «единичное» – вот верховная цель и ценность жизни [для модернистов-индивидуалистов — Г.М.]. В чем именно заключается это «я» и это «мое» — совершенно не важно. Только бы оно было неповторимо, единично, оригинально¹⁷.

14 Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры // Одиссей. 1989. С. 11–16.

15 Религиозно-философское общество в Санкт–Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 452–453.

16 Там же. С. 453.

17 Там же. С. 472.

Более того, отвернувшись от общества, от необходимости гармонизировать свои отношения с другими, оставшись наедине с собой, человек не избавляется от необходимости координировать разные аспекты своего собственного я, иначе оно распадается на фрагменты. Тенденция к атомизации цельного человека находит воплощение в эстетизации в модернизме «мигов», переживаний, поток которых никак не сводится к какому-либо бытийному единству. Таким образом, доведенный до крайности индивидуализм ставит под вопрос и цельность человека, и авторство созданных им произведений. Любопытно, что программе избавления от индивидуализма с помощью социалистического коллективизма, предложенного Базаровым, тоже сопутствует избавление от «автора». Критик богоискательства утверждает, что в любом коллективном творческом акте человек обращен не к другому «ты», а к предмету приложения своих сил, (подобно тому, как, по выражению Экзюпери, «любить – это вместе смотреть в одном направлении»¹⁸). Ценность мысли определяется не ее единичностью или принадлежностью какому-либо человеку. Вопрос об авторстве не интересен, «пока взор обращен на само откровение»¹⁹. Представляется возможным допустить, что мечта богостроителей о коллективном духовном творчестве и единстве предполагала также некую философию человечества как единого метателя, и в этом свете могут быть интерпретированы субъективные корни становления теории А.А. Богданов о переливании крови как метода оздоровления и омоложения. Как известно, А.А. Богданов, будучи директором Института крови в Москве, трагически погиб после одиннадцатого эксперимента на себе с переливанием крови. Тенденция богостроителей разрешать фундаментальные проблемы человека через их осмысление в коллективистском ключе четко проявляется при обращении к теме смерти: «Вопрос личной смерти для людей, способных к коллективному творчеству, имеет такой же второстепенный интерес, как вопрос о гибели того или другого нейрона в моем

18 Сент-Экзюпери А. де. Планета людей. – М.: Молодая гвардия, 1970. С. 197.

19 Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 470.

мозгу»²⁰. И потому человек должен думать о будущих переживаниях, которые возникнут у кого-то в будущем, как о своих собственных. Эта концепция коллективного единения, по мысли Базарова, радикально отличается от увлечения «народностью» среди богоискателей, которая представляется лишь попыткой интеллигенции припасть к «живительным сокам» народной стихии, одновременно испытывая презрение к социализму, в котором Мережковскому видятся только «бесы» и «грядущий Хам»²¹. Как видим, Базаров отстаивает богостроительство как коллективистский проект бесконечного распространения сознательной власти человечества над миром, противопоставляя теологии ряд возражений, основанных на глубинном несогласии уступить кому-то, кроме человека, руководство мировым процессом. При этом за человечеством закрепляются традиционные атрибуты божественного, постулированные теологией: всезнание, всемогущество, бессмертие.

Реакция одного из представителей движения «нового религиозного сознания», Д.В. Философова, на богостроительство была неожиданно примирительной: он выразил веру в будущее сближение двух направлений и их возможную идейную дружбу.²² В богостроителях Философов увидел подтверждение того неоспоримого для него тезиса, что человек не может быть нерелигиозен, и что даже в атеистическом марксизме зреют теории, генетически связанные с христианским идейным ядром. Для Философова всякое религиозное обновление – революционно (как, например, христианство для эллинов и иудеев), а всякая революция – религиозна по своим глубинным мотивам: «Революция — всегда акт веры, проявление веры в чудо, вера — в действие»²³. Революция, таким образом, не только феномен социальный, но и мистический, ведь «к новому действию нельзя приступить, не пройдя через период созерцания»²⁴. Проект социалистического общества теснейшим образом связан с

20 Там же.

21 Там же. С. 445.

22 Философов Д.В. <Богостроительство и богоискательство> // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). С. 441.

23 Философов Д.В. Друзья или враги // Русская мысль. 1909. № 8. С. 124.

24 Там же. С. 125.

христианством, но противоположен ему как конфликт религий богочеловечества и человекобожества: для первой предметом культа является Бог, для второй — Человечество. Но мировосприятие и христианства, и социализма — революционно и катастрофично: «Социализм — это замаскированный христианский хилиазм, тысячелетнее царство на земле, достигнутое усилиями человечества, только человечества»²⁵. Философов подчеркивает, что богоискатели ищут не Бога, но новое понимание его, в то время как богостроители отрицают бытие какой-либо трансцендентной высшей сущности. Это неприятие религии у богостроителей проистекает, по мысли Философова, из-за смешения ее с церковной историей: «О христианстве до сих пор они судили по злоупотреблениям Церкви»²⁶. Превознося человечество, богостроители, как представляется Философову, не разрешают антропологической проблемы соотношения индивидуального и коллективного, личного и общего, что в свете прогрессивной концепции богостроителей выливается в конфликт сверхчеловека и сверхчеловечества. Например, попытка богостроителей утешить человека в осознании его личной смерти посулами будущей счастливой жизни рода не кажется Философову убедительной. Признание индивидуализма «буржуазным», как это делает Базаров, лишь затеняет проблему, но не разрешает ее²⁷. Таким образом, кроме несогласия с богостроителями в понимании ими догматической стороны христианства, Философова беспокоит антропологическая перспектива, намечаемая этим течением: угасание индивидуализма в победоносном шествии коллективного человечества.

Философов настаивает, что единственным условием осмысленности общественных усилий человечества должна стать вера в личное бессмертие, но такая вера возможна только в рамках традиционной, а не атеистической религии: «Ведь если Бога нет, нет абсолютной бессмертной личности, <...> то какое мне дело, что после моей смерти будет здесь на земле? <...> Отрицание бессмертия

25 Философов Д.В. <Богостроительство и богоискательство> Т. 1. С. 441; С. 425.

26 Там же. С. 426.

27 Там же. С. 438.

личности должно привести к полному индифферентизму социальному».²⁸

Исходной точкой в обосновании Анатолием Луначарским, также сторонника и теоретика богостроительства, важности религиозной составляющей в формировании нового социалистического человека явился эмпириокритицизм. Это направление мысли исходило из того, что мир который открывается человеку в науке и других сферах его опыта — это не «реальность вообще», но — человеческая реальность, картина, доступная именно человеческим чувствам и логике, подвергнутая человеческой оценке. Во всем массиве знания, накопленного культурой, нет ничего абсолютного, никакого «на самом деле», мир всегда понимался относительно наблюдателя, человека. Луначарский всемерно поддерживает антропоцентрическую идею реальности как «человеченного внешнего», всегда неустойчивой и изменчивой картины, исполненной коллективным трудом: «весь человеческий мир есть трудовой продукт, результат социально-трудового, в широком смысле этого слова, соприкосновения человека и стихий»²⁹. Важным элементом человеческой природы Луначарский считает способность к оценке, ведь важно не только познать, важно оценить познанное, чтобы жить и действовать целенаправленно. Но исторически, по мнению, Луначарского, сложилось так, что главным источником оценок были религиозные системы: «История мирооценок в главнейшем совпадает с историей религий и религиозно-философских систем»³⁰. Именно религиозные доктрины задают наиболее общие ценностные регулятивы для ориентации человечества, и в этом смысле марксизм — не что иное, как новая религиозная концепция: «Учение Маркса явилось <...> высшим синтезом. Это была пятая великая религия, формулированная иудейством»³¹. Но если марксизм — религия, то что является объектом культа, а что — богослужением. Луначарский признает человечество высшим объектом поклонения, солидаризируясь с Контом, Базаровым и многими другими. Обосновывая новый

28 Там же. С. 80–81.

29 Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1. — СПб.: Шиповник, 1908. С. 11.

30 Там же. С. 18.

31 Там же. С. 147.

объект культа, Луначарский уточняет, что речь идет об идеале, достигаемом саморазвивающимся человечеством:

Мы не знаем в мире ничего более совершенного и радостного, чем человек с его колоссальными возможностями. <...> «Человек человеку – бог!» Но вовсе не тот человек, какого мы наблюдаем в повседневной жизни. «Божественны» в этом человеке обыденности только *возможности*. Только то, что из него развивается, только самое его развитие³².

Этот собирательный образ человека — абстрактное воплощение всего вида. Здесь позиция Луначарского совпадает с мнением Дарвина: объектом эволюции является именно вид, а не единичная особь. «Классы и нации как бы органы и модусы всечеловеческого общества, в борьбе своей определяющие его судьбу; индивиды — модусы, живые проявления своих классов»³³. Всякий индивидуализм, всякое личное творчество с развитием общества должны будут устремиться к целому, приучить себя к умению «взять свою гармонирующую со всем хором ноту»³⁴. Коллективистский, а не индивидуалистический характер новой социалистической веры – еще и единственно возможное решение в рамках научного мировоззрения, отрицающего личное бессмертие. Любовь к духовному будущему человечества Луначарскому видится гораздо более иррациональной и возвышенной «с точки зрения „здорового эгоизма“»³⁵, чем любовь к Богу, воспламеняемая жадой личного бессмертия. Важный вопрос всякой эволюционистской доктрины – задать мерило развития. Луначарский признается, что он не может указать ни на какой другой критерий, кроме биологического, который совпадает в «конечном счете с критерием социальным»³⁶. То есть, во главу угла ставится заимствованная из биологии модель устойчивого сообщества

32 Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. Сб. 1. – СПб.: Знание, 1909. С. 330.

33 Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 148.

34 Там же. С. 137.

35 Там же. С. 49.

36 Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм. С. 331.

живых организмов, достигающего максимума мощи при соблюдении принципа единства в многообразии³⁷. Хотя Луначарский предполагает поступательное движение всего человечества, именно на выдающихся представителях рода этот прогресс будет заметен. «Норма» у Луначарского скорее является экстремумом, максимумом, чем серединой: «Великие люди *более люди, более нормальные* представители нашего вида, типа, чем заурядные люди»³⁸. Итак, если объектом атеистической религии является человечество в его развитии, то «богослужением» Луначарским объявляется труд. Не надеющиеся ни на какие чудеса общество в ежесекундном усилии должно заботиться о противостоянии внешнему миру и приведении разрозненного хаотического опыта в систему для последующей непрекращающейся борьбы за свое счастье. Марксистская религия Луначарского – преобразовательная: «Маркс учит: „не истолковывать мир, а переделать его“. Это язык мужчины»³⁹. Планомерный коллективный труд, то есть организованная деятельность по достижению тактических и стратегических целей человечества – вот смысл религиозного служения социализма.

Правда, самому понятию религии Луначарский дает расширительное определение как мироощущению, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы.⁴⁰ В этой новой антропологической религии Луначарский указывает на предмет культа, форму богослужения и высший смысл исторического процесса, который состоит в улучшении мира путем трудовой активности человека: «Мир есть скверная мастерская, но силами своих страдальцев эта мастерская становится ареной величайшей мировой борьбы и превращается в храм. Да! Превращается в храм, в котором богом будет сам человек».⁴¹

«Религия социализма», как ее представил Луначарский, вызвала оживленную дискуссию среди марксистов, которые считали ее ошибочной, но со всей ясностью выделили атрибуты религиозного движения:

37 Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1 . С. 12.

38 Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм. С. 331.

39 Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 148.

40 См.: там же. С. 21.

41 Луначарский А. Заметки философа. Храм или мастерская // Образование. 1906. № 2. С. 105.

Новая религия так описывается т. Луначарским с разных сторон: по объекту она «религия человечества», человеческого вида или «Вида» с прописного В; по содержанию это – «религия труда», по пророку – религия Маркса. Нет Аллаха, кроме Вида (*Homo religiosus L.*), и Маркс – пророк его⁴².

Однако важно обратить особое внимание на ключевое значение аспекта связи в интерпретации социалистической религиозности Луначарским – связи индивидов в группу, наций и этносов – в человечество, связи человека и природы. Такое понимание перекликается с возможной этимологией слова «религия», и принимает у Луначарского универсальный характер до такой степени, что раздавались упреки в слишком расширительной трактовке феномена религии, что позволяет усмотреть религиозные мотивы в любом феномене вообще. Так, Борохов полагает, что если принять под признаком религиозности, согласно Луначарскому, наличие внутреннего «чувства живой связи», то религией может стать, например, спорт: «Для вас в центре мира стоит человечество, а в центре спортсменского мировоззрения стоят гипподром, велосипеды, гоночные лодки»⁴³.

Человек «богостроительства» создает бога из человечества, а не ищет путей соединения с Абсолютом теизма, доступных мирочувствованию модернистской души (программа богоискательства). Однако обе эти тенденции подвергаются критике бескомпромиссного атеиста Ленина. Вот, что он пишет Горькому в ноябре 1913 года:

Богоискательство отличается от богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего <...> С точки зрения не личной, а общественной, всякое богостроительство есть именно любовное самосозерцание тупого мещанства, хрупкой обывательщины, мечтательного «самооплевания» филистеров и мелких буржуа, «отчаявшихся и уставших» (как Вы изволили очень верно

42 Борохов Б. Виртуализм и религиозно–этическая проблема в марксизме. М.: Молот, 1920. С. 79.

43 Там же. С. 32.

сказать про душу – только не «русскую» надо бы говорить, а мещанскую, ибо еврейская, итальянская, английская – все один черт, везде паршивое мещанство одинаково гнусно ...).⁴⁴

Но, конечно, наиболее заинтересованную критику богостроители встретили со стороны некоторых «богоискателей», поспешивших с декларациями диаметрально противоположности позиций, которые могут быть соединены лишь по недоразумению. Мережковский в статье «Сердце звериное и сердце человеческое»⁴⁵ разделяет представителей новых квазирелигиозных программ на несколько групп в зависимости от провозглашенной ими высшей онтологической ценности, призванной заместить в сознании традиционного Бога монотеистических религий: с одной стороны, это «крайние мистические индивидуалисты» среди которых Ницше и Штирнер, обожествляющие одинокого гения, с другой – «крайние мистические коллективисты» (Фейербах, Луначарский), воспевающие будущее человечество.⁴⁶ Эти два новых Абсолюта — Человек и Человечество — непримиримы, и нужно или избрать один из них, или — отказаться от всякого Абсолюта: «...Кому „все дозволено“ – мне, вопреки всем или всем, вопреки мне?»⁴⁷. Мережковского пугает перспектива поглощения индивидуального «Я» коллективом, особенно ярко проявившаяся в отказе «коллективистов» от жажды личного бессмертия. В пылу полемики, невзирая на открыто признанное богостроителями стремление придерживаться реалистического мировоззрения и исключать из него всякое чудо, Мережковский называет скептический взгляд на возможность загробного существования «абсолютным человекоубийством»⁴⁸. Мережковский уверен, что абсолютный коллективизм означает рабство личности, ведь «самодержавие „нового бога“ – коллектива – злейшее из всех самодержавий»⁴⁹.

44 Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 48. Письма. Ноябрь 1910 – июль 1914. М.: Политиздат, 1970. С. 226.

45 Мережковский Д. Больная Россия. – СПб.: Общественная польза, 1910. С. 123 –137.

46 Там же. С. 131.

47 Там же. С. 132.

48 Там же. С. 135.

49 Там же.

Надо признать, что антииндивидуализм богостроителей не был совершенно тотальным. А. А. Богданов в своих «Воспоминаниях о детстве» пишет по этому поводу:

Неверно то, что устранить себя из повествования возможно; неверно то, что для объективизма это требуется. <...> Человек изображает то, что он видел, и так, как он понимал; видел же он своими глазами, понимал сообразно своему способу мышления; ни того, ни другого устранить нельзя, хотя бы местоимение «я» было отовсюду вычеркнуто⁵⁰.

Мережковский, продолжая критику богостроителей, усматривает в коллективизме угрозу регресса от человеческого к более примитивным, звериным формам⁵¹. Но как же быть тогда с природной социальностью человека? Похоже, Мережковский не приемлет никаких форм сообществ, если они не образуют некую церковь, пусть неортодоксальную, но с безусловным признанием трансцендентного Христа. Свое главное расхождение с богостроителями Мережковский видит в отрицании оппонентами догматического понимания Христа как подлинного и единственного Богочеловека. В отсутствии этой веры и надежды на сверхъестественную помощь проект Луначарского — Горького — Базарова есть, по мнению Мережковского, такая же дерзость, как строительство Вавилонской башни. Как раз собственную стратегию, стратегию богоискателей, основанную на учении о Богочеловечестве В.С. Соловьева, Мережковский называет «истинным богостроительством».⁵²

Критикуемая Мережковским и Философовым воля богостроителей к коллективизму не была данью слепому следованию социальной доктрине марксизма с ее учением о классовой, а не индивидуальной борьбе как локомотиве истории. Провозглашение необходимости коллективизма опиралось

50 Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1. А.А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. – М.: ИЦ «АИРО–XX», 1925. С. 23.

51 Мережковский Д. Больная Россия. С. 136.

52 Там же. С. 136.

на антропологический базис — на представление о недочеловечности индивида, о его онтологической недостаточности. А. А. Богданов посвятил этому вопросу специальную статью «Собирание человека»⁵³. Автор сетует, что ни повседневный опыт, ни философия, ни наука не дают единого определения того, что такое человек. Даже в науке есть несколько частичных концепций, например, в биологии, психологии и социологии, которые плохо координированы друг с другом, поэтому важнейшей задачей Богданову представляется разработка интегральной научной концепции человека, рассматривающей человека как развивающийся цельный мир опыта.⁵⁴ Но, ввиду множественности людей, каждый из них имеет свой опыт, отличный от опыта другого индивида, и только через общение человек понимает, что «есть вещи, которые не принадлежат к его опыту и, однако, „существуют“»⁵⁵ Богданов полагает, что в первобытных общинах, ввиду однообразия жизни, опыт был почти равным у всех. Но постепенно появилась иерархия, общины разделились на тех, кто руководит, и руководимых, затем количественный рост населения перешел в качественные изменения общественных структур — появилась специализация и специалисты, происходит «дробление человека»⁵⁶, но, одновременно, и мир более глубоко познается в своих частях. Богданов признает, что невозможно для отдельного индивида знать во всех подробностях опыт всех: «Никаких сил человеческих не хватит на то, чтобы овладеть всей суммой опыта, какую представляет жизнь специализированного опыта»⁵⁷. Но одновременно Богданов считает, что наиболее общие вопросы к миру «что я такое?» и «зачем все это» возникают исключительно из-за метафизической неполноты индивидуального сознания.⁵⁸ Эта позиция напоминает Спинозовскую попытку теодицеи, когда наиболее вопиющие несчастья в личной судьбе человека философ пытался примирить с идеей благого Бога, призывая рассматривать события жизни «с точки зрения

53 Богданов А. Новый мир (статьи 1904–1905). Москва: Дароватовский и Чарушников, 1905. С. 7–54.

54 Там же. С. 11.

55 Там же. С. 12.

56 Там же. С. 19.

57 Там же. С. 27.

58 Там же. С. 31.

вечности». Экономическое развитие ведет к объединению людей капиталом в общей работе. Человек вынужден стремиться к пониманию других, сближению с другими, при этом речь идет не о психологическом отождествлении себя и другого, но «о способности каждого овладеть какой-угодно частью опыта других людей»⁵⁹. Ввиду необозримого многообразия личных умений, следует сфокусироваться, по мысли Богданова, лишь на овладении общими методами познания и практики. Итог размышлений Богданова о «собрании человека» сводится к идее, что человек универсального опыта еще не сформировался, он – лишь проект, который, возможно, будет реализован человечеством: «... Если человеком мы признаем существо развитое, а не эмбриональное, целостное, а не дробное, то наш вывод будет таков: Человек еще не пришел; но он близко, и силуэт его вырисовывается на горизонте»⁶⁰.

Несмотря на идейные противоречия между богостроительской и богоискательской (включая символистов) линией русской мысли, несомненна их общая стратегия на предельно возможную (в рамках их философско-религиозной позиции) интеграцию человека в единстве: единстве Богочеловечества у богоискателей, в единстве становящегося Человечества – у богостроителей.

2.2. Человекобог в итальянском модернизме

Оживленная дискуссия в европейском модернизме о будущем человека неожиданно выкристаллизовала и укрепила в начале XX века анархическую, по сути, решимость отказаться от доктринального гнета культурных результатов предыдущих эпох, прежде всего философских и религиозных, где Бог или Абсолютный Дух присваивают себе достоинство человека. Речь идет не просто об атеизме и скептицизме, речь идет о своеобразной новой форме религии Человека как высшей цели самого себя, Человекобога. Вызывает особый интерес то обстоятельство, что в Италии и России подобные концепции были

59 Там же. С. 46.

60 Там же. С. 54.

теоретически разработаны почти одновременно. В России это было рассмотренное выше движение богостроителей, в Италии — идейная платформа сотрудников флорентийских журналов «Леонардо», «Ла Воче», «Лачерба». Стоит отметить, что в продолжающемся всю сознательную жизнь творческом союзе Папини и Преццолини, ключевых сотрудников указанных итальянских журналов, важным элементом был их особый интерес к русской культуре. Они даже желали быть первооткрывателями новой русской литературы для итальянского читателя, не уступая эту роль другим. Так, в письме к Преццолини от 19.07.1901 Папини с некоторой ревностью предупреждает: «Furpo открыл русскую литературу и дошел до Толстого. Следим за конкуренцией!». ⁶¹ 17 мая 1902 Папини сообщает другу: «Читаю Герцена „С другого берега“, сильно, ярко, с индивидуалистическим подходом». ⁶² Но, конечно, русская тема в творчестве Папини и Преццолини не ограничилась только литературными текстами. Особо хочется отметить продолжительную дружбу Папини и Вайлати с Юргисом Балтрушайтисом ⁶³ и их совместный отдых на даче в Римини. Преццолини в письме к Папини со всей полнотой выразил общее отношение к России: «Во имя Святой Руси – нашей духовной родины – приветствуй Балтрушайтиса». ⁶⁴ В 1920 году Папини входил в руководство организации «Друзья России». ⁶⁵ Известный русский философ Борис Яковенко в своей статье назвал Папини «виртуозом языка», который превосходит по владению словом Андрея Белого. ⁶⁶

Логика антропологических устремлений, сопряженных с пафосом освобождения из власти догм и предписаний и присвоения человека себе самому, праздному, наполненному лиризмом и открытого новому, хорошо передает статья Папини «Римская беседа» ⁶⁷. Автор констатирует, что в современной ему Италии

61 Papini G., Prezzolini G. Carteggio I. 1900–1907: dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo» / A cura di Sandro Gentili, Gloria Manghetti. – Roma: Edizioni di storia e letteratura; Lugano: Biblioteca cantonale, Archivio Prezzolini, 2003. P. 87.

62 Ibid. P. 207.

63 Письма Балтрушайтиса к Папини опубликованы Н. Котрелевым: Иностранная литература. 2015. № 3.

64 Papini G., Prezzolini G. Carteggio I. 1900–1907. P. 314.

65 Papini G., Prezzolini G. Carteggio III. 1915–1956: dalla grande guerra al secondo dopoguerra / A cura di Sandro Gentili e Gloria Manghetti. – Roma: Edizioni di storia e letteratura; Lugano: Biblioteca cantonale, Archivio Prezzolini, 2013. P. 131.

66 См.: Яковенко Б. Джованни Папини // Северные записки. 1916. Ноябрь. С. 81.

67 Papini G. Il discorso di Roma // Lacerba. 1913. N. 5. P. 37–41.

двумя ведущими тенденциями являются религиозная мысль и философия немецкого типа. Первая тенденция представлена в широком спектре от ортодоксальных последователей церкви — до религиозных модернистов и любопытствующих дилетантов, примкнувших к церкви от скуки. Завершается этот ряд сторонниками спиритических сеансов. Только атеист, по мысли Папини, имеет смелость оставаться в одиночестве, в отличие от слабых, которым необходима иллюзия, препятствующая осознанию, что они «абсолютно бесполезны для себя самих, для других, для земли и всех созвездий бесконечности»⁶⁸. Папини настойчиво утверждает *полезность* интегральным критерием ценности человека. Вторая тенденция в итальянской мысли — философствование немецкого типа — представлена неогегельянством Кроче. Оба эти движения, справедливо замечает Папини, закрепляют диктат трансцендентного — Бога или Абсолютной Идеи — над человеком: в глубине их содержится мысль, что люди «лишь зыбкие моменты бытия, <...> что каждый должен найти согласие с тем Абсолютным духом, которому дано определение в книгах».⁶⁹ Папини, оценивая Гегеля, считал сочинения немецкого философа состоящими из отрицающих собственный смысл фраз, наполненных музыкальным ритмом и симметрией, придающих словам эстетическую ценность и силу внушения.⁷⁰ В захватывающей силе гегельянства признался и Преццолини: «Гегель — чистая фантасмагория, но грандиозная».⁷¹ Такой взгляд вызывал неприятие у Джованни Джентиле и Бенедетто Кроче. Последний в частном письме назвал сотрудников «Леонардо» мальчишками, «которым не годится мериться с людьми, что работают <серьезно>».⁷² Папини, будучи вполне верен прагматистскому кредо, активно сопротивлялся гегельянству и всепоглощающему рационализму, потому что подозревал их неполноту, допускал возможность, что какая-то существенная часть мира этим почтенным подходам им недоступна:

68 Ibid. P. 39

69 Ibid. P. 40.

70 Cfr.: Papini G. Che seno possiamo dare a Hegel // Leonardo. 1906. Ottobre–Dicembre. P. 282.

71 Carteggio I. P. 624.

72 Cfr.: Gentile G. Lettere a Benedetto Croce Vol. II. Firenze: Le Lettere, 2004. P. 323.

Я признаю и уважаю мысль, обожаю ясность, не отрицаю логического рассуждения, но не желаю сужения мысли, жертвования полнотой реальности ради ясности, триумфа диалектического дискурса над новыми и наполненными состояниями души, которые невозможно выразить из-за совершенства языка.⁷³

Папини полагает, что такая философия — квинтэссенция духовного мещанства, удушающая всякую индивидуальность. Старая ментальность ценит более гражданина, а не индивида, занятого делом, а не праздного, человека рассудочного, а не лирика. Папини видит единственный выход из этой несвободы человека в том, чтобы отказаться от иллюзий: «Настало время, чтобы восстал человек сам по себе, нагой <...> не имеющий нужды в обещаниях»⁷⁴. Идея нового человека может быть достигнута посредством утверждения индивидуальности, поэзии, искусства, одержимости и стремления к новому и неповторимому.⁷⁵

Эволюция человека, по мысли Папини, стремится к отказу от цивилизационной оболочки, «одежды» (исчезнет философия, рационализм сведется к автоматизированному формализму), но, одновременно, в самом человеке откроются силы, находившиеся в нем прежде под давлением культуры. Парадоксальным образом освобождение от культуры приведет не к озверению, а, как считает Папини, к обожествлению. Данная перспектива рассмотрена более подробно в статье «От человека к Богу».⁷⁶

Автор выделяет три возможные интерпретации Человекобога: христианскую (Бог воплощается в человека), мистическую, подразумевающую присоединение индивидуальной человеческой души к божественной сущности, и — магическую, где основной механизм обожения — подражательный, в результате которого индивид приобретает атрибуты божественного. Именно последнюю стратегию избирает себе Папини. Следует особо отметить, что главным качеством божественного для Папини является всемогущество, то есть «максимальное количество власти, направленной на людей и предметы»⁷⁷. Такая

73 Papini G., Prezzolini G. Carteggio II. P. 135.

74 Papini G. Il discorso di Roma // Lacerba. 1913. N. 5. P. 39

75 Ibid. P. 41.

76 Papini G. Dall'uomo a Dio // Leonardo. 1906. N. 1 (19) P. 6–15.

77 Ibid P. 7.

активистская позиция находится вполне в русле завоевательных интенций натурфилософии Нового времени, для которой человек — покоритель мира, и совершенно противоположна пониманию божественного не как мощи, а как чистоты, святости — пониманию, столь существенному для европейского богословия, в том числе — в России. Тем не менее, Папини, парадоксальным образом, полагает возможным соединить свою активистскую концепцию с принципом буддийского недеяния и тезисами «восьмиричного» пути, трактующего неудовлетворенность в сознании человека как страдание, причиной которому — желание. Последнее представляется буддизмом также тревогой, беспокойством. Основная же характеристика Божественного — покой. Потому, согласно Папини, человек должен избавиться от желаний либо дойдя до обладания всем, чтобы не осталось больше желанных целей (завоевательная стратегия), либо отказавшись от желания (аскетическая стратегия). Аскетический путь, как считает Папини, потерпел неудачу в истории, с учетом малого количества людей, преуспевших в нем в течение веков. Потому Папини предлагает выбрать путь всемогущества, или, если позволено будет так сказать, *всемущества*, всеобладания: «Кто обладает всем — ничего не желает. Поэтому мыслится как совершенный и святой».⁷⁸ Такая «экономическая» интерпретация божественного существенно расходится с теологическими установками раннего христианства. Но находит неожиданную поддержку, например, в этимологии. В русском языке слова «Бог» и «богатый» генетически связаны.⁷⁹ Путь всемогущества, согласно Папини, возможен, только если мир целиком превратится в тело, руководимое душой — человеком. Более того, человек станет миром, а мир — частью человека. Практически тот же фантастический сценарий находим у Андрея Белого. Став миром, человек перестанет стремиться и достигнет нирваны: «Всякая вещь ищет своей противоположности — деятельность стремится к неподвижности, жизнь — к смерти. <...> предельным результатом Богочеловека станет конец мира посредством

78 Ibid. P. 8

79 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. I. – М.: Прогресс, 1986. С. 183.

самосовершенствования».⁸⁰ Эта парадоксальная стратегическая цель, потребует, по Папини, огромных тактических усилий. Папини полагает, что разнообразные чудесные способности (предвидение, «чтение» чужих мыслей, управление погодой и т. д.) столь многократно засвидетельствованы, «что мы вынуждены принять их возможность и реальность»⁸¹. От этого весьма спорного допущения он переходит к идее, что образ жизни людей, обладавших указанными способностями, едины для разных культур и эпох, и что случаи эти надо изучать и систематизировать как искусство чудодействия «для перевода в практические правила для тех, кто ищет всемогущества»⁸².

Среди некоторых приемов Папини указывает на методы концентрации внимания, молчания, целомудрия, поста⁸³, и специально фокусируется на таком состоянии сознания, где «вера создает реальность, где сконцентрированное и сильное желание непосредственно преобразует мир»⁸⁴.

Тема обожения человека была специально рассмотрена в статье «Человекобог» другого основателя журнала, Джузеппе Преццолини.⁸⁵ Автор считает, что использование слова «Бог» в концепции человекобога отражает не религиозный аспект, но лишь аспект всемогущества человека, достижимого только с помощью мышления. Для Преццолини человекобог не идеал, а уже наступившая реальность, не сверхчеловек, которому современник должен принести в жертву свои желания и саму жизнь. Человек является средоточием всех процессов, и одно из подтверждений этому для Преццолини — идея Канта о том, что «мышление человека конструирует опыт, т. е. собственно мир»⁸⁶. Способность создания мира из мышления христианская традиция закрепляет только за Богом. Затем Преццолини упоминает философствующих мистиков эпохи модернизма R. Lewins, Miss Nadell, Mc Crie, которые, якобы, отвергают не только автономное существование вещи в себе, но и других человеческих

80 Papini G. Dall'uomo a Dio // Leonardo. 1906. N. 1. P. 9

81 Ibid. P. 11.

82 Ibid. P. 12.

83 Ibid.

84 Ibid. P. 13.

85 Giuliano il Sofista [Prezzolini G.]. L'uomo Dio // Leonardo. 1903. N. 3. P. 3–4.

86 Ibid. P. 3.

субъектов, кроме наблюдателя⁸⁷.

Фактически Преццолини склоняется к крайнему солипсизму: «Другие существа не что иное, как части меня самого»⁸⁸. Критика религиозного чуда не мешает искать сверх-нормальные способности в самом человеке, и здесь Преццолини следует за Sabatier. Анализируя современные ему учения о происхождении религии (Н.В Brewster), науки (в интерпретации Анри Бергсона, Леруа и Маха), морали (по Канту), Преццолини убеждает читателя в сугубо человеческом происхождении всех этих феноменов. Созданные человеком элементы мира имеют ценность вне зависимости от их реального существования, т. е. в некотором смысле даже ложные представления полезны. Преццолини ссылается на Ницше, но достойна упоминания и работа Оскара Уайльда «Упадок лжи». Таким образом, Преццолини утверждает человека создателем этого мира и завершает статью парафразом из христианского Символа Веры, провозглашая принципы, как нам представляется, *новой — антропологической — веры* модернизма:

Единое, что существует, создатель мира, единый, бесконечный и вечный, способный к чуду, повелитель истины, хозяин мира посредством науки, предсказатель будущего. Более нечего добавить к существу абсолютному, к человеку, сознающему собственную божественность, чтобы стать Богом⁸⁹.

Преццолини указывает на философов, мысль которых приближалась к обожествлению человека. Это уже рассмотренные нами Фихте, Конт (для которого божественным было человечество, а не отдельный индивид), Фейербах и Штирнер, которого Преццолини считал наиболее близким эпохе начала XX века, и мысль эта подтверждается идейным пафосом статьи Папини «Я и не-я»⁹⁰, которая может быть оценена как манифест самого крайнего индивидуализма в форме солипсизма и монопсихизма — теорий, отрицающих не только существование других индивидов, но провозглашающих реальность всех вещей

87 Ibid.

88 Ibid.

89 Ibid. P. 4

90 Gian Falco [Papini G.]. Me e non me // Leonardo. 1903. N. 2. P. 2-4.

лишь «модификациями духа и элементами единственного актуально существующего сознания»⁹¹. Как всякий манифест, статья Папини наполнена провокативными заявлениями о том, что другие люди для него — лишь «части преходящие и изменяющиеся» его собственного духа⁹², что его любовь к людям — не более любви игрока к собственным картам. Более того, вся история мира «необходимо моя и существующая в настоящем. Герои <...> – фрагменты нашего я»⁹³ Сознавая, что его моноперсонализм выглядит крайне вызывающе, Папини заранее соглашается носить клеймо безумца как комплимент, но, парадоксальным образом, отказывается получить титул гения из рук толпы. Он крайне презрительно отзывается о работах Ломброзо, которые тот «осмелился назвать книгами»⁹⁴, и в которых гений аттестуется как дегенеративная человеческая форма на грани сумасшествия. Папини убежден, что подлинные святые и гении – противоположность безумцам.⁹⁵

В ценностной иерархии своего, тогда еще атеистического, мира на самую вершину Папини помещает гения, а ступенью ниже — человека — интеллектуала, «единственного бога — пусть себя самого — но и этого достаточно»⁹⁶. Ради разума Папини готов отказаться от всех иных добродетелей, отдав благость буддистам и христианам, силу — боксерам, святость — йогам, воздержанность — скопцам. Папини не видит в мире других носителей разума, кроме человека, и сам разум он считает субстанциальным качеством человеческой природы, «единственной человечностью нового бога»⁹⁷. Но так как человек и есть новый бог атеистического мира, то через вариации тавтологических определений Папини вскрывает суть своей антропологии, связывающей степень человечности именно со степенью разумности. Разумности этой нет внешней опоры, нет надежды, кроме как на себя — не только потому, что она порывает с религией, но и потому, что внешний мир

91 Ibid. P. 3.

92 Ibid.

93 Ibid.

94 Ibid. P. 4.

95 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 397.

96 Papini G. Inno all'Intelligenza // Lacerba. 1914. 5. P. 65.

97 Ibid. P. 66.

подозревается в иллюзорности и вторичности по отношению к разумности, которая «единственная реальность в бесконечном одиночестве всех миров»⁹⁸.

Вспомним, что христианская теология описывает Бога как Сущего, то есть как единственно подлинно существующего, творящего мир из ничего. Как можно заметить, Папини заимствует эти атрибуты божественного у богословия — и наделяет ими человека, вполне в духе Фейербаха, желавшего возратить роду человеческому его добро, отчужденное концепцией Абсолюта. Однако у Папини, при конструировании человека-интеллетуала, человека разумного, появляется определенный акцент: основной элемент человеческого — разумность — сила для Папини не креативная, а деконструктивная, сводящая к нулю, разлагающая на составные части, «единственная сущность приемлющих ничто»⁹⁹.

Чтобы дойти до последней точки, до нирваны, надо, полагает Папини, убедиться, что в мире не осталось ничего, что может породить желание, а для этого необходим период трансформации мира по своим правилам после разрушения его структуры, после этапа всесмешения. Но для переименования мира нужна идея мира нового, источником которой может стать искусство, религия, метафизика и наука. Папини особо уточняет, что наука им познается не как деятельность по созданию единственно возможной картины мира, но как теоретическое описание многих возможных воображаемых миров с ньютоновской физикой и недарвиновской биологией. Этот совершенно фантастический проект вызывает много возражений, одно из которых состоит в том, что план пересоздания (а не только перетолкования) мира на основе новых научных теорий подразумевает изменение законов природы, фундаментальных физических констант, то есть буквального исполнения роли Бога — создателя мира. Папини, однако, считает свой проект человекобога не абсурдным, а практически возможным, и предлагает реализовать его через развитие воображаемых наук и «искусство чуда».

Нельзя не увидеть совпадений в перспективах развития человека,

98 Ibid.

99 Ibid.

предложенных Папини и Андреем Белым. В обоих случаях предлагается расширение индивидуального человеческого «Я» до границ Универсума, т. е. *присвоение* мира, и последующая тотальная его переделка. Но обращает на себя внимание тот факт, что отправной точкой в этом предприятии для русских символистов было искусство, для Папини — наука, хотя бы и «воображаемая».

Преццолини в 1913 году публикует в *La Voce* серию статей под общей рубрикой «Слова современного человека», где фиксирует наиболее острые антропологические вызовы во всех сферах общественных отношений – в семье, праве и т. д. Первая работа¹⁰⁰, посвященная вопросам религии, недвусмысленно манифестирует атеистическую позицию определенного круга представителей нового искусства. Для русских символистов вопрос отношения к религии был одним из наиболее волнующих и решался в рамках нового религиозного сознания, сторонники которого, в подавляющем большинстве, не доходили до атеизма в неприятии Церкви, но говорили о необходимости церковного обновления (чаще всего — путем возвращения к формам религиозной жизни раннехристианских общин). В этом отношении мировоззренческая позиция Преццолини более радикальна: он указывает на крайнюю слабость антиклерикальных демократических движений в Италии: «У Церкви есть Катехизис, у демократии — нет, у Церкви есть концепция Всемирной истории, у демократии ее нет»¹⁰¹. В отличие от Церкви, современное общество «не смогло создать, кроме как в юриспруденции, веры, современного мифа»¹⁰². Эти обстоятельства, по мнению Преццолини, порождают терпимость к Церкви, дефицит иррелигиозности, являющийся следствием чувства собственной «теоретической» недостаточности и незрелости демократии. Преццолини призывает создать альтернативный церковному новый миф, катехизис и иерархию священства для нецерковной веры. Они станут рычагами новой духовной революции, предшествующей революции политической (и потому —

100 Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. I. Religione // *La Voce*. 1913. N. 11. P. 1033–1034.

101 Prezzolini G. Op. cit. P.1033.

102 Ibid.

потребность в политиках — вторична, сначала требуются поэты и философы для революции духа. Все идеалистические революции, полагает Преццолини, «имели философию и свой лирический акцент»¹⁰³).

Преццолини уверен, что подобно тому, как философия обратилась в мысль о мышлении, как в изобразительном искусстве победило «чистое искусство», так религиозность должна стать религией неверия. Стратегия отрицания продолжает свою логику: даже если в основании «ничто» — «все равно на нем должны основываться»¹⁰⁴. Преццолини считает, что недостаточно довольствоваться концепцией исчезновения Бога лишь в рамках философии, но «мы должны сделать так, чтобы Бога не стало»¹⁰⁵. Даже если это ошибочное мнение, оно лучше, чем полагаться на то, во что не веришь. Таковы стратегии этой новой религии неверия «которая обещает в будущем новую эпоху человеку»¹⁰⁶.

Джованни Боине в ответ на статью Преццолини о религии заметил, что она анархистская¹⁰⁷. Действительно, вера в возникновение нового порядка на руинах старых отношений очень напоминает внезапное, полное и чудесное спасение избранных в религиозно-милленаристских концепциях.

Отношение между религиозным и философским мировоззрением Боине трактует как взаимоисключающие, усматривая в иррелигиозности Преццолини вариант новой, философской, веры: «Или ты философ. И как таковой, не нуждаешься больше в религии, или не философ, и тогда не в твоей воле выбирать и судить свою религию»¹⁰⁸.

Джузеппе Ломбардо-Радиче провозглашает философию новой религией человечества, религией имманентного, противостоящей религии трансцендентного, собственно мифу, выводящему все божественное за пределы человеческого.¹⁰⁹ Зримым проявлением этой новой «философской» веры

103 Ibid. P. 1034.

104 Ibid.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Giovanni Boine. Parole d'un uomo moderno // La Voce. 1913. N. 18. P. 1065.

108 Ibid. P. 1067.

109 Lombardo-Radice G. Parole d'un uomo moderno. Il concetto della vita e l'insegnamento religioso // LaVoce. 1913.

некоторые собеседники Преццолини видели неохристианство. Это было движение, основанное на симпатии к ближнему, не зависящей от принадлежности к религиозной конфессии, в которой воспитан человек. Такое человеколюбие выражалось в организации библиотек, приютов, кружков взаимной поддержки, в создании женских союзов и тому подобного. Джузеппе Ломбардо-Радиче отстаивает идеи воспитания нового человека, ребенка (а народ в его понимание — то же дитя) через демонстрацию органической связи жизни и природы: «Культура как организм — вот догма, вера, культ и молитва в светской школе»¹¹⁰. Особо автор новой воспитательной доктрины отмечает, что ее сторонник «оставляет семью или противостоит семье, которая хотела бы со своим домашним эгоизмом поглотить его»¹¹¹.

Неверие переводит вектор духовного поиска современного человека с трансцендентного рая на имманентную каждому собственную природу: «Мы не имеем надежды на «тот свет», и выводим наши обязанности не из него, а лишь из нашей человеческой природы, способной к бесконечному совершенствованию. Мы хотим быть в полной мере и человеком прошлого, но переиначенным. Со всем католицизмом, <...>, но на языке новом: сохраняя все божественное, но без Бога»¹¹².

2.3. Поиск эффективной практики трансформации сознания: интерес к восточным, неконфессиональным религиям и мистицизму

В практике привлечения модернистами религиозных инструментов для созидания «нового человека» и переинтерпретации матриц, лежащих в основании европейской культуры (например, христианства), заметны попытки добиться трансформации человека через изменение его сознания, и здесь было решено использовать богатый опыт духовных практик как христианства, так и

N. 18. P. 1067.

110 Ibid.

111 Ibid.

112 Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. III. La Storia // LaVoce. 1913. N. 21. P. 1082.

других конфессиональных и внеконфессиональных религий и течений, привить ростки других культур к древу западной цивилизации. Особо выделяется феномен интереса к Востоку. Парадоксально, но такой религиозный опыт в модернизме мог быть использован и в рамках атеистического мировоззрения.

Вполне совпадая с Марксом в необходимости не созерцания, но изменения мира, Папини, вопреки немецкому мыслителю, полагает, что не бытие определяет сознание, а наоборот, сознание производит революцию всей культуры. Она начнется с *изменившегося человека*, которому необходимо трансформироваться «глубоко, полностью и внутренне»¹¹³. Фактически речь идет об изменении процессов работы мозга, установления для него новых ориентиров и норм:

Дело наиболее революционное есть то, что состоит в изменении чувств, очистке и омоложении мозга, в формировании реакций страха и помешательства. Изменив человеческий дух — все другие изменения возникнут сами собой легко и естественно. Подлинная революция начинается в голове, а не на баррикадах¹¹⁴.

Как видим, речь идет не о простом распространении новых идей, а о поиске технологии изменения и программирования процессов сознания, включая эмоциональную сферу. Для достижения этих целей Папини предлагает отказаться от глубинных корней, питающих ветхое сознание: религии, морали и традиции. Его не пугает последующий за этим хаос, он его рассматривает, как отправную точку для рождения «новой ясности» и «нового равновесия». Эта вера в возможность нового мира, как и всякая подлинная вера, представляется безбазисной и абсурдной, ведь совершенно непроясненным оказываются основания, по которым этот новый мир должен непременно возникнуть из устроенного модернизмом хаоса, и стать лучше прежнего.

Интенция на деятельное преобразование мира в рамках религиозного

113 Papini G. La necessita della rivoluzione // Lacerba. 1913. N. 8. P. 77.

114 Ibid.

мирочувствования направляла внимание модернистов и на нехристианский опыт. В статье Роберто Грегора Ассаджиоли «К новому арийскому гуманизму»¹¹⁵ автор проводит мысль, что интерес к восточной культуре вызван неудовлетворенностью в механико – материалистической европейской интерпретации мира, ответом на которую стало новое идеалистическое пробуждение, которое, согласно автору, стремилось удовлетворить три потребности:

1. Предложить новую метафизическую постановку не только философских, но и жизненных проблем.
2. Преодолеть с помощью интенсивной внутренней жизни разорванность индивида между мыслью и чувством, разумом и верой. Таким образом, автором утверждается разворот познавательного интереса от мира к «Я», «этой единственной вещи, которая нам по настоящему *жизненно* интересна»¹¹⁶, интерес к субъекту заслоняет объективную реальность.
3. Найти инструменты радикального обновления морали.

Ассаджиоли сетует на отсутствие единого подхода к вопросам этики, объединяющего мысль и действия человека, но по другому и быть не могло, так как современная культура не предложила универсального философского или религиозного решения наиболее существенных проблем. Обращение за ответами к Античности, как это пытался сделать Возрожденческий проект, не может быть удовлетворительным, поскольку сама классическая эпоха известна нам как торжество внешней жизни, а знания о попытках интенсификации внутренней жизни (например, Орфизм, Элевсинские мистерии) слишком скудны по мнению автора. Таким образом, если и возможно новое Возрождение, то только как усвоение Европой культурных результатов арийской цивилизации Индостана. Автор статьи считает, что цивилизация Индии не отделяет религию от философии, что главные философские системы Индии дают не только детальное описание мира и человека, но и «практические» предписания для гармонизации

115 Assagioli R.G. Per un nuovov umanesimo ariano // Leonardo 1907. N. 2. P. 162–182.

116 Ibid. P.173.

сил субъекта. Система йоги, как полагает Ассаджиоли, в качестве крайней цели ставит уничтожение партикулярного личного сознания, делая его универсальным, а также помогает контролировать собственные эмоции и мысли. В качестве ответа на моральную потребность современников, автор предлагает распространить буддийскую практику воспитания равнодушия к собственности, экономическому и социальному успеху. Таким образом, новое возрождение Европы мыслится достижимым через заимствования культурной практики древнеиндийской (арийской) цивилизации, и главным механизмом этого процесса является трансформация внутреннего мира человека, его субъективной стороны. Интроспективная тенденция в культуре, превращающая человека в предмет более важный для него самого, чем весь остальной мир, была бы невозможна без взрывного развития психологии. Наука о душе столкнулась с необходимостью не только представить внутренний мир человека в теориях столь же подробных и универсальных, как, например, физические (и эту задачу, по нашему мнению, психология еще не выполнила), но и предложить идеи исцеления от болезненных состояний и душевных кризисов. В феврале 1907 года «Леонардо» публикует статью «Энергия человека»¹¹⁷ основоположника прагматизма Вильяма Джеймса, который в ней проявляется в ипостаси психолога и исследователя религиозного сознания. Статья посвящена теме актуализации внутреннего потенциала людей, гармонизации их психических состояний. Поиски решения указанных проблем проводились и посредством обращения к культуре Востока. Джеймс, отдавая себе отчет в неопределенности термина «энергия» в психологии, поясняет, что под низкоэнергетическими имеет в виду состояния усталости и заторможенности. Джеймс задается поиском так называемых динамических факторов, которые способны прервать состояние апатии. Обобщая эмпирические данные, он приходит к выводу, что возможности человека значительно превосходят им используемые ресурсы: «Человек привык жить, и близко не достигая собственных пределов, он имеет возможности и

117 James W. Le energie degli uomini // Leonardo. 1907. N. 1. P. 1-25.

свойства, которые обычно не используются».¹¹⁸ Об этом свидетельствуют резкое повышение выносливости во время войн и бедствий, факты подавления болезненных состояний работой, регулярным трудом. Главный инструмент повышения жизненного тонуса — развитие воли. И вот в этом пункте представляется полезным обращение к Востоку: согласно Джеймсу, наиболее успешные системы актуализации энергии были предложены Йогой, но даже кризисы (религиозные или любовные) могут иметь тот же эффект. Целый ряд идей, полагает Джеймс, могут провоцировать моментальный подъем сил, но «будет ли идея живительной, зависит не от нее, а от человека, в чье сознание она войдет»¹¹⁹. Примером актуализирующей идеи является фраза Гарибальди «Рим или смерть», а также концепты «Свобода», «Истина», «Святая Церковь» и т. д. Задачей же науки является изучение как способов актуализации, так и границ человеческих способностей (прежде всего, на основе психологического и исторического материала).

На рубеже XIX– XX веков появился любопытный феномен «онаучивания» философских и религиозных концепций, некий компромисс между последовательным идеализмом и последовательным материализмом: методы естественнонаучного эксперимента были распространены на области сознания и духовных поисков, широкую популярность получил спиритизм и неорелигиозный мистицизм. Эту ситуацию Ignotus охарактеризовал как неоклектизм в своей рецензии¹²⁰ на книгу Арнальдо Червесато «Весна идей».¹²¹ В ответе на рецензию¹²² сам Червесато указывает на авторов, которые для него стали отправной точкой для погружения в «недогматическую науку». Это Federico Myera (автор «Human Personality»), «Oversole» Эмерсона и Flammarión — все три автора относятся скорее к домену неорелигиозных учений, чем к чистой философии. Но книги эти хорошо отражают запросы эпохи и определяют ту интеллектуальную атмосферу, в которой формировалось ее

118 Ibid. P. 22.

119 Ibid. P. 19.

120 Ignotus [Giuseppe Gargano]. Neo-eclettismo // Il Marzocco. N. 39. P. 1.

121 Cervesato A. Primavera d'idee nella vita moderna. Bari: Laterza, 1904.

122 A. C. [Cervesato A.]. Neo-eclettismo o neo idealismo // Il Marzocco. 1904. N. 41. P. 3.

антропологическое кредо.

Заметное влияние на круг законодателей русского символизма оказал основатель антропософского движения Рудольф Штейнер. Предлагая своим последователям наукоподобный вариант синтеза всевозможных знаний эзотерических школ и научных направлений, в котором смешивались элементы пифагореизма, неоплатонизма, каббалистики, христианского гностицизма, астрологии с учением розенкрейцеров и масонов, философией Фихте, Шеллинга и Гете и отдельные положения научного эволюционизма. Используя такой культурный багаж, Штейнер создавал «духовную науку», став сторонником которой любой человек мог поместить свое позитивистское сознание в значительно расширенную и систематизированную картину мира, где субъекту возвращалось центральное место в универсуме не только потому, что весь макромир — в микромире, но и потому, что человек — главный деятель космогонической мистерии. В связи с этим антропософия приобретает характер универсального сциентистски-религиозного учения, примирявшего научный критицизм с душеспасительным праксисом вне троп традиционных религиозных доктрин.

Следует обратить внимание на отмечаемую многими (в том числе — противниками антропософии) силу личного обаяния Р. Штейнера: «Какой пленительный человек!» — признается в Гельсингфорсе А. Белому Н. Бердяев¹²³ «...Я склонен предполагать о Штейнере все хорошее», — пишет В.И. Иванов Э.К. Метнеру¹²⁴. А Белый на осторожное замечание Д. Максимова о «мертвенности» книг Р. Штейнера ответил: «Я вас понимаю. Сила Штейнера — не в книгах, а в личном общении, прямом воздействии»¹²⁵.

Мощь этого воздействия ярко обрисована А. Белым, зафиксировавшим вспышки эпилептических припадков у слушателей лекций Р. Штейнера: «...Доктор — читает; и — то и дело: здесь — шум, там — шум; отсюда — кого-то

123 Белый А. Воспоминания о Штейнере. — Paris: La Press Libre, 1982, с.96.

124 В. И. Иванов и Э. К. Метнер. Переписка из двух миров // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С.287.

125 Максимов Д. О том, как я видел и слышал Андрея Белого // Андрей Белый. Проблемы творчества. — М.: Советский писатель. С.632.

выносят, оттуда — кого-то выносят»¹²⁶.

Для достижения расширенного сознания Р. Штейнер предлагал своим последователям практиковать ряд психотехник, при которых, например, человек не должен опираться на закрепленные жизненным опытом связи элементов мира, чтобы избавиться от предпосылок в акте сознания, и увидеть другие связи. Использовалась также тактика управления снами, медитации и т.д.

Характерная для духовных школ изоляция последователей от привычного семейного и дружеского окружения, особая временная упорядоченность медитаций над сообщениями Р. Штейнера, обыгрываемыми в разных вариантах и действующими как внушение, — приводили к сужению сознания «учеников» и блужданию по кругу специфического оккультного метода познания: «Мы спрашиваем: откуда факты? ответ: они найдены на пути познания. — Откуда познание? Он вытекает из фактов духовного мира»¹²⁷.

В этом ученичестве энтузиазм первооткрывателей измененных состояний сознания в большинстве случаев не мог ориентироваться в море человеческой психики на какие-нибудь незыблимые вехи. Эксперименты с непредсказуемыми результатами большей всего ударяли по людям с повышенной подвижностью воображения, к числу которых, несомненно, принадлежал А. Белый.

«Новые медитации вызвали во мне ряд странных состояний сознания, переменилось отношение между сном и бодрствованием», — пишет Белый в «Материале к биографии»¹²⁸ о январе 1913 года. Через год Белый «стал замечать в себе странную способность впадать в состояния, во время которых все, что не происходит вокруг, разыгрывалось во мне как шифр...»¹²⁹. В нашу задачу не входит смешение проблемных полей психиатрии и интеллектуальной истории, но показательным является факт культивирования состояний сознания, которые — приняв за эталон «нормальное» большинство, медицина считает

126 Белый А. Воспоминания о Штейнере. С.111.

127 Лейзеганг Г.. Антропософия // Беседа. 1923. № 1. С.257.

128 Белый А. Материал к биографии (интимный) // Минувшее. Исторический альманах. Т. 6.— Париж: Atheneum. С.346.

129 Там же. С.366.

шизофреническими.¹³⁰ Как видим, искушение путями познания более быстрыми и универсальными, чем наука, таили опасность потери способности к мышлению вполне традиционному.

Неорелигиозные движения зачастую оценивались отрицательно бывшими адептами. Примером может служить случай Всеволода Сергеевича Соловьева, сначала — сторонника теософского движения, а потом — активного критика одной из ключевых фигур теософии Е.П. Блаватской, которой он посвящает книгу «Современная жрица Изиды»¹³¹. В том же 1893 году ведущий российский философский журнал публикует его статью о теософии¹³², при этом в сопроводительном замечании редакция назвала теософию «псевдо-философскою и невежественною доктриной»¹³³. Это учение представляется Соловьеву противоречивой смесью пантеизма, материализма и многобожия.¹³⁴ Адепты теософии и антропософии отрицали, что их доктрина является религиозной. Будучи верой, она, в отличие от христианства¹³⁵, утверждала себя, как знание. Претендуя на роль синтетического научного направления, теософия смешала в себе основные идеи современного естествознания и мировых религий. Мир для теософов — только материя. Все духовные сущности объявляются состоящими из утонченной материи — эфира. Человечество — лишь этап на пути эволюции мира от *безвидной* материи — к минералам, затем — растениям и животным, и, наконец, сверхчеловеческим духовным сущностям, которые, почему-то, созревают на разных планетах. Мировой процесс представлялся, вполне согласуясь с Гегелем, подчиняющимся закону «прогрессивной спиритуализации», который отражает постепенное торжество «ценного над

130 «Осенью 15 года я не видел в Дорнахе ни одного не мрачного лица, зато среди мрачных лиц стали попадаться и лица явно больные: лица заболевающих неопикуемыми нервными болезнями» (Белый А. Воспоминания о Штейнере. С.242).

131 Соловьев В.С. «Современная жрица Изиды»: Мое знакомство с Е.П. Блаватской и с «Теософическим обществом». — СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1893, 370 с.

132 Соловьев В.С. Что такое «доктрина теософского общества» // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 41–68.

133 Там же. С. 41.

134 Там же. С. 44.

135 Бердяев Н.А. Спор об антропософии // Путь. 1930. № 25. С. 105.

данным», включая человека в борьбу с «материей во имя идеи»¹³⁶. Учение сопровождается бесконечными классификациями и обобщениями, постоянным использованием научной терминологии. Соловьев замечает, что теософ «хорошо знает, что, при его целях, одно уж слово «наука» является могущественным, волшебным оружием, и что он может как угодно злоупотреблять этим чарующим словом ввиду крайней невежественности той среды, куда он направляет свою пропаганду»¹³⁷. В этой «теософической науке» со всей серьезностью повествуется об элементах, к коим причисляются эльфы, сильфы, саламандры и гномы, и элементариях, т.е. демонах. Задача человека — стяжать духовность с помощью теософии в этой жизни, чтобы подготовиться к достойному перерождению (с возможным переселением на другую планету). При этом перерождение определяется законом воздаяния — кармы, но всякое новое рождение есть не метемпсихоз, а метаморфоза, т.е. ни о каком сохранении личности речь не идет. Это положение вызвало крайнее неприятие Н.А. Бердяева. Он отстаивает идею человека как сотворенной Богом неповторимой, единичной личности. Теософия и антропософия же представляют человека как воплощенную частицу Бога, которая переместилась в человека в результате акта эманации (излияния), а не сотворена Богом, и когда-нибудь возвратится к Абсолюту, как капля возвращается в океан.¹³⁸ В опыте духовного возрастания личность терялась и для многих представителей символизма. Эллис (Лев Львович Кобылинский), теоретик символизма, испытавший серьезное влияние антропософии, призывал к развитию человеческого духа как составной части «души и духа всего человечества как *единого высокого Существа*».¹³⁹ Такое понимание задач человека, уже выраженное Конттом и Фейербахом, угрожало диссоциации личности в субстанциальности, в тотальности пусть не Бога, но — Человечества. Задаваясь вопросом о сущности символизма, Эллис убеждает, что это течение преимущественно духовное, а не художественное, и что оно лишь

136 Эллис. О задачах и целях служения культуре // Труды и дни. 1912. № 4–5. С. 90.

137 Там же, с. 63.

138 Бердяев Н.А. Спор об антропософии. С. 110–111.

139 Эллис. Мюнхенские письма // Труды и дни. 1912. № 6. С. 55.

частично выразило себя в так называемом «новом искусстве»: символизм стремится быть «благодатным нисхождением (т.е. эманацией — Г.М.) светлых духовных сил из высшего мира в мир человечества!»¹⁴⁰. Обратим внимание, что для выполнения подобной задачи символистам важна не способность к творчеству, т.е. к созданию нового, а лишь к утонченному восприятию того, что уже есть, но что остается невидимо для несимволистов. Узрение сверхчувственного мира — задача не искусства, а оккультной практики, и стремление к ней прямо декларирует Эллис¹⁴¹, отстраняясь от «мертвых, внешних и чуждых всякой культуры и всякого художества форм церковности».¹⁴² Любопытно, что теософская «духовность» приобретает путем следования доктрине, и не имеет ничего общего со стратегией следования добру.¹⁴³ Очень показательным, что важным текстом в распространении православных духовных практик в России было «Добротолубие», сборник произведений монахов IV–XV веков. Сам перевод греческого слова *φιλοκαλία* как «любовь к добру», а не «любовь к прекрасному» манифестирует важность этической составляющей в понимании духовности в России.

Интерес к тайнам мира не является исключительным свойством теософии и антропософии, это исконное качество человека как существа *познающего*, пусть внимание его перемещалось с античного космоса на средневековую иерархию духовных существ, а затем на обездушенную материю — менялись нормы познавательных процедур, менялись направления фокусировки, но не исчезал сам интерес. И в конце XIX века в России серьезно в научных журналах рассматривали, например, вопрос о реальности телепатических феноменов. «Вопросы философии и психологии» публикует¹⁴⁴ работу М. Петрово-Соловова «О телепатии» («Одна из первых статей, мной прочитанных», — вспоминал Андрей Белый¹⁴⁵). Завершая исследование, автор приходит к заключению, что

140 Там же.

141 Эллис. Мюнхенские письма // Труды и дни. 1912. № 4–5. С. 48.

142 Там же. С. 61.

143 Соловьев В.С. Что такое «доктрина теософского общества». С. 50.

144 Петрово-Соловова М. О телепатии // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 146–162; Кн. 12. С. 134–145.

145 Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989. С. 231.

«существование телепатического взаимодействия <...> представляется, по меньшей мере, *вероятным*».¹⁴⁶ Таким образом, наука не исключала возможность изучения самых экзотических феноменов. Тогда почему же научный мир так критически отнесся к теософии и антропософии? Дело в том, что эти доктрины давались как некое откровение, (полученное от «великих учителей», или в «мистическом опыте»), и не соответствовали главному критерию научности, как он был определен уже в XX веке — возможности не подтверждения, а опровержения. Даже их проверка, «верификация», не представлялась возможной, так как всегда можно было сослаться на недостаточность «духовного» (вариант 2: «мистического», вариант 3: «эзотерического») опыта у проверяющего. Так что единственным критерием истинности этих теорий была, как и в средневековье, авторитетность самого источника доктрины, в которую необходимо было верить. Например, Рудольф Штейнер представлялся некоторым его сторонником истинным магом¹⁴⁷. Важно отметить, что автор статьи не называет Штейнера мистиком. Георг Мелис различает мистика и мага и по их ведущим интенциям: первый хочет быть принуждаемым Богом, последний — принуждать¹⁴⁸. Отбрасывая подозрения в неискренности и неправдивости Штейнера, Бердяев все-таки допускает, что духовный опыт главы антропософского движения может быть ложным.¹⁴⁹ Несмотря на большое значение христианской доктрины для антропософии, Бердяев определяющей характеристикой и антропософии и теософии видит космоцентризм, называя их *космософией*: в этих учениях «и Бог, и человек подавлены космосом».¹⁵⁰ Мировой процесс для антропософии и теософии идет как заведенный часовой механизм на основе детерминистского закона кармического воздаяния, холодной справедливости, человек космософии приближается к Абсолюту только разделяя судьбу эволюции космоса, полагаясь на самосовершенствование, например, в практике йоги. В этом мировосприятии нет места христианству, которое понимается Бердяевым прежде всего как

146 Петрово-Соловово М. Цит. соч. Кн. 12. С. 145.

147 Киселев Н. П. Эфемериды // Труды и дни. 1912. № 6. С. 63–68.

148 Мелис Г. Форма мистики // Логос. 1912–1913. № 1–2. С. 266.

149 Бердяев Н.А. Спор об антропософии. С. 112.

150 Там же. С. 106.

«религия любви и свободы»¹⁵¹, дающая возможность выйти из под власти любой космической закономерности на основании личного отношения между человеком и Богом. Бердяев очень верно подмечает несколько психологических черт сторонников космософии, лишаящего их творческого импульса в мышлении: им свойственно «некритическое, покорное отношение к учителю»¹⁵², школярская книжная риторика, делающая их произведения сходными с пропагандистскими изданиями политических партий¹⁵³.

Вместе с тем, на рубеже веков в России появляются работы, демонстрирующие противоположность целей восточной и западной мистики. Так, буддизм, понимая жизнь как страдание, предлагает практику, ведущую к полному и окончательному выпадению из круга перерождений. То есть, если христианство дает надежду на вечную жизнь, то буддизм, по крайней мере, согласно доминирующему в нем учению – на окончательное прекращение бытия: «Нирвана есть блаженное ничто, а буддизм – евангелие уничтожения».¹⁵⁴ Но как соотносится путь интеллектуализма и путь мистики? Являются ли мистические состояния результатом логического рассуждения, гносеологического акта, или они приходят легко и без усилий к людям особой природы? Овсяннико-Куликовский утверждает неотъемлемой чертой мистика абсолютную уверенность в реальности его переживания. Мистик лишен неврастенического сомнения, так распространенного среди неомистиков, к которым автор статьи относит «течения, представленные гг. Бердяевым, Вячеславом Ивановым, Булгаковым и др».¹⁵⁵ Ни особые познавательные стратегии алогичного мышления, развивающие способность к мистической интуиции, ни повышенный интерес к метафизическим вопросам, по мнению Овсяннико-Куликовского, не нужны мистика, так как сама мистическая интуиция «есть как бы органическая принадлежность его души»¹⁵⁶. В увлечении интеллектуалов

151 Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Бердяев А. Н. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. – Париж: YMCA-press. 1989. С. 469.

152 Там же. С. 481.

153 Там же. С. 482.

154 Введенский А.И. Буддийская нирвана // Русский вестник. 1901. Т. 274. Июль. С. 135.

155 Овсяннико-Куликовский Д. Что такое мистика // Вестник Европы. 1916. Октябрь. С. 167.

156 Там же.

мистикой таилась и общественная опасность, уже пережитая Европой в Средние века – опасность уклонения человека от активного участия в жизни общества: «Таков самый характер мистического переживания. В нем человек повергает себя ниц перед тайной, перед чудом. Чаять и молиться – вот его удел».¹⁵⁷

Ревностная устремленность к метафизическим глубинам среди модернистов, не вознагражденная плодами, несмотря на приносимые жертвы, сопровождалась приступами отчаяния, подозрения в несостоятельности собственного пути (автобиографическая тема романа Папини «Конченный человек») или в ошибочном выборе единомышленников. Вот что пишет в своем последнем письме к Вячеславу Иванову, чей интерес к мистике исчерпывающе раскрыт в работе¹⁵⁸ Геннадия Обатнина, Андрей Белый, обвиняя его в недостаточных мистических приношениях:

...Мне претит твоя жизнь, поскольку я извне ее созерцаю: без любви, без жертвы; все твои духовные алкания кажутся мне утонченной деталью к «ананасу в шампанском». <...> Ты в себе погубил духовные дары своей жизни, как почти все Вы. У меня ко всем Вам один разговор: «Покайтесь! Приближается Царствие Небесное!».¹⁵⁹

Тон этого письма открывает важный побудительный мотив символистского интереса к мистике – эсхатологическую нетерпеливость, ожидание от нее быстрых, эффективных и универсальных результатов антропологической трансформации по сравнению стратегиями науки или искусства. Потому так ревностно подбираются попутчики для совместного путешествия в мистические дали в ограниченном временном промежутке собственной жизни.

157 Яковенко Б. Философское донкихотство // Северные записки. 1913. Октябрь. С. 180.

158 Обатнин Г. Иванов-мистик (окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)). М.: Новое литературное обозрение, 2000.

159 Переписка Андрея Белого и Вячеслава Иванова (1904-1920) (вступительная статья, подготовка текста и комментарии Н.А. Богомолова и Дж. Мальмстада (США)) // Русская литература. 2015. № 2. С. 101.

Глава 3. Специфика модернистского антропологического проекта

3.1. Автобиографизм

Эгоцентризм, воспетый модернизмом, поменял приоритеты в отношении к жанрам литературы, содержательной стороне произведения и стратегии художественного творчества. Преимущественным объектом повествования становится сам автор, а всякий текст стремится стать автобиографией, пусть даже не подлинной, но воображаемой, желанной, возможной жизни. Автобиографизм — яркая черта художественного наследия и русских символистов, и авторов, разделявших идеологическую платформу итальянских журналов «Leonardo» и «La Voce». Все творения Андрея Белого, будь то романы, повести или воспоминания, являются, в конце-концов, рассказом о самом Белом. Конечно, произведение искусства не может не нести на себе отпечатка личности человека, его создавшего, не полагаться на его личный жизненный опыт, ведь «автобиографический материал должен был бы оцениваться как центральный для любой литературной деятельности, по крайней мере — в идеале, как лежащий в основе всякого произведения»¹. Но автобиографизм идет дальше: он превращает автора в центральный объект творчества. В случае с Андреем Белым видится программа запечатления себя под множеством масок. Невозможно решить однозначно, что послужило причиной этому: врожденный нарциссизм (есть мнение, что любовь к себе — необходимый элемент автобиографического письма)², подсознательная борьба со смертью и угрозой забвения, или философская вера в других как иллюзорных вариантах собственного «Я» — исключительный автобиографизм Белого стоит совершенно особняком в истории

1 Cappuccio C. Parlare di sé: L'autobiografismo nella cultura italiana. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2002. P. 7.

2 Ibid. P. 12.

русской литературы, и привлекает неослабевающее внимание исследователей³.

Но, конечно, торжество принципа обращенности к себе как источнику и объекту всякого творчества мы находим в лирике символистов. Блок провозглашает неотделимость лирики от субъективного «Я» поэта: «Весь мир поэта лирического лежит в его способе восприятия»⁴. Программный автобиографизм характерен и для прозы вдохновителей итальянского модернизма. Преццолини публикует «Vita intima» (1903)⁵, Соффичи — «Ignoto toscano» (1909)⁶, Папини — «Un uomo finito» (1913)⁷, «один из бестселлеров эпохи»⁸.

Сочинение Преццолини — не просто документ литературы, это предельное воплощение принципа перефокусировки сознания с внешнего мира на внутренний, а адресатов литературы — с других — на себя, до полной изоляции. Работе предпосылается эпиграф, подписанный Юлианом-Соффистом, псевдонимом, который сам Преццолини использовал в период сотрудничества с журналом «Leonardo». Эпиграф гласит: «Из себя самого соделал я материал для творения моего»⁹. Более того, книга посвящается Юлиану — идеалу самого себя, себе подлинному. Для исповедующего такой принцип литератора не нужны ни другие люди, ни внешний мир вообще, литератор вытягивает из себя нити слов и фраз, чтобы закрыться в них, как личинка в коконе. Закрыться, потому что все внешнее — иллюзия. Такой же принцип использовал Декарт, чтобы прийти к единственной для него несомненной истине «Мыслю, следовательно — существую». Подобную операцию производит и Преццолини, но в порождении неподлинности обвиняет не обманчивые чувства, а волю, и в этих настроениях заметно влияние Шопенгауэра: «Майя — это наше желание»¹⁰.

Выделим несколько принципов этой новой эгоцентрической литературы.

3 Из последних свидетельств тому: Андрей Белый: Автобиографизм и биографические практики / Под ред. К. Кривеллер, М. Спивак — М.; СПб.: Нестор-история, 2015.

4 Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. В. Н. Орлова. — М.; Л.: Гослитиздат, 1960-1963. Т. 5. С. 134.

5 Prezzolini G. Vita intima. Firenze: G. Spinelli, 1903.

6 Soffici A. Ignoto toscano. Firenze, 1909.

7 Papini G. Un uomo finito. Firenze: Libreria della Voce, 1913.

8 Debenedetti G. Il romanzo del Novecento: quaderni inediti. Milano: Garzanti, 1998. P. 17.

9 Prezzolini G. Vita intima. P.1.

10 Ibid. P. 12.

Во-первых, Преццолини рассматривает пространственную отделенность как необходимую предпосылку расцвета внутренней жизни: необходим дом, или внутренний двор, или храм¹¹, потому что «внутренняя жизнь начинается с тела»¹²: «Ни один буржуа никогда не поймет, что в высшем обществе муж стучится в дверь своей жены, прежде чем войти, равно как не поймет совершенно, что два человека, будучи мужем и женой, могут жить в разных комнатах»¹³. Преццолини полагает, что для поддержания внутренней жизни в современную ему эпоху нужны «светские монастыри». Иногда кажется, что Преццолини превозносит аристократию и презирает обычного человека, для которого верен «детерминизм, хорош исторический материализм, годится общепринятая мораль, полезны законы, необходима религия; <...> наконец, социализм представляется идеальным зверинцем для человеческого бестиария»¹⁴. Но эти слова — выражение не элитаризма, но мизантропии, универсальным рецептом является полное уединение: «Чтобы спасти себя, необходимо отделиться от людей»¹⁵.

Во-вторых, важно отметить специфическое отношение Преццолини эпохи «*Vita intima*» к искренности, которая многим представляется фундаментальной характеристикой автобиографического письма.¹⁶ В России символисты от романтиков унаследовали культ душевной открытости, достигаемый через ослабление контроля над эмоциональными составляющими жизни. Для Преццолини романтики — производная от демократических тенденций¹⁷, «искренность — общий признак бедной внутренней жизни»¹⁸, быть искренним — сделаться понятным для других и уязвимым. Потому стремящийся оградить свою внутреннюю жизнь должен сменять одну маску за другой, быть всегда ироничным. Обращает на себя внимание парадоксальность

11 Ibid. P. 15.

12 Ibid. P. 23.

13 Ibid.

14 Ibid. P. 6.

15 Ibid. P. 7.

16 Cappuccio C. Op. cit. P. 11.

17 Prezzolini G. Vita intima P. 17.

18 Ibid. P. 16.

изоляционистской позиции в писателе — ведь, в конце концов, писатель использует *общие* для всех слова, и хотя бы в этом не может быть асоциален. Бедность лингвистических ресурсов для выражения личных переживаний автор объясняет «несомненным противостоянием между языком и внутренней жизнью»¹⁹, которая избегает логики, коммуникации и объективности общего языка. Внутренняя жизнь может быть высказана только гениями, как апокалиптическое пророчество, и на этом поприще Преццолини обращается к опыту русской культуры: «Русские писатели были, в основном, утонченными наблюдателями внутренней жизни».²⁰ Неизбежная бедность языка, сфокусированность на себе и следование стратегиям личной маскировки — таковы принципы автобиографизма по Преццолини.

Изоляционистская позиция в изображении внутренней жизни ведет к исключению описания внешнего мира из автобиографических текстов. Так, «*Vita intima*» Преццолини не несет никакой привычной информации о событиях жизни автора — ни слова о семье, об обстановке дома, о восприятии — не людей вообще, но конкретных личностей, конкретных мест в пространстве и времени. Рвется связь между «Я» и миром как целым, как связанными сферами реальности, а потому само повествование становится отражением фрагментов пространства и времени, сопутствующих эстетически наполненному лирическому переживанию. Человек выпадает из обстоятельств своего окружения и объявляется самоценным. Человек отделяется от *мира* человека. Такая эстетическая позиция не могла не сказаться на упадке повествовательных практик, прежде всего — романной формы, на что сетует Дебенедетти:

Роман позволяет посмотреть вглубь — персонажей, человека — через последовательность заметных событий, а не с помощью лирического слова, которое само отождествляется событием внутренней жизни, без необходимости выразить <...> жесты, речи, диалоги и факты, с помощью которых имманентное проявляется в жизни. <...> Роман, развертываясь как демонстрация, видимая очам, а не только доступная мышлению, «состояниям души», которые, по необходимости «временные»²¹.

19 Ibid. P. 20.

20 Ibid. P. 26.

21 Debenedetti. Op. cit. P. 24.

Склонность к передаче минутных состояний, фокализация единичного без интереса к общему получила в критике название фрагментаризма. Вспоминая этот период в истории развития художественных исканий авторов, близких «La Voce», Преццолини делает акцент не на неизбежной фрагментарности в передаче сиюминутных состояний, но на лежащем в основе этого выбора стремлении к правде, в литературе, которая достигается в наивысшей степени только в описании автобиографического события: «Где можно найти максимальную правду в искусстве, как не рассказывая о себе самом?»²² Давая общую характеристику автобиографических произведений сотрудников «La Voce», Преццолини подчеркивает: «Это не были фрагменты, публикуемые как произведения. Не были отрывки. Была — правда»²³, надо заметить, неясным остается разрешение противоречия между стратегией стремления к предельной правде со стратегией избегания искренности и использования иронической маскировки подлинного «я», отстаиваемые Преццолини. О какой правде говорит автор? В любом случае, художественное произведение — преломление реальности, и стремящийся к правде создатель автобиографии не может не полагаться на собственную память, весьма избирательную. Никакое усилие не может восстановить образ человека во всем множестве его связей с миром в определенный период жизни. Но важно понимать, что авторы, близкие к «La Voce», находясь под идейным влиянием философии Бенедетто Кроче, который, одновременно, являлся их «полюсическим идолом» по меткому выражению Andrea Cortelella²⁴, смотрели на произведение искусства только как на инструмент достижения момента эстетической чистоты, манифестации Абсолютного Духа, «в которой нет смеси морали, практической нужды или красноречия»²⁵, и в этой перспективе поэтическое, лирическое, достигаемое на мгновение во внутреннем переживании поэта, виделось выше прозаического, невозможного без внимания к материальным деталям и стремления к целостной

22 Цит. по: Debenedetti P. 48.

23 Ibid.

24 Cortelella A. Il «momento» autobiografico. La tensione all'autobiografismo nelle poetiche dei «Vociani» // Scrivere la propria vita. Scrivere l propria vita. Roma: Bulzoni Editore, 1997. P. 204.

25 Цит. по: Martini C. «La Voce». Storia e bibliografia. Pisa: Nistri– Lischi, 1956. P. 103.

картине мира.

Но если человек ставит перед собой лишь эстетические цели, почему тогда, вполне соответствуя установкам Кроче, не замкнуться исключительно в стихосложении. Ведь автобиографическая проза все-таки — *проза*. Очевидно, что подлинной дальней целью автобиографии является противостояние собственному уничтожению, борьба со смертью с помощью памяти. Верно отмечает Franco D'Intino — в отличии биографии от автобиографии «отправной точкой является ни что иное, как тема и проблема смерти»²⁶. Действительно, работающий над автобиографией не может обзреть свою жизнь целиком, но только от рождения и до момента письма, его точка зрения подвижна, будущее вариативно и разомкнуто, автору виден пусть значительный, но — фрагмент пути. Но в отличие от пишущих биографию, создателю автобиографии нет нужды собирать мозаику личности из разрозненных свидетельств об уже законченной жизни, он сам — та целостность, которая формирует из множества событий космос неповторимой собственной жизни. Находясь в состоянии постоянной вынужденной полемики с неогегельянцем Кроче в силу исключительной полулярности и влиятельности его идей в Италии, некоторые представители модернизма восставали против предельной холодности концепции развертывания Абсолютного духа в истории, где человек был лишь важным, но преходящим, и, так сказать, техническим попутчиком в развитии Духа, который не есть жизнь, во всяком случае — человеческая жизнь. Модернизм, противопоставляя себя классицизму (эпохе словесного), чувствовал свое родство с романтизмом, утверждавшего себя в жизни и действии. Указанная оппозиция проявилась и в споре между Amendola, который полагал, что единство жизни нужно искать в проживании, а не в философствовании. Бенедетто Кроче, который, как истинный гегельянец, считал жизнь Абсолютом индивидуальным, а потому — менее ценным, чем мысль, которая есть Абсолют универсальный. В статье «Жизнь или философия»²⁷ Джузеппе Преццолини склоняется к позиции

26 D'Intino F. I paradossi dell'autobiografia // Scrivere la propria vita. P. 288.

27 G. Pr. [Prezzolini G.] La vita o la filosofia // Leonardo. 1907. N. 3 (25) P. 287–289.

Ameldola, превосходство жизни — в ее неповторимости, в невозможности исправить жизненный выбор, в то время, как мысль можно пере-думать.²⁸ Джованни Папини, соглашаясь с необходимостью переориентации с внешнего на внутренний мир, видит задачу в том, чтобы новая литература отражала не процесс спиритауализации мира вообще, но историю «человеческого духа»²⁹. Папини ничуть не боится обвинений, что такое искусство станет «слишком человеческим» и даже стремится к нему, ведь «общая идея, взятая сама по себе, не может быть поэтической, но человек, ею захваченный и измученный — да»³⁰, и материалом для такой литературы должны быть события духовные и интеллектуальные, подобно тому, как ранее ими были события чувств и любовных походов.³¹ Итак, даже в провозглашаемой итальянскими модернистами программе интеоризации объекта литературной деятельности нет сознательной тенденции к дегуманизации, в которой Ордега-и-Гассет видел подлинную ценность нового искусства. Наоборот, поворот к внутреннему миру понимается как концентрация на подлинно человеческом: «Человек — единственная вещь, что может по-настоящему интересоваться человека, и в человеке то, что наиболее человеческое — мыслительное, а не животное»³². Папини воплощает отстаиваемый им принцип запечатления в литературном произведении духовной истории личности в автобиографической повести «Конченный человек». Читатель прослеживает вместе с автором трагическую историю интеллектуала, автодидакта (который чувствовал с взаимную отчужденность со средой своего рождения), поставившего перед собой цель, что превосходит все другие по степени дерзости и амбициозности: стать «первым человеком нового человечества»³³ и даже «быть Богом».³⁴ Выше мы уже упоминали, что божественность, будучи атеистом, Папини понимал как

28 Ibid. P. 288–289

29 Giovanni Papini. Le speranze di un disperato // Giovanni Papini. Maschilità. – Firenze: Vallecchi editore, 1915 P. 111.

30 Ibid. P. 110.

31 Ibid.

32 Ibid. P. 109.

33 Джованни Папини. Конченный человек / Пер. с ит. Р. Да-Рома. – М.; Петроград: Государственное издательство, 1923. С. 163.

34 Там же. С. 180.

всеведение и всемогущество, и пытался достичь ее с помощью определенного набора духовных практик на основе детального изучения жизни святых. Но превращения в Бога не произошло, и Папини говорит об этом, как о драматической кульминации своей интеллектуальной исповеди. Пусть биологическая жизнь продлится еще долгие годы — ее духовная история потерпела крушение: «Вся моя жизнь построена на вере, что я гений»³⁵, — признается Папини, когда проект духовного восхождения не удался, приходит осознание, что он «посредственность, жалкая посредственность»³⁶. Обращаясь к своим читателям, автор отстаивает несомненную уникальность своего опыта: «Вы, по крайней мере, должны будете признать, что я погиб потому, что хотел добиться слишком многого, что я — ничто потому, что хотел быть всем»³⁷. Среди авторов «La Voce» находились и те, кто, соглашаясь с тенденцией к автобиографизму, не принимал фокусировку художественного внимания исключительно на мышлении: «Моя жизнь — не воспроизведение явлений с одной стороны, и концептуальное мышление — с другой. Моя жизнь — амальгама, спутанная и клокочущая полнота мысли и образа»³⁸. В работе Воине открыто провозглашается одна из фундаментальных интенций всякого автобиографического углубления, очень характерная и для Андрея Белого — понять и представить себя как не отвлеченное, не спиритуальное, но *живое* универсальное и всеохватывающее начало мира, его средоточие, исток и, одновременно, предел: «Я живой. Я живой центр мира. Я — мир: прошлое и настоящее, далекое и близкое.<...> принадлежащее мне — принадлежит всем».³⁹ В России идея жизни как произведения искусства была подвергнута философскому анализу одним из близких к символизму мыслителей — Федором Августовичем Степуном. В статье 1913 года «Жизнь и творчество»⁴⁰ жизнь понимается им как целостность, объединяющая все силы человека воедино,⁴¹ а

35 Там же. С. 211.

36 Там же. С. 213.

37 Там же. С. 278.

38 Voine G. Un ignoto // La Voce. 1912. N. 6. P. 751.

39 Ibid.

40 Степун Ф. Жизнь и творчество // Логос. 1913. Кн. 3–4. С. 71–126.

41 Там же. С. 75.

потому придание особого статуса лишь философскому аспекту жизни, провозглашение разума тождественным действительному, как это характерно, например, для последователей Гегеля, не может не вызывать впечатления некоей насильственной деформации.⁴² Но получается, что если жизнь (имеется в виду не жизнь конкретного человека, а универсальный исток, безусловная основа всего — единство, то в ней нет различия между субъектом и объектом, более того, она лишена какого-либо внутреннего расчленения⁴³. Идеальное художественное произведение для Степуна — подобно жизни в том, что оно претендует на целостность и самодостаточность, оно — «всеисчерпывающий эстетический космос»⁴⁴. Потому каждое произведение должно отрицать все другие. Но если посмотреть на судьбу личности как на произведение искусства, то в ней полнота достигается как раз через гармоническое сочетание многих судеб⁴⁵ (хотя крайний эгоцентризм может отрицать такую стратегию). Но следует ли понимать творчество, как своеволие и грех, как отпадение от целостности, горделивое утверждение своего уникального «Я»? Степун уверен, что, принимая обвинения, человек должен был бы чувствовать свою греховность и вину за то, что он именно человек, а не ангел или Бог.⁴⁶ Вслед за мыслителями Возрождения, Степун утверждает, что «творя, человек покорно совершает свое подлинно человеческое»⁴⁷. Если считать автобиографизм проявлением творческого начала, направленного на формирование собственной личности, то здесь представляется весьма интересной проблема выбора из многих возможных линий судьбы какой-либо определенной. Степун предлагает смотреть на этот процесс как на борьбу многих потенциально воплощаемых душ в одном индивидуе:

Этот осложненный случай возникает всюду, где мотив положительного богатства человеческой души враждебно сталкивается с мотивом ее единства, ее целостности, где человек чувствует, что он как творение

42 Там же. С. 77.

43 Там же. С. 101.

44 Там же. С. 113.

45 Там же. С. 109.

46 Там же. С. 123.

47 Там же. С. 124.

божие несет в себе такую полноту возможностей, какую ему никогда не осилить как творцу своей жизни: своей судьбы и своего лица⁴⁸.

Но в культуре существуют проверенные стратегии подавления личного многодушия: это путь мещанства и путь святости. Мещанин уничтожает в себе всякое раздвоение личности, оставляя наиболее удобную житейски. Полнота же мистического горения стремится потерять себя в Абсолюте: «Все мистические пути — пути духа, и все ведут к Богу, в ночи которого гаснут все противоречия, славя свою гибелью Его предвечное единство»⁴⁹. Этот анализ Фёдором Степуном мистических устремлений эпохи для формирования антропологических моделей очень важен в оценке идеалистических тенденций модернизма как, в определенном смысле, угрозы богатству и потенциям человеческой природы. Компромисс, согласно Степуну, лежит в выборе пути артиста, превращающего личную судьбу в художественное произведение из многоголосия своих возможных воплощений. Именно этот путь нам представляется наиболее интересным и оригинальным в модернизме.

3.2. Милленаризм и воля к разрыву

Существенной чертой модернизма было рассмотрение человека в контексте эсхатологически трактуемой истории. Нацеленность на «конец мира» представляет собой вариант воли к разрыву, к черте, где все старые нормы и правила чудесным образом прекратят свое действие, и наступит новая эра. основополагающие работы К. Манхейма и Й. Талмон по милленаристскому и утопическому мышлению помогают понять идейные доминанты такого мировоззрения. Карл Манхейм в классической работе «Идеология и утопия»⁵⁰

48 Степун Ф.А. Природа актерской души // Степун Ф. Встречи и размышления = Encounters and reflections: Избр. ст. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. P.41.

49 Там же. С. 44.

50 Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М.: Юрист, 1994. С.7–276.

вводит важное понятие радикальной тотальной идеологии. Он сужает смысл слова утопия: «Мы будем считать утопичной лишь ту «трансцендентную» по отношению к действительности ориентацию, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей»⁵¹. Важно отметить, что если на историю смотреть как на процесс, движимый взаимодействием имманентной и трансцендентной реальности (что характерно для всякого религиозного сознания), то в культуре могут одновременно сосуществовать разные модели соотношения человека с этими планами реальности. Для хилиазма естественно чувство абсолютного присутствия в трансценденции здесь и сейчас, для либерально-гуманистической идеи цель достижима в процессе исторически происходящего становления. Ее пафос передает И. Хейзинга: «Мы не можем и не хотим более ничего другого, как двигаться вперед, в неизвестные дали»⁵²; консервативная идея видит трансценденцию в едином имманентном бытии.

Взгляд на некоторые модернистские движения как хилиастические (милленаристские) вполне оправдан. Йонина Талмон определяет милленаризм как религиозные течения, члены которого ожидают скорого полного окончательного коллективного спасения в этом мире⁵³. Милленаристский взгляд на спасение революционный и катастрофический⁵⁴. Лидеры этих движений в той или иной степени являются харизматическими, и действуют скорее как символический фокус идентификации, чем источник власти⁵⁵. Преодолевая установленные нормы, эти движения создают новое братство и новую мораль.

Практически все ключевые моменты милленаризма: ориентация на полную трансформацию мира, смешение исторической и неисторической концепций, предопределенность истории, нацеленность реализовать проект по эту сторону мира и жизни, на земле, концепция «избранной группы» как агента активности,

51 Там же. С.164.

52 Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Он же. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс, 1992. С.257.

53 Talmon Y. Millenarian Movements // Archiv. europ. sociol. 1966. Vol. VII. P.159.

54 Ibid. P.167.

55 Ibid. P.170.

взгляд на мир как на поле битвы, трагедию, действие, и, наконец, наличие лидеров, тяготеющих к харизматическому образу, находим и в русском символизме, и европейском модернизме, например, в группе журнала «Леонардо». Вот как вспоминает Папини тот пафос, который владел его единомышленниками:

В момент особенно сильного опьянения являлась счастливая уверенность в том, что мы первые люди в мире, первые по времени, первые Адамы; что мы те, кто должен будет дать наименование вещам, строить города, осваивать пространства.⁵⁶

И еще: «Я хотел, чтобы с меня, с моей деятельности, началась в истории людей новая эпоха»⁵⁷.

Невозможно стать модернистом, не порвав с традицией. Проблема разрыва с социальной средой как необходимая фаза становления личности обсуждается Папини в статье «Я тоже мещанин»⁵⁸. Автор берет себе в союзники эволюционную теорию Дарвина, но, сильно искажая ее смысл, требует от человека «стать противоположным тому, чем был по рождению, по природе и согласно судьбе»⁵⁹. Использование терминологии дарвинизма Папини — пример тактического союза с модной научной теорией без желания проникнуть в ее суть. Заметим, что в дарвиновской теории эволюционный процесс очень медленный, его результат не виден на протяжении жизни особи, эволюционирует коллективный субъект — популяция (совокупность особей одного вида на определенной территории), направление эволюции никак не зависит от личной воли особи. Динозавры эволюционировали в птиц не потому, что хотели ими стать, но потому что птичьи признаки, в отличие от многих других новых

56 Папини Д. Конченный человек. С. 86.

57 Там же. С. 150.

58 Papini G. Anch'io son borghese // Lacerba. 1914. Vol. 8. P. 113–115.

59 Ibid. P. 115.

признаков динозавров, способствовали повышению выживаемости в изменившихся условиях внешней среды. Папини же в данной статье не затрагивает вопрос общей эволюции человечества, и требует от индивида радикально измениться в границах личной судьбы. Конечно такие изменения возможны только на уровне идей и образа жизни, но не тела. Какие же ценности должен усвоить благопристойный буржуа, чтобы удовлетворить эволюционной схеме Папини — трансформации в противоположность? Вот он, портрет анти-мещанина: «циник, скептик. Имморалист, неуправляемо жестокий и спонтанный»⁶⁰. Фактически, человек должен выдумать себя, руководствуясь негативной стратегией для бегства из социальной среды, данной по рождению. Возможный результат таких действий интересует Папини меньше, чем процесс: «Высшая необходимость — изменение, новизна».

Воля к изменению в своем пределе превращается в стратегию радикального, революционного, миллениаристского пересмотра устоявшихся норм. В статье «Необходимость революции»⁶¹ Папини провозглашает всякую традицию «замороженной» формой революции. Итальянцы, по мысли Папини, слабо привержены духу революции, ведь религиозная революция была английской и немецкой, романтическая — немецкой, английской и французской, даже астрономическая — польской (Коперник). Большинство же соотечественников кажутся Папини недисциплинированными, индивидуалистами, неуправляемыми, но редко в глубине души — революционерами. Но ростки революционности присутствуют в виде объединяющих течений синдикализма, национализма, прагматизма, религиозного модернизма и футуризма. Остановившаяся на судьбе каждого из направлений, Папини сочувственно относится к прагматизму, который характеризует как тотальный переворот критериев истины, логики и самого понятия философии, как инструмент разрушения «гегельянской чумы»⁶², но

60 Ibid.

61 Papini G. La necessita della rivoluzione // Lacerba. 1913. Vol. 8. P. 73–77.

62 Ibid. P. 75.

признает, что течение утратило влияние либо из-за смерти его теоретиков, либо из-за их перехода на другие платформы. Таким образом, единственной действующей революционной силой, по Папини, является футуризм, который расцвел в Италии в результате синтеза идей Уолта Уитмена, символистов, сторонников верлибра и кубистов⁶³. Футуризм выступает врагом академизма, историцизма, культа прошлого, является врагом спокойствия, меры, приверженности традиции «и других опаснейших склонностей итальянского духа»⁶⁴. Отдельно Папини останавливается на общенациональном значении для революционизации Италии журнала *La Voce*, примера «органического единомыслия для подготовки духовно нового мира»⁶⁵.

Недостаток всех перечисленных течений — в их сдержанности, ведь «футуризм <...> разрушает прошлое только на словах, и до сих пор не ринулся в наступление».⁶⁶ Представляется важным для понимания прояснение целей экстремизма, данное Папини: либо довести идеи до абсурда и внутреннего противоречия, чтобы последователи отказались от них и пошли собственным путем, либо, наоборот, сделать идеи полностью ясными, сильными, непримиримыми и, таким образом, подходящими для победы.⁶⁷

Нормы и правила, ритуалы и повторяющиеся социальные практики — рукотворные и почти теряющиеся из вида острова рационализма, созданные человеческой культурой в кипящем хаосе мировых процессов. Модернизм, стремящийся к богоподобному творчеству, то есть к созданию произведений из ничего, не детерминированного никакими предпосылками, упражнялся в приближении к своему идеалу путем постоянного разрыва с устоявшимся смысловым контекстом, предопределяющим и творчество, и само творение. Эта стратегия делала художника неуловимым в границах какой-либо определенной интерпретации, но, одновременно, расплывала силы модернизма (частично обращенные и на трансформацию человека) в множестве расходящихся линий.

63 Ibid.

64 Ibid.

65 Ibid. P. 76.

66 Ibid.

67 Ibid.

3.3. Внимание к вариативности человеческой природы

Отличительной чертой «нового человека» модернизм мыслил его изменчивость, непостоянство. Папини предъявляет это требование прежде всего к себе самому: «Хочу быть многоцветным — как превосходный Арлекин»⁶⁸. Постоянство индивида, полагает Папини, позволяет предугадывать поступки человека и потому оно очень удобно для других. Но подлинный человек должен быть так же изменчив, как сам мир. Папини признается, что он «прагматист ночью и идеалист днем»⁶⁹. Избрание непостоянства стилем жизни — еще и удобный полемический ход, защищающий от требований логической последовательности и когерентности слов и действий.

В рассказе Папини «Не хочу быть больше тем, кем являюсь» герой заявляет, что, не желая больше быть собой, мечтает прожить жизнь другого человека. Такое решение, если не принимать религиозных концепций потустороннего существования, равно как и радикального отказа от жизни данной (герой признается, что «никогда не любил слишком этого бедного беса Вертера, который убил себя, потому что не нашел еще одну белокурую куколку»⁷⁰), лежит в безостановочной и быстрой интеллектуальной эволюции.

Желание постоянно менять себя, контекст своей жизни и мысли, может быть продиктовано не только стремлением к освобождению от традиции, но и готовностью модернизма использовать любые средства и любой опыт для достижения поставленных целей (в полном согласии с прагматистским учением).

Попытки найти универсальную метафизическую теорию человека, столь характерные для русского символизма, неоднократно предпринимались и европейским модернизмом. Однако монистическим и этерналистским амбициям подобных проектов препятствовало наиболее существенно, на наш взгляд,

68 Papini G. Volubilità // Lacerba. 1914. N. 13. P. 193.

69 Ibid. P. 194.

70 Gian Falco. [Papini G.]. Non voglio più essere ciò che sono // Leonardo. 1905. N. 2 (16). P. 59.

реальное многообразие человеческих типов, определяемое не социумом, а природой (и самое явное из них в том, что нет «человека вообще», есть мужчины и женщины), и темпоральностью человеческого существования (нет «вечного человека», есть смертный, который проходит этапы от младенчества до старости). Эти две «болевые точки» из-за невозможности отменить природную данность ограничивали самонадеянность модернизма в его антропологическом проекте и породили обширную дискуссию.

3.3.1. Непокоренное время: возрастные этапы жизни человека

Неотъемлемым свойством человека как живого биологического организма является онтогенетическое развитие во времени, включающее этапы от зачатия до рождения, младенчества, взросления, старения и смерти. Неустраняемая временность жизни и преходящность каждого из ее ступеней — мучительная и трагическая проблема человеческой культуры любой эпохи. В модернизме мы наблюдаем поляризацию отношения к истории вообще, и к личной истории индивида, поворотам его жизненного пути — в особенности. С одной стороны, очень далекое прошлое объявлялось культурным ориентиром, например, у Вячеслава Иванова. С другой стороны — это же самое прошлое мыслилось досадным препятствием, сковывающим свободное движение к новой культуре. Оппозиция эта, перенесенная на возрастные фазы человеческой жизни, превращалась в описание конфликта между молодостью (или даже детством, младенчеством) и зрелостью (старостью) для оценки целых эпох, и такой подход нашел свое совершенное воплощение в теории Освальда Шпенглера. Папини манифестацией синильного духа считает христианство:

Христианство как старость: если молодость – агрессивна, чувственна и горда, испытывает интерес ко всему, х.<ристианство> есть выражение старости. Смирение и осторожность вместо агрессии, воздержание и бедность,

безразличие к знанию.⁷¹

Пример запальчивой полемики на грани анархизма находим в статье «Против старых»⁷² Mario Venturini, скрывшегося за псевдонимом Pholos Centauro. В ней основные социальные институты – государство, школа и семья – объявляются ядами старческой культуры, превращающими в рабов всех когда-либо живших. Фактически мы находим в статье главные понятия, которые потом стали общим местом идеологов контркультуры шестидесятых годов XX века. Согласно автору, система наказаний культуры разрешает только одно длящееся счастье — чувствовать себя благопристойным. Семья и школа контролируют круг чтения и свободное время, создают норму. Страдание объявляется необходимым условием высокой культуры. Удушенный тотальным контролем человек «не чувствует в венах волнения молодой крови и жажды интеллектуальных завоеваний»⁷³. Призыв разорвать «сети сенильной культуры, что века сковывают дерзкие уверенные крылья прекрасной и сильной молодости»⁷⁴ основывается на очень спорном допущении, что никакого долга не должна признавать молодежь кроме долга перед самой собой — использовать собственную мощь для собственного удовольствия. Противопоставление принципа долга принципу удовольствия, принципа накопления принципу растраты — упирается в вопрос ограниченности ресурсов человека (как экономических, так и психических).

Особый интерес вызывает феномен большей склонности молодых к обсуждению и обдумыванию наиболее фундаментальных вопросов жизни. Основываясь на своем преподавательском опыте, Карлини утверждает:

Молодые почти всегда более расположены к обсуждению метафизических проблем, чем пожилые и так называемые зрелые. Эти имеют нечто иное

71 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 69.

72 Pholos Centauro. [Venturini M.] Contro i vecchi // Leonardo. 1903. N.3. P. 6–7.

73 Ibid. P. 7.

74 Ibid.

над чем им размышлять, и захвачены тем, что является антифилософской заразой: практической оценкой всякого знания⁷⁵

Мысль, что ребенок является идеалом человека, не нова в культуре, но нашла своих сторонников в модернизме. Эссе Пасколи «Малыш» можно воспринимать лишь как истолкование слов Христа «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное»⁷⁶. Согласно Пасколи, именно детскость души поэта сообщает ему дерзость и волю к игре, необходимую для создания воображаемых миров. Этот ребенок «... есть Адам, дающий имена всему, что видит и слышит»⁷⁷. При этом внутренний ребенок, утверждает Пасколи, живет в каждом подлинном поэте вне зависимости от возраста: «Я говорю, что мы создаем поэзию с ребячеством в сердце своем, даже если наши волосы седы и мы стары»⁷⁸. С ним совершенно солидарен Папини: неподвластность старению есть неотъемлемое качество гения, который «умирает до тридцати или молод даже в семьдесят»⁷⁹. В свою очередь, поэтическое слово понимается не всеми, но, опять же, только теми, в ком живо детство в душе⁸⁰. Можно сделать вывод, что, согласно Пасколи, поэзия не является общедоступной, это язык пожизненно инфантильных. Любопытно, что весомыми для наукоцентристской эпохи аргументами в поддержку концепции символических соответствий и параллелизма в рядах природы и духа стали для Пасколи некоторые научные открытия в области эмбриологии, педагогики и детской психологии. В библиотеке Пасколи сохранились труды Геккеля⁸¹ с пометами поэта особенно на тех страницах, где говорится о повторении филогенетических форм при онтогенетическом развитии зародыша человека. Этот факт давал повод уделять особое значение связи всякого ребенка с

75 Carlini A. Come insegno filosofia // LaVoce. 1912. N. 51. P. 962.

76 Мф 18:3.

77 Pascoli G. Scritti scelti. Milano: A. Mondadori, 1963. P. 146

78 Pascoli G. Saggi e lezioni leopardiane. – La Spezia: Agorà, 1999. P. 110.

79 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 363.

80 Pascoli G. Saggi di critica e di estetica. Milano: Vita e pensiero, 1980. P. 136

81 Haeckel E. Storia della creazione naturale. Torino, 1890. См.: Andreoli A. Le biblioteche del fanciullino. Giovanni Pascoli e i libri. – Roma: Edizioni De Luca, 1995 P. 138.

эволюцией дочеловеческого, доисторического мира, и многие научные работы из библиотеки поэта проливали свет на параллелизм психической, языковой и игровой активности детей с поведением первобытных социальных групп людей⁸².

Всецело будучи уверенным в превосходстве детского воображения над всяким другим, Папини указывает на существенную диспропорцию в балансе между способностью к фантазийной восприимчивости и умением ее выразить, запечатлеть. Ребенок – это «поэт, что не нашел, и, скорее всего, не найдет, свой язык; скульптор без рук; влюбленный без губ»⁸³. Увы, задуманную способность к самовыражению, «труп гения»,⁸⁴ человек пожизненно несет в себе.

Интересен отклик Альфредо Бона на книгу Пасколи «*Miei pensieri di varia umanità*»⁸⁵, в которой было опубликовано эссе «Малыш». Работа Бона⁸⁶ хорошо отражает дивергентные течения в литературной жизни Италии начала XX века. Бона солидаризируется с мнением, что дело поэта — показывать, а не рационализировать. Замуровывая главную идею Пасколи кирпичами частных возражений, общих мест (о том, что поэт не должен бояться, как ребенок, и чувствовать себя бедным духом, что ребенок в душе поэта вряд ли должен преследовать моральные цели, делаясь «вдохновителем благопристойности, любви к родине», поскольку рискует растерять божественное вдохновение в плебейских страхах суеверного человечества), Бона утверждает, что поэт является выразителем идей узкой группы избранных, течения не формируемого, но формирующего, поскольку «гений оставляет глубокое преобразование в эпохе, в которой живет, не увлекаемый, но увлекающий за собой, до тех пор, пока большинство людей будет состоять из слабых, беспомощных и глупых»⁸⁷. Бона объявляет страсть главным вдохновителем поэзии, к которой нужно относиться (чувствуется влияние «Так говорил Заратустра») как к женщине — смело

82 Mueller M. Introduction to the science of religion. – London, 1870; Sully J. Études sur l'enfance. Paris: Alcan, 1898.

83 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 359.

84 Papini G. Rapporto sugli uomini. P. 360.

85 Pascoli G. Miei pensieri di varia umanità. – Messina: Vincenzo Muglia Editore, 1903.

86 Bona A. La fanciullezza dell'anima // Leonardo. 1903. N. 5. P. 5–6.

87 Ibid. P. 6.

пренебрежительно, насмешливо и с насилием⁸⁸. Такая мускулиная интерпретация духа поэзии очень далека от пасколиевского идеала Поэта-ребенка, чье мировосприятие еще не поляризовано на мужское и женское, он знаменует собой полноту, его страх и интерес к миру не преследует прагматических целей завоевателя.

В творческом наследии Александра Блока мы можем найти свидетельства сходного с присущим Джованни Пасколи отношением к детству как источнику правды и онтологической проницательности. В хрестоматийном стихотворении поэта 1905 года «Девушка пела в церковном хоре»⁸⁹ благостно-утешающее церковное пение девушки диссонирует с плачем находящегося очень близко к алтарю — «у Царских Врат» — ребенка, «причастного Тайнам». В который раз в символистской традиции заявлено о том, что всякий, кто ближе к точке рождения, тот ближе к знанию тайны мира. Поэт соединяет религиозный обряд евхаристии с интуитивным проникновением ребенка в горькую правду мирового порядка о том, что «никто не придет назад». Другое, не творческое, а скорее лично — семейное свидетельство высокого почитания детства Блоком мы можем увидеть в уникальных взаимоотношениях поэта со своей женой Любовью Дмитриевной Менделеевой-Блок, которые, при всей силе любви, были скорее братскими, чем брачными, что вовсе не мешало супругам ощущать сильнейшую сердечную, интеллектуальную и духовную близость. Сохранились свидетельства чистого восприятия Блоком Любви Дмитриевны как младшей сестры, которую он называл «моя маленькая Бу»⁹⁰ и рисовал ее в образе девочки с косичкой⁹¹. А вот дневниковая запись от 29 декабря 1911 года: «Любино рождение, ей тридцать лет (а в сущности — два)».⁹² Не будем забывать, что, как уже было показано, для русского символизма творческое кредо всегда опрокидывалось на биографию, проницало во все сферы жизни.

Глубокий интерес к переходному детскому и подростковому состоянию как

88 Ibid.

89 Блок. А.А. Собр. соч. Т. 2. С. 79.

90 Письмо от 28.08.2012. В кн.: Блок А.А. Письма к жене. М.: Наука, 1978. С. 284-

91 Там же. С. 300 (иллюстрация).

92 Блок А.А. Собр. соч. Т. 7. С. 113.

феномену культуры находим в рецензии А. Faggi «Достоевский и детская душа»⁹³. Автор сравнивает изображения детей у Флоренс Монтомери и Достоевского и заверяет, что не существует крупного русского романа, который не являлся бы одновременно романом идей, а потому «русские души, даже детские — души мыслящие, т. е. претерпевшие раннее развитие»⁹⁴.

Идеал поэта — ребенка сплавил со своим творческим кредо и Андрей Белый, «потерянное дитя», как его называла Зинаида Гиппиус. Одним из важных компонентов антропософии, адептом которой стал Белый уже в зрелом возрасте, было требование тренировать память. Воспоминание являлось инструментом самопознания для обнаружения значимых событий — символов личной судьбы. Белый оставил бесценные и очень обширные воспоминания о своих современниках, но главным объектом его упражнений в анамнесисе был он сам. Подробную историю развития своего сознания едва ли не с внутриутробного состояния дает он нам в повести «Котик Летаев» (1916). На повесть наложены мистико-философские и естественнонаучные концепции, актуализированные в антропософии (антропоцентризм, вера в реинкарнацию, платонизм, эволюционизм). Белый еще дальше, чем Пасколи, продвигается по стреле времени вспять: от детства — к младенчеству, неизменно утверждая преимущество изначального состояния: «То, что я — маленький, случайное несчастье, что ли: не истина, а социальное положение среди более, чем я, позабывших и именуемых — взрослыми»⁹⁵. Белый называет младенца «стариком не нашего мира»⁹⁶. Младенец, в отличие от взрослых, еще «помнит» идеальный мир. Регрессивный возврат к детским воспоминаниям — способ миропознания: «Преображение памятью прежнего есть собственное чтение: за прежним стоящей, не нашей вселенной; впечатление детских лет — пролеты в небывшее никогда; и — тем не менее существующее».⁹⁷

93 Faggi A. Dosdtoewski e l'anima infantile // Il Marzocco. 1921. N. 14. P. 1–2.

94 Ibid. P. 2.

95 Белый А. Котик Летаев // Белый А. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1990. С. 328–329.

96 Там же.

97 Там же. С. 347.

Воспоминание — способ самосозидания гения, ведь «единственный секрет для бессмертия души – <...> остаться верными собственной молодости. Эта верность называется гениальностью».⁹⁸

Вместе с тем, в повести «Котик Летаев» ребенок предстает как существо, которое не узнает мир, но его создает, конструируя в своем сознании пространство и время.

В рассматриваемой повести, и в других автобиографических произведениях нам представлена трёхчастная (Идея – Природа – Дух) трансформация гегелевской Абсолютной Идеи, но у Белого этот процесс — еще более тотальный, чем у немецкого философа, т. к. должен был быть реализован полностью одним человеческим существом. Как известно, в гегелевской философии изначальная Идея забывает себя в своем отчужденном бытии — Природе, чтобы, в результате ее, Природы, эволюции, порождающей человечество, «вспомнить» свои идеальные истоки, достичь самоосознания в Абсолютном Духе. Нам представляется, что для Белого единственным субъектом Абсолютного Духа должно было стать «Я» писателя. Не ясно лишь, как быть Белому с другими «Я», разве только допустить, что они — варианты личностей Котика Летаева.

Интересно проследить, как Белый в повести представляет детское сознание порождающим началом фундаментальных элементов реальности – пространства и времени. Говоря о наиболее общих свойствах пространства заметим, что в повести описываются два противоположенных, но последовательных во времени переход: от текущей бесформенной внешней реальности сразу после рождения (т. е. от становления) — к оформленному в московский быт миру (к ставшему), являвшемуся отправной точкой для роста самосознания в движении назад к беспредметности внутреннего мира. Важно напомнить, что для Белого знание — мир идей, а сознание — еще и мир чувств, воли, сна и т.д.).⁹⁹ Поэтому, пускаясь в путь по дороге самосознания, Белый намеренно идет туда, где будет

98 Papini G. Rapporto sugli uomini. P. 363.

99 Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 17.

многократно нарушена граница между предметами, внешним и внутренним, сном и явью, сказкой и повседневностью, прошлым и будущим. Продвижение все дальше от настоящего по дороге воспоминания приводит Белого в мир, где границы нечетки, где предметы распадаются вплоть до потери ими постоянных очертаний и вещественного состава. Тени перинатального мира преследуют Котика после рождения, угрожая его индивидуальности, т. е. *отделенности* от всего вокруг: «...ты — не ты, потому что рядом с тобой старуха в тебя полувлипла».¹⁰⁰ Представляется значимым и тот факт, что объекты из окружения Котика ведут себя как субъекты, активно, имеют характер: «коридоры и комнаты, в которые, если вступишь, то — не вернешься обратно, а будешь охвачен предметами, <...> кажется, <...> креслами».¹⁰¹

Граница между прошлым и будущим часто совпадает с пространственной, и она — хрупка: «Мы живем в теле Сфинкса; продолби стену я — увижу просторы ливийской пустыни». Еще: «И миры меня ждут — у меня за спиной. Тысячелетия древнего мира — подкрались».¹⁰²

Рассмотрим наиболее древние пространственные образы в повести, продвигаясь еще дальше по волнам памяти героя. Первое, внутриутробное, переживание Котика Летаева: «многоочитый и обращенный в себя, переживающий себя шар ощущал лишь — «внутри»»¹⁰³. «Не было разделения на «Я» и «не-Я», не было ни пространства, ни времени»¹⁰⁴ (такая же тотальность «Я» должна повториться в финальной точке самосознания, которое поглотит в себе всю реальность). Это первое переживание есть переживание герметически замкнутой монады. Замкнутость, стесненность сопровождает описание пространственных впечатлений первых месяцев жизни героя повести, особенно часто упоминание узких протяженных форм (коридоров, труб), пробуждающих память о прохождении родовых путей. Тело человека определяется

100 Белый А. Котик Летаев. С. 300.

101 Там же. С. 308.

102 Там же. С. 379.

103 Там же. С. 296.

104 Там же.

пространством, в которое тот втиснут. Образ человека-червя и человека-змеи — важные элементы повести: «И я ходил в трубах, пока оттуда не выполз я». ¹⁰⁵ — «Трубочист представлялся мне змееногим». ¹⁰⁶ — «Ощущаю себя — змееногим». ¹⁰⁷ — «...Младенец,... змеи ползают в нем:...наполняют его колыбель». ¹⁰⁸ Лабиринт комнат — сплетение коридоров — клубок змей — всё родственные пространственные образы спутанности и дезориентации в ранних переживаниях Котика: «Вот мой образ вхождения в жизнь: коридор, свод и мрак. За мной гонятся гады». ¹⁰⁹ Первые страхи — клаустрофобия и преследование. Из коридоров — один путь бегства — вперед. Котик как бы выдавливается из коридоров, и таким же образом выдавливается из труб и лопаются пространство. ¹¹⁰

Отдельного анализа заслуживает описание собственного тела Котика и его квартиры как пространственных моделей мира. Вот анатомические образы пространства: кожа — это свод ¹¹¹ — или коридор; комнаты — аналогичны частям тела, которые сброшены ¹¹² (способность пресмыкающихся), череп — это купол храма мысли ¹¹³, либо храм для «Я» ¹¹⁴. Мне представляется, что была определенная схожесть в проекте «Гётеанума» — храма антропософии — с очертаниями черепа. А вот физические переживания Котика, задающие структуру окружающего пространства: «Я пульсировал коридором, столовой, гостиной». ¹¹⁵ Вся квартира — продукт телесной жизни героя. Сама Вселенная спускается через темя Котика в его череп ¹¹⁶ (таким образом, в который раз, читателя убеждают — вся реальность — в голове героя, который для этой реальности — «маленький гробик» ¹¹⁷). Полушария мозга — крылья ангела,

105 Там же. С. 323.

106 Там же. С. 333.

107 Там же. С. 298.

108 Там же. С. 299.

109 Там же. С. 303.

110 Там же. С. 316.

111 Там же. С. 302.

112 Там же.

113 Там же.

114 Там же. С. 306.

115 Там же. С. 316.

116 Там же. С. 433.

117 Там же.

отдавшего себя Котику¹¹⁸. Любопытно, что тема не совсем человеческой духовной природы Белого неоднократно затрагивается современниками. Марина Цветаева посвятила Белому эссе с характерным названием «Пленный дух»¹¹⁹. Вспоминая вечер после знакомства с Белым, Александр Блок признается: «Когда мы простились и разошлись по своим комнатам, я почувствовал к Вам *мистический страх*.... В ту ночь я почувствовал пережил напряженно то, что мы — „разного духа“». ¹²⁰

Котик творит реальность, вернее, он вытягивает ее из себя, как паутину, сидя на креслице в своей московской квартире. Вот описание сеанса миротворения: «Я сжимаюсь в точку чтобы в тихом молчанье из центра сознания вытянуть: линии, пункты, грани... — я выращивал комнаты; я налево и направо откладывал их от себя, в них — откладывал я себя».¹²¹ Весь мир — сброшенное человеком тело прошлой жизни, которое вне человека застыло, превратилось в труп далекого прошлого¹²², инобытие Духа, гегелевскую Абсолютную Идею, ставшую Природой.

Игра с собственным восприятием помогает строить воображаемую реальность, указывает на относительность пространственных представлений: «Я умею скашивать глазки...[обойные] узоры, бывало, снимаются с мест».¹²³ Или еще: «Я поутру — потру кулачком глаза, и светлая риза колеблется; по ней катятся звездочки и развивают хвосты светлых блесков».¹²⁴

Удивительно совпадение описанного Белым младенческого всматривания в обойные рисунки с опытом Александра Богданова, запечатленного в его «Воспоминаниях о детстве» (1925). Фрагмент этот подчеркивает отсутствие «объективной» картины мира, ее зависимость от человека, наблюдателя, и прочитывается зрелым мыслителем в духе эмпириокритицизма Маха:

118 Там же. С. 434.

119 Цветаева М. Пленный дух // Марина Цветаева. Собр. соч. В 7 т. Т. 4. Воспоминания о современниках.

Дневниковая проза. — М.: Элис Лак, 1994. С. 221–270.

120 Белый А. Переписка, 1903–1919 / Андрей Белый и Александр Блок. М.: Прогресс–Плеяда, 2001. С. 323–324.

121 Там же. С. 316.

122 Там же. С. 305.

123 Там же. С. 330.

124 Там же. С. 347.

Я проснулся в своей кровати. Белая занавеска окна скрывает солнце и небо. Но глаза находят занятие. Если расставить перед ними пальцы и так смотреть на окно, то пальцев кажется очень много, и большая часть их прозрачны... видишь, в сущности, вместо одной руки две, которые заходят друг на друга. Но если перевести взгляд на пальцы — рука одна, а окон стало два, и они неясны, как будто расплываются. На обоях странные цветы, совсем одинаковые, их очень много. Стоит скосить глаза — все они передвигаются, их стало вдвое больше, Я умею скосить так, что передвинутые цветки в точности попадают один на другой; тогда сама стена с обоями отодвигается дальше от меня.¹²⁵

Зыбкости пространства и времени в повести противостоит единственная цитадель — универсальный субъект, «Я» героя, который с ростом самосознания становится способен пересоздать навязанную ему рождением реальность («Нет, не нравится мне мир: в нем все трудно и сложно. Понять ничего тут нельзя»¹²⁶) по своим правилам, определяющим многоуровневую пространственно-временную конструкцию произведения, в котором воспоминание превращено в увлекательную игру, вытесняющую фобии существования.

3.3.2. Пересмотр границ: Мужское и женское

Пол человека, биологический или социальный, слишком очевидно находится вне области, которая может быть эффективно контролируема и трансформируема личной волей и воспитанием, пусть даже благородными средствами искусства и религиозного сознания. Сам факт того, что люди имеют пол, препятствует формированию монистического подхода к человеку, указывают на неприемлемость любого теоретизирования о «человеке вообще». Русская мысль начала XX века не могла обойти молчанием вопрос сексуальности, и предлагала как теоретические концепции, так и практические

125 Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1. А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады письма и воспоминания 1901–1928 гг. – М.: ИЦ «АИРО–XX», 1995. С. 27.

126 Там же. С. 436.

решения, в среде символистов часто носившие характер личного жизненного эксперимента.

Усилия были сконцентрированы на нескольких направлениях:

Во-первых, предложить концепцию метафизики пола. Подобно тому, как простая констатация физикой факта взаимодействия вещей в пространстве не кажется удовлетворительной и провоцирует метафизический (и, возможно, неразрешимый) вопрос о самом существовании причинности, так факт наличия двух биологических полов требует метафизического обоснования: почему именно два, а не один, или, например, не пять? Не является ли сексуальность человека свидетельством недостаточности, неполноты, каждого индивида (что соответствует этимологии слова «пол», означающий «сторона», «половина»¹²⁷)?

Во-вторых, расширить представление о поле за счет особого внимания к неясным, вариативным и «промежуточным» манифестациям чувственности в человеке.

В-третьих, дать прогноз о трансформации пола в будущем, особо фокусируясь на теме пола у воображаемого совершенного человека (или у Сверхчеловека) и общества, а также на связи сексуальности и гениальности.

В попытках предложить метафизику пола русская мысль опиралась, прежде всего, на платоновскую традицию, увязывающую творчество и познание с эротическим началом. Эрос для Платона — сила влечения к красоте, но полнота красоты — также полнота истины и блага: прекрасное — зримая истина. Потому, считает Платон, эрос помогает душе человека восходить от красоты предметов — к красоте идей и к самому Единому. Вторым важным источником дискуссий о поле в России начала XX века является понимание любви христианской теологией, которая, хоть и опиралась на Платоновские идеи, значительно их переосмыслила. Очевидно, что существенной новизной христианской доктрины является совершенно исключительное превознесение ценности любви, которая понимается не только как энергия соединения

127 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят). – М.: Прогресс. С. 306.

индивидов в религиозную общину. Любовь в христианстве — неотъемлемый атрибут божественного, главный побудительный мотив действий Бога в отношении спасаемого им человечества и новая норма отношений между человеком и Богом. Если допустить, что представление о Боге отражает антропологический идеал эпохи, то христианство знаменует его трансформацию: вместо человека, который руководствуется извне предписанным универсальным Законом, христианство создает человека, опирающегося на внутреннее личное чувство любви, допускающее исключения и оговорки из общих правил. Для него правда «сердца» превосходит правду «разума». Любовь провозглашается христианством неотъемлемым условием принадлежности человека к бытию, к тому, что есть на самом деле, что существует и имеет значение: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто»¹²⁸.

Однако в среде русского символизма росла оппозиция христианскому осуждению телесности, и эта тенденция опиралась либо на дохристианские религиозно-мистические традиции, либо на переинтерпретацию догматической основы самого христианства.

Символикой мужского и женского, плоти, семени и земли насыщено поэтическое творчество, и теоретические работы Вячеслава Иванова. Он считал, что эротическая энергия, будучи главным двигателем дионисийских мистерий, есть непосредственно данный залог преодоления теоретической эпохи человеком, любовно влекущимся к преобразованному миру. Будучи внутренней (непроговоренной) оппозицией «бесполому» христианству, эротизированная онтология Вячеслава Иванова сближалась с рожденными в эклектической атмосфере позднего эллинизма гностической и оккультной традициями. Ближайшей предтечей здесь для Иванова была софиология Владимира Соловьёва. Через много лет католическое сознание теоретика символизма вынесло оценку своему прошлому:

1281 Кор. 13:2.

... ткач узорных слов
Я стал, и плоти раб греховной,
И в ересь темную волхвов
Был ввержен гордостью духовной¹²⁹
31.08.44

В 1909 году, в статье «Древний ужас» Иванов активно наделяет христианскую доктрину комплексом эротизированных понятий: «Мужское как Сын, женское как Невеста, каждое действие как брак Логоса и Души Мира, Земля как Жена, стоящая на Луне и облеченная в Солнце при встрече жениха — вот символы раскрытой в христианстве тайны о женском и мужском».¹³⁰ Хотя Иванов сохраняет непроясненность и размытость ключевых понятий софиологического ракурса рассмотрения христианства, что характерно, как справедливо указывают Р. Гальцева и И. Роднянская, и для В.С. Соловьева¹³¹, но все же возможно выстроить некоторый семантический ряд. Душа Мира у Иванова понимается как материя возможных явлений¹³². Земля и плоть мира на микрокосмическом уровне присущи человеку. С плотью связан такой аспект мира, как необходимость. Почтительное отношение к Душе Мира влечет за собой согласие с необходимостью, максимально ограничивающей личную инициативу, выражающееся в требовании «волить безвольно», проповеди «amor fati» и признании мыслителя, что «детерминизм полный совершенно вяжется с моим мировоззрением»¹³³, так как свобода утеряна после грехопадения. Душа Мира также и Матерь Гея, вселенское тело тайнодеяния (тело Церкви).¹³⁴ Итак, Душа Мира — женский полюс.

В разных тематических срезях мужская линия в текстах Иванова представлена Зевсом, Отцом, Логосом, Солнцем, Семенем, Богом, жрецом Мистерий, героем трагедии, Сыном (Христом и Дионисом), Женихом Души Мира, которым у Иванова становится то Христос, то Сын Человеческий. Только такой Брак Души Мира является священным и ведет материю к освобождению,

129 Иванов В.И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987. Т.3. С. 629.

130 Там же. С. 109.

131 Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника // В.С.Соловьев. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С.13.

132 Иванов В. И. Собр. соч. Т 2. С. 166.

133 Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: Инапресс, 1995. С. 33

134 Иванов В. И. Собр. соч. Т 3. С. 304.

только для Сынов Человеческих она Невеста. Как видим, мужское и женское для Иванова — не только антропологический феномен, но неотъемлемый элемент метафизики, что объясняется общей для модернизма концепцией, заимствованной им в средневековье, подобия макрокосма и микрокосма.

Невозможно представить дискуссию о поле в России начала XX века без глубоких и смелых работ Василия Васильевича Розанова, которого З.Н. Гиппиус называла «русским Ницше»¹³⁵. И сходство между русским и немецким писателем было не только в афористичности стиля и преднамеренном тяготении к фрагментарности повествования, но и в способности подвергнуть критическому пересмотру фундаментальные и «необсуждаемые» основы современной им культуры. В своей книге «Люди лунного света» (1911), само название которой отсылает читателей не только к прямо указанным в тексте языческим лунным культам, например, Астарты, но и к главной теме произведения — к «переходным» формам пола между мужским и женским. Кажется бесспорным, что Розанов в написании книги отталкивался от платоновской традиции. Платон в диалоге «Пир» вводит концепцию трех полов: мужского, происходящего от Солнца, женского, связанного с Землей, и, наконец, третьего, совмещавшего в себе два предыдущих пола. Представители последнего соотносились с Луной, и назывались андрогинами.¹³⁶ В.В. Розанов представляет чадородие и способствующее ему ярко выраженное сексуальное поведение как главную заповедь ветхозаветной традиции, которой, с его точки зрения, равно противостоят в современности — христианское монашество, а в древности — языческие лунные культы. Монашество — измена своему полу, это проявляется, по мнению писателя, во всем: от ношения одеяний женского покроя — до образа жизни, мыслей и чувств. Повышенная эмоциональность, слезливость, кротость и принятие страдательной роли — типично женские черты. Но более всего Розанова беспокоит, что монашеский обет безбрачия (и, соответственно, бездетности) провозглашенный христианством жизненным идеалом, есть нарушение заповеди

135 Гиппиус З. Дневники: в 2 кн. Кн 2. М.:МПК «Интелвак», 1999. С. 148.

136 Plat. *Сут.* 189d–190b.

«плодитесь и размножайтесь»¹³⁷. Розанова возмущает теологическая позиция, утверждающая, что «„Бог есть дух“ и что все „религиозное“ есть только духовное, бесплотное, (якобы) бесполое»¹³⁸, для него нет ни бесполой духовности, ни бесполой гениальности. Однако христианское монашество и одиночество «кельи» воспитали современного человека, даже самого светского. Он отмечает резкое смещение к феминизации именно в мужском типе: «Душа новая. <...> *Бессеменная*. Бесствольная, гибкая, ползучая или парящая за облаками, в отрицательных случаях – не прямая, лукавая, хитрая, злопамятная, „бабья“»¹³⁹. И уж совсем откровенно: «„Христианский мужчина“ – даже как-то не выговаривается»¹⁴⁰. Призывая на помощь математику, Розанов предлагает абстрактно выразить сексуальность рядом целых чисел +8... +2, +1, +0, –0 –1, –2, где +8 – ярко выраженный сексуальный тип, +0, –0 – асексуальность, — 1, –2 – сексуальность, противоположная биологическому типу. Именно переходные типы, близкие к полной асексуальности, привлекают наибольший интерес Розанова, хотя понимание этого явления затруднено в связи с отсутствием «полной теории пола».¹⁴¹ Согласно Розанову, дети гармонично бисексуальны, хотя потом происходит перевес внутренней сексуальности в какую-либо сторону (мужскую или женскую), и для достижения равновесия возникает стремление найти внешнюю замену потерянной части сексуальности: «Женщину, которую ранее отрок находил внутри себя, – он теперь ищет вне себя».¹⁴² Гармоничен и Иисус, который, согласно Розанову, явил неизвестный биологии мужской бессеменной тип ± 0 . Андрогинность Христа отстаивается, например, Н.А. Бердяевым в письме к М.О. Гершензону от 7 июля 1915 года:

Нет никакой загадки в том, что в опыте Христа не было рождающего пола.

Совершенный, вторично рожденный в духе Человек не может иметь опыта

137 Быт. 1:28

138 Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // В.В. Розанов. [Сборник в 2 т.] Т. 2. Уединенное. – М.: Правда, 1990. С. 13.

139 Там же. С. 139.

140 Там же.

141 Там же. С. 108.

142 Там же. С. 71.

родовой половой жизни, в которой лик человеческий всегда раздвоен и растерзан. Но есть загадка и тайна в том, почему в жизни Христа не было эротической любви, которая всегда ведь есть явление личное, а не родовое. Для себя я разрешаю эту загадку в том смысле, что Христос, как совершенный Человек — Андрогин¹⁴³.

Вячеслав Иванов указывает современникам на двуполость Диониса. Этот античный бог для него, как корень пола — мужеженский¹⁴⁴, хотя является Сыном (Зевса). Двуполый он и потому, что выступает в мистериях жрецом (мужской аспект) и жертвой (женский аспект). Жрец-жертва — такое понимание божества сближает Диониса с Христом.

Надо заметить, что тема андрогинности с новой силой проявила себя на интеллектуальном пространстве модернистской Европы в значительной степени в связи с книгой Отто Вейнингера «Пол и Характер» (1902). Как зависит творческий потенциал от баланса между мужским и женским в совершенном андрогине? Вейнингер последовательно отрицал наличие в женском какой-либо метафизической ценности, и эта мизогения, по мнению Бердяева, является следствием какого-то травматического события биографии венского мыслителя: «Та страстность, с которой Вейнингер отрицает в Ж<енском> душу, отрицает всякое отношение Ж к логике, к этике, к гениальности, к сознанию «я», к истине и правде, таит в себе что-то нездоровое, какой-то пережитый ужас».¹⁴⁵ Кажется справедливой догадка Бердяева, что женское Вейнингер воспринимал как силу, противостоящую личному, неродовому, наряду с животным, стихийным и, более широко, природным.¹⁴⁶ Именно в этой стратегии поиска личной свободы от диктата рода следует видеть причину противостояния женскому, хотя, несомненно, позиция Вейнингера во многом предопределена религиозным фоном европейской культуры. Зинаида Гиппиус, принимая концепцию

143 Бердяев Н.А. Письма к Гершензону // Вопросы философии. 1992. №5. С.125–126.

144 Иванов В.И. Собр. соч. Т. 1. С. 829.

145 Бердяев Н. По поводу одной замечательной книги // Вопросы философии и психологии. 1909, Кн. 98. С. 497.

146 Там же. С. 498, 499.

андрогинности, не соглашается с пониманием творчества как исключительно мужской способности:

...Отнюдь не решимся мы утверждать, что индивидуум с громадным преобладанием Мужского непременно будет наиболее яркая личность и даже наибольшая творческая сила. Напротив, чересчур «мужской индивидуум» настолько же удален от начала «Личности», как чересчур Женский». ¹⁴⁷

Таволато в статье «Душа Вейнингера» ¹⁴⁸ сознается, что многие атеисты, к коим автор причисляет и себя, почувствовали брата в «пламенном христианине-самоубийце». ¹⁴⁹ Автор интерпретирует добровольный уход из жизни Вейнингера как отчаянное бегство к независимости от диктата тела, ведь «ностальгия по идиллии порождает трагедию» ¹⁵⁰. Вейнингер для Таволато — подлинный человек, колеблющийся между двумя экстремумами: Богом и дьяволом ¹⁵¹. В отклике Г. Ш. (позволим выдвинуть предположение, что под этими инициалами скрывается один из крупнейших русских философов Густав Шпет) на книгу австрийского мыслителя обращается внимание на поиск Вейнингером «высшей инстанции» человеческих устремлений, которую он находит не в поле, а в «воле к ценности», не уступающей по своей глубине «воле к власти» Ницше. ¹⁵²

Розанов, понимая и исследуя «промежуточные» формы пола, видит антропологическую деградацию в отступлении от бинарности мужского и женского. Он противопоставляет мировосприятие человека с четко выраженной сексуальностью, тип «самца», нацеленного на продолжение рода от предков к потомкам с помощью семейного союза с женщиной — христианскому, монашескому идеалу «бескровного скопчества» ¹⁵³, братства («сестринства»), полностью реализуемого среди сверстников, современников, не протянутого в

147 Гиппиус З. Зверобог // Образование. 1908. № 8. С. 23.

148 Tavolato I. L'anima di Weininger // Lacerba. 1913. N. 1. P. 5–7.

149 Ibid. P. 5.

150 Ibid. P.6

151 Ibid.

152 Г. Ш. Философия полов Отто Вейнингера // Русская мысль. 1908. Кн. 6. С. 148.

153 Розанов В. В. Люди лунного света. С. 135.

историю рода, но осуществляемого здесь и сейчас, в эсхатологическом ощущении «последних времен». Слабая сексуальность часто проявляется в дружбе «только двух», примерами которой полна русская литература.¹⁵⁴ Розанов сближает аскетический идеал с типом «духовного содомита»: «Если хотите – он *третий* человек около Адама и Евы; в сущности – это тот «Адам», из которого *еще не вышла Ева*; первый *полный* Адам.<...> В космологическом и религиозном порядке он предшествует размножению»¹⁵⁵. Однако, при всей возможной тонкой душевной организации такого индивида, Розанов всеми силами противостоит рисуемому монашеством идеалу человечества как «царства бессеменных святых».¹⁵⁶ Антропологическая концепция Розанова движима его главной идеей – в человеке нет ничего не полового, и всякая мысль и поступок — «закутанное и преображенное» проявление пола.¹⁵⁷

Публикация книги «Люди лунного света» была для России начала XX века выдающимся поступком не только потому, что вынесла в пространство публичной дискуссии ранее табуированные темы гомоэротизма и половых аспектов монашеского и, шире, – христианского идеала. Автор стал confidentом многих людей в России, чье мировоззрение или жизненный опыт были отличны от общественно одобряемых моделей. Розанов наполняет свои работы фрагментами полученных писем, слышны голоса его современников, высказывающихся не только по вопросам пола, но – и о положении женщины, детей, рожденных вне брака, и т. д. Интересны возражения религиозного философа, инженера и математика Павла Флоренского на книгу Розанова. Тезис о феминности монашеского идеала Флоренскому кажется ошибочным: «Истинный монах не становится женщиной – ничуть; он перестает быть мужчиной»¹⁵⁸. Гениальность для Флоренского всегда двупола, так как дает внутреннюю удовлетворенность и «бурление»¹⁵⁹. Обращаясь к математической

154 Там же. С. 44.

155 Там же. С. 74.

156 Там же. С. 143.

157 Там же. С. 55.

158 Там же. С. 184.

159 Там же. С. 183.

шкале пола, предложенной Розановым, Флоренский настаивает, что интерес к своему полу характерен не только для индивидов, близких к «нулю» сексуальности (и такие – «нытики»), но и для тех, чья мужественность слишком ярко выражена, приводя в качестве примера Гете, Платона и Сократа.¹⁶⁰ То, что данный тезис сформирован на основе и личного мироощущения, становится понятным, если мы обратимся к дневниковой записи А.В. Ельчанинова от 07.07.1909, в которой он передает дружеский разговор с Павлом Флоренским:

Мы говорили все о том же равнодушии Павлуши к дамам и его частой влюбленности в молодых людей; мы долго путались в объяснениях, и только в конце П<авел> напал на следующую гипотезу. Мужчина ищет для себя объект достаточно пассивный.<...> Таким для большинства мужчин будут женщины. Есть натуры уло-мужественные, которые ищут дополнения в мужественных мужчинах, но есть улер-мужчины, для которых ж<енственное?> слишком слабо. <...> Такие ищут и любят просто мужчин, или уло-мужчин.¹⁶¹

Как видим, Флоренский пытается себе объяснить и суть бисексуальности, и вариативность гомосексуального чувства, предлагая несколько лет спустя эту схему Розанову.

Для представителей «нового религиозного сознания» и литературного модернизма вопросы пола были неотделимы от религиозной проблематики, и не столько в связи с моральным нормированием религией сексуальной стороны жизни, сколько в связи с пониманием сексуальности как метафизически значимого феномена. Для Розанова «пол и действительная истинная религия имеют не только корневую близость, но и корневое тождество»¹⁶².

З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковский вслед за В.В. Розановым возражают против аскетического «сдерживания» плоти христианством потому, что с их

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. – М.: Школа русской культуры, 1997. С. 201–202.

¹⁶² Розанов В.В. Люди лунного света. С. 52.

точки зрения, Христос «освятил плоть»¹⁶³. Понимая любовь как силу, объединяющую каждого человека с Богом и членов религиозной общины – между собой, Гиппиус трактует эту любовь как «влюбленность», которая, хотя и не стремится к телесному соединению, но отрицает отрицание тела.¹⁶⁴ Однако Гиппиус спешит ограничить возможные формы манифестации телесной привязанности. На ее взгляд, только в поцелуе сохраняется равенство влюбленных, в нем удастся избежать явного доминирования или подчинения.¹⁶⁵ Более того, поцелуй освящен Евангелием: «Приветствуйте друг друга с целованием святым».¹⁶⁶ Гиппиус кажется очевидным, что Христос требует к себе настолько исключительного отношения, которое больше походит на «огненный полет», чем на «братское сострадание»¹⁶⁷ любви-агапэ. Действительно, вспомним: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня».¹⁶⁸ Сама мысль, допускающая трактовку двойственности, духовно-телесности, христианской любви, которую Гиппиус и Мережковские распространяют за пределы брачного союза не только на отношения всех рядовых членов религиозной общины, но и самого Христа, конечно, была еретической с точки зрения официальной православной доктрины, и вызывает энергичные возражения среди современных исследователей: «Это не христианство, а новое язычество, отличающееся от старого своей оргиастической безудержностью, демоническим пансексуализмом»¹⁶⁹. Но именно такая духовно-телесная влюбленность, должна стать, по мысли Мережковского и Гиппиус, универсальной нормой и движущей силой создания новой Церкви, в которой каждый человек испытывает личную влюбленность ко всякому другому члену общины и Христу.

В создании новой общины, удерживаемой в единстве любовью к Богу, то

163 Гиппиус З.Н. Влюбленность // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. С. 179.

164 Там же. С. 178.

165 Там же. С. 181.

166 Рим. 16:16.

167 Гиппиус З.Н. Влюбленность. С. 180.

168 Мф. 10:37.

169 Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс–Традиция, 2001. С.339–340.

есть, в появлении новой Церкви, заключается для Гиппиус смысл любви, а не в продолжения рода. Полемизируя с Розановым, Гиппиус настаивает: «Брак и деторождение не есть решение в христианстве вопроса о поле»¹⁷⁰. И еще: «Для размножения любовь <...> – излишняя роскошь»¹⁷¹. Говоря об ограниченности брака, на наш взгляд, Гиппиус пыталась ответить также и на вопрос, может ли человек разомкнуть любовное чувство, соединяющее всегда двоих, с тем, чтобы возникло единение многих. Но как обосновать возможность любовного горения, обращенное ко многим членам общины без различия полов? Гиппиус прибегает к уже обсуждаемой нами концепции андрогинности каждого человека. Если мужское и женское смешаны в каком-либо конкретном человеке в уникальной пропорции, то идеальной парой ему будет другой человек, в котором сочетание качеств мужского и женского присутствует в обратной пропорции: «У Эроса две стрелы. И он строит двойной мост между двумя: от мужественности одного человеческого существа к женственности другого, и от женственности – к мужественности второго»¹⁷². Однако такая абстрактная модель, на наш взгляд, порождает проблемы в создании общины, соединенной любовью. В химии есть понятие валентности, означающее способность атома соединяться с определенным числом других атомов. Если будет позволено распространить употребление математических и химических аналогий на описание любовного чувства, то общинное единение, чаемое Мережковским и Гиппиус, предполагает любовную «поливалентность» каждого члена общины – равно интенсивную влюбленность сразу в нескольких. Как это соответствует природе человека? Ведь в большинстве случаев любовь – чувство, выделяющее предмет любви среди многих, утверждающее его единственность. То есть, опыт говорит о том, что человек по природе (или воспитанию, свойственному европейской традиции) — «одновалентен» в любви. А вот в силу полной комплементарности «мужского» и «женского» в каждом идеальном союзе двух, идеальная пара становится

170 Гиппиус З.Н. Влюбленность. С. 179.

171 Гиппиус З.Н. О Любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 193.

172 Там же.

инертной, безразличной к другим, превращается в элемент, чужеродный всякой общине.

Необходимо уточнить, что интерес символистов к пересмотру матримониальных отношений не открывает, но продолжает традицию ощутимого воздействия русской литературы на поведенческие модели и общественное сознание повседневности.¹⁷³ Но как должна измениться семья?

По мысли Иванова, задание брака понималось как раскрытие другого «ты» в таинстве любви, сопровождающимся выходом за грань эмпирической личности. В любви микрокосм я влечется к мистическому познанию¹⁷⁴ другого *ты* (Бога и человека) и открывает тайну равенства себя макрокосму через «ноуменальное всечувствование вещей»¹⁷⁵. Масштабность задачи, полагает Иванов, не по плечу семье, традиционно имеющей охранительную интенцию, закрепляющую привычку, в которой «мертвеет энергия мужественного почина; женская же энергия делается <...> служебной»¹⁷⁶, становится препятствием к заданию человечества, должного осуществить симбиоз полов коллективно.¹⁷⁷ Иванов надеется, что в будущем моногамность должна стать исключением, и оправдываться «лишь великою любовью и добрыми делами четы».¹⁷⁸

Критическое отношение к семье как к препятствию развития человека слышится и в итальянском модернизме. Соффичи в «Заметках о семье»¹⁷⁹ продолжает деконструировать одну из основ современного общества, и вскрывает ее антиэволюционные, тормозящие функции: «Хороший кофе в два часа дня лишает смелости пойти на свидание»¹⁸⁰. Семья из каждого мятежника делает конформиста. Любопытно, что повышенное число творцов в неполных семьях, на что обращал внимание еще Леопарди, Соффичи рассматривает не как компенсаторный ответ на «семейную недостаточность», но как эффект отсутствия

173 Zalambani M. L'istituzione del matrimonio in Tolstoj *Felicità familiare, Anna Karenina, La sonata a Kreutzer*. – Firenze: Firenze University Press, 2015. P. 163.

174 Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 135.

175 Там же. С. 268.

176 Там же. С. 142.

177 Там же. С. 145.

178 Там же.

179 Soffici [A.] *Appunti sulla famiglia* // *Lacerba*. 1914. N. 14. P.211–212.

180 *Ibid.* P. 212.

контролирующей и подавляющей роли отца. Для Соффичи подлинно свободный человек должен осознать себя единственным, как Адам, поэтому гению иногда приходилось решаться на драматическое бегство из семьи «если он хотел расцвести»¹⁸¹. Адам, как первый человек, воплощает в себе полноту и невинность до распадения на мужское и женское.

Но вернемся к рассмотрению влияния вопросов пола на проект по созданию религиозной общины нового типа Мережковским и Гиппиус. Важным моментом создания такой общины становится необходимость преодоления брака — союза двух — с помощью формирования тройственных союзов.

Так, переходя от теоретизирования о новой Церкви к ее практическому созданию, супруги Д.С. Мережковский и З. Н.Гиппиус пригласили третьего — литературного критика Д. В. Философова. Вот как описывает мотивы сама Гиппиус:

Мы двое, я и Дмитрий Сергеевич, хотя и двое, но во многом как бы один человек; и поскольку нас было двое — мы были сильны, а поскольку стали один — слабы. И надо нам было третьего, чтобы, соединясь с нами — разделил нас.¹⁸²

Стереть грань между искусством и жизнью — пусть для начала в кругу келейной общины — вот необходимый экзамен на верность символизму.

Путь эротического сочетания душ вел, казалось, к общине нового типа, хотя у Иванова, в отличие от Мережковских, не было претензии на создание новой Церкви. «Среды», проходившие у Вяч.Иванова, были только первыми шагами на пути к желанной цели. В 1906 году в более узком кругу Иванов устраивает «вечера Гафиза», для завсегдатаев которых (Сомова, Нувеля, Кузмина, Городецкого и др.) собственный творческий гений был спутником веселой праздности, превращавшей встречу в *Симпозион*: «И триклиний наш укромный станет вечерей любви»¹⁸³. В Терцинах к Сомову, одному из «гафизитов», Иванов

181 Ibid.

182 Гиппиус З. Дневники: в 2 кн. Кн 2. С. 91.

183 Иванов В.И. Собр. Соч. Т. 2. С. 342.

запечатлевает нищету эроса, влекомого к недоступной полноте:

И душу жадную твою томит тоска
По «островам Любви» куда нам нет возврата
С тех пор как старый мир распродан с молотка.
И Граций больше нет, ни милого разврата,
Ни встреч условленных, ни приключений тех.
Какими детская их жизнь была богата.¹⁸⁴

Не была забыта и практика создания тройственных союзов, хотя в кругу Вячеслава Иванова прибегали к теории, объясняющей по-иному, нежели у Мережковских, механизм создания такого союза — начального этапа формирования духовной общины. Маргарита Волошина передает ключевую идею Иванова и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал: «Когда двое так слились воедино, как они, оба могут любить третьего»¹⁸⁵. Таким образом, если для Мережковских условием создания общины является «размыкание» брачного союза, чтобы каждый из супругов часть своего чувства обратил к другим членами общины, образуя сеть связей, то модель превращения брака в общину у Иванова и Зиновьевой-Аннибал можно назвать планетарной: она предполагает, наоборот, столь сильный брак, который, подобно Солнцу, становится центром устремления для других индивидов, не выпуская их из-под власти своего обаяния.

Маргарита Волошина также испытала на себе силу притяжения хозяев «Башни»¹⁸⁶. Этот «союз трех» был разорван смертью Л. Д. Зиновьевой-Аннибал. Энтузиазм строителя «тройственного союза» отразился в знаменитом стихотворении «Зодчий»:

Я башню безумную зижду
Высоко над мороком жизни,

184 Там же. С. 325.

185 Волошина М. [Сабашникова М.В.]. Зеленая Змея: История одной жизни.— М.: Энигма, 1993. С.161.

186 Там же. С.146–165.

Где трем нам представится вновь,
Что в древней светилось отчизне,
Где нами прославится трижды
В единственных гимнах любовь.¹⁸⁷

И хотя «страсть трех душ томилась и кричала»¹⁸⁸, ожидаемой слиянности сердец не произошло.

Теория нового мирочувствования, которую творцы символизма проверяли на собственной жизни, влекомые экспериментальным пафосом эпохи, все больше расходилась с фактами биографии.

Ивановым завладевает осознание фатального оборотничества личного жизненного проекта («Результат целой полосы жизни, протекшей под знаком «соборности» намечается отчетливо: я одинок, как никогда» (дневниковая запись от 16.06.06)).¹⁸⁹ В утешение себе и в назидание нам оставлена «хроника небывалого страдания и небывало полного счастья»¹⁹⁰ — 16 писем к жене Л.Д.Зиновьевой-Аннибал (с 17.06 по 15.08 за 1906 г.) — история безответной любви поэта к Сергею Городецкому¹⁹¹.

В причудливом калейдоскопе жизни Иванова заветное не исполнялось. Но вопреки всем разочарованиям, яркие сюжеты к портрету экспериментального духа эпохи удержаны в творческом наследии и Иванова (третья книга «Сог Арденс»), и его супруги (повесть «Тридцать три урода» (1907)). Обсуждая с Михаилом Альтманом эту повесть, запрещенную на некоторое время к печати за лесбийские мотивы в сюжете, Иванов, как бы пересказывая «Пир» Платона, различает эротическую любовь и половую (у Платона — Афродита Небесная и Афродита Земная). Первая чувственно влечется к красоте, явить которую есть единственное задание однополого эроса, вторая движется волей рода к

187 Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 380.

188 Там же. С. 385.

189 Там же. С. 752

190 Там же.

191 ОР РГБ Ф.109.10.3.

размножению¹⁹². Для Иванова явны преимущества следования теургическому предназначению художника, а не организма. Другой аспект проблемы затрагивается в отклике на «специальный» дневник М. Кузмина. Иванов обнажает суть сугубо гетеросексуальной эстетики и этики полов, где «мущины (так!) для женщин» и «женщины для мущин», исполненных «эстетическим нигилизмом мужской brutality». Объектом критики для Иванова становится «биологическая» этика, «ослепляющая каждого из людей на целую половину человечества». Но философ отмечает ущербность и другой крайности: «Гомосексуальность неразрывно связана с гуманизмом; но как одностороннее начало, исключаящее гетеросексуальность, — оно же и противоречит гуманизму»¹⁹³.

Сопrotивление позиции Иванова росло в определенном кругу, недвусмысленное настроение которого передает Евгения Каземировна Герцык: «Я знала людей воинственного целомудрия, которые с негодованием говорили, что вся книга «*Cor Ardens*» — сплошная сексуальность, опрокинутая на сферу духа, что от нее разит запахом семени»¹⁹⁴. Позиция А.Белого «в центре частной мифологии которого стоял миф Прекрасного Иосифа»¹⁹⁵, оказалась наиболее обличительной и непримиримой. В статье «Довольно!» он подчеркивал, что «тождество между Эросом и Логосом есть прямая дорога к содомии», отрицал в мистическом пути всякий произвол, и сокрушался над перспективами пути недолжного: «Поблагодарим судьбу, если новоявленные мистики не доведут нас до... педерастической религии»¹⁹⁶. Через много лет Иванов в беседе 12 сентября 1921 года с Ал.Н. Чеботаревской в тоне мстительного сарказма говорил о «бесплоности» Белого:

И как это отвратительно — это желание отрезать всю нижнюю часть туловища и стать крылатым херувимчиком. Оттого и мление все его с Асей (Тургеневой —

192 Альтман М.С. Указ.соч. С.33.

193 Иванов В. И. Собр. соч. Т 2. С. 750.

194 Герцык Е.К. Указ.соч. С.52.

195 Берберова Н. Курсив мой: Автобиография Мюнхен: Fink, 1972. С.462.

196 Бугаев Б. [На перевале] XIV. Довольно! // Русская литература. 1980. №4. С.166.

Г. М.), как бы сидеть друг с другом рядом и не возжелать. Вот и сидит его Ася теперь в Швейцарии, ест пифагорейские бобы... слушает Штейнера и никак не может приехать в Россию. А он здесь закатывает истерики /.../ слишком все это спиритуалистически, идеально, пола нет¹⁹⁷.

Зинаида Гиппиус, подобно В.И. Иванову, отмечает односторонность гомоэротизма. В дневниковой записи от 16 августа 1899 года, отражающей ее впечатление от пребывания в Таормине и знакомства бароном фон Глэденем, художником и фотографом, адептом однополой любви, «самой смешной из всех форм любовей»¹⁹⁸, она настаивает на узости «специализации». Допуская, что «всякому человеку одинаково хорошо и естественно любить всякого человека», Гиппиус, вероятно, полагает, что равнодушие к женщинам среди некоторой части мужчин лежит исключительно в области телесного, а не духовного:

При чем тут любовь? Так, занятие. Манерный, жеманный v. Gloeden с чуть располневшими бедрами, для которого женщины не существуют – разве это не то же самое, только сортом ниже, – что какой-нибудь молодой, уже лысеющий от излишеств офицер, для которого мужчины не существуют? Какая узость!¹⁹⁹

Сожаления заканчиваются рецептом «излечения»: «Дать им женщину, авось бы увидали, что физически это шаг вперед».²⁰⁰ Через много лет Гиппиус, ссылаясь на упомянутую теорию мужеженского и женомужского в любви, выдвигает метафизический аргумент в защиту своего тезиса об ущербности, неполноте гомосексуальной влюбленности:

Никакой настоящей любовью она не кончается, к осуществлению любви мира не приблизит. <...> Почему? Да потому, что зеркальная обратность двух личностей ненаходима между двумя существами мужеженскими (реальными мужчинами)

197 Альтман М.С. Указ.соч. С. 87.

198 Гиппиус. Дневники. Т. 1.. С. 60.

199 Там же. С. 61.

200 Там же.

равно и двумя женомужскими (женщинами).²⁰¹

По мысли Гиппиус, сторонник исключительно однополой любви теряет андрогинность, равно как и личное отношение в любви, выбирая путь «распыления» любовных сил.²⁰² В итальянском модернизме мы находим сочувственные или даже апологетические отклики на отношения такого рода, исток которых почему-то часто видится в воле к эксперименту. Соффичи в «Бортовом журнале» пытается дать коллективный портрет сторонников однополой любви, которых окутывают «меланхолические этюды дружбы слишком пылкой»²⁰³. Автор сетует на ограниченность средств выражения любовного чувства, повторяемость в одной из самых важных сфер жизни человека: «Язык любви столь беден <...> что самый страстный влюбленный рискует в любой момент стать плагиатором предыдущего поклонника или даже мужа».²⁰⁴ Эта обеспокоенность воспроизводимостью человеческих ритуалов и стандартных ситуаций, тривиальности процессов, из которых состоит единственная и неповторимая жизнь индивида, особенно остро проявляется в наследии сторонников модернизма, выталкивает их творческий интерес из круга «нормального» опыта к редкому и экстравагантному. Таволато обращает внимание на целую плеяду выдающихся представителей человечества, чья чувственность отличалась от способствующей размножению, но в отношении к ним, иронично замечает автор, замечено прогрессирующее смягчение оценок — если в XVII веке настаивали на сожжении, то теперь — только на кастрации²⁰⁵. Вячеслав Иванов видит опасность в понимании любви как легкого и ни к чему не обязывающего удовольствия, не имеющего никакого более глубокого значения, как это происходит в «буржуазной» модели «восстановления тела», сопровождающегося ослаблением трагизма в любви и страсти (тезис Нувеля),

201 Гиппиус З. Арифметика любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 212–213.

202 Там же. С. 214.

203 Soffici I. Giornale di bordo // Lacerba. 1913. N. 10. P. 106.

204 Soffici I. Giornale di bordo // Lacerba. 1913. N. 19. P. 217

205 Tavolato I. Contro la morale sessuale // Lacerba. 1913. N. 3. P. 12 (28).

приходом эры *des petites passions*²⁰⁶. Нельзя сказать, что тема платонической влюбленности без различия полов была принесена в послепушкинскую русскую литературу только модернизмом. Достаточно вспомнить главу «Ивины» из повести Л.Н. Толстого «Детство» (1852). Но модернизм дал русской культуре тексты, которые воспринимались как манифест гомоэротизма. Здесь можно указать на уже упомянутую повесть Лидии Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три уroda» (1907), и на повесть Михаила Кузмина «Крылья» (1906). Повесть была впервые напечатана в журнале «Весы», заполнив собой весь номер.²⁰⁷ Если оставить за пределами нашего внимания реакцию блюстителей морали, то следует признать, что и в модернистской среде повесть Кузмина была воспринята критически из-за осознанного выбора Кузмина не видеть в поведении главных героев онтологического неразрешимого конфликта с миром, но легко скользить по поверхности явлений, довериться течению случайных событий. Это не ушло от внимания Дмитрия Филофова:

Герои Кузмина полны незыблемого благополучия. Им, в сущности, ничего не нужно. <...> Казалось бы, после Достоевского, Льва Толстого, Розанова<...> говорить о поле столь легкомысленно просто невозможно. Но Кузмин ни над чем не задумывается. Даже свою тему, которая, может быть, трагична по преимуществу, он превратил в повесть о том, как легко и безмятежно блудодействуют аномальные люди».²⁰⁸

Андрей Белый в своей дерзкой рецензии на повесть Зиновьевой-Аннибал признается:

Надоели сюжеты с изображением противоестественной любви. <..> Жалко, что к сложнейшим загадкам и противоречиям человеческой сущности подходят люди, не вооруженные никакой определенной идейной, мистической, психологической или эстетической цельностью. А без этой цельности и глубины интерес сюжета есть интерес моды».²⁰⁹

206 Иванов В.И. Собр. соч. Т 2. С. 747.

207 Кузмин М. Крылья // Весы. 1906. № 11.

208 Филофова Д.В. Весенний ветер // Русская мысль. 1907. № 12. С. 120.

209 Белый А // Перевал. 1907. № 5. С. 53. Рец. на.: Л. Зиновьева-Аннибал. Тридцать три урода. Повесть.

Рассмотренные примеры позволяют утверждать, что в модернистских кругах России господствовал интерес к вариативности любовного чувства человека, провоцирующий конструирование теоретических моделей и способствующий расширению поля допустимого поведения.

Коллизии личной судьбы высвечивают две регулятивные идеи, потенциально несущие энергию для генезиса модернистской антропологии. Обе относились к проблеме целостности человека. Первая: половая дихотомия есть проявление онтологической полярности, провоцирующей интерес к промежуточным формам пола. Вторая: фильтрация сущностного состава человека и простое отторжение «неудобных» аспектов его мирочувствия ведет не к освобождению человека, а к иссекновению в нем человеческого.

В итальянском модернизме особенно резкие нападки на традиционные матримониальные ценности находим в футуристическом журнале «Lacerba». Тема сексуальной морали поставлена в центр рассмотрения статьей Таволато «Комментарий к футуристическому манифесту чувственности»²¹⁰. В ней в который раз обращается внимание на репрессивный характер христианской культуры к сексуальному желанию как инструменту возвышения ценности потустороннего мира. Христиане, по мысли Таволато, «Отказываются от куриного бульона сегодня ради яичницы завтра»²¹¹. Автор, аттестуя сексуальность корнем всякой жизни, «питающим огнем духа»²¹², называет лицемерной христианскую позицию, в которой объединяются две взаимоисключающие ценности — целомудрие и нетерпимость. В полном согласии с фрейдистской схемой он утверждает, что подавление желания приносит в жертву интеллект. Финал статьи строится как парафраз христианского Символа Веры, и провозглашает доктринальные положения имморализма: «Верую, верую, верую, что гнездо разврата стоит сотни церквей, <...> что акт близости ценнее создания новых этик»²¹³. Продолжая подвергать

210 Tavolato I. Glossa sopra il manifesto futurista della lussuria // Lacerba. 1913. N. 6. P. 58–59.

211 Ibid. P. 59.

212 Ibid.

213 Ibid.

атакам современную ему мораль, в «Хвалебном слове проституции» Таволато иронически замечает, что моралист не должен спать, т. к. лишается возможности контролировать чувства сознанием.²¹⁴

Особо волновал представителей модернизма вопрос о связи гениальности и сексуальности. На страницах «The New Age» в 1911 году завязалась полемика между Уитби (C.J. Whitby) и Ранделлом (Alfred Randall). Медик по образованию, Уитби считал, что повышенный интерес к сексуальности не является основанием для исключения людей из категории гениев, как полагал Рандэлл, более того, сексуальность является неотъемлемой соучастницей творчества гения: «господин Рандэлл едва ли будет отрицать, что работы таких писателей, как Стендаль, Уайльд и Верлен, значительной степени своего блеска обязаны тем самым качествам, от которых моралист отступает в ужасе».²¹⁵ Рандэлл возражал на это в том смысле, что человека от обезьяны отличает не способность к сексу, но – к самообладанию: «Исключительная важность секса для гения не может быть критерием его гениальности. Например, Рабле, Свифт и Стерн считаются великими из-за их литературных способностей, а не целомудрия».²¹⁶ Уитби соглашается с тем, что повышенный сексуальный аппетит встречается и у людей вполне заурядных, но для гения сексуальность является «особенностью их величия».²¹⁷ Позже Рандэлл уточняет свою позицию:

Я не согласен с тем, что люди, для которых секс имеет первостепенную важность, могут быть гениями. Я лишь считаю, что они могут ими не быть. Если гениальность означает сверхсексуальность, я сомневаюсь, что Сверхчеловек доктора Уитби превзойдет обычных матросов.²¹⁸

Уитби настаивал, что он никогда не уравнивал сверхсексуальность с гениальностью, но каждая из способностей не исключает друг друга. В духе Ломброзо Уитби говорил о связи гениальности и порока, что, по его мнению, подтверждается историческими фактами.²¹⁹ Обязательная связь между

214 Tavolato I. *Elogio della prostituzione* // *Lacerba*. 1913. N. 9. P. 89.

215 *Sex and Superman* // *The New Age*. 1911. Vol. 9. N. 2. P. 46.

216 *Ibid.* N. 3. P. 69.

217 *Ibid.* N. 4. P. 94.

218 *Ibid.* N. 5. P. 116.

219 *Ibid.* N. 7. P. 167.

творческими способностями и повышенной сексуальностью, продолжает Рандэлл, должна быть подтверждена научными методами.²²⁰ По мнению Уитби, значение повышенной сексуальности для гения не обязательно сводится к беспорядочным связям, но – к творческому побуждению. С другой стороны, никто не знает, какая именно сторона жизни, творческая или эротическая, более важна для самого гения: «Из того, что человек – великий поэт, не обязательно следует, что поэзия занимает главное место в его сердце».²²¹ В конце концов Альфред Рандэлл приходит к выводу, что причина их спора – в слишком расширительном толковании понятия «сексуальность» доктором Уитби, Для Рандэлла секс касается только физиологической функции, при этом любовь как проявление эмоции и искусство как продукт воображения — сопутствующие компоненты, и они относительно редки, но присущи и обычному человеку. Потому сексуальность не является дифференцирующим признаком сверхчеловеческого.²²²

Возникает серьезная проблема допустимости распространения вопросов пола на дружеские отношения. Часто эмоциональный накал дружбы достигал столь высокого регистра, что она почти ничем не отличалась от влюбленности, хотя физическая составляющая из нее исключается. Читая раннюю переписку между Белым и Блоком, постоянно встречаешь заверения в исключительном их расположении друг к другу. Конечно, невозможно допустить, что выражение взаимной приязни объясняется лишь соблюдением этикета эпистолярного стиля: два русских поэта скорее задают норму письма, чем ей следуют. Приведем некоторые выдержки из переписки:

Блок – Белому, 20.11.1903:

Я люблю Вас, как свою тишину и сон наяву – «среди бела дня».²²³

Белый – Блоку, 08.04.1904:

Христос с тобой. Остаюсь горячо тебя любящий Борис Бугаев.²²⁴

220 Ibid. N. 8. P. 189.

221 Ibid. N. 9. P. 213.

222 Ibid. N. 10. P. 236.

223 Белый А. Переписка. С. 122.

224 Там же. С. 141.

Блок – Белому, 09.04.1904:

...Мы все Тебя очень любим, а я, в частности, «только имя мое назовешь, молча к сердцу прижму я Тебя, и не спрошу, где был и откуда идешь».²²⁵

Белый – Блоку, 06.01.1906:

Милый, люблю Тебя, – хочется тихо, тихо закрыть руками твои глаза, чтобы Ты заснул.²²⁶

Блок–Белому, 30.12.1905:

Ты первый и единственный, показавший, мне, что такое *братское*.²²⁷

Белый – Блоку, первая половина декабря 1905 г.:

Саша, брат мой перед лицом Вечности. У меня не было друга-брата. Будь им. <...> Узнал в Тебе завещанного брата мне.²²⁸

Блок–Белому, первая половина декабря 1905 г.:

Пусть нам обоим будет просто и хорошо вечно любить друг друга.²²⁹

Настрой большинства ранних писем проявляет желание Белого и Блока рассматривать их человеческий союз как братскую любовь-агапэ вне какой-либо половой принадлежности. Белый отстаивает идею онтологической незначительности, чистой феноменальности пола.²³⁰ Образ самого Белого являл друзьям и близким черты обоих полов. Белый вспоминает свою обособленность в детстве: «...Я бегал по аллее в платье с длинными волосами, и меня дразнили, что я „девчонка“, „мамин сынок“, товарищи стреляли из револьверов, пугали пистонами».²³¹ Блок обращает внимание на сочетание резкости, воинственности его характера – с мягкостью: «С одной стороны, у Вас в руках очень тяжелая палка, которой вы колотите нещадно многие из прежних „литературных образов“, <...> С другой – прозрачная кротость и песни задумчивой девушки».²³² Минуты дружеского счастья связываются с отказом от рамок человеческой

225 Там же. С. 142.

226 Там же. С. 268.

227 Там же. С. 264.

228 Там же. С. 258.

229 Там же. С. 259.

230 Там же. С. 81.

231 Там же, с 187.

232 Там же. С. 102.

телесности, человеческого удела, и сопутствующей ему приговоренности к рациональности и разрешению метафизических проблем:

Я хочу забыть, я хочу быть не человеком, а существом. <...> Друг, ничего не надо, будем отдыхать бездумные, бездымные. Пока не нужно знать, существуем мы или нет, пусть этим занимаются неуклюжие проходимцы счастья.. Само счастье ни в чем не нуждается. Оно слишком аристократично. Оно от безмыслия.²³³

Белый распространял свое нежное чувство и на жену Блока Любовь Дмитриевну, предполагая возникновение нового триумvirата. В феврале 1906 он пишет Блоку:

Милый брат, хочется нежно поцеловать Тебя, потому что сердце у меня цветет и радуется на Тебя, на Любовь Дмитриевну. Есть у меня сестра и брат. Какое счастье! Милый, никогда не забывай меня: мы очень тесно связаны. Мне это так ясно, так ясно *теперь, сейчас*, когда небо такое голубое и нежное.<...> Милый, милый, весна *опять, опять* приближается весна. Что мне делать с моим восторженным сердцем?²³⁴

Увы, Белый не смог удержаться на грани равновесия дружбы в этом тройственном союзе, и признался в страстной любви к Л.Д. Блок не только ей самой, но и Блоку, и даже матери Блока. Вот полные любовной экзальтации строки из письма Блоку от 11 августа 1906 года: «Клянусь, что она – святыня моей души; клянусь, что нет у меня ничего, кроме святыни моей души. Клянусь, что только через Нее я могу вернуть себе себя и Бога. Клянусь, что я погибну без Любы»²³⁵. Любовь Дмитриевна отвергла притязания Белого, хотя он был согласен на аскетический удел брата: «Скажи Любе, что мы можем, МОЖЕМ, МОЖЕМ быть сестрой и братом».²³⁶ Ясно, что Блок не допускал какой-либо мысли о

233 Там же. С. 140.

234 Там же. С. 276.

235 Там же. С. 289.

236 Там же. С. 288.

жертвовании своим браком ради даже самой исключительной дружбы. Этот поворот судьбы заставил его переоценить прежние отношения с Белым и более четко обозначить свой взгляд на экспериментальный энтузиазм модернизма, обращенный на матримониальную сторону жизни:

Мы с Вами письменно и устно объяснялись в любви друг другу, но делали это по-разному, – и даже в этом не понимали друг друга. <...> Моральная сторона моей души не принимает уклонов современной эротики, я не хочу душной атмосферы, которую создает эротика, хочу вольного воздуха и простора.²³⁷

[15–17.08.1907]

Особенная дружба-братство между законодателями новых принципов культуры, первичным импульсом которой явилось единство устремлений по трансформации человека и мира — характерная черта многих течений и групп, достигшая своего пика в романтизме, но не исчезнувшая и в модернистскую эпоху. Яркий пример итальянского культурного ландшафта эпохи модернизма, типологически сходные с дружбой Белого и Блока — отношения Джованни Папини и Джузеппе Преццолини, которые они пронесли через всю жизнь, жертвуя многим ради сохранения дружбы. Когда Преццолини был готов к разрыву, обвиняя Папини в коммерческом интересе к изданию журнала «Leonardo», Папини неожиданно для всех закрывает издание, находящееся на пике популярности: «Я убил добровольно мое создание, дитя, что дороже меня самого».²³⁸ Подлинный мотив он объясняет Преццолини: «Потерять твою дружбу означало бы убить лучшую часть моей души»²³⁹. В проникнутой поэзией главе «Он» в автобиографической повести «Конченный человек»²⁴⁰ Папини требует признания от Преццолини, что их дружба не была похожа на другие. Воспоминание переполнено сменяющимися образами пространства: внутренний

237 Там же. С. 324.

238 Papini G. Un uomo finito. – Firenze: Libreria della Voce, 1913 P. 112.

239 Giovanni Papini – Giuseppe Prezzolini. Carteggio I. Dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo». Roma, 2003. P. 698.

240 Papini G. Un uomo finito. P. 63–70.

сад, где впервые говорили о Штирнере и «божественной свободе Я»²⁴¹, горные вершины, где им «казалось, что мы одни в мире; повелители мира; единственные достойные и благородные в мире»²⁴². И хотя друзья изменились, но Папини уверен, что если что-то и останется после их смерти в душах других, то только благодаря тем «ускользаниям вдвоем к обнаженной земле и чистоте выси».²⁴³ Папини не сомневается в том, что подлинная жизнь их душ началась не с рождения, а с их встречи. По степени эмоционального накала эта дружба была «опьянением без вина; оргией без женщин»²⁴⁴. И, вместе с тем, такой дружбе не сопутствовала никакая чувственность в их отношениях не было диктата сердца, это была дружба «вся головная, вся интеллектуальная, вся философская»²⁴⁵. Но, оглядываясь назад, Папини все же признает, что он — не только интеллект, и нельзя исключить, что сердечная привязанность все же присутствовала в их отношениях: «Почему все еще чувствую к тебе нежность, о которой никогда тебе не сказал, не проявил ее ни одного раза жестом, не выразил в письме?»²⁴⁶ Не будучи уверен в беспримесной интеллектуальной природе дружбы, Папини полагает, что эта недоговоренность сохранила девственную чистоту их союза. Вместе с тем «в каждой пламенной дружбе присутствует тень сексуальности».²⁴⁷ Сравнивая отношения Блока и Белого, Папини и Преццолини, видим сознательное стремление законодателей модернизма интенсифицировать дружбу до более интимного уровня «братства», напоминающего невинную влюбленность. Как и в отношениях разных полов, каждый член дружеского союза чувствовал свою онтологическую недостаточность в задаче *рождения* нового. Вот признание Папини: «То, что я в других находил те же страдания, те же проклятия, придавало мне духу. Мне казалось, что я уже больше не один, что я обрел братьев»²⁴⁸. И еще:

241 Ibid. P. 65.

242 Ibid.

243 Ibid. P.66.

244 Ibid. P. 68.

245 Ibid. P. 69.

246 Ibid.

247 Papini G. Rapporto sugli uomini. P. 400.

248 Папини Д. Конченный человек. С. 56.

Я нуждался в привязанности, я хотел чувствовать руку в своей руке, хотел, чтоб меня выслушали и сам хотел слушать; хотел иметь кого-нибудь, кому я мог бы, в незабываемом восторге первой дружбы, излить по секрету те чувства, желания и мысли, которые не открывают отцам и матерям.²⁴⁹

Еще одной темой, вызывающей в модернизме самый живой отклик, был так называемый «женский вопрос». Русская мысль конца XIX — начала XX века рассматривала его не узко-биологически, но в контексте экономических и социальных проблем, при этом некоторые исследователи приходили к заключению о совпадении результатов анализа с точки зрения разных методологических подходов: «... Научно – биологическая точка зрения приводит к тем же самым практическим требованиям, к каким приводит и <...> идеальная и экономическая»²⁵⁰. Исследователи солидарно призывают к признанию значимости деятельного участия женщины в жизни общества, при этом обществу рекомендуется открыть для женщин не только путь к образованию, но ко всем сферам деятельности, доступным мужчинам²⁵¹. Одновременно признавалось целесообразным заботиться о том, чтобы само образование не ограничивалось только областями, связанными с эстетикой по принципу — «прекрасное – женщинам, практически-полезное – мужчинам». Последний аргумент заслуживает более пристального внимания. Он связан с заботой о правильном выборе супруга для семейной жизни. По мнению Оболенского, женщина не должна ориентироваться в этом вопросе только на красоту будущего партнера, воспринимая лишь эстетическую сторону отношений, повинувшись инстинкту, выработавшемуся за всю продолжительную историю развития вида. В быстро меняющемся мире решение, принимаемое лишь на основе инстинкта, бьет мимо цели, а потому образование женщины должно включать области,

249 Там же. С. 58–59.

250 Оболенский Л.Е. Биологи о женском вопросе // Русская мысль. 1893. № 2. С.73.

251 Вагнер В. Биологические воззрения и вопросы жизни // Русская мысль. 1900. № 7. С. 21.

совершенствующие логические и рациональные способности²⁵², потому что только высшие идеалы разума и науки остаются незыблемыми, а не «красота и мода».²⁵³

Можно утверждать, что отношение к женщине в русском символизме было онтологически возвышенным. Иванов специально останавливается на тех чертах душевной организации, которые приближают человека к мистериальной стихии, и находит их преимущественно у женщин. Они несут в себе «большую и иную, чем какую находим в мужчине, напряженность всемирного чувствования, <...> верность земле и чуткость ее правде <...>, более смелую, менее обусловленную чарами сознания <...> любовь к свободе»²⁵⁴. Потому переживания экстатического порядка суть переживания «женственной части я»²⁵⁵, и сопровождаются упразднением граней личного сознания²⁵⁶. На интересный в этом отношении аспект личности самого Иванова указал в своем письме к нему Н.А. Бердяев:

Ваш дионисизм, Ваш мистический анархизм, Ваши оккультные искания, все это очень разное, было связано с Лидией Дмитриевной [Зиновьевой-Аннибал. – Г.М.]. В Вас я очень сильно чувствую вот что: тайна вашей творческой природы в том, что вы можете раскрываться и творить лишь через женщину, через женскую прививку, через женщину-пробудителя»²⁵⁷.

Вместе с тем, мизогиния была распространенной тенденцией в модернизме, достаточно вспомнить «Цветы зла» Бодлера. А. R. Orage, скрывшийся за псевдонимом V.W. Euge²⁵⁸, говорит, что если для мужчины культура – это спонтанная и растущая с годами сила, то для женщины — лишь согласие с чужим мнением, с авторитетом, то есть видит в женщине не

252 Оболенский Л.Е. Биологи о женском вопросе. С. 75.

253 Там же. С. 78.

254 Иванов В. И. Собр. соч. Т 3. С. 140.

255 Там же. С. 264.

256 Там же. С. 265.

257 Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст., с. 5-43, и коммент. В. И. Кейдана. – М.: Школа русской культуры, 1997. С. 616.

258 Псевдоним раскрыт Anne Fernihough, см.: Fernihough A. Freewomen and Supermen. Edwardian Radicals and Literary Modernism. Oxford: Oxford University Press, 2013. P.2.

производящую, а воспроизводящую силу. Кроме того, Orage сетует на существенно феминные, по его мнению, черты современной культуры: она одержима сексом, для нее «всякая песнь — любовная песнь, всякая драма — любовная драма»²⁵⁹, в то время, как античная литература воспевала богов и героев. Автор считает, что взгляд на женщину, не пронизанный сексуальным желанием, открыл бы современникам не только интеллектуальное, но и телесное превосходство мужчины, чему свидетельствует, по его мнению, история культуры, где большинство скульптурных изображений человека — мужские.²⁶⁰ Таким образом, обсуждая соотношение мужского и женского в культуре, Orage надеется на уменьшение значения в ней сексуальной жизни. Отдали дань этому настроению и итальянские модернисты. Продолжая рассматривать сексуальную природу человека в полном согласии с методикой заострения и доведения до крайних пределов идеологических *клише* своего времени, Папини публикует передовицу «Истребление женщин»²⁶¹, где находим, ни много ни мало, программу «очищения» цивилизации от женщин. Женщинам предъявляется целый ряд обвинений, уже многократно слышанных: они коварны и неискренни, ибо «подчиняются, чтобы верховодить»²⁶², они разлагающе действуют на мужчин, ибо «20 минут удовольствия в день разрушают оставшиеся 1420 минут»²⁶³, они творчески бесплодны, потому что «вся цивилизация <...> — мужское создание».²⁶⁴ Одновременно Папини ставит под вопрос ценность деторождения:

Зачем приносить в жертву нашу жизнь, нашу личность, нашу душу и нашу независимость существам, несущим с собой скуку и растраты, и другим существам, еще более далеким, которых никогда не узнаем и которым на нас в высшей степени наплевать.²⁶⁵

Эта система ценностей вполне укладывается в ориентиры дружеско-монашеской

259 Eyre V.W. Nietzsche and Woman // The New Age. 1911. Vol. 8. N. 19. P. 439.

260 Ibid.

261 Papini G. Il massacro delle donne // Lacerba. 1914. N. 7. P. 97–99.

262 Ibid. P. 97.

263 Ibid. P. 98.

264 Ibid. P. 98.

265 Ibid. P. 99.

горизонталю из «Людей лунного света» Василия Розанова.: человек стремится реализовать себя среди современников, а не в «вертикальной» линии восхождения от кровных предков к кровным потомкам.

Любопытно, что скептическое отношение к женщинам было не только элементом модернистской позы, но фактом личной, и возможно, в этом отношении, не очень счастливой биографии Папини: «Женщины не испортили меня, но и не очистили. История моей души не была ни обогащена, не изменена ими». ²⁶⁶ Ему казалось, что женщина не дала «ни идеи, ни чуточку силы, ни, тем более, побуждения к божественным высотам, к коим всегда стремился мой беспокойный дух». ²⁶⁷

В статье «О кризисе гуманизма» Иванов выражает надежду, что «прежняя мера человеческого будет казаться тесным канонем» ²⁶⁸. Это убеждение несли с собой расцветшие в атмосфере декаданса «экспериментализм в искусстве и жизни, адогматизм искателей и пафос нового восприятия вещей» ²⁶⁹. Важным вкладом модернизма в новый антропологический канон является расширение им теоретических представлений о поле, спорадически проверенных в переплетении собственных судеб.

266 Giovanni Papini. Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo. Milano: Arnoldo Mondadori, 1981. P. 252.

267 Ibid. P. 253.

268 Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 372.

269 Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 74.

Глава 4. Проблема антропологического прогресса в модернизме

Если попытаться систематизировать все стратегии антропологической трансформации, которые были в арсенале цивилизации в эпоху модернизма, то, исходя из парадигмы духовно-телесной двойственности человека, прежде всего выделяются две большие группы:

1. Средства и процессы, влияющие на эволюцию тела.
2. Методы и процессы изменения сознания.

К первой группе относятся концепция саморазвивающихся биологических систем (естественный отбор эволюционной теории Дарвина), а также теории вмешательства человека в эволюцию тела (искусственный отбор) на основе количественного и качественного контроля рождаемости и поддержания здорового образа жизни индивида. Как видим, подавляющая часть факторов в этой группе, влияющих на эволюцию тела, совершенно недоступна какому-либо регулированию человеком. Искусственный отбор человеческих особей — это теоретическая возможность. Практика таких экспериментов на других биологических организмах свидетельствует об устойчивости достигнутых изменений лишь в ограниченном пространстве и времени в специально созданных условиях. Так, сорта прекрасных роз без ухода превращаются в шиповник. Лишь здоровый образ жизни вполне реализуем по воле человека, его можно привить социальными методами — воспитанием, но долгосрочный эффект будет распространяться на самого индивида и его более здоровое потомство без возможности как-то стимулировать рождение детей с определенными заданными свойствами. Но, главное, не достигнуто в культуре согласие в векторе такого, лишь теоретически возможного, отбора внутри человеческого рода.

Такого же единомыслия нет и в отношении желательной трансформации мышления. Прежде всего, не ясна степень связи мышления с носителем когнитивных способностей — с телом, с субстратом. Есть те, кто уверен в

справедливости формулы «в здоровом теле здоровый дух». Но история дает нам и множество обратных примеров. Во-вторых, сознание представляется областью невещественной реальности, гораздо более податливой человеческому воздействию, чем мир природных феноменов, включая тело человека, потому на него направлены все усилия воспитательно-педагогических мер, которые мы понимаем широко как усвоение идей и способов мышления и действия в течение человеческой жизни. На это сфокусированы устремления всех сфер духовного производства, включая искусство, науку, религиозную и политическую жизнь. Потому призыв русского символизма и европейского модернизма к соучастию в созидании нового человека касается почти исключительно трансформации сознания. Наконец, ввиду того, что для индивида никакой эволюции его тела не может быть (мельчайшая единица эволюции — вид), то достигнутое совершенство духовных способностей гибнет целиком с человеком (если только не принимать религиозную идею индивидуального бессмертия, переселения душ и т. д.), а человечеству достаются лишь результаты деятельности такого сознания как его застывший осколок и побуждение к соперничеству.

Воспитательные цели, обращенные к самому себе, выражаются в разных программах самосовершенствования. К анализу препятствий на этом пути в атмосфере рубежа веков обращена работа Л.Е. Оболенского.¹ Он акцентирует внимание на том, что философия атакует сознание индивида, ищущего способы улучшения жизни, с одной стороны — теориями ничтожности личных усилий, так как все происходящее в мире зависит от процессов, совершенно неподвластных человеку, и управляемых «мировой волей» (позиция Шопенгауэра), или бессознательным (позиция Гартмана), с другой стороны — теориями крайнего индивидуализма, обесценивающими стремления личности в совершенствовании общественных форм и являющимися причиной застоя.²

1 Оболенский Л.Е. Личное совершенствование и изменение общественных форм // Русская мысль. 1893. № 7. С. 74–96.

2 Там же. С. 75.

4.1. Конечность человека во времени

Keridon называет сознание собственной смертности отличительной особенностью человека в царстве живых существ.³ Тема смерти была одной из самых важных и — никогда не замалчиваемых — и для русской культуры, но эпоха модернизма рассматривала ее в скрещении разных мировоззренческих подходов. Здесь пересекались философские, религиозные и естественнонаучные (преимущественно — биологические) теории. Проблема чаще становится предметом публичной дискуссии на рубеже XIX и XX веков. Возможно, это происходит одновременно с распространением философского пессимизма.

В.М. Хвостов, профессор Московского университета, в статье «О пессимистическом мировоззрении»⁴, подвергает критическому анализу теорию трансформации представления о счастье у человечества: последовательный поиск счастья на земле, затем — по ту сторону жизни, после распространения атеизма — заменяется верой в прогресс, но когда придет разочарование в идее прогресса, человечество, якобы, окончательно осознает безнадежность своего положения.⁵ Хвостов не соглашается с Гартманом — ценность жизни, как ему кажется, состоит вовсе не в недостижимом счастье, но в служении высшим целям мироздания, понимание которых доступно только человеку, и никаким другим существам.⁶

Но как можно говорить о ценности, если смерть «обесценивает все»⁷? Смерть лишает смысла не только усилия индивида, но и многолетнюю работу всего человечества. Особенно это стало очевидно с утверждением в естествознании концепции универсального эволюционизма, предполагающего ограниченное существование и планеты Земля, и Солнечной системы, и Вселенной. Вот грустные размышления Папини:

3 [Review] //The New Age. 1907. Vol. 2. N. 7. P. 135. Rev. op.: Keridon. Man: The Prodigy and Freak of Nature.

4 Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108. С. 187–233.

5 Там же. С. 200

6 Там же. С. 203.

7 Там же. С. 213.

Человек знает, что его вид закончится либо из-за коллективного самоубийства, или из-за остывания Солнца, или из-за гибели планеты. Всё то, что было сделано и выстрадано в течение тысячи столетий – бесполезно, предназначено для уничтожения и смерти.⁸

Хвостов признает, что не только аргументы пессимистического крыла философии достаточно сильны, но и в повседневной жизни отмечается статистическое преобладание грусти над весельем у человека.⁹ Пошатнувшаяся вера в религиозный догмат о бессмертии души в конце XIX века выплеснул дискуссию на страницы академических журналов в России. В статье С. Глаголева¹⁰ последовательно рассматривается материалистическая концепция, для которой душа есть функция тела, концепция психического атомизма, которая утверждает дуалистическое наличие душевного компонента в каждом материальном атоме, пантеистическая концепция, объявляющая весь мир проявлением божества и, наконец, концепцию психического индивидуализма, с которой солидаризируется автор статьи. Главным возражением материализму Глаголеву представляется невозможность свести психическое к процессам материального движения. Идея психического атомизма ведет к невысказанному и ненаблюдаемому феномену смешения и разделения душ. Пантеизм, напротив, превращает всякую душу в иллюзию, он отрицает реальность множества индивидуальностей и несет также этическую проблему — в пантеистическом мире нет борьбы между добром и злом, так как они принадлежат к единому корню в рамках такого мирозерцания¹¹. В психическом индивидуализме душа представляется сложным, но неизменным образованием, и потому она не может возникнуть не путем сложения, не путем разложения чего-либо, т.е., произойти естественным путем, а потому «относительно ее происхождения возможны только две теории: или душа самобытна, или она сотворена Богом»¹². Как видим,

8 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 58.

9 Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108. С. 195.

10 Глаголев С. Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. Специальный отдел. С. 1–19; Кн. 20. Специальный отдел. С. 20–26.

11 Там же. Кн. 19. С. 4.

12 Там же. С. 7.

подробный мыслительный анализ был произведен в религиозно-апологетических целях. Конечно, идея неизменности души вызывает много вопросов, ведь существует очевидная эмпирическая разница между детским и зрелым сознанием, бывают и случаи потери сознания, раздвоения личности и т.д. Но, главное, Глаголев остается верен идее, что невозможно смешение душ какого-нибудь Ивана и какого-нибудь Петра, что во всех фазисах жизни Петр остается Петром, а Иван — Иваном. Глаголев предлагает представить душу, по аналогии с телом, организмом, но организмом бессмертным: «Мы не претендуем доказать, что душа бессмертна, — наша задача скромнее: мы хотим только показать, что в распоряжении науки не имеется доказательств невозможности такого бессмертия»¹³. Понимая уязвимость концепции, которая видит смысл жизни в служении прогрессу человечества, Глаголев оценивает как вполне приемлемую идею личного самосовершенствования, при условии посмертного существования. И, хотя сетования человека на смертность кажутся несправедливыми, так как жизнь — дар, а не долг Бога, надежда автора статьи избежать гибели питается не из рационально-философского, а из религиозного источника, она состоит в том, что «Бог по своей благодати дарует людям бессмертие»¹⁴.

Русские исследователи останавливались также на психологических аспектах отношения человека к смерти. Приват — доцент Московского университета А.А. Токарский, психолог и исследователь гипнотизма, предлагает различать комплекс чувств в связи с прерыванием жизни (сожаление о ее краткости, о разлуке с близкими, о посмертном существовании) от эстетического неприятия посмертной судьбы тела (холод могилы, ужас перед трупом и т.д.)¹⁵. Автор пытается рационализировать это раздваивающееся чувство страха, представляя его, вполне в духе позитивизма, как определенное физиологическое состояние, сопровождающееся изменением мозгового кровообращения и

13 Там же. С. 17.

14 Там же. Кн. 20. С. 26.

15 Токарский А. Страх смерти // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40. С. 933.

нарушением деятельности сердца.¹⁶ Если даже это описание верно, оно никак не приближает читателя к какому-либо ослаблению напряжения в отношении смерти. Однако Токарский, развивая свою мысль, демонстрирует, что реальное умирание по естественным причинам родственно, и даже тождественно, сну, и ничуть не характеризуется страхом, но, наоборот, сопровождается чувством эйфории¹⁷, а все пугающие физиологические феномены — агония, хрипы и т.д. — происходят после потери сознания. Страх перед посмертной судьбой тела, убеждает автор, не есть страх собственно смерти, но боязнь быть заживо погребенным.¹⁸ Обращаясь к полезным социальным функциям страха смерти, автор исследования отрицает стимулирующую роль осознания гибели для развития нравственного совершенствования человека (ведь тогда и благородные чувства следовало бы пробуждать с помощью телесного наказания), но в сдерживании самоубийств роль страха смерти несомненна.¹⁹ Вытеснить страх смерти помогают другие мыслительные процессы, и они тем устойчивее, по мнению Токарского, чем выше их общечеловеческое значение — это идеи служения всему человечеству вообще. Важно отметить, что такой подход избавляет от вопроса о воле к существованию в пост-человеческом мире. Ведь «тогда не будет на свете людей и некому будет отдавать свою жизнь».²⁰ Фактически, работа Токарского пытается выполнить терапевтическую функцию, используя как естественнонаучные, так и философско-этические доводы, но — это очень важно отметить — не прибегает к религиозным аргументам! Такую же базирующуюся на философии терапию излагает русский мыслитель, ученик В. Виндельбанда, Генрих Ланц²¹. Его основной тезис сводится к мысли, что обретший бессмертие перестает быть человеком. Человека делает индивидом смерть, он «не есть субстанция, но существенно — процесс. Его жизнь основана на смене и гибели, более того, она *есть* смена и гибель».²² Итак, обретший

16 Там же. С. 943.

17 Там же. С. 959.

18 Там же. С. 965.

19 Там же. С. 967.

20 Там же. С. 978.

21 Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. 1913. Кн. 3–4. С. 249–267.

22 Там же. С. 255.

бессмертие — нечеловек. Более того, Ланц считает, что каждый конкретный человек обретает собственную определенность и уникальность только с учетом совокупности всех дел своих, а потому его финал — смерть — есть необходимое условие обретения индивидуальности²³. Думаю, многие желали бы никогда не стать индивидами, если бы только эта философская уступка избавила их от гибели. Наконец, очень малоубедительными кажутся идеи Ланца о том, что один человек отличается от другого своими делами, а не сознанием, которое, якобы, общее и бессмертное, равно как и неуничтожимые дела, которые «не могут умереть, ибо они живут и существуют только в будущем. „Я“ — эта абсолютно мнимая единица сознания также остается всюду вечным и неизменным. Смерть есть только иллюзия».²⁴ Предпринятая Ланцом попытка философски побороть страх смерти, основываясь на многообразных и несогласованных принципах, достойна внимания и уважения, но не достигает необходимой высоты убедительности. И все-таки она отражает оживленный интерес к проблеме смерти, этого «*апофеоза* пассивности»²⁵, в культуре начала XX века. Униженное смертью сознание в поисках ответа, подобно Кириллову из «Бесов» Достоевского, носится в пространстве мысли между Богом и бунтом. Евгений Берг признается: «Или безумие отчаяния, ужаса — до самоубийства, до злодейства, до нигилизма. Или — Бог. Что ближе, что истиннее — не знаю»²⁶. Моральное чувство видит неразрешимое противоречие между смертью и Абсолютом: Бог, как Благо, не мог внести смерть в мир: «Если есть Бог, то не от Него смерть».²⁷ Мало утешают и попытки примириться со смертью как природным феноменом, ведь «жить — разве это как раз не значит желать быть чем-то другим, нежели эта природа?»²⁸

Как раз собственно естественно-научный, природный взгляд на смерть был важным элементом общественной дискуссии, будучи представлен не только на

23 См.: Там же. С. 263.

24 Там же. С. 266.

25 Розанов В. Открытое письмо к Д.В. Философфу // Мир искусства. 1899. № 20. С. 59.

26 Евгений Берг. О смерти // Новый путь. 1903. Июнь. С. 242.

27 Там же. С. 239.

28 Там же. С. 241.

страницах узко-специальных академических журналов, но и в традиционных «толстых» журналах Российской Империи. Биолог Александр Генкель в своей статье²⁹ демонстрирует полное несовпадение иерархии целей человека с целями человеческого организма. Из всех клеток человека лишь половые обладают потенциальным бессмертием:

Все наше тело <...> является лишь подставкой, служащей для питания, передвижения, вообще постановки в лучшие условия наиболее ценных, теоретически бессмертных клеток, способных проявляться в своем потомстве.³⁰

Развитие нервной ткани у человека делает возможным развитие сознания, а с ним — и сознания смерти. Профессору Генкелю представляются жестокими призывы удлинить жизнь гигиеническими правилами, так как люди их предлагающие, далеки от понимания экономических условий жизни среднего человека. Еще менее приемлема «гигиена» искусственного отбора, когда Эрнст Геккель предлагает истреблять вредные элементы общества с помощью смертной казни³¹. Но даже если бы человеческая природа была улучшена, это бы не избавило человечество от смерти. Автор статьи весьма скептически оценивает перспективы переноса практики искусственного анабиоза на человеческий организм, а потому видит утешение для человечества в стремлении оставить после себя как можно больше результатов деятельности мозговых клеток, которые, собственно, и отличают человека от других биологических видов, а также традиционно призывает продолжить себя в потомстве.³²

Решения, предлагаемые религией и философией, академик Илья Мечников находит неудовлетворительными: «Предположение о загробной жизни не может быть сделано вероятными, несмотря на самые разнообразные попытки доказать ее. Противоположное же мнение вполне согласуется со всей совокупностью

29 См.: Генкель А.Г. Жизнь и смерть // Современный мир. 1914. Май. С. 26–37.

30 Там же. С. 31.

31 См.: Там же. С. 34–35.

32 См.: Там же. С. 37.

человеческого знания».³³ И далее:

Согласно общепринятому мнению, быть философом — значит принимать вещи так, как они есть, не слишком восставая против действительности; и в самом деле, припев всех философских систем постоянно один и тот же: преклониться перед неизбежным, т. е. смириться перед перспективой уничтожения.³⁴

Конечно, многие сторонники сциентизма считали отдельные формы общественного сознания тупиковыми и отвлекающими от эффективного решения действительных проблем. Физик Н.А. Умов писал:

Мы знаем, что многие религиозные и философские системы стоят враждебно по отношению к человеческой природе: история, общественная и личная жизнь, свидетельствуют о том, как много вреда и недоразумений внесено в жизнь человеческую этими воззрениями и вытекшими из них общественными надстройками. Подлежит большому сомнению, искупает ли то утешение, которое они доставляли отдельным людям, те бедствия и те остановки духовного развития, которые они принесли человечеству³⁵.

Мечников, верный духу позитивистского активизма, предлагает задуматься об изменении человеческой природы научными средствами. Страх смерти, по его мнению, инстинктивное чувство. Инстинкты имеют разную силу на разных этапах человеческой жизни, как это демонстрирует, например, половое чувство. Но даже разговоры девяностолетних о желании умереть, на самом деле скрывают, по мнению академика, другое желание — не болеть. То есть, даже в таком преклонном возрасте люди еще полны инстинкта жизни:

Так как смерть представляется нам полными уничтожением, то ее неизбежность

33 Мечников И.И. Этюды о природе человека. М.: Научное слово, 1917. С. 160.

34 Там же.

35 Умов Н. От редакции «Научного Слова» ко второму изданию // Мечников И.И. Этюды о природе человека. М.: Научное слово, 1917. С. 8.

становится невыносимой вследствие условий, при которых она настигает нас. Она является в то время, когда человек не закончил и своего нормального развития и когда он вполне обладает жизненным инстинктом!³⁶

Наука, по мысли Мечникова, должна усовершенствовать природу человека (путем развития медицины, диетологии и т. д.), чтобы он жил гораздо дольше, до 120 лет, когда *инстинкт жизни теряет силу*. Таким образом, причина человеческого страдания, согласно Мечникову, в том, что подавляющее число людей не доживают до периода ослабления жизненного инстинкта, периода, когда усталость от жизни перевесит природный страх смерти: «На нормальный конец, наступающий после развития инстинкта смерти, действительно, можно смотреть как на конечную цель человеческого существования. Но прежде чем дойти до этого, надо пережить целую нормальную жизнь».³⁷ В своей рецензии на книгу Мечникова Вячеслав Иванов, высоко ценя сугубо естественнонаучные заслуги автора, утверждает гегельянскую идею, что как раз дисгармония является движущей силой духовного роста человечества. Иванов не удовлетворен высотой идеала, предложенной программой академика, которая, по мнению символиста, будь она реализована, стала бы едва ли не малодушным отказом от поступательного движения духа в обмен на «чечевичную похлебку уравновешенного благоденствия».³⁸ Такая критика труднореализуемой, но практически конкретной научной программы Мечникова с позиции, допускающей страдание в качестве инструмента туманной идеи духовного прогресса, не представляется продуктивной.

Сопrotивление идеям Мечникова в некоторой части русского общества отражает и рецензия на парижское издание «Опыта о человеческой природе», опубликованная в журнале «Русская мысль».³⁹ Л.Е. Оболенский, постоянный

36 Мечников И. И. Указ. соч. С. 268.

37 Там же. С. 269.

38 Ζακλῆς [Иванов В.И.] // Весы. 1904. № 5. С. 60. Рец на кн.: Elie Metchnikoff. Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste. Paris, 1903.

39 Оболенский Л. Е. Неудачная попытка построить этику и политику на биологии // Русская мысль. 1903. № 9. С. 139–166.

автор издания, пишущий на биолого-психологическую тематику, анализируя основные положения теории о развитии инстинкта смерти (т. е. ее принятия — Г.М.) у человека после достижения им значительно более продолжительности жизни, не уверен в том, что сам страх смерти является наибольшим злом, и называет всю теорию не более чем смелой гипотезой.⁴⁰ Ведь с точки зрения эволюционной теории, инстинкт смерти, как всякий инстинкт, для своего возникновения должен был бы иметь какое-то рациональное значение для сохранения вида.⁴¹ Особую критику у Оболенского вызывает связанная с концепцией более продолжительного существования идея Мечникова об управлении общества «мудрыми старцами»-специалистами, а не народной демократией. Мечников считал, что развитие медицины, гигиена, правильное и научно обоснованное питание избавят старшее поколение от возрастных биологических недостатков, сохранив для общественно-полезного применения их большой жизненный опыт и ученость.⁴² Оболенский же полагает, что всякому специалисту следует заниматься лишь теоретическими вопросами, проблемы же практической жизни не должны решаться какой-либо узкой группой, например, группой ученых-биологов. С его точки зрения, Мечников, постулируя неудовлетворительность предложенных культурой рецептов избавления от страха смерти от религиозных учений до философских и литературных течений, сильно сужает область рассматриваемых им интеллектуальных феноменов, ограничиваясь исключительно апологетами пессимизма, среди которых Байрон, Leopardi, Шопенгауэр и Гартман. Гартман разбивает эволюцию пессимизма в культуре на несколько этапов: от убеждения в невозможности счастья в действительной жизни — до неверия в загробную, разочарования в идее прогресса человечества. Конечной целью человечества является всеобщее (не индивидуальное!) разочарование в жизни и отрицание стремления жить. Нельзя не отметить созвучие этих траурных нот с личной жизненной программой

40 См.: Там же. С. 146.

41 См.: Там же.

42 См.: Там же. С. 147.

Джованни Папини: «Моей *idée fixe* было <...> доказать, что жизнь есть зло».⁴³ В современности ситуация только усугубилась, так как наука лишила индивида прежних иллюзий. Попытка успокоить человека, описывая смерть то как слияние с какой-то более высокой целостностью (Высшим Существом, природой, мировым процессом), то как жертвование своего тела другим существам, – не кажутся Мечникову удовлетворительными, равно как он не приемлет доминирующее решение — безропотно подчиниться судьбе. Оболенский указывает, что выразить возражение природным процессам – значит наделять природу человеческими качествами, считать ее сущностью, имеющей цели т. е. отходить от научного взгляда на вещи. Представляется, что такой аргумент бьет мимо цели: несогласие – личное суждение, и может не иметь адресата, но побуждать к действию. Оболенский также пытается убедить читателя, что Мечников, якобы, обеспокоен только физиологической, а не психологической стороной смерти, что он видит смерть как уничтожение организма, а не разрыв связей с обществом:

Очевидно, у человечества есть инстинкты, которые сильнее инстинкта самой жизни. И это – инстинкты общественные, инстинкты идейной и моральной целостности собственного «я», наконец, инстинкты семейные, заставляющие на каждом шагу приносить свою жизнь в жертву или детям и семье, или даже просто любви к особе другого пола. Сколько самоубийств вызывает это чувство: Вертер – не выдумка Гёте и не исключение.⁴⁴

Потому, полагает Оболенский, теория Мечникова, претендующая на всеобщее значение, рассматривает страх смерти в узком эгоистическом ключе, игнорируя групповыми и общественными аспектами проблемы. И уж совсем скептически Оболенский смотрит на методы достижения высокой продолжительности жизни с тем, чтобы дожидаться проявления инстинкта смерти: «...Придется вести самую

43 Папини Д. Конченный человек / Пер. с ит. Р. Да-Рома. – М.; Петроград: Государственное издательство, 1923. С. 73.

44 Оболенский Л.Е. Неудачная попытка построить этику и политику на биологии. С. 161–162.

безрадостную жизнь биологического монастыря и вечного карантина, лишиться свободы, и каждое движение, каждое дыхание выполнять под надзором святых отцов биологии».⁴⁵ Пусть так, но, возможно, это малые жертвы по сравнению с достижением поставленной цели. Какова же альтернатива Оболенского? Она сводится к двум тезисам – положиться на прогресс науки и общества (а не только биологии), и уверовать в новейшие для того времени философские концепции, не рассмотренные Мечниковым, прежде всего — в кантианство, которое говорит о невозможности постичь мир на основании феноменов, а также — в учение Спенсера о «непознаваемом»: «... Если мир нам неведом, то как возможно высказываться совершенно догматически о <...> смысле жизни и смерти?».⁴⁶ Первое возражение есть лишь завуалированная попытка перенести решение проблемы в неопределенную историческую даль, и Мечников, понимая фактор смерти лично, т. е., будучи ограниченным во времени, как раз являет человечеству пример деятельного оптимиста. Второе возражение указывает на надежду Оболенского, что, может быть, в непознаваемом ноуменальном, которое нам не дано узнать при жизни, и лежит избавление от страха смерти, там есть сверхчувственное начало, которое придет на помощь человеку. Но, во-первых, всякая надежда имеет два исхода, во-вторых, естествознание, если хочет остаться наукой, оперирует с областью феноменального, и в нем ищет разрешения проблем.

Атеистическое отношение к смерти не было редкостью и среди модернистов. Преццолини берется за сложную задачу убедить читателя в справедливости мира даже без посмертного «Высшего суда», и, обращаясь к несправедливости наиболее явной (неодинакового состояния здоровья людей, их экономических возможностей, и наконец, их смертности, шаг за шагом доказывает, что справедливость есть, что часто физически обездоленные счастливее здоровых (например Святая из Витербо), что смерть, которую современное общество вытеснило на периферию культурного опыта и потому

45 Там же. С. 164.

46 Там же. С. 166.

лишило себя возможности оценить это явление объективно, есть справедливость, спокойное «закрытие счетов»⁴⁷. Но все-таки общий ход дискуссии указывает на стремление части символистов и представителей модернистского искусства отказаться от сугубо биологической перспективы рассмотрения проблемы человека, оставив если не религиозное, то философское основание для надежды преодолеть смерть. Однако домысленные до конца позитивистские и прагматические подходы к смерти превращались в интеллектуальную провокацию модернистов.

Так, в статье «Смерть мертвым»⁴⁸ Папини, продолжая логику культурного разрыва футуристов с предшествующими эпохами, ставит в вину умершим их неокончательное умирание — ведь живущие поколения мыслят в рамках и границах, заданных уже ушедшими людьми, именно ими созданы ценности эстетики, политики и морали.⁴⁹ Одновременно Папини обрушивается с критикой на ритуальную сторону отношения современной культуры к мертвым. Ведь несмотря на неверие большинства людей ни в какую форму бессмертия, сетует Папини, продолжают существовать кладбища, крадущие землю у сельского хозяйства, из мрамора надгробных плит можно построить целые города, а сами кладбища — ужасные зрелища не из-за печали, ими пробуждаемой, но из-за грязи.⁵⁰ Папини предлагает создавать фабрики по переработке человеческих останков для их дальнейшего использования (уже существующие примеры столь прагматического подхода — анатомические залы университетов, а также тайная продажа костей производителям сахара — рафинада)⁵¹. Из этико-эстетических соображений необходимо запретить транспортировку тел в сопровождении священников, свечей, оркестров и цветов⁵². По сути, такая программа направлена на искоренение из культуры чувства уважения к телам умерших людей. Папини намерен параллельно бороться и с кладбищами духовными — музеями и

47 Prezzolini G. Parole d'un uomo moderno. IV. La Giustizia // La Voce. 1913. N. 33. P. 1138.

48 Papini G. Morte ai morti // Lacerba. 1913. N. 7. P. 61–63.

49 Ibid. P. 61.

50 Ibid. P. 62.

51 Ibid. P.63.

52 Ibid.

библиотеками⁵³. Возможно, такая стратегия — радикальная терапия страха перед гибелью через отмежевание от «похоронной эстетики», которая, несомненно, является феноменом, усугубляющим травму человека от осознания собственной конечности.

Таким образом, для смягчения или маскировки конфликта между концепцией неограниченного совершенствования человека и его смертностью модернизм не мог опереться в полной уверенности на какое-либо решение из уже предложенных культурой — на религиозные концепции посмертного существования души или реинкарнации, на атеистическое утешение о продолжении себя в делах или потомках, на естественнонаучные стратегии управления биологическими механизмами старения, наконец — на попытку игнорировать проблемы индивидуальной смерти путем исключения из человеческой среды любых эстетических феноменов, напоминающих границы человеческого существования. Возможно, стоит попытаться искать смысл деятельности не в вечности, а в ограниченных временных промежутках, ведь самые прекрасные события имеют смысл, если случаются вовремя.

4.2. Стратегии совершенствования: индивидуальная и коллективная

Обращаясь к возвышению роли индивидуального, коллективного действия в эпоху модернизма, который пытался избавиться себя от заточения в границах «я», замечаешь, что даже коллективистские устремления осмысливались многими художниками как вариация крайнего эгоцентризма — задача состояла в том, чтобы представить окружающее общество и даже природу частью собственного «я» (здесь стоит вспомнить Белого, Папини или Скрябина). Выбор, стоящий перед художником-эгоцентриком, раскрыт в статье Б.Ф. Шлицера:

Как может отнестись последовательный индивидуалист ко всему, что «не я»?

Одно из двух: или он, подчеркивая контраст, противопоставляет себя, как начало

53 Ibid.

активное, целой вселенной, как началу пассивному, или же он стремится расширить пределы «я», вселенную эту в себя принять.⁵⁴

Медицинскую перспективу стратегии эстериоризации, истолковывания коллектива как совокупности вариантов собственного «я», прекрасно понимал сам Папини: «Эгоист, что мало-помалу начинает мнить себя первым среди сущих, потом – единственно сущим, то есть – Богом, становится безумцем».⁵⁵

Индивидуалистические тенденции есть, по мнению некоторых модернистов, необходимая фаза в героическом сценарии уединенного накопления сил для жертвенного одаривания людей плодами своей доблести: нужно открыть «всем собственную душу как убежище и зажечь свою мысль как факел в ночи».⁵⁶

Примечательно, что индивидуалистическая стратегия была, в определенном смысле, более опасна, так как не давала человеку возможности указать на других как виновников потенциально возможной неудачи личного жизненного проекта, что и произошло с Папини, пожелавшем невозможного:

Вижу прекрасно, что моя жизнь, можно сказать, не удалась, потому что моя жизнь в освобождении от всего что препятствует моему приближению к единственной вещи, что мне представляется достойной (к Ч<еловеку>-Б<огу>).⁵⁷

В глазах других я личность, нечто. Для себя же я хаос, мираж, марионетка, жертва. Поэт? Маг? Отшельник? Самоубийца?⁵⁸

Не смогу радоваться жизни, потому что я даже не дилетант.⁵⁹

Друг Преццолини советовал побыстрее социализироваться: «Когда к тридцати годам пророк не совершает чудес, нужно приспособиться быть просто достойным человеком, как поступил я, или превратиться в посмешище».⁶⁰

Модернизм был весьма внимателен к механизмам формирования общих

54 Шлицер Б.Ф. От индивидуализма к всеединству // Аполлон. 1916. № 4-5. С. 52.

55 Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. P. 396.

56 Oriani A. L'Aristocrazia nuova // Leonardo. 1907 N 1 (23). P. 107.

57 Papini G., Prezzolini G. Carteggio I. 1900-1907: dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo». Lugano, 2003 P. 537.

58 Ibid. P. 575–576.

59 Papini G., Prezzolini G. Carteggio II. 1908-1915: dalla nascita della Voce alla fine di Lacerba. Lugano, 2008. P. 96.

60 Ibid P. 199.

для группы людей состояний, предполагая как-то использовать эти феномены для создания нового антропологического типа с помощью искусства. Конечно, способность к подражанию, мимесис – базисное свойство человека. А. Токарский предлагает различать произвольное подражание (акт вполне сознательный) от непроизвольного в психических эпидемиях, когда сила побуждения превосходит способности человека рационально сопротивляться этому импульсу.⁶¹ Такое воздействие, по мнению автора, совершается через восприятие мимических движений, а не какими-либо силами, не имеющими видимого проявления, т.е. всякая идея распространяется через физическое действие. Автор находит уместным использовать эту способность человека к психическому заражению для прогрессивного развития человечества: «Если суждено миру в ближайшем будущем пережить обширную психическую эпидемию, пусть это будет эпидемии стремления к свету и знанию».⁶² Однако художник, исповедующий веру в преобразовательную роли искусства для возможно более широких кругов общества, должен быть уверен в относительном единообразии восприятия его произведения, что возможно только при условии сходного культурного уровня индивидов.⁶³

Л.Е. Оболенский скептически относился к идее коллектива как некоей сверхличности. Обсуждая работу итальянского криминолога Сигеле о психологии толпы⁶⁴, он не соглашается с тезисом о подражательном поведении толпы, например, при панике, и считает, что хотя все действуют в моменты опасности одинаково, но исходя из своих индивидуальных эгоистических интересов: «Действует не гипноз, <...> а польза самих идей, т. е. здравый смысл, разум толпы»⁶⁵. По мысли Оболенского, не может быть наиндивидуальной психологии, т.к. не существует реально наиндивидуальный субъект, наиндивидуальный мозг. Потому «то, что кажется стадностью,

61 См.: Токарский А. Психические эпидемии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 211.

62 Там же. С. 223.

63 См.: Батюшков Ф. Утопия всенародного искусства // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 26.

64 См.: Оболенский Л.Е. Новейшая псевдонаука // Русская мысль. 1893. № 11. С. 122–142.

65 Там же. С. 136.

подражательностью, <...> оказывается совпадением мыслей и стремлений».⁶⁶

Крайним полюсом альтруистических стратегий коллективизма в русском символизме была идея растворения в народной стихии, в этом аспекте весьма полезным представляется понять общий настрой в отношении идей о природе массовой психологии и её механизмах. Л. Войтоловский обращает внимание на то, что человек существо коллективное, страдающее от одиночества и, наоборот, испытывающее прилив духовных и физических сил и возрастающую веру в себя от пребывания в обществе.⁶⁷

Дмитрий Философов подвергает критике коллективистские симпатии символистов, понимая их как подсознательное стремление индивидуального сознания погибнуть в вихре неподвластной недочеловеческой стихии. Так концепцию Вячеслава Иванова об избавлении от эгоизма с помощью возрождения Дионисийской оргийности Философов расценивает как «умствование эрудита над тем, как бы отделаться от умствования, оголиться, обнажиться, из абсолютной монады превратиться в клеточку, в каплю великого океана стихии»⁶⁸.

Сходный мотив бегства от собственной индивидуальности руководит, по мнению Философова, и Блоком, когда он эстетизирует народное мироощущение как стихию подлинной свободы. Культ народной безудержности кажется критику возвеличиванием духа анархии и регрессом от человеческого к звериному. Потому, полагает Философов, Блок проповедует новую форму «соединения интеллигенции с народом, соединение в хулиганстве».⁶⁹ Стратегия символистов о преодолении индивидуалистической замкнутости с помощью погружения в коллективную оргийность представляется Философому ошибочной и даже опасной, так как приводит личность не к сознательному общению с другими одиночками, а в «первичный Хаос»⁷⁰.

Надежды символистов облагородить стихию глубинных корней нации, «исчадия

66 Там же. С. 141.

67 См.: Войтоловский Л. Очерки психологии коллективизма // Современный мир. 1912. Октябрь. С. 184–185.

68 Философов Д.В. Весенний ветер // Русская мысль. 1907. Кн. 12. С. 114.

69 Там же. С. 109.

70 Там же. С. 111.

Волги» для автора статьи ясны: «Не они победят исчадие Волги, а исчадие Волги сожрет их без остатка»⁷¹. Увы, это были пророческие слова. Блок, который поддержал революцию, предчувствуя трагическую развязку своей болезни, спровоцированной голодом, холодом и разрухой, с печальной иронией за несколько месяцев до смерти пишет К.И. Чуковскому: «... Сlopала-таки [меня] поганая, гугнивая родимая матушка Россия, как чушка своего поросенка»⁷².

4.3. Деградация и гениальность

Некоторые биологи полагали, что деградация человеческого вида – неизбежный природный процесс, общий для всех групп организмов, с той только разницей, что сложно организованные виды (к коим, несомненно, относится *Homo Sapiens*) ему подвержены в значительно большей степени.⁷³ Самый важный вопрос – определить, в какой точке траектории находится современный человек, дошел ли он до своего максимума, или преодолел его.⁷⁴ Как мы знаем, ни среди ученых-естественников, ни среди представителей гуманитарной мысли не было единого мнения по этому поводу.

Но если дегенерация так фатальна, то человечество должно обратиться к способам ее отсрочки и торможения либо с помощью подбора пар, вступающих в брак (подробно дискуссия вокруг выбора такого решения будет рассмотрена ниже), либо посредством воспитания уже рожденных. Владимир Вагнер считает, что перспективы добиться улучшения человеческого типа путем воспитания очень туманны, он солидарен с мнением Рибо⁷⁵, что педагогические методы не действуют на идиотов и гениев. Проанализировав данные современной ему науки, Вагнер приходит к выводу:

Мы не можем утверждать, чтобы путем воспитания можно было оказать такое

71 Там же. С. 115.

72 Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. В. Н. Орлова. - М.; Л.: Гослитиздат, 1960-1963. Т 8. С. 537.

73 Там же. С. 60.

74 Там же. С. 65.

75 Вагнер В. Биологические воззрения и вопросы жизни // Русская мысль. 1899. № 5. С. 3.

влияние на передаваемые по наследству инстинкты и наклонности, благодаря которому одни можно было бы заменить другими, хотя бы и в очень длинном ряду поколений⁷⁶.

То есть, воспитанием хотя и достигают трансформации человеческих навыков и реакций, не могут превратить их в наследуемые.

Как уже было указано, Ницше, вполне в фарватере дарвинизма, но, кажется, вопреки собственной воле, пророчествовал о гибели человека сократической и христианской эпохи. Именно в его прочтении (филолога!) эволюционизм, с присущей ему беспощадной логикой уничтожения слабого, был внедрен в идеологический корпус модернизма.

Но, странным образом, многие восприемники Ницше лишь сделали более явными те черты своей эпохи, что бичуются Ницше как декадентство: воля к идеальному (мистицизм, культивирование нового религиозного сознания, усмотрение всего подлинного и ценного в неземной реальности, по ту сторону жизни, за чертой смерти), эстетизация болезни, в том числе — душевной, тончайшая нюансировка чувств и художественной техники, как фокусировка на единственно данном — настоящем, у которого нет будущего, как задержка дыхания перед последним выдохом.

Упреки эти в упадничестве нового искусства раздавались с позитивистского крыла интеллектуалов. Парадоксально, но верным последователем Ницше следовало бы считать не декадентов, а их одиозного критика — Макса Нордау, который в своей Книге «Вырождение» аттестует модернизм как форму психопатии и пророчествует о его гибели по естественным биологическим законам, более того, он считает, что «в умственной жизни отдаленных веков искусство и поэзия займут очень скромное место»⁷⁷, ведь

...развитие идет от инстинкта к познанию, от эмоции — к суждению, от фантастичной — к упорядоченной ассоциации идей. Разброд мыслей сменяется

76 Там же. С. 23.

77 Нордау М. Вырождение М.: Республика, 1995. С. 317.

вниманием, каприз — руководимой разумом волею. Следовательно, наблюдение более и более берет верх над воображением⁷⁸.

Итак, подход Нордау предполагает убыль художественной составляющей в природе будущего человека. Такая перспектива была противоположна программе сторонников нового искусства, и, защищаясь, они прибегли к переинтерпретации задач эволюции.

Работы Нордау и Ломброзо распространили взгляд на творческую личность как на почти дегенеративный тип, близкий преступникам и душевнобольным, или, в лучшем случае, как на негармонично развитый антропологический тип. Акцентуированность гения для некоторых исследователей была поводом отказать ему в цельности натуры, глубине чувства или в исключительных способностях к памяти и обобщению. Наоборот, «гении очень часто односторонни, с ограниченным горизонтом, не имеют ничего, кроме единого направления мысли и действия, вне которого они – ничто, уступают обычным людям, часто инфантильны и отсталы».⁷⁹ К этой нелестной характеристике автор прибавляет утверждение об автоматическом характере всякого акта творчества, совершенно ординарного для самого гения.⁸⁰ Но было ли согласие в среде русской интеллигенции в определении самого явления дегенерации? В данном случае наблюдается перенос биологического языка в область гуманитарной мысли. Если биология рассматривает дегенерацию в уменьшении численности вида, росте заболеваемости, ослаблении репродукции, которое завершается вымиранием,⁸¹ то для представителей гуманитарной мысли этот процесс был отмечен, прежде всего, снижением значимости этических аспектов для человека (ослаблением воли, склонностью к нарушению моральных и правовых норм, т.е. к преступлению). Преступник — упадочный

78 Там же.

79 Ibid. P. 417.

80 Ibid. P. 421.

81 Венюков М. И. О вырождении рода человеческого // Русская мысль. 1887. № 9. С. 52.

антропологический тип. Но в каком смысле? Психиатр В.Ф. Чиж, взвешивая значимость причин, приводящих к развитию криминального типа личности, склоняется к несомненному доминированию врожденных биологических и психологических факторов над приобретенными социальными: «Главные элементы личности даны уже при рождении; воспитание, среда имеют только второстепенное значение».⁸² Автор отрицает постулируемую Ломброзо связь между склонностью к преступлению и низким социальным статусом, и демонстрирует обратное с помощью статистических данных. Так, в 1890 году лица свободных профессий, составляющие 4 % населения Франции, совершили 7 % от общего числа преступлений, тогда как крестьянство, превосходящее численностью половину жителей страны – 49 % преступлений⁸³. Однако для автора несомненна связь между преступными элементами и состоянием здоровья их родителей. Возраст родителей старше 40 лет, изнуряющая работа во вредных условиях, отравление свинцом, алкоголизм – все эти причины повышают риск рождения человека, склонного к преступлениям. Такой человек, якобы, имеет особые морфологические признаки вырождения (*stigmata*). Объяснимо желание психиатрии продемонстрировать успехи своей дисциплины установлением связи между невещественностью души (идеальный объект психиатрии) и вещественным строением тела, но на небесспорность подобной логики указывал еще Бехтерев. Обращаясь к типичным психологическим чертам преступников, Чиж отмечает их неспособность к длительному напряжению ради достижения цели,⁸⁴ слабое развитие воображения, проявляемое как в неспособности представить возможные последствия своих действий, так и в крайней примитивности их творчества, не несущего ничего, кроме «аляповатого и неточного изображения виденного и слышанного».⁸⁵ Чиж сближает два антропологических экстремума – преступника и душевнобольного, говорит о наличии между ними «биологического сродства»,⁸⁶ хотя и категорически

82 Чиж В. Криминальная антропология // Северный вестник. 1892. № 3. С.176.

83 Там же. С. 169.

84 Там же. С. 180.

85 Там же. С. 177.

86 Там же. С. 172.

отказывается считать преступление проявлением болезни (такое допущение сделало бы невозможной правоприменительную практику).

Некоторые представители модернизма рассматривали гениальность своего рода индульгенцией на действия против общественных норм. Один из близких к модернизму русских мыслителей А.К. Топорков справедливо указывает, что движение культуры возможно только через нарушение устоявшихся норм индивидом, и в этом смысле «необходимы преступники, конечно, не в вульгарном, а в самом общем значении этого слова – „переступить“». ⁸⁷ Более того, автор утверждает, что в обществе имеется неизменный интерес к преступникам как к «смелым исполнителям общей воли, которая не нашла решимости в других лояльных гражданах». ⁸⁸ Именно этим обстоятельством Топорков объясняет популярность криминального жанра и сочувственное отношение в русской народной среде к «колодникам» как отбывающим наказание не только за свои преступления, но и за несовершенные проступки других. Папини также настаивает на антисоциальной природе гения: «гений напрямую связан с преступлением, он разрушитель даже когда созидает. <...> Гений более, чем сверхчеловечен, он — внечеловечен. Антисоциален по преимуществу» ⁸⁹. Даже самое сильное табу — запрет убийства, нарушается гением, правда, часто — только в воображении. В качестве примера Папини указывает на Достоевского. ⁹⁰ Представляется, что не только произведения, но биография Достоевского стали инструментом утверждения нового антропологического идеала в культуре Европы. Бехофер переводит статью русского критика Акима Волынского «Достоевский и Толстой» ⁹¹, в которой автор приписывает Достоевскому определенную степень безумия как высшую отметину и движущую силу творчества. Эта ненормальность представляется результатом конфликта боголюбия и богоборчества в характере писателя. Эстетическое оправдание «отклонения» — общая тенденция модернизма: «Если

87 [Топорков А.К.] Югурта. Культура и личность // Труды и дни. Тетрадь 7, 1914. С. 113.

88 Там же. С. 116.

89 Papini G. I cattivi // Lacerba. 1913. N. 2. P. 12.

90 Ibid.

91 Volynsky A. Dostoevsky and Tolstoi // The New Age. 1916. Vol. 20. N. 3. P. 60–61.

бы не было таких великих писателей, как Достоевский, человек никогда бы не узнал своей настоящей глубины».⁹² Однако в русской общественной мысли находились и те, кто усмотрел в отнесении всех вместе взятых исключительных человеческих типов в вырожденцам лишь защитную реакцию охранителей традиционных ценностей: «Чего же проще, как не записать всех угрожающих общественному порядку и личному спокойствию в списки дегенератов».⁹³ Рассматривая творчество душевнобольных (но не преступников!), Николай Вавулин не обнаружил никакого принципиального различия между продуктами их художественного и поэтического творчества и произведениями «наших патентованных талантов»⁹⁴ и «наших профессионалов»⁹⁵. И в России среди литературных критиков нашлись те, кто, не особо склоняясь к пристальному анализу различных новых художественных и философских течений, классифицировал их под обобщающей вывеской «дегенеративного»: «В самом деле, что же такое, как не истые дегенераты все эти декаденты, эстеты, ницшеанцы, индивидуалисты, мистики?»⁹⁶. Эта же позиция была высказана психиатром Н.Н. Баженовым⁹⁷, и журналистом Л. Шейнисом⁹⁸. Анализируя их работы, М. Шайкевич пытается понять причины повышения «психической ненормальности» среди декадентов, и находит их в том, что истоком формирования художественного течения были настроения, которые охватывали все общество,

разочарование, недовольство и усталость – состояния, отличающиеся угнетающим свойством. Угнетение же ведет к усилению эгоистических чувствований, сознанию собственной слабости и необходимости опоры, хотя бы в мистицизме.⁹⁹

92 Ibid. P. 61.

93 Вавулин Н. Безумцы перед судом науки и истории // Новая жизнь. 1912. № 8. С. 221.

94 Вавулин Н. Творчество безумцев // Новая жизнь. 1912. № 6. С. 131.

95 Там же. С. 143.

96 Скабичевский А. Дегенераты в нашей современной беллетристике // Русская мысль. 190. № 9. С. 88.

97 Баженов Н. Н. Символисты и декаденты: психиатрический этюд. Москва: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1899.

98 Шейнис Л. Роль психического автоматизма в «новом искусстве» // Русское Богатство. 1901. № 9. С. 89–108.

99 Шайкевич М. Психопатологический метод в русской литературной критике // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 73. С. 329.

В противоположность Чижу и Ковалевскому,¹⁰⁰ Шайкевич, как и ряд других русских исследователей,¹⁰¹ склонялся к социальному, а не биологическому генезису психопатологических черт в искусстве, но он отказывал в родстве между творчеством и болезнью, хотя отмечал их схожесть из-за интенсивности психического процесса. Их качественное отличие состоит в том, что творчество возвышает, а болезнь губит все, в том числе – талант.¹⁰²

В 1885 году выходит русский перевод книги Ломброзо *Genio e follia* (1864)¹⁰³, он был встречен рядом рецензий¹⁰⁴. В 1895 году Иван Иванович Добровольский, врач, публикует под псевдонимом И. Д—ов¹⁰⁵ обширную статью о научных исследованиях Ломброзо в журнале «Русская мысль».¹⁰⁶ Добровольский удивлен исключительной широтой научных интересов итальянского ученого и той легкостью, с которой любой культурный феномен или недостоверная гипотеза у него превращается в научную теорию. Ломброзо пишет не только о связи помешательства с преступностью, гениальностью или политикой, но о корреляции антисемитизма с заболеванием сифилисом, о передаче мыслей на расстоянии и гипнотизме, о литературном процессе и проч.¹⁰⁷ Однако труды этого модного ученого, по мнению Добровольского, при всей своей обширности, не обладают достаточной обоснованностью.

Ранее на это обстоятельство указывал в своей диссертации выдающийся русский психиатр В.М. Бехтерев.¹⁰⁸ Особое недоверие вызывает у Добровольского попытка Ломброзо связать преступность характера с врожденными анатомическими особенностями и совершенно отвергнуть роль

100 Ковалевский П. И. Психология преступника по русской литературе о каторге. Санкт-Петербург: Русский мед. вестник, 1900.

101 [Якубович П.Ф.] Мельшин Л. Русская каторга перед судом кафедральной науки // Русское богатство. 1900. № 7. С. 1–19.

102 Шайкевич М. Указ. соч. С. 333.

103 Ломброзо Ц. Гениальность и помешательство. – СПб: Ф. Павленков, 1885.

104 [Рец.] Гениальность и помешательство // Русская мысль 1885, №5 с. 7–14; [Рец.] Гениальность и помешательство // Рус Богатство 1885. Т. 3. №7. С. 163–169.

105 Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. Т. 1. — М., 1956.

106 Д—ов И. [Добровольский И.И.] Цезарь Ломброзо как ученый и мыслитель // Русская мысль. 1895. № 7. С. 1–23; № 8. С. 1–28; №10. С. 20–42.

107 Д—ов И. Указ. соч. № 7. С. 4.

108 Бехтерев В.М. Опыт клинического исследования температуры при некоторых формах душевных заболеваний: Диссертация на степень доктора медицины. СПб., 1881. С. 187.

социальной среды в формировании криминальных наклонностей¹⁰⁹. Пример логической цепочки в духе Ломброзо Добровольский представляет так:

Захожу я, например, в суд. Судят казнокрада. Вглядываюсь я в обвиняемого и констатирую у него присутствие на носу бородавки. <...> Для меня этого достаточно, я спешу построить гипотезу, даже «теорию»: «у казнокрадов растут на носу бородавки», или, еще решительнее, «у кого на носу бородавка, тот казнокрад»¹¹⁰

В общем, сам факт совершения преступления уже помещает человека в разряд органически ущербных, атавистических, физиологически дегенеративных индивидов.¹¹¹

Не меньше вопросов у Добровольского вызывает и сближение Ломброзо гениальности с помешательством, например, на том основании, что у тех и у других наблюдается повышенное содержание фосфорно-кислых солей в выделениях почек. Автор «Русской мысли» указывает, что подобное явление происходит с любым человеком, будь он гений или добропорядочный чиновник, при усиленной умственной работе¹¹². Результаты анализа Ломброзо о связи между гениальностью и физическими условиями среды тоже не отличаются ясностью. Наиболее благоприятными для изобретательного человеческого духа районами Ломброзо называет южные, при этом традиционный творческий тип — белокур. Нетрудно заметить, что эти признаки в реальности исключают друг друга — светловолосые преобладают в северных широтах. В работе «Политическое преступление» Ломброзо выделяет факторы, которые способствуют склонности человека к политическим переменам: у них узкий череп (доликоцефалы), это вольнолюбивые жители горной местности. Добровольский же считает, полагаясь на свой опыт жизни в горных районах, что

109 Д—ов И. Указ. соч. № 7. С. 10

110 Там же. С. 7.

111 Там же. С. 22.

112 Там же. № 8. С. 3.

более одеревенелых духовно людей трудно найти на земной поверхности. Обыкновенно они – ярые враги всяких новшеств, живут они всецело рутинной, традициями, <...> оказываются по уши погруженными в грубейшие предрассудки.¹¹³

Когда Ломброзо сталкивается с примерами, не вписывающимися в его схемы, он вводит дополнительные теории *ad hoc*. Так, например, равнинная северная Польша должна была бы быть островком консерватизма. Ее и России бурную историю Ломброзо поясняет «преждевременным» распространением образования в низших классах.¹¹⁴ Подобным же образом, указывает Добровольский, не находя атавистических признаков в портретах политических лидеров, Ломброзо все-таки приписывает им ненормальность: чрезмерную впечатлительность и нечувствительность к собственным страданиям¹¹⁵. Нормой и признаком душевного здоровья Ломброзо считал поведение конформиста. В общем, Добровольский обнаруживает в Ломброзо охранителя традиционных ценностей: его концепция биологических корней и преступника, и гения, и политического деятеля противоречила парадигме революционной русской интеллигенции об определяющей роли порочных социальных условий в формировании любой формы отклоняющегося поведения. Представляется также весьма вероятным, что в энергичных попытках подвергнуть критике учение итальянского психиатра о политическом мятежнике был и личный мотив – Добровольский бежал из России за границу из-за уголовного преследования в связи с его политической деятельностью. Работа Добровольского отражает в значительной степени конфликт между сторонниками двух крайних точек зрения в Европе рубежа веков: одни, как, Ломброзо, полагали, что человек определяется преимущественно природными факторами, и тогда влиять на его развитие невозможно социальными методами, другие верили в возможность

113 Там же. С. 22.

114 Там же. С. 24.

115 Там же. № 10. С. 24.

трансформации человека с помощью изменения, в широком смысле, окружающей его и им самим созданной символической реальности: политической системы, искусства, языка и религии, т.е. всех феноменов культуры, традиционно относящихся к компетенции гуманитарных наук.

Даже принимая теоретическую схему дарвинизма, модернисты тут же вынуждены были от нее отступить, так как сам идеал «более приспособленного» человека оказывался пугающе скучным: здоровая особь без тревожащих ее мыслей, сытая и регулярно воспроизводящая себе подобных, безконфликтно доминирующая в своей среде. В этом портрете много витального, но мало собственно человеческого, если под человеческим считать, например, способность к созданию символической реальности и ее передачи с помощью письменных знаков.¹¹⁶ Модернизм стоял перед необходимостью предложить свой идеал человеческого, проистекающий не из изучения объекта биологической эволюции, но — из субъекта творчества, из гения и поэта.

Именно следуя указанным принципам, Янко Лаврин концентрируется на трудной задаче определить суть гениальности, обращаясь к близкому по значению понятию – таланта. Если талант есть результат обучения и эрудиции, то есть полагается на конструктивные способности рассудка, то гений, согласно Лаврину, скорее — чувствует мир и постигает его интуитивно, непосредственно, не прибегая к «строительным лесам» рациональных конструкций: «Гений более инстинкт, чем интеллект»¹¹⁷. Потому гении часто находятся в оппозиции не только к обычным людям, но и к талантам. Обсуждая идею «патологического генезиса» гения, автор считает, что особость гения – признак не ненормальности, но сверхнормальности, направленной «к более высокому типу человеческой личности и сознания»¹¹⁸. Далее Лаврин предлагает «терапевтическую» интерпретацию творчества: оно есть не развлечение, но способ избавления от бремени, которое может разрушить художника. Творчество гения универсально, а

116 Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991.

117 Lavrin J. The Problem of Genius // The New Age. 1918. Vol. 23. N. 6. P. 87.

118 Ibid.

не эгоцентрично, как это характерно для таланта. Универсальность еще и в том, что гений никогда не будет удовлетворен концепцией искусства-для-искусства, но расширит свою активность на трансформацию самой жизни: «После гениев искусства появятся и должны прийти – гении жизни (как Христос и Святой Франциск)».¹¹⁹ Здесь обнаруживается удивительное сходство с концепцией «жизнетворчества» русских символистов. Подведем итог: в дихотомии «гений – талант» первому присущи интуиции, сверхнормальность, универсализм, второму — эрудиция, нормальность, эгоизм. Обсуждая «экстремальность» гения, биологи указывали, что линия эволюции не стремится всех свести к усредненной норме, наоборот, рядом исследований было продемонстрировано: в природе не наблюдается устойчивого закрепления, например, средних значений роста или массы человека, трактуемых как оптимум, как точка устойчивого равновесия: «Естественный отбор стремится сместить характеристику особей к значениям более или менее отличным от сегодняшней середины».¹²⁰

В статье «Гений и декаданс» Сельвин Вестон смещает акцент с социально-медицинской проблемы корреляции повышенных творческих способностей с дегенерации в духе Ломброзо и Нордау – к проблеме содержательной полноты эстетического опыта, который, подобно выходу за пределы ментальной нормы, разрывает границы только прекрасного, включая в фокус своего внимания монструозное и расщепленное (именно такое двойное зрение и характерно для декадентов).¹²¹

Идее связи гениальности с болезнью возражает Адольфо Падован в статье «Физиология Гения»¹²². Автор уверен, что ведущим качеством гения являются особенности организации его нервной системы, «более богатой, утонченной и скоординированной»¹²³, проявляющиеся в повышенной восприимчивости и интуиции. Такой организм не защищен от болезней, как и все другие, но из-за повышенной чувствительности гении обладают более слабой

119 Ibid.

120 Corrado G. L'Uomo medio. Roma: Athenaeum, 1914. P. 21.

121 Weston S. Genius and Decadence // The Freewoman. 1912. Vol. 1. N. 20. P. 390–391.

122 Padovan A. Fisiologia del genio // Il Marzocco. 1902. N. 35. P. 1–2.

123 Ibid. P. 2

сопротивляемостью эффектам переутомления, и в связи с этим случаются психопатические отклонения, но «они не причиняются гениальностью, а являются следствием продолжительной растраты нервных сил»¹²⁴. Таким образом, болезнь не является генератором гениальности, но ее спутником: «Гений происходит из богатства неврологической организации, из физиологии, а не патологии, из здоровья, а не болезни»¹²⁵.

Многие русские литературные критики и психиатры соглашались, в общем, с исключительностью психологических черт творческой личности но расходились в оценке сформировавших их условий. Н.Н. Баженов, например, причину психической неустойчивости художника видел в незавершенности созревающего в творце высшего психического типа, «прогенерацию», а не «дегенерацию» – уклонение от нормальности в сторону примитивных форм.¹²⁶ Дискуссия о природе гения и сути гениальности развернулась в британском обществе при попытке учредить стипендию «для начинающих гениев».¹²⁷ Были опрошены известные писатели в отношении необходимости такой стипендии и принципов отбора победителей. Надо признать, что большинство писателей высказалось по отношению к инициативе негативно либо из-за убежденности в невозможности определить гения среди современников, либо потому, что стипендия лишает будущего гения трудностей, необходимых для его становления, которые «служат для приобретения силы и независимости»¹²⁸ (чувствуются отголоски влияния теорий Дарвина и Спенсера). Gerald Stanley Lee убеждал, что «даже сами гениальные люди не могут узнать друг друга, и это еще сложнее для большинства из нас».¹²⁹ Его поддерживает Eden Phillpotts: «Необходимо три поколения, а не тройца отборочной комиссии, чтобы найти настоящую, живую, новую форму».¹³⁰ Также и Alfred Randall настаивал, что

124 Ibid.

125 Ibid.

126 Баженов Н. Н. Психиатрические беседы на литературные и общественные темы. Москва: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1903, 159 с.

127 The Endowment of Genius // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 292–294..

128 Frederik Van Eeden. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 293.

129 Lee G. S. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 292.

130 Phillpotts E. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 294.

никакой комитет не может отыскать гения, и никакие принципы отбора не могут быть применены, поскольку гений не «способен соответствовать принципам».¹³¹ Бернард Шоу вспоминает случай, как его «забраковали» Джон Морли и Джорж Мередит в начале литературной карьеры. Имея возможность ознакомиться с их письменными суждениями, Шоу выяснил, что произвел на членов комиссии впечатление «умного сноба».¹³² Некоторые писатели обращали внимание на слом механизма селекции гениев в обществе: количество авторов становится непропорционально количеству мыслителей.¹³³

Модернисты указывают, что художники и поэты часто манифестируют собой нарушение преемственности, эволюционный скачок в развитии народа: так, Лермонтов, «точно метеор, заброшен к нам из каких-то неведомых пространств».¹³⁴ В биологии внезапное изменение генетического кода называется мутацией, без которой генофонд популяции остается неизменным, эволюции не происходит даже при продолжительном размножении в благоприятных условиях внешней среды (Закон Харди—Вайнберга).

Представляется очень показательным, что поэт совсем другой эпохи, и направления, Готфрид Бенн подчеркивает: величие художника состоит в том, что «он не находит никаких социальных основ, он знаменует собой некую пропасть ... среди уже органически не способных к творческим проявлениям типов с отрегулированными душами».¹³⁵

Но в чем состоит желанный идеал антропологического развития для представителей нового искусства? В противоположность пророчествам Нордау об убыли творческой составляющей в природе будущего человека, модернисты, беря за основу идею антропологической трансформации, отказываются от главного критерия дарвиновского подхода, где мериллом эволюции является

131 Randall A.E. The Endowment of Genius // The New Age. 1910 Vol. 7. N. 3. P. 54.

132 Shaw B. The Endowment of Genius // The New Age. Vol. 7. N. 15. P. 356.

133 Bigelow J. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 294.

134 Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991. С. 392.

135 Бенн Г. Двойная жизнь - Doppelleben. Проза. Эссе. Избранные стихи. – Аугсбург: Waldemar Weber Verlag; Москва: Lagus-Press, 2008. С. 260.

увеличение степени адаптируемости к внешним условиям и рост продолжительности жизни. В системе «прогрессивной антропологии» Бенна главным вектором эволюции человека становится не повышение выживаемости вида (гении часто несли в себе следы биологического вырождения — болезни и асоциальное поведение), но способность к созданию богов и искусства, и, наконец, — только искусства.¹³⁶ Несовпадение антропологического идеала, определяемого с помощью биологического критерия устойчивости во внешней среде и артистического критерия способности к продуцированию новых символических форм выражается еще и в том, что гениальные люди, если бы представляли биологически успешный тип, значительно возросли числом и создали бы новый биологический таксон. Однако «от исторических времен до сегодняшнего дня гении всегда были редкими и исключительными, и не сформировали среди прочих людей новый подвид, который бы сохранял черты превосходства».¹³⁷

На основании всех рассмотренных примеров мы можем констатировать в модернизме отклонение от принципа биологического самосохранения, возведение в норму готовности поэта принести себя в жертву каким-то проектам собственного конструктивного воображения, будь то техника, искусство или новое религиозное сознание. Остается совершенно непроясненным, как новые формы внебиологической эволюции человека, если такие появятся в результате артистической деятельности поэтов, смогут транслировать свои исключительные способности следующим поколениям. Проблема, конечно, имела бы решение, если сверхчеловека и сверхчеловечество интерпретировать религиозно и эсхатологически, как финальную точку исторического процесса, где нет ни смерти, ни рождения. Однако такой подход, как и всякое устранение тупиковых вопросов через божественное вмешательство, не кажется удовлетворительным.

Провозглашая гения высшей точкой «личной эволюции», представители нового искусства должны были показать его, гения, безусловное превосходство,

136 См.: Там же. С. 230.

137 Sergi G. Gli uomini di genio // La Nuova Antologia. 1900. Vol 169. P. 414.

и здесь возникает целый ряд логических, этических и онтологических проблем. Превознесение гения иногда сопровождалось крайне негативным отношением к остальному человечеству как бесполезному, лишнему и достойному уничтожения. Если бы реализовался фантастический сценарий, и в мире остались бы только гении, существование их самих было бы оправдано только создаваемой ими символической реальностью. Так как, согласно Папини, ценности гения отрицают ценности мещанского мира — продолжительную и здоровую жизнь, семью, образование — то вся эволюция человечества укладывается в вызывающую недоверие того же Папини гегельянскую схему торжества Абсолютного духа и Искусства как его ипостаси — на костях гениев, которые покрывают тонким слоем тьмы и тьмы истертых в пыль результатов существования менее одаренных представителей человечества.

4.4. Вопросы регулирования рождаемости и евгеника

Модернистские издания приняли живейшее участие в обсуждении практических шагов, направленных к ускорению антропологического прогресса. В качестве теоретической основы использовалось несколько концепций, рожденных на стыке биологии, теологии, психологии, экономики и географии. Речь идет, прежде всего, о мальтузианстве и неомальтузианстве, основной проблемой которых является регулирования количественных аспектов рождаемости, и о евгенике, озабоченной улучшением качества, насколько это возможно, рождающихся представителей человеческого рода. Мальтузианство получило наименование по имени своего основателя Томаса Мальтуса, который показал, что скорость роста населения опережает скорость производства продуктов питания, а потому, во избежание неминуемого голода, необходимо затормозить частоту деторождений.

Папини находит в мальтузианстве теорию, поддерживающую его собственные мизантропические убеждения. Он усматривает в войнах,

эпидемиях, землетрясениях «здоровую социальную функцию», придерживаясь элитарного подхода, смешанного с прагматизмом: «большинство среди людей абсолютно бесполезны для человечества и своих ближних, и заняты только потреблением части земных благ».¹³⁸

Продолжая бомбардировать сознание читателей статьями в духе интеллектуального экстремизма, в предвоенном 1913 году Папини публикует статью «Жизнь не священна»¹³⁹. Он утверждает, что «кровь — это вино сильных народов: кровь есть масло, в котором нуждается эта громадная машина, что летит из прошлого в будущее»¹⁴⁰. Ведь, поясняет Папини, даже осуждая убийство, цивилизация так или иначе его причиняет «на дорогах и в шахтах, в кораблекрушениях или пожарах на фабрике, но никто не останавливает автомобили и не закрывает фабрики и шахты»¹⁴¹. Далее Папини снова обращается к идее о пользе массовых катастроф в свете теории Мальтуса, называя их редкими удачами, и благословляет трагические случаи массовой гибели.¹⁴²

1 октября 1914 года, в разгар Первой мировой войны, выходит статья Папини «Мы любим войну», в которой он восхваляет начавшуюся трагедию не из патриотических чувств, но как радикальный интерпретатор мальтузианства: «Кто ненавидит человечество — а как возможно его не ненавидеть — находится теперь в средоточии своего счастья»¹⁴³, ведь людей на планете «слишком много», а война — «оперативное вмешательство»¹⁴⁴.

Сам Мальтус был священником, и в полном соответствии с учением Церкви призывал совершенно бескровный способ регуляции рождений - воздержание, хотя, в определенном смысле метод этот является для религиозного мирочувствования прямым нарушением заповеди «Плодитесь и размножайтесь» и своевольным вмешательством в божественный замысел. В статье «Против

138 Papini G. I cattivi. P. 13.

139 Papini G. La Vita non è sacra // Lacerba. 1913. N. 20. P. 223–225.

140 Ibid. P. 224.

141 Ibid.

142 Ibid. P. 225

143 Papini G. Amiamo la guerra! // Lacerba. 1914. N. 20. P. 274.

144 Ibid.

сексуальной морали»¹⁴⁵ Таволато, один из идеологов итальянского футуризма, атакует слабые места общепринятой этики в отношении интимной близости, которая в церковной интерпретации допустима как необходимое зло для воспроизводства потомства. Он иронически замечает, что станет моралистом в тот день, когда кто-то ему докажет, что в момент сексуального возбуждения думал о продолжении рода¹⁴⁶.

Более мягкая доктрина регуляции рождений была разработана Джорджем Дрисдэйлом, она и получила название неомальтузианской. О различии в концепциях повествует русскому читателю Я. В. Перович¹⁴⁷. Весь пафос основного труда Дрисдэйла¹⁴⁸ направлен на религиозное почитание здоровья как высшей ценности и критерия угодности богу — природе, т. е., шотландский автор считает непродолжительную и наполненную болезнями жизнь греховной, даже если человек был талантлив, добр к другим и т. д. В этой связи Дрисдэйл не приемлет ни аскетизм христианства, ни сексуальное воздержание как способ регулирования рождаемости в теории Мальтуса. Здесь и проходит «водораздел» между мальтузианством и неомальтузианством — последняя концепция не желает подавлять сексуальную свободу человека, но лишь контролировать зачатие (но не рождение!) с помощью медицинских средств. Преццолини¹⁴⁹ указывает на смешение принципов двух теорий как на распространенную теоретическую ошибку. Неомальтузианство стремится к балансу между количеством детей и экономическими возможностями.

Столкновение доктрин мальтузианства и неомальтузианства в свете религиозных и светских подходов было подробно рассмотрено участниками конференции по проблемам пола во Флоренции в октябре 1910 года. *La Voce* опубликовал подборку материалов под общим заголовком «Христианство и проблема сексуальности», открывающуюся письмом Eugenio Vaina, который

145 Tavolato I. Contro la morale sessuale // *Lacerba*. 1913. P. 11 (27)–12 (28).

146 Ibid. P. 12 (28).

147 Перович Я. В. Неомальтузианство // *Русская мысль*. 1910, № 7. С. 40–65.

148 [Georges Drysdale]. *Elements of Social Sciences, or Physical, Sexual and Natural Religion*. – L.: E. Truelove, 1861.

149 Il convegno per la questione sessuale // *La Voce*. 1910. Vol. 49. P. 438.

признается, что не знает другого понимания сексуальности, кроме христианского, и обращает внимание читателя на новый социальный феномен — появившиеся группы студентов из буржуазной среды, вне зависимости от вероисповедания, придерживающиеся принципа добрачной чистоты¹⁵⁰.

Преццолини в своем ответе Vaina объявил о бесполезности участия в симпозиуме тех, кто разрешил все вопросы сексуальности с помощью священных текстов, хотя сам Преццолини надеется, что будут предложены и нехристианские концепции в вопросах пола. Особенно Преццолини восстает против понимания чистоты (девственности) как доблести и цели жизни, а также против игнорирования Церковью проблем, спровоцированных неконтролируемой рождаемостью, предсказанных Мальтусом. Неприятие христианской трактовки Преццолини объясняет еще и личным неверием в то, что «какой-то человек и исторический период может быть более священным, значительным и полным руководящих принципов по отношению к другим»¹⁵¹.

Антимальтузианские аргументы, представленные на симпозиуме, сводились, в основном, к возражениям по мотивам религиозным, либо к признанию невозможности распространения подобных идей по причинам психологическим и социальным¹⁵². L.M. Bossi относился к практикам мальтузианского регулирования рождаемости как к формам нарушения законов природы, таким же, как и церковный целибат. Эти культурные феномены, по мнению Bossi, ведут к развитию лени и интеллектуальной инерции детей в немногочетных семьях.¹⁵³

Возражая мальтузианской идее подавления сексуального желания, Berta предлагает пойти по пути окультуривания этого человеческого чувства¹⁵⁴. Любопытно, что один из участников конференции заявил, как бы подразумевая идею о сублимации, что мужчинам нужно культивировать девство не для него

150 Vaina E., Prezzolini G. Cristianesimo e questione sessuale // La Voce. 1910. N. 29. P. 345.

151 Ibid.

152 G[iuseppe] Pr[ezzolini]. Il convegno per la questione sessuale // La Voce. 1910. N. 49. P. 436.

153 Il convegno per la questione sessuale // La Voce. 1910. N. 49. P. 438.

154 Ibid. P. 438.

самого, а для каких-то высших целей.¹⁵⁵ Majno рассматривает неомальтузианство как сознательный выбор, человека, принимающего социальную ответственность на себя¹⁵⁶. В докладе Michels особо была отмечена благотворность практики неомальтузианства для феминизма: женщина перестает быть «машиной» по производству детей, у нее появляется время для духовного развития¹⁵⁷. Те же идеи в России находим у Перович, которая констатирует, что личная мотивация женщины иметь детей часто расходится с государственной, и даже внутрисемейной. Женщина воспринимается как воспроизводящая машина для необходимых обществу рабочей и воинской силы. Перович указывает на половую индифферентность общественных теорий, которые редко предлагают какие-либо особые подходы в зависимости от половой принадлежности социальных субъектов, и даже феминистки на начальных этапах своего движения вели борьбу за общие, а не специфически женские права, так что инициативу у социологии перехватила литература, создав плеяду женских типов, воплотивших новые общественные тенденции последних лет и демонстрируя, что «рост блага личности, рост его силы и веры не совсем параллелен росту общественного самопознания».¹⁵⁸ Перович упоминает целый сонм героинь новой европейской литературы, которые противятся материнству. Одним из основных грехов мальтузианства его критики видели в противостоянии природе. Преццолини в своем сообщении на симпозиуме отрицает концепцию природы как повелительницы человеческих действий. Этому идеологическому *клише* века натурализма противостоит, согласно Преццолини, идея преодоления природы человеком¹⁵⁹. L.M. Bossi, профессор генетики из Университета Генуи, справедливо возражал, что как раз в области сексуальности человек ни в коем случае не доминирует над собственной природой.¹⁶⁰ Таким образом можно утверждать, что неомальтузианство в лице своих основателей реабилитирует

155 Ibid.

156 Ibid.

157 Ibid.

158 Перович Я.В. Указ. соч. С. 42.

159 Il convegno per la questione sessuale // La Voce. 1910. N. 49. P. 438.

160 Ibid.

человеческую сексуальность. Как заявил один из участников флорентийского симпозиума, неомальтузианство — симптом общей тенденции к преобладанию сексуальности для любви над сексуальностью для размножения.¹⁶¹ Любопытны социальные аспекты распространения неомальтузианства. Обращая внимание на вариативность сексуального поведения в разных социальных группах, Раоло Отано¹⁶² заявил, что пролетариат не имеет времени для культивирования в себе идейных принципов, способных поставить сексуальную сферу под власть морали, а потому буржуазии в отношении к пролетариату стоит использовать не моральные концепции, религиозные в своей основе, а мальтузианские принципы. Перович указывает на избирательную позицию буржуазии: она охотно применяет неомальтузианские принципы в своей среде, и протестует против их распространения среди рабочих¹⁶³. Равно и в сообществах социалистов находились те, кто не желал улучшения существования малообеспеченных слоев с целью усугубления революционной ситуации. Хотя несомненно и то, что капитализм создал предпосылки к росту женского самосознания: Л.Е. Оболенский обращает внимание, что само развитие промышленного производства уменьшает значение физической силы в обществе, элемента маскулинности, и возвышает роль женщины.¹⁶⁴

Желанным вектором распространения принципов неомальтузианства виделся переход от внешнего принуждения — к добровольному, сначала сознательному, а затем — почти автоматическому их исполнению. Если Дрисдэйл говорил лишь о государственном регулировании деторождения, то Перович уже надеется на постепенное превращение искусственного отбора в естественный с помощью утверждения нового самоограничивающего сознания: «Речь идет о том только, чтобы самознание каждого индивидуума поднялось на ту ступень, на

161 Ibid.

162 Ibid. P. 437.

163 Перович. Я.В. Указ. соч. С. 55.

164 Оболенский Л.Е. Личное совершенствование и изменение общественных форм // Русская мысль. 1893. № 7. с. 82.

которой искусственный подбор потерял бы характер искусственности».¹⁶⁵ Но, кажется, для этого и саму сексуальность следует вывести из-под власти бессознательно-инстинктивного.

Евгеника столкнулась с крайне поляризованной интерпретацией своих целей. Часть общества воспринимала евгеническую программу как теоретическую санкцию на убийство. Тема селекции человеческого рода в духе Ницше затронута в заметке Соффичи «Против слабых»¹⁶⁶, которая написана под впечатлением от «Защиты сумасшедшего» Августа Стринберга. Соффичи считает виновниками сочувственного отношения к слабым «вредоносное христианство и русскую литературу»¹⁶⁷, породивших сентиментализм и толстовство, течения, которые оцениваются как противоположные жизни: «Мир солнечный, цветущий, страстный <...> не нуждается в этой <...> инфекции»¹⁶⁸. Конечно, провокация скандала — один из приемов распространения идей нового искусства, особенно популярный у футуристов. Тем не менее, следует заметить, что тезис Соффичи плохо обоснован, автор не приводит никаких разъяснений, почему слабые имеют меньше прав на солнечный и цветущий мир, чем так называемые «сильные». Но рецепт избавления от слабых явился Соффичи как сон: привязать их к каркасу старого заминированного судна — и отпустить в море.¹⁶⁹

С разъяснением о подходах евгеники выступает С.W. Saleeby.¹⁷⁰ Он настаивает, что обвинения евгеники в призывах к уничтожению новорожденных не имеют никакого смысла, так как евгеническая практика обращена к отбору родителей, а не детей, и может быть позитивной (поддерживающей деторождение в брачной паре), негативной (исключающей определенные особи из продуктивной части населения путем стерилизации), и превентивной, заключающейся в запрещении «расовых ядов» (венерических заболеваний,

165 Перович Я.В. Указ соч. С. 58.

166 Soffici A. Contro i deboli // Lacerba 1913. N. 1. P. 3–4.

167 Ibid. P. 4.

168 Ibid.

169 Ibid.

170 Saleeby C.W.. The Progress of Eugenics // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 1. Supplement. P.3–4.

алкоголизма и тому подобного с помощью образовательных и законодательных мер). Автор не исключал допустимости действий, вызывавших активные протесты в обществе (сегрегация так называемых «дефективных» особей).

Тема управляемой эволюции человека рассмотрена в серии статей M.D. Eder «Искусственный отбор или евгеника». Вслед за Гальтоном автор ограничивает использование слова «евгеника» только по применению к процессу улучшения «человеческой расы». Автор предлагает допустить, что Сверхчеловек, условный *Metanthropos*, появился. Но он никак не решает, по мнению Eder, проблем человека, и имеет к человеку такое же отношение, как человек к племени троглодитов.¹⁷¹ Автор убеждает читателя, что Сверхчеловека невозможно вывести искусственно, так как любые вариации исходных форм имеют пределы, «никаким искусственным отбором мы не получим человеческую расу ростом в 50 футов».¹⁷²

Eder склоняется не постепенному эволюционному процессу как пути появления Сверхчеловека, а к мутации, скачкообразному и революционному изменению, описанному De Vries.¹⁷³ Одновременно автор не упускает возможности обсудить проблему сексуальной свободы человека, и обрушивается с ожесточенной критикой на моногамную модель: «Это почти на границе возможного — найти все, что он желает, в каком-нибудь одном представителе другого пола, но еще более необычно и очень редко случается, чтобы такая удача была бесконечна».¹⁷⁴

R. V. Kerr, обращаясь к теме улучшения человеческой природы с помощью мер контроля заключения брака и рождаемости¹⁷⁵ вполне понимает, что меры эти скорее — воображаемые, так как предполагают такой тотальный надзор за большинством населения, который не был достигнут ни в одном самом тоталитарном обществе в XX веке. Все же она считает необходимым

171 Eder M.D. Good Breeding or Eugenics // The New Age. 1908. Vol. 3. N. 3. P. 47.

172 Ibid.

173 Ibid. N. 4. P 67.

174 Ibid. N. 12. P 227.

175 Подробно о политическом аспекте идеи естественного отбора человека в довоенной Великобритании см.: Stone D. Breeding Superman. – Liverpool: Liverpool University Press, 2002.

предупредить: стремление исключить рождение нездоровых детей лишит человечество его гениальных представителей, так как, согласно Ломброзо, гениальность устойчиво связана с биологической дегенерацией. Столь же фантастична попытка побудить человечество к устройству «специализированный» брачных союзов (только между физически сильными, между склонными к музыке, к математике и т. п.). По мнению автора, это приведет к ослаблению человечества. Ведь в результате искусственного отбора животных с ориентацией на определенные признаки, полученное потомство нежизнестойко и, часто, непродуктивно. Наоборот, считает Керр, следует поощрять смешение крайних типов, чтобы поддержать равновесие человеческой природы. Универсальное решение улучшения человеческого типа, предложенное автором, неожиданно: позволить женщинам самим выбирать отцов своим будущим детям, не ограничиваясь моногамией и исповедуя принцип «свободной любви», но при условии экономической поддержки матерей государством.¹⁷⁶

логике производства благ: предлагает поместить защиту женщин и материнства в «основание наиболее привилегированной индустрии».¹⁷⁷

Распространение неомальтузианских и евгенических принципов в России и Европе вели к более осознанному отношению полов, но, одновременно, утверждению границ допустимого вмешательства в линию антропологической эволюции с помощью искусственного отбора, вплоть до отказа больным, слабым и социально опасным индивидам в праве на деторождение. Таким образом, наряду со сдержанным оптимизмом в отношении рукотворного улучшения человеческой природы, в дискуссиях того времени на страницах модернистских изданий уже проявила себя настороженность к идеям, которые позже стали элементом политической практики.

176 Kerr R.B. *Breeding the Superman in America* // *The New Age*. 1907. Vol. 1. N. 20. P. 318.

177 *Ibid.* N. 13. P 246.

Глава 5. Антропологический идеал русского символизма: теория и воплощение

Затрагивая проблему антропологического идеала, надо заметить, что почти для всей истории европейского человечества мы можем ограничиться немногими моделями. В Античности этим идеалом был созерцающий философ, для Средневековья — святой или рыцарь, Возрождение сформировало образы совершенного художника и просвещенного политика. Новое время в выборе антропологического максимума металось между концепциями Героя, Гения и Сверхчеловека. Но кто такой Сверхчеловек Ницше? Аристократ, воин, поэт? Если он — будущий биологический тип, то в нем предполагаются какие-то черты, антропометрические и психологические свойства, но «Ницше не говорит, *каков* будет «прекрасный новый вид» Сверхчеловека»¹.

Интерес к проблеме героического был стимулирован в Европе появлением работы Томаса Карлейля². В развернутой рецензии на русский перевод книги³ Аким Вольтинский, вполне считая культ героев жизненной задачей человечества, видит опасность в том, что поклонение человеку, пусть и высшего типа, вне руководящих идей теизма, обесценит человеческое достоинство обычных людей: «Господство творческих и сильных умов над серой человеческой массой в конце-концов вырождается в тиранию гения над слабым, немощным, но все-таки свободным человеком».⁴

Томас Нил в статье «Человек и сверхчеловек»⁵ также обращается к биографическим работам шотландского мыслителя, которого он считает подлинным символистом (то есть полагающим, что видимые события — лишь эмблемы невидимого мира) и сторонником взгляда на историю как череду

1 Sighele S. Nietzsche e le teorie biologiche moderne // La Nuova Antologia. 1911. Vol. 240. P. 404

2 Thomas Carlyle. On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. L.: James Fraser, 1841.

3 Карлейль Т. Герои и героическое в истории. Санкт-Петербург : Ф. Павленков, 1891.

4 Вольтинский А. Литературные заметки // Северный вестник. 1891. № 12. С. 200.

5 Neal T. Uomini e superuomini // Il Marzocco. 1897. N. 2. P. 5–6.

биографий великих людей, посланцев некоего высшего мира⁶. Нил усматривает здесь проблему в неясности намерений этой внешней силы и ее морали, ведь человеческая история в таком случае превращается в театр марионеток, в жизнь одних слепцов под руководством других. «Кромвель и Наполеон» — великие мясники⁷. Потому Нил предпочитает антигероический человеческий тип: «Благословенны народы, что не имеют истории, <...> их жестокость менее эпична»⁸. Большой ошибкой Карлейля Нил считает игнорирование им наиболее очевидной, имманентной, природной составляющей человека: «Как другие животные, человек создан, чтобы есть и размножаться»⁹, но Карлейль предпочитает сфокусировать свой взгляд на дальнем, на трансцендентных и мистических целях. Этот его подход к человеку не слишком убедителен, полагает Нил, и велика опасность превращения великого в гротескное.

Несмотря на обилие антропологических образцов эпохи модернизма следует признать, что для подавляющего большинства движений возвращенной на христианстве европейской культуры поиск человеческого идеала был нетрудным — им объявляется Иисус, земное воплощение Христа. Таково и доминирующее представление в русском новом религиозном сознании и символизме. Вот устное признание Мережковского в передаче Брюсова: «Христос есть высшая индивидуальность и высшая объективность»¹⁰. Вместе с тем, имеется весьма заметное исключение: Александр Блок. Да, рожден в православной семье, да, заключил церковный брак, многократно обращался к образу Христа в творчестве. И все-таки Блок заявляет о своем сознательном дистанцировании от христианства: «У меня не- (анти?) христианское сознание»¹¹. И еще более определенно: «В Бога я не верю и не смею верить, ибо значит ли верить в Бога — иметь о нем томительные, лирические, скудные мысли»¹². И еще: «... не пойду врачеваться к Христу, я его *не знаю и не знал*

6 Ibid. P. 5

7 Neal T. Uomini e superuomini // Il Marzocco. 1897. N. 3. P. 2.

8 Ibid.

9 Ibid. P. 3.

10 Брюсов В. Я. Дневники 1891–1910. — М.: М. и С. Сабашниковы, 1927. С. 128.

11 Белый А. Переписка, 1903–1919 / Андрей Белый и Александр Блок. М.: Прогресс–Плеяда, 2001. С. 153.

12 Там же. С. 124.

никогда».¹³ Блок – против подчинения художественного воображения религиозным схемам: «...Ценя высоко *лирический лад* души, который должен победить лирическую распущенность <...> я не люблю, когда стараются все уладить средствами, посторонними лирике, хотя бы «градом, обещанным религиям»».¹⁴

Блок признается, что основная его опора – вера в себя: «...я – *очень* верю в себя, <...> ощущаю в себе какую-то *здоровую цельность* и способность и умение быть *человеком* – вольным, независимым и честным».¹⁵

Таким образом, Блок отрицает стратегию уподобления Христу и ищет опору в себе самом. Выбор этот – выбор пути индивидуализма. Поэт, подобно гуманистам, стремится максимально раскрыть свой дар, свою доблесть (*virtu*), манифестируя свою фундаментальную сущность – лирика. Лирик – вот личный антропологический идеал Блока. Здесь требуется одно уточнение. Несмотря на свое нехристианское и нетеистическое кредо, Блоку было присуще мистическое мироощущение, правда, эта «другая реальность» осознавалась им как неперсонализированная сила, «Неведомо Страшное»¹⁶, ужасающая и наказующая, от которой он защищен лирическим даром, «сонным покрывалом»: «Отгосит<ельно> мистики я знаю, что она *реальна* и страшна, и что накажет меня».¹⁷ Лирик – путешественник по особой реальности, дверь в которую открывается через самоуглубление, в «микрокосме»: «Макрокосм для него <лирика> чужероден»¹⁸ до такой степени, что в конце концов пригодный «только к внутренней мировой жизни» поэт гибнет как инструмент, «который ржавеет и теряет звучность в условиях окружающей внешней жизни».¹⁹

Задача достичь свой идеал не может быть решена с кем-то еще, как всякая задача самореализации. Страстное следование своему предназначению – быть

13 Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. В. Н. Орлова. – М.; Л.: Гослитиздат, 1960-1963. Т. 8. С.105.

14 Белый А. Переписка. С. 344.

15 Там же. С. 324.

16 Там же. С. 325.

17 Там же. С. 253.

18 Блок А.А. Собр. соч. Т. 5. С. 134.

19 Там же. Т. 7. С.405.

лирическим поэтом – свидетельствует о мощном влиянии на Блока возрожденческого пафоса гуманизма, который, как феномен, опирающийся на индивидуализм, в эпоху революций падает под натиском человеческой массы, Подробно эти процессы рассматриваются в статье Блока «Крушение гуманизма» (1919).²⁰ Может показаться, что в этой работе Блок констатирует поражение личного антропологического идеала – индивидуализма. В самом деле, сцену мировой истории захватили толпы, им противостоят одиночки-специалисты. Блок делает парадоксальное утверждение, что «цивилизовать массу не только невозможно, но и не нужно»²¹, лишая «специалистов» их веры в собственное общественное призвание. Основанием столь решительного суждения для Блока является поддержка им идеи противопоставления цивилизации и культуры. Последняя понимается как стихийная и природная сила, объединяющая единым порывом самые разные аспекты человеческой жизни, а цивилизация – как рационализирование и оставленность «духом музыки»²². По критерию близости к культуре, согласно блоковской концепции, можно провести антропологическую стратификацию: стихийные народные массы, хранители духа музыки, ближе к культуре, чем цивилизованные буржуа. Лишь редкие представители «катакомбной» культуры понимают искусство как «голос стихий и стихийную силу».²³ Именно чувствительность к стихии, мировой воле, которая определяется Блоком как музыка, задает вектор антропологического развития. Преодолев многие предыдущие формы жизни – животные и социальные, человек, согласно Блоку, превращается в артиста.²⁴

Но как изменило это пророчество о гибели гуманизма взгляд Блока на себя самого, свое индивидуалистическое кредо? На наш взгляд – манифестировало решимость следовать пути артиста – антропологической нормы будущего.

Поэт, согласно Блоку, и есть транслятор подлинной реальности,

20 Там же. Т. 6. С. 93–115.

21 Там же. С. 99.

22 См.: Там же. С. 103–105.

23 Там же. С. 109.

24 Там же. С. 114.

музыкальной по своей природе: «Что такое поэт? Человек, который пишет стихами? Нет, конечно. Поэт, это – <...> носитель ритма».²⁵ Гармония, добытая поэтом, производит, по мысли Блока, селекцию, выхватывая «нечто более интересное, чем среднечеловеческое из груды человеческого шлака»²⁶, чтобы послужить рождению нового человеческого типа. Таким образом, в блоковской антропологии отбор человеческих существ происходит не по критериям биологической, экономической или социальной адаптируемости, но по степени артистической способности быть в гармонии с невидимой подосновой всех явлений, неуправляемой стихийной силой – музыкой: «На бездонных глубинах духа, где человек перестает быть человеком, на глубинах, недоступных для государства и общества, созданных цивилизацией, катятся звуковые волны».²⁷ Итак, артист в глубине глубин анархичен, асоциален и расчеловечен (сверхчеловечен). Но, главное, музыка, тождественная реальности, открывается ему благодаря центростремительному погружению в собственное Я.

Но никогда музыка для Блока не была инструментом потери индивидуальности и трансперсональных опытов, как это характерно для антропологии Вячеслава Иванова. В отличие от Блока, метафизическая природа человека мыслится Ивановым целиком в рамках христианской доктрины, истолковываемой им через проекцию на самые экзотические феномены культуры – от античного дионисизма до ницшеанства и психологии Юнга. Но богатство интерпретаций не сбивает Иванова с генерального вектора рассмотрения человека сквозь призму догматической истории грехопадения, покаяния и спасения. Основной же признак недолжного состояния человека – чувство сиротливости, разлученности с Богом, проявляемое неверием, с природой и другими людьми. Роберт Бёрд справедливо замечает, что в основе устремлений Иванова лежит неприятие им индивидуалистической концепции личности.²⁸ Идеальное же состояние человека невозможно без всепринятия,

25 Там же. Т. 7. С. 105

26 Там же. Т. 6. С. 165.

27 Там же. С. 143.

28 Bird R. Concept of person in the symbolist philosophy of Viacheslav Ivanov // Studies in East European Thought. 2009. N. 61. P. 96.

чтобы «весь мир заключить в сердце».²⁹ Согласно Иванову, в классической онтологической триаде Бог–Мир–Человек последний вступает в конфликт со всеми элементами, включая и себя самого. Иванов пишет, что «без противления Божеству нет мистической жизни в человеке».³⁰ В истории богоборчество проявилось в дерзновенной состязательности с Богом в период Гуманизма, который был подвергнут атаке теорией Сверхчеловека.³¹ Иванов считает и светский гуманизм, и концепцию Сверхчеловека тупиковыми, т. к. они замыкаются от Бога.³² Провозглашение гуманизмом человека высшей и конечной ценностью, по мысли Иванова, блокировало развитие культуры: «Для гуманизма преодоление человека было бы отречением от самого себя».³³ От самоубийства гуманизм избавил Ницше, умертвив возрожденческую доктрину теорией Сверхчеловека. Но и эта теория, полагает Иванов, – изолирующая, она задает движение лишь к Сверхчеловеку, а не к Богу. Верным решением для Иванова является религиозный гуманизм в рамках христианства.

Неприятие второго элемента онтологической триады – мира (природы) провоцирует самоуглубление, совпадая с заветом Новалиса искать Бога в глубине своего сердца, где личное встречается со сверхличным.

Относительно последнего элемента триады — собственно человека, Иванов пророчествует, что его ждет преодоление разъединенности с другими людьми: в финале метаистории все человечество станет единым Человеком, единым Адамом³⁴, который, в свою очередь, станет «телом Христа».³⁵ Эта концепция основывается на каббалистической идее Адама Кадмона и античной – Панантропизма: «...Имя земле и миру — Всечеловек».³⁶

Надо отметить, что на протяжении всей жизни Иванов был сконцентрирован на желании разрушить замкнутость человека в

29 Иванов В.И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987. Т. 1. С. 829.

30 Там же. Т. 3. С. 80.

31 Там же. Т. 1. С. 836.

32 Там же. Т. 3. С. 108.

33 Там же. С. 438.

34 Там же. Т. 4. С. 485.

35 Там же. Т. 3. С. 465.

36 Там же. С. 118.

индивидуальном теле. Его сближение дионисизма с христианством (в самом деле, в обоих религиях Бог есть жертва, плоть и кровь которого вкушают адепты), как думается, заключало в себе и надежду на гораздо более сильное сплочение индивидов в надличных религиозных общинах, вплоть до трансперсональных состояний, характерных для вакхантов. Имеющиеся реконструкции дионисийских оргий позволяют предположить, что с помощью танцев и дифирамбических песнопений, говоря позитивистским языком, дыханию придавался определенный ритм, и – благодаря гипервентиляции мозга – достигалось ощущение потери телесной границы между индивидами. На пике действия участники испытывали слияние в хоре, который выступал единым субъектом. Любопытно, что описываемое Ивановым растворение индивидуального сознания в коллективном переживании является феноменом, пристально изучаемым в трансперсональной психотерапии Станислава Грофа.³⁷

Антропология Иванова была вариантом теории всеединства, тотального проекта, где в финале исторического процесса Всечеловек отождествлялся с Природой и Телом Христа, т. е. онтологическая триада превращалась в монаду, и, таким образом, достигался антропологический идеал — обожествление человека.

Еще один вариант антропологии символизма, где человек был помещен в фокус всякого теоретизирования, находим у Андрея Белого. В концепции о Богочеловечестве Владимира Соловьева коренятся две определяющие антропологию Белого идеологемы: во-первых, финальной гармонизации разобщенных личностей; во-вторых – теургической роли человечества. Это центральные темы для кружка «Аргонавтов», душой которого был поэт. Молодые мыслители пытались обосновать, как возможно сохранение индивидуальности в финальном единстве человечества, предполагаемого теургическим проектом. Примирение ницшеанского индивидуализма и с универсализмом Вл. Соловьева обосновывалось с опорой на результаты работ

37 Гроф С. Области бессознательного: опыт исследования ЛСД-терапии // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. С. 437–454.

Н.В. Бугаева, отца Андрея Белого, декана физико-математического факультета Московского университета.³⁸

Намеченный в «Эмблематике смысла» интерес к вариативности человеческой личности получил дальнейшее развитие в работах, написанных уже после знакомства с антропософией и ее основателем Рудольфом Штейнером. В этот период доминирует проблема полифонизма «Я»: «Никакое „Я“ <...> не выражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою „роль“»³⁹, «...индивидуум есть всегда коллектив».⁴⁰ Несомненно, что антропософия Штейнера оказала фундаментальное влияние на Белого, или, если позволите, вошла в резонанс с собственными идеями поэта.

Теоретическая заинтересованность в полной трансформации существа человека, звучащая в унисон с символистской программой, определяла открытость А. Белого практическим антропософским упражнениям, способным влиять на наиболее интимные участки душевной и духовной организации. Белый пытается разрушить границу между человеком и противостоящим ему, очеловечить внечеловеческое.

В решении проблемы субъект-объектной дихотомии Белый идет по стопам раннего И.Г. Фихте, преодолевшего и «вещь в себе», и психо-физическую двойственность мира с помощью имманентизации внешнего мира («не-я») в собственном «Я» на том основании, что мир объявляется результатом деятельности воображения. Дальняя перспектива слияния индивидуального «Я» с Абсолютом видится достижимой Белому посредством роста самосознания, которое, в свою очередь, возможно в результате продуктивной деятельности воображения. Излишен всякий опыт, кроме опыта мысленного.

В конечном итоге мировоззрение для Белого есть результат сооружения из элементов мира здания, «зеркально отображающего строителя – самосознающее „Я“».⁴¹ То есть, саму реальность порождает сознание. Круг замкнулся. В мире

38 Чистякова Э. И. Символ как число в теории символизма: (По поводу философских размышлений Андрея Белого) // Философская и социологическая мысль. 1989. № 6. С. 89–91.

39 Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 420.

40 Там же. С. 421.

41 Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 21.

Белого человек, желающий быть, приговорен к воображению. Именно оно на первом этапе «расплавляет» загустевшую действительность, указывая на ее иллюзорность, чтобы потом свободно формировать из этого подвижного материала мысли новую реальность:

...Наше сознание может проникать наше бессознание ... мы, наконец, наткнемся на те формы сознания, пока они не вскрыты и называются мертвым миром, которые есть смерть и которые мы носим в себе как скелет... Мы вообще переполним всю действительность и, согласно словам Апокалипсиса, сама смерть будет повержена в огонь.⁴²

Познание через отождествление с познаваемым, интуитивное проникновение – метод оккультизма: «Человек – червь, пропускающий через себя все миры. Человек идет к тому, чтобы стать миром, и ставши миром, стать над миром».⁴³

Таким образом, в антропологической концепции Белого находим еще один тотальный проект, направляемый монистической волей к поглощению всей реальности в результате деятельности единственного самосознающего «Я».

Если в концепции *Панантропоса* Иванов ориентируется на «растворении» себя в других, то *Самосознающий Теург* Белого – это субъект, который был нацелен на восприятие всякого другого как варианта единственного Себя. Блок остается индивидуалистом, являя пример человека, убежденного, что именно его одиночество, несовпадение с другими, непринадлежность к группе, позволяет исполнить предназначение артиста. На наш взгляд, из трех предложенных образцов человека – ивановского *Панантропоса*, беловского *Самосознающего Теурга* и блоковского Артиста лишь блоковский проект может быть осуществлен реально в рамках человеческой жизни.

42 Белый А. Культура мысли // Философская и социологическая мысль. 1989. № 6. С. 91.

43 Белый А. Ритм и действительность // Культура как эстетическая проблема. М, 1985. С. 136–145.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русский символизм не ограничивал задачи своего движения только художественными целями, но стремился стать универсальной общезначимой мировоззренческой платформой и, одновременно, лабораторией воплощения своих теорий в ткань жизненных практик и повседневного опыта. Фокусом приложения этих усилий было не искусство, а человек, его изменение согласно ценностным ориентирам, которые задавались представлениями символистов о наиболее фундаментальных основах мира и их взаимодействии. Эпоха символизма была отмечена столкновением сразу нескольких видов общественного сознания, которые претендовали на роль генератора таких основополагающих ментальных схем — это религия, философия и наука, и именно их символизм желал использовать для создания общезначимой художественной доктрины, способной породить новый мир, а не только его отображать, именно из них черпал элементы для конструирования своего мировоззрения, в том числе — его антропологической части. Общий вектор развития человека, как он виделся модернизму, задавался произошедшей в эпоху Возрождения реабилитацией человеческого достоинства в свете доминирующего религиозного сознания — человек стал не рабом Бога, но — со-работником, со-участником божественного проекта по творению мира, а само человеческое творчество — условием богоугодности, поведенческим императивом. Эта тенденция к сближению Бога и человека была отражена и в философских концепциях, на которые опирался символизм в выработке своего антропологического кредо. Надо сказать, что при всем многообразии философских школ и направлений символизм не мог не сделать свой выбор в пользу идеалистической линии, идущей от Платона, хотя бы для спасения собственной художественной концепции: как известно, символизм немислим без допущения раздвоенности мира на сферу земного опыта (имманентного, но —

согласно Платону — иллюзорного и преходящего), и сферу идеального (трансцендентного, но подлинного, реального и вечного). Задача символиста состояла в том, чтобы с помощью художественного произведения помочь увидеть символ — фрагмент имманентной реальности, который, при попадании в поле сознания человека, устремляет его к трансцендентному, позволяет ему увидеть мир, как он есть на самом деле. Идеалистическая ориентация символизма была заявлена им явно. Среди философских школ его особый интерес вызывали те, что отстаивали исключительное значение человека в мировом процессе и находились в фарватере общего движения культуры от теоцентризма, для которого высшей ценностью является Бог, к антропоцентризму, который видит в самом человечестве и человеческом — высшую цель. Парадоксальным является феномен необыкновенного влияния Ницше на мысль символизма, ведь немецкий философ объявлял себя идейным врагом всего идеального, потустороннего, и видел в нем ослабляющую и даже убийственную для человечества ложь, а само человечество — уже безнадежным предшественником Сверхчеловека. Сама концепция исторической смены человечества какой-то другой общностью получила столь широкое распространение благодаря эволюционистским доктринам и, прежде всего, учению Дарвина. Хотя русской мыслью, например, П. Кропоткиным, были предложены другие модели эволюции — не на основе конкуренции, но на основе сотрудничества. И в этом тоже можно усмотреть общую для русской культуры и проявившуюся в символизме идеологию приоритета объединяющего коллективизма над обособляющим индивидуализмом. Русские символисты, вопреки общему для модернизма антипозитивистскому настрою, часто с большим интересом относились к науке, но видели в своем проекте более быстрый и всеобъемлющий путь преобразования мира.

Богоуподобление как генеральная стратегия символистской антропологии отстаивалось в острых дискуссиях между теистическим и атеистическим мировосприятием всей европейской культуры. Важно отметить, что даже в

бескомпромиссном безверии идеал человека определялся перенесением на индивида или коллективное человечество совершенств, неизменно приписываемых Богу. В русской культуре начала XX века противостояние между двумя мировоззрениями вылилось в публичную дискуссию богоискателей (представителей «нового религиозного сознания»), близких к символистам, и богостроителей, сплотившихся вокруг Горького марксистов. Богостроители даже называли марксизм вариантом нового культа — культа человека, опирающегося не на чудесную помощь, но на собственные силы и самопожертвование во имя коллективного человечества. Символисты, при всем их стремлении к обновлению религиозного чувства, не могли отрицать мистическую подоснову мира: вера в нее определяла саму возможность их мировидения. В итальянском модернизме (в группе, объединившейся вокруг журналов «Леонардо» и «Ла Воче») мы находим идеологию, очень близкую богостроителям, где главной целью человеческого провозглашается всезнание и всемогущество, но опирающуюся не на марксизм, а на синкретический идеализм: всякие идеи и опыт провозглашаются важными, если ведут к поставленной цели. Такой прагматической настрой, стремящийся не к умозрению, а к материальному преобразованию, был общим модусом и русского символизма, и итальянского модернизма, и — марксизма! Но для рассмотренных модернистских движений главные практические усилия по изменению природы человека были направлены на трансформацию его сознания, для которого религиозная и оккультная практика использовались как инструмент. Обращает на себя внимание существенное влияние внеконфессиональных учений на многих представителей европейского модернизма. Среди прочего, влияние это питалось общей для модернизма решимостью превратить собственную жизнь в поле мировоззренческого эксперимента. Обилие мемуаров в символизме, автобиографизм — своего рода — воля к сохранению такого опыта для последующего анализа. Другое проявление экспериментализма — вариативность принятых на себя ролей, ускользающих от однозначного внешнего описания и

трактовки, защищающих свободу человека. Этот интерес к вариативности вскрывал и проблемы для проекта по преобразованию человека — обнажая те изменчивые области его природы, которые представлялись наименее поддающимися какому-либо преднамеренному регулированию. Среди наиболее ярких примеров — сексуальность и конечность человека во времени. Публичное обсуждение проблем пола символизмом способствовало более глубокому пониманию человека и смягчению общественной морали.

Несмотря на использование модернизмом идеи прогресса, сам критерий эволюционного развития отличался от дарвиновского. Модернизм игнорировал основной тезис своих критиков о связи гениальности и болезни, потому что провозгласил способность к творчеству, а не биологическую приспособленность, основным мерилom человеческого прогресса. Но здесь же находится и главная проблема антропологии модернизма. Как возможно художественным творчеством направить в определенную сторону линию развития человеческого общества? Во-первых, эффект эстетического воздействия не является одинаковым для всех и зависит от особенностей душевной организации воспринимающего. Во-вторых, если и происходят изменения индивида под воздействием искусства, то они не могут быть переданы потомкам кроме как через механизмы воспитания, то есть восхождение для каждого вновь родившегося начинается заново и не зависит от коллективного художественного опыта, пусть и самого изощренного, предыдущих поколений. Эта ситуация радикально отличается от стрелы биологической эволюции, когда всякий новорожденный продвинулся по ней уже в момент рождения, неся в себе в закодированном виде опыт предков. Конечно, эта проблема снимается для тех, кто принимает идею наличия в мировом процессе управляющей воли, как это манифестировано религиозными доктринами или философией Гегеля о саморазвёртывании Абсолютного Духа в истории. Но тогда цель антропологического развития достигается уже по ту сторону жизни, как это представлялось Вячеславу Иванову в его концепции Панантропоса, или Андрею

Белому в теории Теурга.

Наше исследование позволило обнаружить типологическое сходство антропологических концепций русских символистов с группой модернистов итальянского журнала Леонардо на основании свойственного обеим течениям стремления стать универсальной теорией тотального пересоздания мира и человека на основе художественной практики. На наш взгляд, дальнейшее сравнительное изучение этого предмета послужит идейному обогащению академической науки и сближению национальных культур.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...»: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2001.

Александр Блок: новые материалы и исследования: в 5-х кн. М.: Наука, 1980.
(Литературное наследство / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; т. 92).

Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: Инапресс, 1995.

Андреас-Саломе Л. Фридрих Ницше в своих произведениях // Северный Вестник. 1896.
№ 3. С. 273–295; № 4. С. 253–272; № 5. С. 225–239.

Аничков Е. Коллективизм, сверхчеловечество и сверхлюбовь // Современник. 1912. Кн.
10. С. 142-167.

Асмус В. Ф. Философия и эстетика русского символизма. М.: URSS, 2010.

Андрей Белый: Автобиографизм и биографические практики / Под ред. Кривеллер К.,
Спивак М. — М.; СПб.: Нестор–история, 1915.

Баженов Н. Н. Психиатрические беседы на литературные и общественные темы. Москва:
Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1903, 159 с.

Баженов Н. Н. Символисты и декаденты: психиатрический этюд. Москва: Тов-во тип.
А.И. Мамонтова, 1899, 33 с.

Базаров В.А. Богоискательство и «богостроительство» // Религиозно-философское
общество в Санкт–Петербурге (Петрограде). В 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 1909. С. 442–
473.

Балтрушайтис Ю. Письма Юргиса Балтрушайтиса к Джованни Папини, вступление и
перевод с итальянского Николая Котрелева // Иностранная литература. 2015. № 3. С. 265–
273.

Батюшков Ф. Утопия всенародного искусства // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 1-45.

Белый А. // Перевал. 1907. № 5. С. 53. Рец. на кн.: Л. Зиновьева-Аннибал. Тридцать три уroda. Повесть.

Белый А. Воспоминания о Штейнере. Paris: La Press Libre, 1982.

Белый А. Котик Летаев // Белый А. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 293-443.

Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2-х томах. Т. 2. – М.: Искусство, 1994.

Белый А. Культура мысли // Философская и социологическая мысль. 1989. № 6. С. 89-96.

Белый А. Материал к биографии (интимный) // Минувшее, т.6. Париж; М.: Атенеум. С.344-415.

Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989.

Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4-5. С. 10-37.

Белый А. Переписка, 1903-1919 / Андрей Белый и Александр Блок. М.: Прогресс-Плеяда, 2001.

Белый А. Ритм и действительность // Культура как эстетическая проблема. М, 1985. С. 136-145.

Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.

Бугаев Б. Формы искусства // Мир Искусства. 1902. № 12. С. 343-361.

Бенн Г. Двойная жизнь. Проза. Эссе. Избранные стихи. Аугсбург: Waldemar Weber Verlag; Москва: Lagus-Press, 2008. С. 260.

Берберова Н. Курсив мой. Мюнхен, 1972.

Берг Е. О смерти // Новый путь. 1903, июнь. С. 237–242.

Бердяев Н.А. Письма к Гершензону // Вопросы философии. 1992. №5. С. 119–136.

Бердяев Н. По поводу одной замечательной книги // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98. С. 494-500.

Бердяев Н.А. Спор об антропософии // Путь. 1930. № 25. С. 105–114.

Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Бердяев А. Н. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA–press. 1989. С. 463–486.

Берс А. Дарвинизм и христианская нравственность // Вестник Европы. 1910. № 5. С. 109–119.

Бехтерев В.М. Опыт клинического исследования температуры при некоторых формах душевных заболеваний: Диссертация на степень доктора медицины. СПб., 1881. С. 187.

Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 1–3. Ленинград: БАН, 1984–1986.

Богданов А. Новый мир (статьи 1904–1905). Москва: Дароватовский и Чарушников, 1905. С. 7–54.

Борохов Б. Виртуализм и религиозно–этическая проблема в марксизме. М.: Молот, 1920.

Брюсов В. Я. Дневники 1891–1910. М.: М. и С. Сабашниковы, 1927.

Блок А.А. Письма к жене. М.: Наука, 1978 (Литературное наследство / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; т. 89).

Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. В. Н. Орлова. М.; Л.: Гослитиздат, 1960-1963.

Брандес Г. Фридрих Ницше. Аристократический радикализм // Русская мысль. 1900. № 11. С. 130–153. № 12. С. 143–161.

Бугаев Б. [На перевале] XIV. Довольно! // Русская литература. 1980. № 4. С. 165–176.

Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха // Вопросы жизни. 1905. № 10/11. С. 236–279; № 12. С. 74–102.

Вавулин Н. Безумцы перед судом науки и истории // Новая жизнь. 1912. № 8. С. 204–223.

Вавулин Н. Творчество безумцев // Новая жизнь. 1912. № 6. С. 129–144.

Вагнер В. Биологические воззрения и вопросы жизни // Русская мысль. 1899. № 5. С. 1–25. 1900. № 7. С. 1–23.

Вагнер В. Из истории дарвинизма в социологии. (Памяти Михайловского) // Русская мысль. 1904. № 8. С. 1–29.

Введенский А.И. Буддийская нирвана // Русский вестник. 1901. Т. 274. Июль. С. 132–147. Август. С. 421–434.

Венюков М. И. О вырождении рода человеческого // Русская мысль. 1887. № 9. С. 50–65.

Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа русской культуры, 1997. С. 201–202.

Войтоловский Л. Очерки психологии коллективизма // Современный мир. 1912. Октябрь. С. 174–195.

Волошина М. [Сабашникова М.В.]. Зеленая Змея: История одной жизни. М.: Энигма, 1993. С.161.

Волынский А. Литературные заметки // Северный вестник. 1891. № 12. С. 185–213.

Вольтман Л. Теория Дарвина и социализм. СПб.: Зябицкий и Пятин, 1900.

Г. Ш. Философия полов Отто Вейнингера // Русская мысль. 1908. Кн. 6. С. 148.

Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс–Традиция, 2001. С.339–340.

Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника // В.С.Соловьев. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991.

Гегель Г.В.Ф. Философия права: [Пер. с нем.] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [Авт. вступ. ст., с. 3-43, и примеч. В. С. Нерсесянц]; Москва : Мысль, 1990.

Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

Генкель А.Г. Жизнь и смерть // Современный мир. 1914. Май. С. 26–37.

Гиппиус З. Арифметика любви //Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 208–215.

Гиппиус З.Н. Влюбленность // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 174–175.

Гиппиус З. Дневники: в 2 кн. М.:МПК «Интелвак», 1999.

Гиппиус З. Зверобог // Образование. 1908. № 8. С. 18-27.

Гиппиус З.Н. О Любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 185–208.

Глаголев С. Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. Специальный отдел. С. 1–19; Кн. 20. Специальный отдел. С. 20–26.

Горький М. Исповедь // Сборник товарищества "Знание" за 1908 год. Книга 23. СПб.: Тов-во "Знание", 1908. С. 1-206.

Горький М. Человек // Сборник товарищества "Знание" за 1903 год. Книга 1. СПб.: Тов-во "Знание", 1904. С. 209-219.

Гроф С. Области бессознательного: опыт исследования ЛСД-терапии // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. С. 437–454.

Гуревич Л., Волынский А. Идеализм и буржуазность // Северный вестник. 1896. № 1. С. I-VI.

Данилевский Р.Ю. Русский образ Фридриха Ницше // На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Ленинград: Наука, 1991. С. 5–43.

Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Нитцше [и Алоиза Рия]. Санкт-Петербург: С.-Петербург. коммерч. типо-лит., 1899.

Джемс В. [Джеймс В.] Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии: пер. с англ. П. Юшкевича с приложением статьи переводчика о прагматизме. Санкт-Петербург: Шиповник, 1910.

Д—ов И. [Добровольский И.И.] Цезарь Ломброзо как ученый и мыслитель // Русская мысль. 1895. № 7. С. 1–23; № 8. С. 1–28; №10. С. 20–42.

Зиммель Г. Об отношении селекционного учения и теории познания // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Нитцше [и Алоиза Рия]. Санкт-Петербург: С.-Петербург. коммерч. типо-лит., 1899. С. 5-19.

В. И. Иванов и Э. К. Метнер. Переписка из двух миров // Вопросы литературы. 1994. Вып. 2. С. 307–346; Вып. 3. С.281–317.

Иванов В.И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987.

[Иванов В.И.] Ζακλῆς // Весы. 1904. № 5. С. 60. Рец. на кн.: Elie Metchnikoff. Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste. Paris, 1903.

Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры // Одиссей. Человек в истории. 1989. М.: Наука, 1989. С. 11–16.

Из последних книжек журналов // Весы. 1905. № 3. С. 99

Иммануил Кант. Антропология. СПб: тип П.П. Сойкина, 1900

Кант И. Рецензии на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества», 1785 // Кант И. Соч.: В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 38–62.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 137–376.

Карлейль Т. Герои и героическое в истории / Пер. с англ. В.И. Яковенко. Санкт-Петербург: Ф. Павленков, 1891, 352 с.

Киселев Н. П. Эфемериды // Труды и дни. 1912. № 6. С. 63–68.

Ковалевский П. И. Психология преступника по русской литературе о каторге. Санкт-Петербург: Русский мед. вестник, 1900. - 129 с.

Котляревский С.А. Джеймс как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 697-719.

Колобаева Л.А. Русский символизм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000.

Кропоткин П. А. Взаимная помощь как фактор эволюции. СПб: Знание, 1907.

Кузмин М. Крылья // Весы. 1906. № 11. С. 1–81.

Лавров А.В. Андрей Белый: разыскания и этюды. М.: Новое лит. обозрение, 2007.

Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. 1913. Кн. 3–4. С. 249–267.

Лейзеганг Г.. Антропософия // Беседа. 1923. № 1. С.237–263.

Ломброзо Ц. Гениальность и помешательство. СПб: Ф. Павленков, 1885.

Ленин В.И. [Письмо А. М. Горькому] // Полное собрание сочинений. Т. 48. Письма. Ноябрь 1910 - июль 1914. М.: Политиздат, 1970. С. 226.

Луначарский А. Будущее религии // Образование. 190. № 10а. Отд. 2. С. 1-25.

Луначарский А. Заметки философа. Храм или мастерская // Образование. 1906. № 2. С. 89-106.

Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. Сб. 1. СПб.: Знание, 1909. С. 219–350.

Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1. СПб.: Шиповник, 1908.

Лурье С. Принципы эволюционизма и пределы их применения в наук об обществе // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 72. С. 162-204.

Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: ИЧП "Мартин", 1997.

Максимов Д. О том, как я видел и слышал Андрея Белого // Андрей Белый. Проблемы творчества. М.: Советский писатель. С.615–636.

Манхейм К. Идеология и утопия //Он же. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С.7–276.

Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. М., 1956.

Машбиц-Веров, И.М. Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969.

Мелис Г. Форма мистики // Логос. 1912–1913. № 1–2. С. 259–274.

Мельшин Л. [Якубович П.Ф.]. Русская каторга перед судом кафедральной науки // Русское богатство. 1900. № 7. С. 1-19.

Мережковский Д. Больная Россия. СПб.: Общественная польза, 1910.

Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991.

Мечников И.И. Этюды о природе человека. М.: Научное слово, 1917.

Минский Н. Фридрих Нитче // Мир искусства. 1900. № 19–20. С. 139–147.

Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство-СПБ, 2004

Михайловский Н.К. Теория Дарвина и общественная наука // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 1. СПб.: Русское богатство, 1896. С. 149–332.

Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1. А.А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М.: ИЦ «АИРО–XX», 1995.

Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М. Мысль, 1990.

Новые книги // Весы. 1906. № 9. С. 73—76.

Нордау М. Вырождение М.: Республика, 1995.

О книгах //Весы. 1905. № 5. С. 85.

Обатнин Г. Иванов-мистик (окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)). М.: Новое литературное обозрение, 2000 - 240 с.

Оболенский Л.Е. Биологи о женском вопросе // Русская мысль. 1893. № 2. С.70–102.

Оболенский Л.Е. Личное совершенствование и изменение общественных форм // Русская мысль. 1893. № 7. С. 74–96.

Оболенский Л. Е. Неудачная попытка построить этику и политику на биологии // Русская мысль, 1903, № 9. С. 139–166.

Оболенский Л.Е. Новейшая псевдонаука // Русская мысль. 1893. № 11. С. 122–142.

Овсянико-Куликовский Д. Что такое мистика // Вестник Европы. 1916. Октябрь. С. 121-173.

Пайман А.История русского символизма. Москва: Республика, 1998.

Папини Д. Конченный человек / пер. с ит. Р. Да-Рома. М.; Петроград: Государственное издательство, 1923.

Переписка Андрея Белого и Вячеслава Иванова (1904-1920) (вступительная статья, подготовка текста и комментарии Н.А. Богомолова и Дж. Мальмстада (США)) // Русская литература. 2015. № 2. С. 29-103.

Перович Я. В. Неомальтузианство // Русская мысль. 1910, № 7. С. 40–65.

Петров М.К. Язык, знак, культура. — М.: Наука, 1991.

Петрово – Соловово М. О телепатии // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 146–162; Кн. 12. С. 134–145.

Риль А. Дарвинизм и трансцендентальная философия // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Нитцше [и Алоиза Рилья]. Санкт-Петербург: С.-Петербург. коммерч. типо-лит., 1899. С. 45-57.

Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // В.В. Розанов. Т. 2. Уединенное. М.: Правда, 1990.

Розанов В. Открытое письмо к Д.В. Философову // Мир искусства, 1899, № 20. С. 57–61.

Сарычев В.А. Эстетика русского модернизма. Проблема жизнотворчества. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1991

Сент-Экзюпери А. де. Планета людей. М.: Молодая гвардия, 1970.

Скабичевский А. Дегенераты в нашей современной беллетристике // Русская мысль. 1904. № 9. С. 82–89.

Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 626–635

Соловьев В. С. «Современная жрица Изида» : Мое знакомство с Е.П. Блаватской и с «Теософическим обществом». СПб.: тип. т-ва «Обществ. польза», 1893.

Соловьев В.С. Что такое «доктрина теософского общества» // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 41–68.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.

Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 121–156.

Спенсер. Г. Социальная статика. Киев: Гама-Принт, 2013.

Степун Ф. Жизнь и творчество // Логос. 1913. Кн. 3–4. С. 71–126.

Степун Ф.А. Природа актерской души // Федор Степун. Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. С. 35–69.

Тастевен Г. Ницше и современный кризис // Золотое руно. 1907. № 7–9. С. 110–115.

Токарский А. Психические эпидемии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 203–223.

Токарский А. Страх смерти // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40. С. 931–978.

Умов Н. От редакции «Научного Слова» ко второму изданию // Мечников И.И. Этюды о природе человека. М.: Научное слово, 1917. С. 5–9.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М.: Прогресс, 1986².

Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 7–405.

Философов Д.В. <Богостроительство и богоискательство> // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). В 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2009. С. 419–441.

Философов Д.В. Весенний ветер // Русская мысль. 1907. Кн. 12. С. 104–128.

- Философов Д.В. Горький о религии // Перевал. 1907. № 2. С. 78-82.
- Философов Д.В. Друзья или враги // Русская мысль. 1909. № 8. С. 120–147.
- Фихте И.Г. Назначение человека // Вопросы жизни, 1905. № 9. С. 1–48, №10/11. С. 49–133.
- Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб.: Мифрил, 1993.
- Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5. С. 90–120.
- Ханзен-Лёве А.А. Русский символизм: Система поэт. мотивов. Ран. символизм. СПб.: Акад. проект, 1999.
- Хвостов В.М. Плюралистическое миропонимание // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109. С. 361-394.
- Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992.
- Цветаева М. Пленный дух // Марина Цветаева. Собр. соч. В 7 т. Т. 4. М.: Элис Лак, 1994. С. 221–270.
- Чиж В. Криминальная антропология // Северный вестник. 1892. № 3. С. 161-183.
- Чистякова Э. И. Символ как число в теории символизма: (По поводу философских размышлений Андрея Белого) // Философская и социологическая мысль. 1989. № 6. С. 89–91.
- Чудовский В. Футуризм и прошлое // Аполлон. 1913. № 6. С. 25–30.
- Шайкевич М. Психопатологический метод в русской литературной критике // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 73. С. 309-334; Кн. 74. С. 465-484.
- Шейнис Л. Роль психического автоматизма в "новом искусстве" // Русское Богатство. 1901. № 9. С. 89-108.

Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2, М.: Мысль, 1989. С. 86–158.

Шлицер Б.Ф. От индивидуализма к всеединству // Аполлон. 1916. № 4-5. С. 48-63.

Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994.

Эллис. Мюнхенские письма // Труды и дни. 1912. № 4–5. С. 46–50. № 6. С. 49–62.

Эллис. О задачах и целях служения культуре // Труды и дни. 1912. № 4–5. С. 87–96.

Югурта [Топорков А.К.] . Культура и личность // Труды и дни. Тетр. 7. 1914. С. 107-123.

Яковенко Б. Джованни Папини // Северные записки. 1916. Ноябрь. С. 79-85.

Яковенко Б. О сущности прагматизма (Pro et contra) // Труды и дни. 1912. № 2. С. 66-74.

Яковенко Б. Философское донкихотство // Северные записки. 1913. Октябрь. С. 169-181.

А. С.[Arnaldo Cervesato]. Neo-ecllettismo o neo idealismo // Il Marzocco. 1904. N. 41. P. 3.

А. R. O. [Rev.] Thus spake Zarathustra // New Age. 1908. Vol. 3. N. 8. P. 153.

Assagioli R.G. Per un nuovo umanesimo ariano // Leonardo 1907. N. 2. P. 162–182.

Benin B. La vera vita // Il Marzocco. 1900. N. 26. P. 3–4.

Bigelow J. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7 . N. 13. P. 294.

Bird R. Concept of person in the symbolist philosophy of Viacheslav Ivanov // *Studies in East European Thought*. 2009. N. 61. P. 89–96.

Bird R. *The Russian Prospero: The creative universe of Viacheslav Ivanov*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006.

Boine G. Un ignoto // *La Voce*. 1912. N. 6. P. 750–752.

Boine G. Parole d'un uomo moderno // *La Voce*. 1913. N. 18. P. 1065–1067.

Bona A. La fanciullezza dell'anima // *Leonardo*. 1903. N. 5. P.5–6.

Cappuccio C. *Parlare di sé: L'autobiografismo nella cultura italiana*. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2002.

Carlini A. Come insegno filosofia // *LaVoce*. 1912. N. 51. P. 962–963.

Carlyle T. *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. L.: James Fraser, 1841.

Cassirer E. *An Essey on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. London, 1945.

Cervesato A. *Primavera d'idee nella vita moderna*. Bari: Laterza, 1904.

Clark H.D. Nietzsche v. Socialism. To the Editor of «The New Age» // *The New Age*. 1909. Vol. 5. N. 6. P. 127.

Il convegno per la questione sessuale // *La Voce*. 1910. N. 49. P. 436–439.

Corrado G. *L'Uomo medio*. Roma: Athenaeum, 1914.

Cortelessa A. Il «momento» autobiografico. La tensione all'autobiografismo nelle poetiche dei «Vociani» // *Scrivere la propria vita*. Roma: Bulzoni Editore, 1997. P. 191–244.

D'Annunzio G. *Scritti giornalistici, Vol 1–2*. Milano: A. Mondadori, 1996–2003.

De Ruggiero G. Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea // *La Voce*. 1912. N. 51. P. 969–970.

Debenedetti G. *Il romanzo del Novecento: quaderni inediti*. Milano: Garzanti, 1998.

D'Intino F. *I paradossi dell'autobiografia // Scrivere la propria vita*. Roma: Bulzoni Editore, 1997. P. 275-314.

I dieci grandi uomini del mondo // *Leonardo*. 1903. N. 2. P. 8.

[Drysdale G.]. *Elements of Social Sciences, or Physical, Sexual and Natural Religion*. L.: E. Truelove, 1861.

Eder M.D. *Eugenics ad Human Sacrifice // The New Age*. 1909. Vol. 5. N. 20. P. 359–360.

Eder M.D. *Good Breeding or Eugenics // The New Age*. 1908. Vol. 3. N. 3. P. 47.

[Drysdale G.]. *Elements of Social Sciences, or Physical, Sexual and Natural Religion*. L.: E. Truelove, 1861.

Eglinton J. *A way of understanding Nietzsche // Dana*. 1904. N 6. P. 182–188.

The Endowment of Genius // The New Age. 1910. Vol. 7 . N. 13. P. 292–294.

Eyre V.W. *Nietzsche and Woman // The New Age*. 1911. Vol. 8. N. 19. P. 439.

Faggi A. *Dostoevski e l'anima infantile // Il Marzocco*. 1921. N. 14. P. 1–2.

Fernihough A. *Freewomen and Supermen. Edwardian Radicals and Literary Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

G. Pr. [Prezzolini G.] *La vita o la filosofia // Leonardo*. 1907. N. 3 (25) P. 287–289.

Gentile G. *Lettere a Benedetto Croce*. Vol. I–V. / A cura di Simona Giannantoni. Firenze: Le Lettere, 2004.

Gentile G. Umanesimo e rinascenza // La Voce. 1911. N. 18. P. 563–564.

Gian Falco [Papini G.]. Athena e Faust (saggio di una metafisica delle metafisiche) // Leonardo. 1905. N. 1 (15). P. 8–14.

G<ian> F<alco> [Papini G.] [Recensione] // Leonardo. 1903. N. 11/12. P. 21. - Rev. op.: Edward Clodd. Uomo Primitivo. Torino, 1904.

Graf A. Preraffaelliti, simbolisti ed esteti // La Nuova Antologia. Vol. 151. 1897. P. 268-276.

Grierson F. Nietzsche and Wagner // The New Age. 1910. Vol. 6. N. 24. P. 564–565.

Gian Falco G. [Papini G.]. Me e non me // Leonardo. 1903. N. 2. P. 2–4.

Gian Falco G. [Papini G.]. Non voglio più essere ciò che sono // Leonardo. 1905. N. 2 (16). P. 59.

Giovanni Pascoli e i libri. Roma: Edizioni De Luca, 1995

Giuliano il Sofista [Prezzolini G.] L'uomo Dio // Leonardo, 1903. N. 3. P. 3–4.

Haekel K. Genius or Superman? // The New Age. 1909. Vol. 5. N. 5. P. 96–98.

Haechel E. Storia della creazione naturale. Torino, 1890. Cm.: Le biblioteche del fanciullino.

Ignotus [Gargano, Giuseppe]. Neo–eclettismo // Il Marzocco. N. 39. P. 1.

James W. Le energie degli uomini // Leonardo, 1907. N. 1. P.1-25.

James W. G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. 3. No. 13 (Jun. 21, 1906). P. 337.

Kerr R.B. Breeding the Superman in America // The New Age. 1907. Vol. 1. N. 20. P. 318.

Kropotkin P. Mutual Aid: a Factor of Evolution. New York: McClure Philips & Co., 1902.

Lombardo–Radice G. Parole d'un uomo moderno. Il concetto della vita e l'insegnamento religioso // *LaVoce*. 1913. N. 18. P. 1067.

Lavrin J. The Problem of Genius // *The New Age*. 1918. Vol. 23. N. 6. P. 87.

Lee G. S. <On the Endowment of Genius> // *The New Age*. 1910. Vol. 7 . N. 13. P. 292.

Levy O. Nietzsche and this War // *The New Age*. 1914. Vol. 15. N. 17. P. 393.

Martini C. «La Voce». Storia e bibliografia. Pisa: Nistri– Lischi, 1956.

[Marrucchi P.] P<ietro> Er<emita> [Recensione] // *Leonardo*. 1903. N. 11/12. P. 21. Rev. op.: Woltmann. Politische Antropologie. Eisenach u. Leipzig, 1903.

Mr. Belloc on the Church and Socialism // *The New Age*. 1909. Vol. 5. N. 24. P. 423–424.

Mueller M. Introduction to the science of religion. London, 1870.

Neal T. Uomini e superuomini // *Il Marzocco*. 1897. N. 2. P. 5–6. N. 3. P. 2–3.

Nietzsche in Belfast // *The New Age*. 1912. Vol. 11. N. 22. P. 526.

Oriani A. L'Aristocrazia nuova // *Leonardo*. 1907 N. 1 (23). P. 101-108.

Padovan A. Fisiologia del genio // *Il Marzocco* 1902. N. 35. P. 1–2.

Pholos Centauro [Venturini M.]. Contro i vecchi // *Leonardo*. 1903. N.3. P. 6–7.

Papini G. Amiamo la guerra! // *Lacerba*, 1914. N. 20. P. 274–275.

Papini G. Anch'io son borghese // *Lacerba*. 1914. Vol. 8. P. 113–115.

Papini G. Che seno possiamo dare a Hegel // *Leonardo*. 1906. Ottobre-Dicembre. P. 280-287.

Papini G. *Il crepuscolo dei filosofi*. Milano: Società Editrice Lombarda, 1906.

Papini G. *Dall'uomo a Dio // Leonardo*. 1906. N. 1. P. 6–15.

Papini G. *Il discorso di Roma // Lacerba*. 1913. N. 5. P. 37–41.

Papini G. *Il massacro delle donne // Lacerba*. 1914. N. 7. P. 97–99.

Papini G. *I cattivi // Lacerba*. 1913. N. 2. P. 12–13.

Papini G. *Inno all'Intelligenza // Lacerba*. 1914. 5. P. 65–66.

Papini G. *La necessita della rivoluzione // Lacerba*. 1913. Vol. 8. P. 73–77.

Papini G. *La Vita non è sacra // Lacerba*. 1913. N. 20. P. 223–225.

Papini G. *Maschilità*. Firenze: Vallecchi editore, 1915.

Papini G. *Morte ai morti // Lacerba*. 1913. N. 7. P. 61–63.

Papini G. *Opere*. Dal «Leonardo» al Futurismo. Milano: Arnoldo Mondadori, 1997.

Papini G. *Rapporto sugli uomini*. Milano: Rusconi, 1977.

Papini G. *Volubilità // Lacerba*. 1914. N.13. P. 193–194.

Papini G. *Un uomo finito*. Firenze: Libreria della Voce, 1913.

Papini G., Prezzolini G. *Carteggio I. 1900-1907: dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo»*. Lugano, 2003.

Papini G., Prezzolini G. *Carteggio II. 1908-1915: dalla nascita della Voce alla fine di Lacerba*. Lugano, 2008.

Papini G., Prezzolini G. Carteggio III. 1915-1956: dalla grande guerra al secondo dopoguerra
Lugano, 2013.

[Papini G.]G<ian> F<alco> [Recensione] // Leonardo. 1903. N. 11/12. P. 21. - Rev. op.:
Edward Clodd. Uomo Primitivo. Torino, 1904.

Pascoli G. Miei pensieri di varia umanità. Messina: Vincenzo Muglia Editore, 1903.

Pascoli G. Saggi di critica e di estetica. Milano: Vita e pensiero, 1980.

Pascoli G. Saggi e lezioni leopardiani. La Spezia: Agorà, 1999.

Pascoli G. Scritti scelti. Milano: A. Mondadori, 1963.

Picco F. Simbolismo francese e simbolismo italiano (PaulVerlaine e Giovanni Pascoli) // La
Nuova Antologia. 1926. Vol. 326. P. 82–91.

P<ietro> Er<emita> [Piero Marrucchi] [Recensione]// Leonardo. 1903. N. 11/12. P. 21. Rev.
op.: Woltmann. Politische Antropologie. Eisenach u. Leipzig, 1903.

Pr<ezzolini> G. Il convegno per la questione sessuale // La Voce. 1910. N. 49. P. 436.

Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. I. Religione // LaVoce. 1913. N. 11. P. 1033–1034.

Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. III. La Storia // La Voce. 1913. N. 21. P. 1081–1082.

Prezzolini G. Parole d'un uomo moderno. IV. La Giustizia // La Voce. 1913. N. 33. P. 1138.

Prezzolini G. Vita intima. Firenze: G. Spinelli, 1903.

Paul M. E. Socialism and Anti-vivisection // The New Age. 1909. Vol. 5. N. 15. P. 291.

Phillopotts E. Eugenics. To the Editor of «The New Age» // The New Age. 1910. Vol. 6. N. 13.
P. 310.

Phillipotts E. <On the Endowment of Genius> // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 294.

Randall A.E. The Endowment of Genius // The New Age. 1910 Vol. 7. N. 3. P. 53–54.

Rappoport A. S. Ibsen, Nietzsche, and Kierkegaard // The New Age. 1908. Vol. 3. N. 22. P. 428–429.

[Review] // The New Age. 1907. Vol. 2. N. 7. P. 135. Rev. op.: Keridon. Man: The Prodigy and Freak of Nature.

Rizzi D. Studi italiani sul Simbolismo russo // Europa Orientalis. 1990. N. 9. P. 523–532.

Rotondi C. Il Marzocco [Indici]. 2 vol. Firenze: Olskchi, 1980.

Saleeby C.W. The Progress of Eugenics // The New Age. 1910. Vol. 7. N. 1. Supplement. P. 3–4.

Schlegel F. Simbolicità dell'Arte: sulla natura simbolica e sulla configurazione della vita, in rapporto all'arte e alla moralità dell'uomo. Firenze: Alinea, 1988.

Sergi G. Gli uomini di genio // La Nuova Antologia. 1900. Vol 169. P. 405–432.

Sex and Superman // The New Age. 1911. Vol. 9. N. 2. P. 46; N. 3. P. 69; N.4. P. 94; N. 5. P. 116.

Shaw B. The Endowment of Genius // The New Age. Vol. 7. N. 15. P. 356.

Sighele S. Nietzsche e le teorie biologiche moderne // La Nuova Antologia. 1911. Vol. 240. P. 391-405.

Stone D. Breeding Superman. Liverpool, 2002.

Soffici [A.] Appunti sulla famiglia // Lacerba, 1914, n. 14 P. 211–212.

Soffici A. Contro i deboli // Lacerba 1913. N. 1. P. 3–4.

Soffici I. *Giornale di bordo* // *Lacerba*. 1913. N. 10. P. 106–107.

Soffici I. *Giornale di bordo* // *Lacerba*. 1913. N. 19. P. 217–220.

Soffici A. *Ignoto toscano*. Firenze, 1909.

Sully J. *Études sur l'enfance*. Paris: Alcan, 1898.

Talmon Y. *Millenarian Movements* // *Archiv. europ. sociol.* 1966. Vol. VII. P. 159-200.

Tavolato I. *L'anima di Weininger* // *Lacerba*. 1913. N. 1. P. 5–7.

Tavolato I. *Contro la morale sessuale* // *Lacerba*. 1913. P. 11 (27)–12 (28).

Tavolato I. *Elogio della prostituzione* // *Lacerba*. 1913. N. 9. P. 89–92.

Tavolato I. *Glossa sopra il manifesto futurista della lussuria* // *Lacerba*. 1913. N. 6. P. 58–59.

Thornton J.H. *To the Editor of «The New Age»* // *The New Age*. 1909 Vol. 5. N. 21. P. 385.

The Unique Individual // *The New Age*. 1907. Vol. 1. N. 16. P. 251.

Van Eeden F. *<On the Endowment of Genius>* // *The New Age*. 1910. Vol. 7. N. 13. P. 293.

Volynsky A. *Dostoevsky and Tolstoi* // *The New Age*. 1916. Vol. 20. N. 3. P. 60–61.

Vaina E., Prezzolini G. *Cristianesimo e questione sessuale* // *La Voce*. 1910. N. 29. P. 345.

Warren R.N. *Nietzsche and the Beyond* // *The New Age*. 1911 Vol.8. N. 18. P. 429–430.

West J. *Russian Symbolism*. L.: Methuen & Co Ltd, 1970.

Weston S. Genius and Decadence // The Freewoman. 1912. Vol. 1. N. 20. P. 390–391.

Zalambani M. L'istituzione del matrimonio in Tolstoj *Felicità familiare, Anna Karenina, La sonata a Kreutzer*. Firenze: Firenze University Press, 2015.

Модернистский проект человека и антропология русского символизма

Работа посвящена анализу комплекса антропологических идей в русском литературном символизме (Андрей Белый, Александр Блок, Вячеслав Иванов) в контексте общих устремлений модернизма к трансформации человека. Исследование основано на изучении теоретического и критического наследия и автобиографических текстов модернистов преимущественно из России, Италии и Великобритании, их дискуссий в журналах *Vesy*, *Mir iskusstva*, *Новый Путь*, *Северный вестник*, *Leonardo*, *La Voce*, *The New Age*, *The Freewoman* и др. Раскрывается совокупность философских и естественнонаучных мировоззренческих доминант, определивших подходы к человеку в модернизме. Уточняются позиции русского символизма в конфликте антропоцентристских и теоцентристских ориентаций культуры начала XX века, а также роль модернизма в утверждении новых принципов в культуре к определению мужского и женского, коллективных и индивидуальных стратегий совершенствования во временных границах жизни, к поиску универсального критерия прогресса человека. Выявлены идеальные антропологические модели в русском символизме и теоретические препятствия их практического воплощения.

Il progetto modernistico dell'Essere umano e l'antropologia del Simbolismo russo

La tesi è dedicata all'esame, nel loro insieme, delle idee antropologiche proprie del Simbolismo letterario russo (Andrej Belyj, Aleksandr Blok, Vjačeslav Ivanov ecc.), in relazione agli sforzi che il modernismo compie nel voler trasformare l'uomo. Il lavoro si basa sull'analisi di fonti teoriche e critiche, su testi autobiografici di modernisti, principalmente russi, italiani e inglesi, nonché sui loro dibattiti che all'epoca animarono più di una rivista: «Vesy», «Mir iskusstva», «Novyje put'», «Severnyj vestnik», «Leonardo», «La Voce», «The New Age», «The Freewoman», ecc. Viene mostrato il complesso delle idee filosofiche e naturali legate alla visione del mondo e che determinano i vari approcci verso l'uomo all'epoca del modernismo. Vengono inoltre messe a fuoco le posizioni del Simbolismo russo all'interno del conflitto degli orientamenti antropocentrici e teocentrici tipici della cultura dell'inizio del XX secolo, come anche il ruolo del modernismo nell'affermazione di nuovi principi culturali rivolti alla definizione di maschile e femminile, di strategie di massa e individuali nel processo di perfezionamento della vita entro limiti temporali, ma anche rivolti alla ricerca di un criterio universale del progresso umano. Sono stati infine messi in luce gli ideali antropologici del simbolismo russo e gli inconvenienti teorici della loro realizzazione pratica.

Modernist Project of the Human and an Anthropology of Russian Symbolism

This work is devoted to the analysis of a complex of anthropological ideas in Russian literary symbolists (Andrei Bely, Alexander Blok, Vyacheslav Ivanov) in the context of the general aspirations of Modernism for human transformation. The research is based on the study of the theoretical and critical heritage and autobiographical texts of modernists mainly from Russia, Italy and the UK, their discussions in the magazines *Vesy*, *Mir Iskusstva*, *Novyj Put'*, *Severnyj Vestnik*, *Leonardo*, *La Voce*, *The New Age*, *The Freewoman*, etc. The set of philosophical and natural scientific worldviews reveals the approaches to the human being in Modernism. The positions of Russian Symbolism in the conflict of anthropocentric and theocentric moods of culture of the early 20th century are clarified, as well as the role of Modernism in the adoption of new principles in culture to the definition of male and female, collective and individual strategies for improvement in the temporal limits of life, and the search for a universal criterion for human progress. Ideal anthropological models of Russian Symbolism and theoretical obstacles to their practical implementation have been disclosed.