

Глава 1

ПАСХАЛЬНЫЙ АРХЕТИП: ОПЫТ ОБОСНОВАНИЯ ПОНЯТИЯ

Важнейшие события в истории национальной культуры всегда по-своему символичны, хотя их символика – если не сказать промыслительность – проступает не сразу, но лишь в открытых просторах большого времени. Историю русской словесности начинает «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона¹. Хотя отечественная словесность и шире по своему объему корпуса собственно художественных текстов, которые и являются основным предметом нашего анализа в этой книге, мы вполне солидарны с утверждением, что «при исследовании истоков русской *художественной* (выделено автором. – И.Е.) литературы (или, вернее, самой “художественности”) в ретроспективно углубляющемся анализе тексты, подобные “Слову о Законе и Благодати”, оказываются, может быть, наиболее непосредственными носителями “художественности”, независимо от того, как

¹ См.: *Топоров В.Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 359.

они могли интерпретироваться в XI в.»². Медиевисты расходятся в определении года, когда было произнесено это «Слово...», однако важнее другое: оно прозвучало либо перед пасхальной утренней службой, либо же в первый день Пасхи³. Таким образом, *пасхальная проповедь*, по-видимому, является одновременно и истоком русской словесности как таковой. Этот факт еще не осмыслен в должной мере. Поэтому он пока не стал и предметом особой научной рефлексии⁴. Однако, пытаясь «рассмотреть христианское основание русской литературы»⁵, приходится так или иначе интерпретировать отмеченное положение «Слова...» митрополита Илариона относительно годового православного круга.

Обратим внимание на знаменательное для отечественной словесности обстоятельство: центральная для митрополита Илариона ценностная оппозиция Закона и Благодати не только намечена в

² Топоров В.Н. Указ. соч.

³ См: Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века // Slavia. Praha, 1963. Roč. 32. S. 147–148; Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 102. Ср. иную точку зрения: Алексеев А.А. О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. 51. С. 289–291.

⁴ Достаточно напомнить, что в «Памятниках литературы Древней Руси» текст митрополита Илариона не был включен в соответствующий хронологии том и был опубликован лишь в 1994 г. в заключительном выпуске серии.

⁵ Пришивин М.М. Дневники. М., 1995. Кн. 3. С. 129. Здесь и далее во всех цитатах, кроме специально оговоренных случаев, курсив всюду наш.

первой же пасхальной литургии, поскольку первое евангельское чтение в пасхальную ночь – начало Евангелия от Иоанна, но существенно также, что это чтение *завершается* как раз семнадцатым стихом, в котором сопоставлены Закон Моисея и Благодать Христа. Таким образом, для православных мирян возникала своего рода семантическая единица воспринимаемого ими евангельского текста, границами которой являлись первый стих Евангелия от Иоанна «Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово» и семнадцатый: «Яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать (же) и истина Иисусъ Христомъ бысть». Эта финальная акцентуация пасхального торжества Христа являлась несомненным фактом сознания каждого православного человека.

Не стоит забывать, что для многих поколений русских людей не домашнее чтение, а именно литургическая практика была основным способом освоения текста Священного Писания⁶. Поэтому

⁶ Ср.: «Домашнее чтение не могло быть распространено сколько-нибудь широко, во всяком случае, оно не могло соперничать с богослужением в этом отношении. Для православных мирян служебный тип являлся основным репрезентантом Св. Писания <...> По всей вероятности, даже богатые миряне не заказывали и не приобретали библейских книг для домашнего чтения. В допечатную эпоху основным путем знакомства со Св. Писанием было слушание за богослужением в церкви. Термин «Писание», навязывая представление о чтении и читателе, в действительности соотносится в рукописную эпоху (очевидно, не только в рукописную. – И.Е.) с рецитацией и слушателем» (Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 25–26). См. также: Громыко М.М. Православие у русских: проблемы этнологического анализа // Православие и русская народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 160–185.

отметим также, что цитированный нами семнадцатый стих выделен еще и самим порядком богослужения: «на послѣднемъ же возгласѣ ударяють во все кампаны (колокола. – *И.Е.*) и въ великое било»⁷. *Апракосные* Евангелия и Апостол, то есть назначенные для богослужебного употребления, разделены на особые отделы (*зачала*). Это деление не совпадает с делениями на главы. Евангелие от Иоанна состоит из 67 зачал. Каждое зачал представляет собой нечто цельное и законченное. Рассмотренная нами выше семантическая единица и является именно таким зачалом, задающим особый *горизонт ожидания* православным христианам – на целый церковный год, поскольку подвижный календарный годовой цикл (синаксарий) начинается днем Пасхи. В отличие от центрального понятия эстетики Х.Р. Яусса – *Erwartungshorizont*, – отмеченное нами пасхальное ожидание имеет существенный *архетипический смысл*, не сводимый к частному, хотя и весьма важному моменту богослужения, тем более, не ограничивающийся содержанием какого-либо одного произведения или группы произведений, но так или иначе охватывающий все пространство русской культуры – как духовной, так и светской.

К сожалению, в исследованиях, посвященных русской словесности, обычно недооценивается существенное для отечественной культуры обстоятельство: Евангелие от Иоанна в славянской православной традиции является не «четвертым», а

⁷ Триодъ цветная. М., 1999. С. 13.

«первым». Евангелие от Иоанна не только *открывает* Евангелие-апракос, чрезвычайно распространенное в России (так, знаменитое Остромирово Евангелие является, как известно, именно кратким апракосом), но и, по-видимому, сам перевод Евангелия на славянский язык, судя по Пространному житию св. Кирилла, славянский просветитель начал именно с Евангелия от Иоанна. Не случайно это Евангелие – излюбленное в русском народе (например, его предпочитал Ф.М. Достоевский) – прочитывается именно на *пасхальной* неделе, а также на последующих – вплоть до Пятидесятницы, однако в нем, как известно, не говорится о Рождестве.

Нам уже доводилось писать о своеобразном *христоцентризме*, присущем не только древнерусской словесности, но и русской литературе Нового времени. Этот христоцентризм порождает своего рода парадокс, когда в одном и том же тексте могут сочетаться евангельский максимализм (вытекающий из авторского проецирования – вольного или невольного – «реальной жизни» героя произведения на идеальную жизнь, как она представлена в Новом Завете, даже если таковая проекция и не осознавалась до конца самим автором произведения) и одновременно сближение дистанции между грешниками и праведниками (поскольку те и другие несовершенны, недостойны Христа, а в то же время достойны жалости, любви и участия – вплоть до того, что лишь в православной традиции юродивые «Христа ради» могут становиться святыми).

Однако христоцентризм является также важнейшим атрибутом христианской культуры как таковой. Годовой литургический цикл ориентирован как раз на события жизни Христа. Основными из них являются Его Рождение и Воскресение. Поэтому важнейшими событиями литургического цикла являются празднование Рождества и Пасхи. Если в западной традиции можно усмотреть акцент на Рождество (и, соответственно, говорить о *рождественском* архетипе), то в традиции Восточной Церкви празднование Воскресения остается главным праздником не только в конфессиональном⁸, но и в общекультурном плане, что позволяет нам высказать гипотезу о наличии особого *пасхального* архетипа и его особой значимости для русской культуры.

Под *архетипами* в данном случае понимают, в отличие от К.Г. Юнга, не всеобщие бессознательные модели, но такого рода трансисторические «коллективные представления», которые формируются и обретают определенность в том или ином типе культуры. Иными словами, это *культурное бессознательное*: сформированный той или иной духовной традицией *тип мышления*, порождающий целый шлейф культурных последствий, вплоть до тех или иных стереотипов поведения. Эти типы мышления, в основе которых именно культурное бессознательное, не являются,

⁸ Ср.: «Праздник Пасхи составляет сердце Православия» (Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С. 285).

на наш взгляд, исключительной принадлежностью *индивидуального* сознания, но формируются в недрах глубинных сакральных структур. Подобные представления часто не осознаются на рациональном уровне самими носителями той или иной культуры, но могут быть выделены в результате специального научного описания.

Очень точно об этих представлениях писал Ф.М. Достоевский: «...народ русский в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в полноте, *хотя и не понимает эту идею ответчиво и научно. В сущности* (начало предложения выделено автором. – И.Е.) в народе нашем кроме этой «идеи» и нет никакой, и всё из неё одной исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. <...> Я говорю про неустанную жажду в народе русском, *всегда в нем присущую*, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки *инстинкт* этой Церкви и неустанная жажда ее, *иной раз даже почти бессознательная*, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют <...> он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово* (выделено автором. – И.Е.). <...> И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того: тот не может и любить народа рус-

ского.., а будет любить его таким, каким бы желал его видеть и каким себе напредставит его»⁹.

Это и другие известные суждения Достоевского продолжают и развивают ту линию русского осмысления духовной сущности России, которую неверно обозначать как «славянофильскую» – в отличие от «западнической». Разделение проходит по другой линии: тех, кто принимает православие как основную «идею» русского народа, и тех, кто *не принимает именно эту центральную* идею народа (сам Достоевский еще мог написать «не понимают», но трагические события XX в. показали, что вполне «понимают», поэтому православие и опознается ими как главная опасность для себя и собственных интересов). Эту «идею» сам народ может и не рефлексировать, как выражается Достоевский, «ответчиво и научно», то есть рационально (отсюда и авторские кавычки к слову «идея»), – но неизмеримо важнее, что народ «живет идеей православия в полноте».

Почему мы настаиваем именно на архетипических, неизмеримо более глубинных, нежели рациональные, представлениях? Здесь наша позиция близка установкам тех русских мыслителей, которые настаивали на нерационализируемых в своем пределе коренных представлениях народа. Так, И.В. Киреевский был убежден в том, что «даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного

⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 18–19.

мира», *непреднамеренно* восходят к христианскому смирению, тогда как западная культурная традиция поддерживается рациональным «преднамеренным усилием». Воспитанный православием «коренной русский ум» порождает образ жизни русского человека, или, как называет его Киреевский, «русский быт», который живет в народе «уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании»¹⁰. Правда, для славянофила последнее обстоятельство является, скорее, недостатком, нежели достоинством. С.С. Аверинцев совершенно справедливо замечает, что зачастую «скрытое воздействие не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают»¹¹. Не прекращается, очевидно, часто не как проявление личных идеологических убеждений, но тоже на уровне культурного бессознательного, хотя и иного типа, и скрытое противодействие этой же православной традиции.

Обратим внимание на факт, который, насколько нам известно, не становился предметом особого внимания. Достоевский *начинает* и *заканчивает* свое знаменитое рассуждение о глубинном присутствии Христа в сердце народа фразами о значении *бессознательного*: «Можно многое не сознавать, а лишь чувствовать. Можно очень много знать бессознательно <...> Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил

¹⁰ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 274–276.

¹¹ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 231.

веры. Конечно так¹², но Христа он знает и *носит в сердце своем искони* <...> Но *сердечное знание* Христа и истинное *представление* о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и *слилось с сердцами людей*. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего. Повторю: можно очень много знать бессознательно¹³. Так, мать автора этой книги все советские шестидесятые и семидесятые ежегодно пекла и носила «пасочку» на край села местным убогим, которые сами были не способны ее приготовить: это действие мама понимала отнюдь не как

¹² Позже писатель сформулирует более точно: «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, *приняв в свою суть Христа* и учение Его. Мне скажут: он учения Христова не знает, и проповедей ему не говорят, – но это возражение пустое: всё знает, всё то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы <...> И что в том, что народу мало читают проповедей, а дьячки бормочут неразборчиво, – самое колоссальное обвинение на нашу Церковь, придуманное либералами, вместе с неудобством церковнославянского языка, будто бы непонятного простолюдину... Зато выйдет поп и прочтет: «Господи, Владыко живота моего» – а в этой молитве *вся суть христианства* (выделено автором. – И.Е.), весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26. С. 150–151).

¹³ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Л., 1980. Т. 21. С. 37–38.

христианскую *благотворительность* или сознательное противодействие советскому режиму; «просто» она почему-то «знала», что у каждого в этот день *должен быть праздник*.

Пасхальный архетип можно обнаружить и у авторов, издавна имеющих репутацию «сатириков-демократов». Например, роман «Господа Головлевы» даже в этом контексте не без оснований «выделяется... беспощадностью отрицания»; истолковывается как «саморазложение жизни»; в произведении не замечается «ни одной смягчающей или примиряющей ноты»¹⁴. Однако стремительность и внешняя немотивированность «пробуждения совести» центрального персонажа романа, которая давала повод как современникам, так и позднейшим литературоведам либо отвергать органичность финала, либо говорить о бесполезности прозрения героя, совершается в соответствии с *пасхальным* годовым циклом. Центральный момент поэтики романа – возможность искупления вины героем и *прощение* его, связанное с этим искуплением. В конце Страстной недели даже один из самых неприглядных персонажей русской литературы смутно осознает свою вину за «умертвия» ввиду Страстей Господних и просит прощения. В образе Порфирия Головлева концентрируется для читателя образ *ближнего*. Грядущее Воскресение Христа дает надежду на спасение и *такого* героя, которое, в свою очередь, становится символом спасения всего христианского мира. Если читатель

¹⁴ История русской литературы. Л., 1982. Т. 3. С. 666–667.

готов принять покаяние героя, он принимает и возможность *чуда* Воскресения и всех других людей; если же – после «пробуждения совести» – он отвергнет его, а само прозрение склонен считать бесполезным, читатель показывает тем самым собственную отчужденность от православной пасхальной традиции. Такого рода читатель способен увидеть лишь публицистический образ героя «Иудушки», тогда как нерв произведения – почти мгновенная перемена, происшедшая с героем, и сама возможность, *реальность* такой перемены. За читательским «неверием» в возможность прозрения самого закоренелого грешника до тех пор, пока он жив, скрывается не всегда осознаваемая претензия на окончательное осуждение героя еще до его смертного рубежа, несправедное посягательство на последний Суд над ним, отвергающее всеохватность и всемогущество Божественной любви, переводящее ее в сферу осуждающего «законничества». Практически мгновенное превращение Иудушки в Порфирия Владимировича свидетельствует о том, что пасхальный архетип русской словесности проявляется порой и в вершинных произведениях тех авторов, которых принято относить к линии развития русской литературы, оппозиционной ее доминирующему христианскому вектору¹⁵.

Для нас принципиально важно то обстоятельство, что приводимые выше суждения о бессознательном Достоевский высказал уже в янва-

¹⁵ Подробный анализ романа М.Е. Салтыкова-Щедрина см.: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. Гл. 6.

ре 1873 г. Еще не сформулированы фрейдовские постулаты о личном бессознательном, тем более юнгианские тезисы о бессознательном коллективном. В «Дневнике писателя» не только «предвосхищаются» эти научные идеи, но и вполне отчетливо говорится о коллективном бессознательном народа, которое «передается из поколения в поколение», имеет именно *православную* основу, определяющую, в конечном итоге, все другие стороны жизни христианской России, включая, разумеется, и собственно *культурные* предпочтения.

Скажем больше: если сравнивать суждения Достоевского о бессознательном, в основе которого «сердечное знание Христа», то есть память о божественном, с позднейшими высказываниями апологетов фрейдовского учения, то последние представляют не что иное, как *редукцию* бессознательного до биологического индивидуального и общеродового уровня. Если, пользуясь русской дореволюционной орфографией, Достоевский обнаруживает христианскую основу *бессознательного* (именно такое написание и представлено в «Дневнике писателя»), то особая озабоченность «венской делегации» сексуальной стороной жизни человека приводит к поискам такого *бессознательного*, которое очень удачно и весьма адекватно передает советская орфография. Таким образом, и в первом и во втором случае мы имеем дело с попытками заглянуть «по ту сторону» сознания: но взгляд устремляется в диаметрально противоположные стороны. Если же продолжить параллели рассматриваемых рассуждений писателя с суж-

дениями представителей психоанализа, то как *болезнь*, так и *исцеление* русского общества напрямую сопоставлялось Достоевским с *забвением* и *опознанием* этих православных коллективных «представлений» как основных для России.

В новейшем фундаментальном издании, подготовленном Институтом этнологии и антропологии Российской Академии наук, констатируется: «Со времен Киевской Руси, принятия христианства, русская народная идея принимает по преимуществу конфессиональный характер, получивший свое выражение в идеале Святой Руси <...> Общепринятое обращение к собравшимся на сельских сходах было “Православные”... Конфессионализм православные (выделено автором. – И.Е.) выполнял функции этнического определителя русских...»¹⁶. Об устойчивости же предубеждений, с которыми приходилось в свое время полемизировать еще Ф.М. Достоевскому, свидетельствует тот факт, что и в этом же издании автор одного из разделов вынужден разъяснять очевидное: «Сейчас иногда приходится слышать утверждение, что неграмотный крестьянин, мол, не знал православия, так как не читал Священного Писания. Это представление людей, которые не бывают в церкви и просто не имеют понятия о том, что служба постоянно включает чтение разных мест из Евангелий, Деяний и Посланий апостолов и Ветхого Завета. Регулярно посещавшие церковь в течение многих и многих лет прихожане знали эти тексты»¹⁷.

¹⁶ Русские. М., 2003. С. 647, 650.

¹⁷ Там же. С. 658.

Нам не хотелось бы быть понятым таким образом, что мы *противопоставляем* православие другим христианским конфессиям. Как уже отмечалось выше, мы основываемся на том несомненном факте, что в России Пасха *до сих пор* является главным праздником *не только в конфессиональном смысле, но и в культурном*. Тогда как в западном христианстве Пасха в культурном пространстве словно бы уходит в тень Рождества. Это различие, как нам кажется, нельзя объяснить лишь дальше продвинувшимся процессом секуляризации на Западе или же, как его следствие, коммерциализацией Рождества: речь идет о более глубоких предпочтениях, которые отчетливо проявились в области культуры и которые нельзя элиминировать без существеннейшего искажения всей тысячелетней истории параллельного существования восточной и западной половин христианского мира.

В западном варианте христианской культуры акцентируется не смерть и последующее Воскресение Христа, а сам Его приход в мир, рождение Христа, дающее надежду на преображение и здешнего земного мира. Рождество, в отличие от Пасхи, не связано непосредственно с неотменимой на земле смертью. Рождение существенно отличается от Воскресения. Приход Христа в мир позволяет надеяться на его обновление и просвещение. Однако в сфере культуры можно говорить об акцентировании *земных* надежд и упований, разумеется, освещаемых приходом в мир Христа; тогда как пасхальное спасение прямо указывает на

небесное воздаяние. Наконец, та и другая традиции исходят из признания Богочеловеческой природы Христа, но западной ветви христианства, по видимому, все-таки ближе земная сторона этой природы (то, что Спаситель – Сын человеческий), православию же ближе Его Божественная сущность. Вероятно, последним объясняется частота молитвенных обращений в русской традиции не к самому Христу, в чем, очевидно, усматривается уже известное дерзновение, а к Его святым угодникам (например, к св. Николаю Мирликийскому): тем, кто, являясь святыми заступниками, все-таки ближе, по православным представлениям, к земным заботам людей. Пасхальный архетип русской словесности проявляет себя главенством сверхзаконной небесной Благодати над земным Законом; иконичности над иллюзионизмом; на «неофициальном» же уровне культуры – доминированием юродства над шутовством; святости как ориентира жизни над «нормой» и другими культурными следствиями. Каждый из вариантов существует в качестве *единственного культурообразующего* фактора, но является *доминантным*, сосуществуя с субдоминантным фоном. Именно поэтому мы и настаиваем на акцентировании тех или иных моментов, а не на их наличии или отсутствии в христианской цивилизации.

Выделенные нами архетипы, будучи явлением *культурного* бессознательного, сохраняют свои «ядра», но при этом способны видоизменяться. Так, *жизнетворчество* романтиков понимается нами как проявление *рождественского* архетипа.

Оно же является средним звеном между собственно религиозным *Преображением* и позднейшим *жизнестроительством*.

Как пасхальная культурная установка, так и рождественская могут быть «чреваты» своими собственными метаморфозами и псевдоморфозами, которые можно объяснить общим процессом де-христианизации культуры. Так, жертвенность во имя Христа может потерять собственно христианский смысл и быть использована в совершенно иных целях¹⁸. Равно как и рождественское преобразование мира, если вымывается тот же христианский его смысл, превращается в насильственную переделку как мира, так и самого человека¹⁹.

Совершенно особенное празднование Пасхи, Воскресения Господня, как известно, является характернейшей особенностью русской культуры. Эту особость отмечали многие писатели и наблюдатели. Н.В. Гоголю принадлежит заслуга первому из отечественных писателей отчетливо сформулировать значимость Пасхи для русского человека. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» сама структура книги подчеркивает ее пасхальный смысл: первая ее строка – о болезни и близкой смерти – выражает ту *память смертную*, которая проходит через всю книгу, а последняя передает общее архетипическое сознание русско-

¹⁸ См. подробнее о подобном механизме замещения в главе 11 этой книги.

¹⁹ См. подробнее в главе 10, а также: *Есаулов И.* Человек-вещь и христианское сознание // Грани. Frankfurt/Main, 1994. № 171. С. 259–275.

го человека: «У нас прежде, чем во всякой другой земле, воспряднуется Светлое Воскресенье Христово!». Желание автора отправиться Великим постом в Святую землю и можно истолковать как лейтмотив духовного восхождения, лестницы. Ведь Великий пост для христианина и является своего рода паломничеством, паломничеством к Пасхе, к Воскресению Христову. Это духовное паломничество и художественно организуется автором таким образом, что последняя глава («Светлое Воскресенье») представляет собой вершину духовного пути как автора, так и читателя, но наряду с этим является и итогом композиционной последовательности предыдущих гоголевских глав.

О глубокой укорененности гоголевской книги в православной пасхальной русской традиции, как и о трансисторическом пасхальном типе мышления, может свидетельствовать тот факт, что *первое* же из многочисленных затем русских «хождений» – «Хождение в Святую землю игумена Даниила» – так выстраивается его автором, что завершается именно *пасхальной радостью* паломника. Показательно, что на фоне чрезвычайной порой лаконичности предшествующих этому пасхальному финалу частей, последние дни Страстной недели и сам день Воскресения Господня в Иерусалиме описываются автором весьма детально, с указанием часа того или иного события. Эту пасхальную «великую радость»²⁰ игумен Даниил переносит и на всех русских православных христиан.

²⁰ Текст цит. по изданию: Памятники литературы Древней Руси: XII в. М., 1980. С. 25–115.

Лампаду к Гробу Господню автор ставит не от себя, а «от всея Русьскыя земля». В этом же пасхальном завершении своих «писаний» автор специально замечает, что «не забых именъ князь русских, и княгинь, и дѣтей ихъ, епископъ, игумень, и боляръ, и дѣтей моихъ духовныхъ, и всѣхъ христианъ николи же не забыл есмь». Живые и усопшие «князи русьскыя» тем самым приобщаются к вселенской пасхальной радости, как и читатели «Хождения» игумена Даниила: «Буди же всѣмъ, почитающимъ писание се с вѣрою и с любовью, благословение от Бога и от святаго Гроба Господня». Таким образом, читатели прямо уравниваются с паломниками («примут мзду от Бога *равно* с ходившими мѣста си святаа»), поскольку вектор духовного пути как паломников, так и читателей «Хождения» – один и тот же: к Воскресению Христову.

Весьма характерны сетования оказавшегося на Страстной неделе в Риме непримиримого оппонента Н.В. Гоголя, поразительно, однако, совпавшего с ним в особом переживании архетипичного для русского пасхального ожидания: «Колизей был темен и черен. Наконец без четверти в одиннадцать заиграла музыка; заиграла марш, может быть, персидский или итальянский? И потом, через маленькие антракты, музыка уже почти непрерывно играла – из опер. Вот знакомый “хор горожан” из “Фауста” и еще что-то, знакомое-знакомое по итальянской опере в зале Петербургской консерватории. “Да что это такое? – всё недоумевал я. – Завтра Светлое Христово Воскресение,

сейчас Страстная суббота, ночь с субботы на воскресенье. Почему тут опера?”. Играли очень хорошо, как вообще везде в Италии, но ужасно как-то неуместно <...> Тут нужно бы “Te Deum”! Десять-пятнадцать человек, укромно молящихся в нишах, и священника, непременно священника! Непременно литию, панихиду, “со святыми упокой”! И ведь шла Страстная суббота, и всего полчаса оставалось до Светлой утрени! <...> Тут дело не в “filioque”, прибавленном к Символу, и не в опресноках <...> Обо всем этом едва ли знает народная масса, как католическая, так и православная. Но и мне, как человеку массы, живущему более общим впечатлением от церкви, нежели вхождением в ее подробности, когда я бродил по улицам Рима, внутренний голос шептал: “Не то! Не то! Это совершенно не то, что смиренная вера Москвы, Калуги, Звенигорода, моей родной Костромы” <...> Да, “filioque” нетрудно отбросить или согласиться на его прибавку <...> Но как из души народной, из сердца народного, из привычек народных, из рыдающей души православного: “Боже, буди милостлив ко мне, грешному”, – вырвать Великий Пост, и наши “ефимоны” и “Господи Владыко живота моего” и “Воздеяние руку мою, жертва вечерняя”, и “стояние” в Великий четверг за 12 евангелиями, и возвращение домой после этого стояния с зажженными свечками?»²¹.

По сути дела, В.В. Розанов, говоря о *душе народной, сердце народном, привычках народных,*

²¹ Розанов В.В. Среди художников. М., 1994. С. 25–27.

пытается выразить архетип «рыдающей души православного» человека, не находящей чего-то весьма существенного, если не самого главного, в католическом богослужении. Это главное отнюдь не сводится, по В.В. Розанову, к чисто догматическим различиям («подробностям»), но осознается, скорее, именно на глубинном уровне «культурного подсознательного», то есть как раз на архетипическом уровне, как мы его понимаем в этой книге. Именно поэтому писатель и свидетельствует в данном случае о себе как «человеке массы» (а не богослове), который – наряду с другими – вполне «репрезентативно» представляет «смиренную веру» своей родины: его «внутренний голос» и является архетипическим «голосом» этой «массы», живущей как раз «общим впечатлением от церкви».

Строгим ревнителям «подробностей», для которых суждение В.В. Розанова может представляться недолжным «эстетизмом» писателя, напомним, что в самом выборе конфессии (и, соответственно, *этической* системы координат) *эстетический* момент (красота Богослужения) едва ли не явился важнейшим; по крайней мере, в сознании древнерусского книжника: в Царьграде Патриарх «повелѣ созвати крилосѣ, по обычаю створиша праздникъ, и кадила вожъгоша, пѣнья и лики сътавиша. И иде с ними (русскими. – *И.Е.*) в церковь, и поставиша я на пространнѣ мѣстѣ, показующе красоту церковную, пѣнья и службы архиерѣйски... Они же во изумѣньи бывше, удивившеся, похвалиша службу ихъ». Если в мусульманской мечети «нѣсть веселья в них, но печаль и

смрадъ великъ», а в латинском храме послы Владимира «красоты не видѣхомъ никоеяже», то в греческой земле «и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такого вида ли красоты такая, и не доумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы, яко онѣдѣ Богъ с человекки пребываетъ, и есть служба их паче всѣхъ странъ. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя...»²².

Комментируя этот выбор, историк Церкви рассуждал так: «Предки наши в то время еще не в состоянии были судить о достоинстве разных вер по изучению и отвлеченным догматам <...> Что оставалось делать? Одно – пойти и посмотреть собственными очами все эти религии в их внешнем проявлении и одежде, в их святых местах, празднествах и богослужении, расспросить о знаменовании их священных обрядов и таким образом хоть сколько-нибудь понять внутреннее достоинство самих вероисповеданий, так и сделано»²³. Об общем «впечатлении от церкви» как обстоятельстве, в свое время определившем выбор веры, глубоко писал Н.Ф. Федоров: «Отправка послов для *отыскания обряда* (здесь и далее выделено автором. – И.Е.), который заключал бы в себе наибольшую *красоту*, есть самое простое объяснение того факта, что русский народ *предпочел обряд догмату*; и кроме ученых никто не поймет, почему голая мысль (догмат), или мысль, выраженная только словом сухим, отвлеченным языком, а не образ-

²² Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 49.

²³ Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 234–235.

ным, предпочтительнее мысли, выраженной всеми художественными способами... Нельзя не изумляться удивительному эстетическому чутью русского народа, который умел почувствовать красоту в обряде, созданном самым художественным народом в мире»²⁴. Тот же философ полагал, что крещение для киевлян «представлялось омовением от крови перед началом священного дела построения храмов бескровных жертв <...> Очень возможно, что утро крещения было утром Великой Субботы пред Пасхою...»²⁵.

Для Вяч. Иванова «категорический постулат воскресения» также является «характерным признаком нашей религиозности»: именно в пасхальном уповании Вяч. Иванов видел и ядро собственно русской идеи – «в религиозном ее выражении», как ее понимает «соборный внутренний опыт нашего народа»²⁶. Н.С. Трубецкой, рассуждая о «духе византийской цивилизации в целом», замечает: «Прежде всего на Востоке Воскресение акцентировалось гораздо сильнее и живее, нежели на Западе <...> Значимо, что главным праздником восточных христиан была Пасха, праздник Воскресения. В России это акцентирование Пасхи развилось с особой силой. Лишь в Белоруссии и на Украине праздник Пасхи несколько утратил свое значение в жизни народа, и, вместе с тем, благодаря

²⁴ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 417–418.

²⁵ Там же. С. 418–419.

²⁶ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 369–371.

длительным контактам с римо-католиками, поляками, большую значимость обрел праздник Рождества. Однако в Великороссии праздник Пасхи всегда оставался главным праздником в народной жизни»²⁷. Не продолжая далее ряд подобных суждений других русских философов и писателей, приведем лишь лаконичное свидетельство В.И. Даля, зафиксировавшего эту пасхальную доминанту на уровне поговорки: «Экая Пасха – шире Рождества!»²⁸. Название дня недели – воскресенье – также свидетельствует о преобладании этого архетипа: в русском сознании воскресенье неразрывно связано с посещением церкви. Знаменателен для формирования пасхального архетипа и тот факт, что сама неделя после Пасхи именуется в России *святой*: в русском языке, таким образом, связывается воедино *святость*, *Пасха* и национальный идеал, каковым является *Святая Русь*.

Флуктуацию пасхальной доминанты мы обнаруживаем в культуре «серебряного века». Для эстетики русского символизма характерно фундаментальное изменение отношений между доминантным и субдоминантным полюсами православного христоцентризма, при котором можно заметить смещение литургического акцента в сторону

²⁷ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 547–548. Ср. также одну из последних современных интерпретаций этих различных ценностных ориентиров: Непомнящий В. Удерживающий теперь: Феномен Пушкина и исторический жребий России // Новый мир. 1996. № 5. С. 167–169.

²⁸ Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 3. С. 23.

Рождества (более слабая попытка подобного смещения наблюдается в эпоху русского барокко XVII в.), сопровождаемое и другими характерными культурными трансформациями. В этом смысле символизм представляет собой великий переворот, в итоге которого, вероятно, произошло глобальное смещение эстетической и духовной доминанты русской культуры, после чего иным стал сам магистральный вектор ее развития.

Русский формализм, как и другие «авангардные» направления, несколько брутальным образом, но продолжает ту же «рождественскую» линию символизма. Так, глобальная трансформация русской христианской традиции проявилась в том, что центральная фигура советской культуры – В.И. Ленин – не нуждается в воскресении, ибо в субстанциальном смысле он никогда не умирал²⁹: он, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» и т.п. Поэтому важнейшим событием становится не избыточное в данном случае «воскресение», а сам факт его рождения, имеющий отчетливо манифестируемое сакральное значение и глубоко связанный с рождением нового мира (который также вовсе не собирается «умирать», будучи лишенным всякой эсхатологической перспективы).

²⁹ Ср. републикованный нами чрезвычайно характерный мистический текст «низовой» советской культуры «Хитрый Ленин», впервые опубликованный в 1929 г. среди прочего дидактического материала в качестве «методического руководства» Государственным издательством (*Есаулов И.А.* Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). Тверь, 2002. С. 4–6).

В каком отношении находится философская система Вл. Соловьева, стоявшего у истоков русского символизма, к этим разнонаправленным культурным традициям, часто, как мы уже подчеркивали, как бы не осознаваемым или, во всяком случае, не формулируемым самими носителями этих традиций? Отвечая на этот вопрос, мы одновременно попытаемся показать, что не только в художественной литературе, но и в словесности в более широком смысле, в частности, в философской системе, выделенные нами архетипические представления не только наличествуют, но и их вычленение способствует решению некоторых проблем, сложно решаемых при иных методологических подходах.

Чрезвычайно важным фактом в данном контексте понимания нам представляется уже как будто бы совершенно нейтральная по отношению к этим двум традициям *систематичность* философии Вл. Соловьева. Так, А.Ф. Лосев подчеркивает, что Вл. Соловьев «всегда был и оставался профессиональным философом и мыслил всегда в систематически продуманных категориях, чего нельзя никак сказать о славянофилах», отмечая, что эту особенность «невозможно понимать только формально»³⁰. Еще раньше В.В. Зеньковский в капитальной «Истории русской философии» не случайно с подробного рассмотрения философии Вл. Соловьева начинает «период систем» в этой

³⁰ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 293.

истории: сам переход к такому построению и открывает философия Вл. Соловьева. Несмотря на всю самобытность этой философии, в ней неоднократно отмечалось влияние Декарта, Спинозы, Канта, Шеллинга, Гегеля, Конта и других западных мыслителей. Как замечает тот же В.В. Зеньковский, «Соловьев чрезвычайно близок к французскому философскому стилю. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьева была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей...»³¹. Однако же не следует забывать при рассмотрении философской системы Вл. Соловьева, что саму систематическую продуманность своего учения он не мог выстроить на отечественной, русской почве – хотя бы в силу отсутствия самого философского инструментария. Вместе с тем вытекающий из самой формы изложения некоторый богословский рационализм, имеющий западные корни, сочетался у Вл. Соловьева с героической попыткой «оправдать» *веру отцов*, то есть Православие, этим западным – и во многом неудовлетворительным для Вл. Соловьева – итоговым философским «контекстом»; границу между верой и философией он попытался истолковать – в эпоху господствующего позитивизма! – не как разделяющую, а как соединяющую эти две области «цельного знания». Попытка «перевести» и переосмыслить философские категории и саму философскую терминологию, имеющую отчетливо неправослав-

³¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Paris, 1989. Т. 2. С. 21.

ное и даже часто нехристианское происхождение в православном контексте понимания, уже чревата некоторой гетерогенностью выстраиваемой системы. Хотя, по мысли о. С. Булгакова, центральной идеей Вл. Соловьева является идея *положительного всеединства*, однако в этом синтетическом «всеединстве» с начала и до конца творческого пути русского философа можно заметить концепты, восходящие к различным культурным традициям, а также просматривающиеся за ними различные архетипические представления.

В теократической утопии Вл. Соловьева, предполагающего грядущее соединение римского архиерея с русским царем, то есть католического священства и православного царства (причем с иудаистским компонентом³², в котором философ выделяет именно его религиозно-материалистическую составляющую), можно заметить «всеединство», восходящее к *рождественскому* архетипу. Дело не только в том, что факт рождения Христа в среде еврейства имеет для Вл. Соловьева кардинальное значение, но и в вытекающей из этого факта надежде на некое общее *прогрессивное* развитие человечества: рождение Спасителя, согласно этой логике, уже само по себе, словно бы независимо от Его крестных мук, смерти на кресте и последующего Воскресения свидетельствует о будущем примирении, благодатном преобразовании (изменении) мира.

³² Ср.: «...что удивительнее всего, в эту вселенскую теократию входит также иудаизм» (Лосев А. Указ. соч. С. 302).

Несмотря на резкое концептуальное несходство о. Г. Флоровского и В.В. Зеньковского, оба обращают внимание на чрезвычайную расширительность толкования Богочеловечества Вл. Соловьевым, приводящую тем не менее к характерной редукции: «Понятие «Богочеловечества» у Соловьева... не совпадает с христианской доктриной», «теряет почти целиком свое христианское содержание»³³; «странным образом, о Богочеловечестве Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке, – и образ Спасителя остается в его системе только бледной тенью»³⁴. И действительно, если сам философ, опираясь на «Великое Существо» (*Grand Etre*) О. Конта, понимает это общее «человечество» как «первичную реальность» (в отличие от отдельной личности), то подобное «Существо», как он полагал, должно стать «абсолютным через всеобщий прогресс»³⁵.

Вместе с тем в концепте Богочеловечества можно выделить как «рождественский» план, так и «пасхальный». Собственно, в известной форму-

³³ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 43, 71.

³⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 317.

³⁵ Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 577. В связи с этим А.Ф. Лосев замечает: «...оказывается, что этот общечеловеческий организм и есть для Вл. Соловьева не что иное, как София Премудрость Божия. Мало того, в этом же своем докладе об О. Конте Вл. Соловьев считает, что контовское человечество есть христианское богочеловечество... Объясняется это не просто логической ошибкой, а его софийным пафосом, в котором человечество играло обязательно одну из главных ролей» (Лосев А. Указ. соч. С. 233).

ле Вл. Соловьева уже имплицитно содержатся эти два начала, хотя у него они связаны с «верой в человека» и «верой в Бога»: «Старая, традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловечества»³⁶. Как полагает Е.Н. Трубецкой, «религия Богочеловечества есть вместе с тем и религия воскресения»³⁷. Однако в том-то и состоит контаминация в философии Соловьева «западного» и «восточного» начал, что итоговая победа над смертью словно бы эволюционно вытекает из «теории прогресса». По словам Е.Н. Трубецкого, похоже не замечающего здесь никакого логического противоречия, «победа над смертью – необходимое, естественное (курсив наш. – И.Е.) следствие внутреннего духовного совершенства»³⁸: здесь замечательно и представление о «естественности» чуда, дарованного Христом, и его характеристика как «последствия» совершенства, а не как конечной цели воцерковленной человеческой жизни.

Итак, *пасхальность* в данном случае соседствует с представлением о «естественном» разви-

³⁶ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 27.

³⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 325.

³⁸ Там же. С. 325.

тии. Как замечает о. Г. Флоровский, «зло, в восприятии Соловьева, есть только *раз-лад, бес-порядок, хаос*... Иначе сказать, дез-организованность бытия... Поэтому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто *организации* мира... И это совершается уже силою самого естественного развития»³⁹. Но каким же образом идея религиозного преобразования мира трансформируется в идею его разумной (поскольку, как помним, по Вл. Соловьеву, вера не противоречит разуму) организации?

Не случайно о. Г. Флоровский начинает характеристику философии Вл. Соловьева с констатации его «веры в прогресс», «хотя и в особом толковании»⁴⁰, сочувственно цитируя высказывания Л.М. Лопатина: «У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходил с своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого (то есть XIX. – И.Е.) века»⁴¹. Конечно, решительно невозможно уравнивать утопию Вл. Соловьева и теоретические построения «прогрессистов» его времени. И все-таки современный читатель соловьевских трудов волей-неволей соотносит «прогрессис-

³⁹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 314.

⁴⁰ Там же. С. 308.

⁴¹ Там же.

тские» ожидания философа с последующим брутальным развитием истории человечества XX века вообще и истории России в частности. Поэтому если «в общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание преображенного мира... во всем секулярном прогрессе Нового времени видел точно тайное веяние Духа Христова»⁴², то мы-то, увы, знаем, что духовный вектор этого радикализма был направлен в сторону, прямо противоположную Христу. Не стоит забывать, что наша нынешняя рецепция, при которой работы Вл. Соловьева могут быть рассмотрены в «большом времени» христианской истории, имеет и очевидные преимущества, купленные, правда, слишком дорогой ценой. В частности, после сокрушения православной России и последовавшего за этим ненасытного искоренения самих следов русской христианской культуры как утопические надежды Вл. Соловьева на мощь русского царя, так и последующее вполне обоснованное сомнение в его готовности поддержать духовный авторитет римского первосвященника должны быть поставлены в новый контекст понимания.

В его «Трех разговорах» можно обнаружить не только обычно замечаемое исследователями отрицание теократии и разочарование в «естественном» развитии чаемого соловьевского Богочеловечества, то есть отход от рождественской линии его творчества, но и отчетливо выраженные пасхальные упования. Действительно, как интер-

⁴² Флоровский Г. Указ. соч. С. 310.

претирует повесть Е.Н. Трубецкой, «в будущем на смену гуманистическому государству является не какая-либо новая форма *святой, христианской* государственности, а антихристово царство»⁴³. Вообще между «теократией, как ее раньше представлял себе Соловьев, и новым *римским* царством императора-антихриста есть разительное и, очевидно, не случайное сходство»⁴⁴. Далее Е.Н. Трубецкой отмечает, что *сатанинская пародия* на теократию, представленная в «Трех разговорах», являет собой безблагодатное соединение трех вероисповеданий: «...антихрист хочет привлечь к себе католиков во имя авторитета, православных во имя предания, протестантов во имя свободного исследования»⁴⁵. Добавим к этому лишь то, что и иудейская компонента, на которую ранее так надеялся Вл. Соловьев, также находит свое незаметное место в этом грядущем царстве антихриста. Обратимся к тексту повести: «Эта нация... была не совсем чужда подготовлению и упрочению всемирных успехов сверхчеловека. Когда же он переселился в Иерусалим, тайно поддерживая в еврейской среде слухи о том, что его главная задача – установить всемирное владычество Израиля, то евреи признали его Мессией, и их восторженная преданность ему не имела предела»⁴⁶.

Хотя известный «юдаизм» Вл. Соловьева и проявляет себя таким образом, что «восторженная

⁴³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 28.

⁴⁴ Там же. С. 31.

⁴⁵ Там же. С. 32.

⁴⁶ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 760.

преданность» евреев внезапно сменяется далее в повести их восстанием, однако это произведение завершается все-таки не военной победой общего «Богочеловечества», ведомого Петром, Иоанном, Павлом и восставшими евреями, а вполне традиционно – Вторым пришествием Христа и воскресе-нием казненных. Ранее воскресают погубленные антихристом папа Петр и старец Иоанн. Так проявляется здесь пасхальное начало, доминирующее в православной духовной традиции.

Мы не можем утверждать, что в повести Вл. Соловьева полностью исчезают его прежние «преобразовательные» надежды (нельзя не отметить, что соединение Церквей здесь все-таки происходит, правда, не в их земном могуществе, а «среди темной ночи на высоком и уединенном месте»⁴⁷, но уже после воцарения антихриста и накануне Пришествия Христа). Не вполне ясна также природа этого Царствия Христова. С одной стороны, это пасхальное Царство, с другой стороны, речь идет все-таки о земных сроках: уже ожившие убиенные «воцарились с Христом на тысячу лет»⁴⁸. Недоумение, вызванное этой временной формулой, контаминирующей царство «не от мира сего» и царство «в мире сем», высказывал еще Е.Н. Трубецкой⁴⁹.

⁴⁷ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 759.

⁴⁸ Там же. С. 761.

⁴⁹ Ср.: «По-видимому, мы имеем здесь остаток старой веры Соловьева в возможность осуществить царствие Христово в формах здешней, земной жизни» (*Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 36*).

Еще одним моментом, осложняющим доминанту пасхальности в этой повести, является так и не оставившая сознание Вл. Соловьева мысль о недостаточности для спасения той или иной *исторической* Церкви и государства; так, ни Россия, ни православие не являются здесь «удерживающим» (хотя именно *православный* старец Иоанн требует от «сверхчеловека» исповедания Христа, а затем *первым* опознает антихриста и *первым* гибнет за веру): поскольку является антихрист, видимо, этого «удерживающего теперь» (2 Фес. 2, 7), по Соловьеву, уже нет. Отчасти функции «удерживающего», но после прихода антихриста, в повести выполняет *грядущее* соединение Церквей, хотя и гонимых. Тем не менее, все-таки в «Трех разговорах» мы видим не утопическое торжество вселенской теократии, не торжество эволюции Богочеловечества, а *неожиданное и чудесное* Второе пришествие распятого и воскресшего Христа (потому Его царские одежды сочетаются «с язвами от гвоздей на распростертых руках»⁵⁰) как завершение истории.

Подводя итоги, можно сказать, что вытекающая из теократических надежд Вл. Соловьева и его представлений о Богочеловечестве идея *преображения* мира, глубинно связанная с рождественским архетипом, позднее трансформируется в идею *жизнетворчества*, так прельстившую русских символистов, а затем и жизнестроительства, реализованного не только в соцреалистических тек-

⁵⁰ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 761.

стах «инженеров человеческих душ», но и в жизни их жертв-читателей. В каждом из этих случаев выражается надежда на устройство лучшей жизни «в мире сем»: например, посредством «объединенного человечества», управляемого либо «лучшими» его представителями, либо прямо «мировым правительством». В философии Соловьева идея теократии имеет – в рассматриваемом нами контексте – архетипические рождественско-преобразовательные коннотации, тогда как в повести об антихристе можно констатировать доминанту Воскресения⁵¹. В том и другом случаях доминанта непременно соседствует с субдоминантой, поэтому, в частности, философское наследие Вл. Соловьева и явилось не только основанием «нового религиозного сознания», но и разнонаправленных тенденций в культурной жизни России XX века. Например, в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, которая не раз будет упоминаться на страницах этой книги, акцент сделан именно на победе над смертью. Очевидно, только в пасхальном типе культуры и мог появиться столь грандиозный и поражающий сознание философский «проект». Однако пасхальность здесь осложнена и модернизирована «рождественскими» упованиями на кардинальное изменение сынами мирового жизнеустройства.

⁵¹ Е.А. Тахо-Годи обратила внимание на то, что двунаправленность, которую мы видим в сочетании «рождественской» и «пасхальной» традиций, словно бы символизирует и сама биография Вл. Соловьева, его стремление как-то лично совместить католицизм и православие.

Как нам уже не раз приходилось подчеркивать, флуктуация в символистскую эпоху до того времени еще вполне традиционной русской культуры, породила принципиальную *множественность* постсимволистских ветвей этой культуры, несводимых к какому-либо одному литературному направлению. Сам же постсимволизм представляется нам, если использовать синергичную терминологию, особой зоной бифуркации для диссипатирующей к началу XX века отечественной светской культуры. Из этого отнюдь не следует, что *пасхальный архетип* перестал быть значимым для русской словесности. Однако именно в прошлом веке был нанесен такой силы удар по самому фундаменту православной русской культуры, после которого подверглись коррозии не только ее верхние ярусы, но и, возможно, был переломлен хребет самой русской традиции. Попытка «духовного убийства России» (о. Сергей Булгаков) не могла не отразиться и на тех ее трансисторических скрепах, которые определяли культурную идентичность нашей страны на протяжении ее тысячелетней истории.