

*И.А. Есаулов (Москва)*

## ПОСТСИМВОЛИЗМ И СОБОРНОСТЬ

Постсимволизм понимается нами как особый феномен русской культуры, эстетическими границами которого являются символизм и авангард. Если символизм и авангард являлись доминирующими поэтическими системами в русской литературе начала века, то постсимволизм представляет собой не тките реализованную, хотя и совершенно самостоятельную "пробу эволюции" (Тейяр де Шарден) русской культуры.

'Эстетической доминантой постсимволизма является неотрадиционализм<sup>1</sup>, а своего рода семантическим ядром - поэтика акмеизма. Такое понимание отношений между символизмом и постсимволизмом типологически близко пониманию В.М. Жирмунского (модель Б.М. Эйхенбаума представляется нам ошибочной), однако наше разграничение построено на совершенно других аксиологических ориентирах.

Под соборностью мы понимаем особое духовное начало, присущее православной ментальности<sup>2</sup>, определившее направление магистрального вектора русской культуры в целом<sup>3</sup>. Показательно, что не только насильственное государственное расцерковление русской жизни, но и, например, реформа русской орфографии, проведенная в 1918 году - в сторону ее значительного "упрощения", была воспринята многими деятелями отечественной культуры именно как **секуляризация** правописания, поскольку сам русский язык "неразрывно сросся с глаголами церкви"<sup>4</sup>.

Уподобление (отождествление) сферы светской национальной культуры и сферы собственно духовной вряд ли плодотворно в научном отношении. Однако же для адекватного описания русской культуры, где процесс секуляризации не только далеко не был завершен даже к XX столетию, но, напротив, расцвет как раз **светской** культуры "серебряного века" был стимулирован во многом именно "русским религиозным возрождением"-, сами **границы** между светской и духовной сферами не только могут, но и должны пониматься в бахтинском смысле слова: как соединяющие различные явления национальной жизни ц существенном единстве определенного **типа** культуры.

Как известно, понятие соборности очень активно использовалось не только представителями "нового религиозного сознания" (например, Н. Бердяевым), но и эстетикой символизма в качестве одной из центральных системообразующих категорий. Особенно активно разрабатывал это понятие для обоснования идеи "теургичности" искусства Вяч. Иванов<sup>6</sup>.

Казалось бы, можно утверждать, что эта линия русского символизма, непосредственно развивает славянофильскую идею соборности, эксплицированную еще А.С. Хомяковым.

Поэтому могут показаться парадоксальными упреки символистам - ближайшим образом, конечно, Вяч. Иванову - со стороны Н. Гумилева именно за недостаточную... "соборность" их творчества: "акмеистом труднее быть, чем символистом, как труднее построить собор, чем башню"<sup>7</sup>. На первый взгляд.

реплика акмеиста кажется абсолютно несправедливой: кто, как ни Вяч. Иванов, сидя в своей "башне", строил, тем не менее, именно "собор" и писал о "соборности"! Однако же, вчитавшись в многочисленные высказывания "главного теоретика символизма" (Н. Бердяев) о "теургичности" творчества, можно заметить, что преобладающий пафос состоял в принципиальном отрыве "эмпирической" Церкви от Церкви небесной. По мнению философа, "соборность - задание, а не данность"<sup>8</sup>. К тому же в его понимании соборность является абсолютно внеконфессиональной и надконфессиональной категорией, имеющей своим истоком дионисийские оргии - с их "круговыми чашами"<sup>9</sup>. Личная судьба Вяч. Иванова, его переход в католичество, в данном случае весьма показательны для "реконструкции" понимания последним чаемой им "соборности". Показательно, что максимально приближаются к идеалу "соборного творчества", по Вяч. Иванову, У. Уитмен, У. Моррис, Г. Ибсен и А. Скрябин (носитель "теургического помазания"<sup>10</sup>), но отнюдь не христианские подвижники.

Вчитавшись в статьи Вяч. Иванова, посвященные анализу творчества Скрябина, можно с достаточной степенью уверенности сказать, что теургическая "соборность" в истолковании символистов, как правило, кардинально отличается от соборности православной, имплицитно проявляющей себя в русской литературе XIX века. Отмечаемое Вяч. Ивановым "постоянное алкание соборности" Скрябиным, сопровождаемое утверждением, что "творчество Скрябина было решительным отрицанием предания, безусловным разрывом не только со всеми... заветами и запретами прошлого, но и со всем душевным строем..., освятившим эти заветы"<sup>11</sup>, свидетельствует о том, что речь в данном случае идет о замене православной соборности (сравниваемой с "ветхой святыней") совершенно иным теургическим началом и о подмене христианских таинственными, суть которых недоступна лишь "посвященным".

Весьма красноречиво сравнение творчества Скрябина с творчеством "зодчего Соломонова храма, Хириамом"<sup>12</sup>, а также многозначительное указание на **незавершенность** "дела" Хириама<sup>11</sup>, требующее своего продолжения и завершения. Как замечает в своей ранней работе А.Ф. Лосев, "Скрябин, конечно, не христианскому Богу служил своими художественными взлетами, и его "небесная высь" была совсем не та, куда уповают войти христиане... Молиться за него... грешно. За сатанистов не молятся. Их анафемствуют"<sup>14</sup>.

Отсюда совершенно понятно, что констатация Н. Гумилева - "Русский символизм направил свои главные силы в область неведомого. Попеременно он брался то с теософией, то с оккультизмом"<sup>15</sup> - должна быть поставлена в традиционный для русской словесности православный контекст понимания, для которого "братания" символизма (как и само его "наследие") не что иное как проявления сатанинской гордыни и именно **бунта** против существующего мира (затем непосредственно подхваченного эстетикой футуризма), а отнюдь не смирения перед сущим. Поэтому попытки символистов - при помощи эзотерических учений — познать непознаваемое с позиции неорационализма именно "целомудренны"<sup>16</sup>.

С. Городецкий, подчеркнув, что "символизм не был выразителем духа России", поскольку главные его образы не имеют "общую с Россией меру", упрекнул символистов в попытке обратить мир "в фантом". Тогда как "после всяких "неприятий" мир бесповоротно принят акмеизмом"<sup>17</sup>. Приятие Божьего мира означает здесь **возвращение** к отвергаемым символистами и футуристами но имя грядущего - "трем измерениям пространства", когда они воспринимаются "как... Богомданный дворец"<sup>18</sup>.

По формулировке К.В. Мочульского, "Символизм считал мир своим представлением, а потому Бога иметь не был обязан. Акмеизм поверил, и все отношение к миру сразу изменилось. Есть Бог, значит, есть и "иерархия в мире явлений", есть "самоценность" каждой вещи. Этика превращается в эстетику - и все: словарь, образы, синтаксис отражают эту радость обретения мира - не символа, а живой реальности... Дерзания мифотворцев и богоборцев сменяются целомудрием верующего зодчего"<sup>19</sup>.

В этом контексте понимания "преодоление символизма" - это преодоление дьявольского искушения **возвыситься** над миром, преодоление гордого "избранничества" и отказ от укрываемых от других "тайн", доступных только "посвященным". Одновременно это ориентация не на будущее, а на вечное, при которой "страшный мир" (А. Блок) понимается лишь как временное нарушение и временное искажение порядка вещей, но не как символ вечной дисгармонии, имеющей онтологический статус.

Постсимволизм, таким образом, предполагает не движение от **духа** (символизма) к **материи**, но от развоплощения духа к его воплощению. Причем, не самовольными усилиями поэта-"демиурга", но целомудренным и трепетным описанием художника, который к "потустороннему" относится "с огромной сдержанностью". Однако эта сдержанность проистекает от "ощущения мира как живого равновесия"<sup>20</sup>, что "роднит" акмеизм с христианским средневековьем.

Тогда как символизм, по сути дела, **разрывает** явление и смысл (эту пропасть можно ощутить, в частности, п ужаснувших И. Бунина призывах А. Блока слушать "музыку революции"<sup>21</sup> в какофонии массовых убийств), постсимволизм стремится к **осмыслению явления**. Все сущее имеет смысл потому что существует от Бога, а не сводится к сфере "представлений". Само движение от развоплощения к воплощению (от "попиранья святых" - к поклонению святым) часто неправоммерно трактуется как эстетство<sup>22</sup>. Однако сам Н. Гумилев, словно предвидя последующие неверные прочтения, указывал: "Мы не решились бы заставить атом поклониться Богу, если бы это не было в его природе"<sup>23</sup>.

И.П. Смирнов склонен считать парадоксальным взгляд на русский футуризм как на "прямое продолжение... символистской поэтики", к которому был склонен В.М. Жирмунский<sup>24</sup>. Однако и Н.Я. Мандельштам убеждена, что "футуристы довели до логического конца то, что было начато русским символизмом". Она резко возражала против ходульного мнения, разделяемого большинством литературоведов, что "футуризм действительно противопоставил

себя символистам и нанес им сокрушающий удар... А я думаю, что символисты оказались прозорливее, считая футуристов своими прямыми продолжателями и наследниками<sup>25</sup>. Однако такой подход возможен только при соответствующей (нам кажется, в данном случае вполне адекватной) аксиологии<sup>26</sup>. Н. Мандельштам полагает, что "акмеизм был не чисто литературным, а главным образом мировоззренческим объединением". Тогда как "символисты, все до единого, были под влиянием Шопенгауэра и Ницше и либо отказывались от христианства, либо пытались реформировать его собственными силами", акмеисты, напротив, "начисто отказались от какого бы то ни было пересмотра христианства. Христианство Гумилева и Ахматовой было традиционным и церковным, у Мандельштама оно лежало в основе миропонимания, но носило скорее философский, чем бытовой характер"<sup>27</sup>.

Поскольку "для христианства связь эмпирического мира с высшим осуществляется не через символ, да еще найденный художником, а через откровение, таинства, благодать и - главное: через явление Христа. Христос не символ..."<sup>28</sup>; совершенно закономерно, что для акмеистов "теории старших, называвших себя символистами, звучали кошунством"<sup>29</sup>. К этому хотелось бы добавить, что в данном случае позиция акмеистов, которые "начисто отказались от какого бы то ни было пересмотра христианства" ничем не отличается от вполне традиционных установок, присущих православному сознанию и доминирующих в России вплоть до XX века. Для этих установок, мощно проявивших себя и в художественной литературе, характерно как раз свободное приятие православной соборности и христоцентризма<sup>30</sup>. По мысли О. Мандельштама, "вся наша двухтысячелетняя культура благодаря чудесной миссии христианства есть отпущение мира на свободу - для игры, для духовного веселья, для свободного "подражания Христу"<sup>31</sup>. В этом христианском контексте понимания известное уподобление символизма "неблагодарному гостю", который "живет за счет хозяина (Бога. - *И.К.*), пользуется его гостеприимством, а между тем в душе презирает его и только и думает о том, как бы его перехитрить"<sup>32</sup>, воспринимается еще более остро.

Весьма продуктивна - именно в контексте православной традиции - характеристика О. Мандельштамом русского символизма как особого вида "наивного западничества"<sup>33</sup>. Как нам представляется, в отечественной словесности это вторая - после барочной поэзии<sup>34</sup> - попытка трансформации соборного начала русской духовной жизни. С позиций чистой "художественности" символизм, безусловно, представляет собой великую эпоху, интересную, прежде всего, глобальным смещением эстетической доминанты русской культуры. С другой же стороны, трансплантация разнообразных духовных "ересей" в гело еще вполне традиционалистской (православной) отечественной культуры привела, возможно, к такого рода флуктуации системы, после которой сменился сам преобладающий вектор развития этой культуры и ее духовная парадигма. Поскольку после кардинального переосмысления символистской эстетикой центрального для русской духовности понятия "соборности" употребление этого слова ассоциировалось для светского читателя более с

дионисийскими оргиями, нежели с православным духовным началом, постсимволизм - устами Н. Гумилева - хотя и ясно выражал сомнения в соборности представляемого символизмом типа творчества, однако же не мог прямо манифестировать соборность как основополагающую **категорию** собственной поэтики. При этом имплицитно поэтика акмеизма представляется нам гораздо более соответствующей соборному началу. Противопоставление "благодатной" Эллады "безблагодатному" Риму, проводимое О. Мандельштамом<sup>35</sup>, можно истолковать как предпочтение им русско-византийского<sup>36</sup> типа духовности.

В этой перспективе "Блудный сын" Н. Гумилева, собственно и открывающий постсимволизм, представляет собой своего рода художественную модель действительного **духовного возвращения** русской культуры на магистральную линию ее развития - после искушений подпитывающего символизм "нового религиозного сознания". Постсимволизм, таким образом, представляет собой особую зону бифуркации для диссипатирующей к началу XX века русской светской культуры. Если считать символизм своеобразным вариантом русского "ренессанса", то постсимволизм являет собой эстетический аналог последующей "контрреформации" (закономерно воспринятой компетентными представителями "нового искусства" как контрреволюция). По-видимому, вряд ли случайно именно *Н. Гумилев*<sup>37</sup> начинает длинный список умертвленных новой властью художников слова, тогда как многие авангардисты естественно и легко вписались в революционное антихристианское переустройство русской культуры, продолжив уже практически то "нопирание заветных святынь", к которому показали столь явную духовную склонность еще в христианский период отечественной истории.

1 См. работы *В. И. Гиты* и *В. Е. Хализева* в настоящем издании.

2 Согласно формулировке С.Н. Булгакова, "Душа православия есть соборность" (*Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 145).

3 Подробнее см.: *Есаулов И.Л.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск. 1995 (в печати).

4 *Иванок Вяч.* Наш язык // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 359. По мнению И.Л. Ильина, в результате реформы произошел "отрыв русского языка от его **церковно-славянских корней** (выделено автором. - *И.К.*), денационализация русского письма, русской этимологии, фонетики, русского мышления" (*Ильин И.Л.* Собр. соч. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С.149). Известно, что "именно для славян свет веры и свет книги, принятие христианства и обретение письменности совпали во времени... Буквы оказываются Божиим даром и выступают своего рода как оплотнение слова" (*Топоров В.И.* Слово и Премудрость ("Логосная структура"): "Проглас" Константина Философа // *Russian Literature.* Amsterdam, 1988. XXIII-I. С. 62). Поэтому для традиционалистского православного сознания уничтожение букв означает уничтожение Слова, его раз-воплощение.

5 См.: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991.

6 См.: *Rosenthal П.* Transcending politics: Vyacheslav Ivanov's visions of **sobornost** // *California Slavic Studies.* University of California Press. Berkeley. Volum 14 (1992). P. 147-170.

7 *Гумилев И.* Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1991. С. 17.

- 8 *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1917. С. 45.
- 9 Ср.: "круг внутреннего опыта, где равно встречаются разно верующие и раню учительствующие из тех, которые пророчествуют Мировой Душе. Ясно, что дионисийский восторг не координируется с вероисповеданием" (*Иванов Вяч.* По звёздам. Спб.. 1909. С. 304-305). Следует оговориться, что в работах Вяч. Иванова, посвященных анализу творчества Ф.М. Достоевского, он высказывал ряд глубоких мыслей о соборности, понимая ее в данном случае именно как категорию православного христианства. Более того, его концепция сути творчества Достоевского, на наш взгляд, предвосхитила идею М.М. Бахтина о полифоническом типе художественного мышления. См. подробнее: *Есаулов И.А.* Полифония и соборность: М.М. Бахтин и Вяч. Иванов (в печати).
- 10 *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 180.
- 11 *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 193-194.
- 12 *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 3. С. 180. Как известно, с образами царя Соломона и строителя его храма Хириама "связаны главные ритуалы масонства". Так, "саму свою деятельность масоны называют "построением храма Соломона" (подразумевая под ней как бы построение земного рая); в этом аллегорический смысл термина "вольные каменщики" (*Назаров М.* Миссионеры с рю Пюто... // Вестник Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей. Мюнхен, 1992. № 2. С. 14-15). Как указывает тот же исследователь, "согласно святоотеческому учению, сформулированому задолго до появления современного масонства, в этом Храме воссядет не кто иной, как антихрист - посланец сатаны, "человек греха, сын погибели" (2 Фессал., 2: 3—4)" (Там же. С. 15). См. также работы Лены Силард, непосредственно посвященные реконструкции в поэтике русского символизма различных эзотерических традиций - тамплиерства, масонства, розенкрейцерства, понимаемых как "расшатывание строгих рамок конфессионального сознания" (*Силард Лена.* Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством // Russia. 1991. Marsilio. Edilory S. p. 1. in Venesia. С.75-84; *Силард Лена, Барта Петер.* Дантов код русского символизма // Studia Siavica Hungarica. 35/1-2. Budapest. 1989. С. 61-95).
- 13 См.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 3. С.180.
- 14 *Лосев Л.Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 301.
- 15 *Гумилев Н.* Сочинения. Т. 3. С. 18.
- 16 Там же. С. 19. Ср. ахматовское: "И теософию, и антропософию не люблю... все это мне чуждо. Я как православная христианка, отрицаю это. осуждаю и не понимаю" (Цит. по: *Струве Н.А.* Православие и культура. М., 1992. С. 244).
- 17 *Городецкий С.* Некоторые течения в современной русской поэзии // Апполон. Спб., 1913. N 1. С. 47-48.
- 18 *Мандельштам О.* Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 143.
- 19 *Мочульский К.В.* Поэтика Гумилева // Звено. Париж. 1923. 18 июля.
- 20 *Мандельштам О.* Сочинения. Т. 2. С'. 145.
- 21 Данное выражение является, в некотором смысле, классической формулой развоплощения духа, полного и безнадежного его отрыва от "материи", а также абсолютного безразличия к ней. Вместе с тем, оно же является неизбежным следствием общей установки символизма, вменявшей миру панкогерентность, и вытекающей из нее абсолютизации собственной активности, отмечаемой И.П. Смирновым. Как замечает исследователь, "отсутствие другого, не имеющего в символизме онтологического статуса... сделало в постсимволизме единственно значащей онтологией" (*Смирнов И.П.* Авангард и символизм (элементы постсимволизма в символизме) // Russian Literature. Amsterdam, 1988. XXIII-П. С. 164).

Мы во всем солидарны с исследователем в том, что эстетика символизма в самом деле основывается на лишении Другого его "онтологического статуса" (можно вспомнить в этой связи статью Л. Блока "Ирония", в свете основных положений которой занимающая блоковедов проблема венчающего поэму Двенадцать субъекта, проблема его "истинного" лица, пожалуй, снимается: ведь он, подобно всякому "прямому" лишен собственного "онтологического статуса", целиком находясь в сфере авторских "представлений", а, следовательно, и "представлений" читателя (литературовседа могущих быть в данном случае сколь угодно произвольными), (См. также работу исследователя, где психоаналитическая модель символистской культуры открывается как принципиальное несовпадение личности с любой ролью, миропорядком, приводящее к выпаданию из роли (Смирнов И.П. Символизм или история // Russian. Literature. Amsterdam, 1994. XXXVI-I. С. 403-417). Таким образом, онтологический статус, укореняющий личность в мире других, неизбежно теряет и сам автор. Однако формулировка И.П.Смирнова, относимая им к постсимволизму (в другом месте "основположную идею постсимволизма" исследователь понимает как "мысль об универсальности бытия-в-себе. бытия-без-другого". - (Смирнов П.И. Авангард и символизм . С.164), нуждается, на наш взгляд, в значительной корректировке. В данном случае это характеристика именно и только поэтики авангарда, но отнюдь не акмеизма и не постсимволизма в целом. Авангард, следуя определенной эстетической традиции (См.: Есаулов И. Генеалогия авангарда // Вопросы лит-ры, 1992, Вып. 3, С. 176-191), действительно отторгает из своего поэтического мира великого Другого. Именно в данном контексте весьма репрезентативно истолкование творчества В.Маяковского Л.К.Жолковским как инвариантной "ненависти ко всему, что "не я" (Жолковский Л.К., Шеглов Ю.К. Мир автора и структура текста. Статьи о русской литературе. New York, 1986. С. 255-278). Таким образом, итоговое суждение И.И. Смирнова позволяет говорить только об элементах авангарда в символизме, об символизмом последующей полной аннигиляции Другого. Тогда как в поэтике Мандельштама, напротив, доминирует **приобретение** к миру других, "своего" к "чужому" (Подробнее см.: Есаулов И.А. Идиллическое у Мандельштама // Творчество Мандельштама и вопросы исторической поэтики. Кемерово, 1990. С.38-57)) Категория идиллического, в свою очередь, присуща, по мнению исследователя текстам различной жанровой принадлежности, манифестирующим христианский культуры (См.Смирнов И.П. Одревнерусской культуре,русской национальной специфике илогиикеистории//WienerSlawistischerAlmanach.Sonderband28.Wien.

22См. Краткая литературная энциклопедия. Т. 1. М., 1962. Стлб. 119.

23 Гумилев Н. Сочинения . Т.3. С.18.

24. См. Смирнов П.И. Художественный смысл и эволюция поэтических систем. М., 1977.

Как совершенно ясно из нашего изложения, оппозиция "парадигматика / синтагматика" не кажется нам самым продуктивным инструментарием для исследования типологических отличий между символизмом и постсимволизмом. Акмеизм отнюдь не менее "парадигматичен", нежели символизм, но сама парадигматика его имеет принципиально иной характер. Что касается "интранзитивности" символизма, на которой настаивает И.И. Смирнов, то о ней можно говорить только на фоне именно православной традиции, поскольку уже описание "дантова кода" русского символизма, осуществленное Леной Силард и Петером Бартой, позволяет сделать вывод как раз об особой "транзитивности" символистической поэтики, которая вписывается в совершенно иной тип культуры.

25 Мандельштам И.Я. Вторая книга. М., 1990. С. 40. С.С. Аверинцев, склонный считать, что концепция И.Я. Мандельштам "представляет собой просто миф, имеющий, как и

- всякий миф, определенное отношение к действительности" в своей попытке "перевести его на более рациональный язык", скорее, лишь дополнительно аргументирует "миф" Н.Я. Мандельштам, нежели в чем-то существенном опровергает его. Так, он констатирует "религиозную неразборчивость" символистов и "стратегию борьбы против инфляции религиозных мотивов" у Гумилева, Ахматовой и Мандельштама (*Аверинцев С.С. Судьба и весть Осипа Мандельштама // Мандельштам О. Сочинения. Т. 1. М., 1990. С. 23, 26, 28*).
- 26 См.: *Есаулов И.А. Литературоведческая аксиология. Опыт обоснования понятия // Евангельский текст в русской литературе XVII-XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 378-383.*
- 27 Мандельштам Н.Я. Вторая книга. С. 42-43. В новейших изысканиях, в которых акцентируются связи поэтики Н.Гумилева с различными оккультными учениями (См., например: *Иванович М. Николай Гумилев и масонское учение // Н. Гумилев и русский Парнас. Гиб., 1992. С. 32-46; Богомолов Н.А. Оккультные мотивы в творчестве Гумилева // Там же. С. 47-50*), на наш взгляд, недостаточно четко и последовательно разграничиваются использование Н. Гумилевым оккультной символики как предмета изображения и вопрос о роли этой символики в авторском видении мира. Но без принципиального различения этих сфер сколько-нибудь серьезные выводы, скажем, о месте масонской эмблематики в творчестве поэта сделать невозможно. Оккультными "мотивами" — как весьма колоритной "частью" действительности — избилует едва ли не любая национальная литература любого исторического периода. Достаточно вспомнить, например, краткое определение Онегина как "фармазона", а также "масонство" Пьера Безухова, описываемое Толстым весьма подробно. Однако из этого отнюдь не следует, что "Евгений Онегин" и "Война и мир" являются масонскими романами... С другой стороны, оккультные мотивы, обнаруживаемые исследователями в творчестве Гумилева, можно истолковать и как редуцированные следы символистской поэтики, которую "преодолевал" акмеизм. Известно, что Гумилев "теснее других связывал себя с символистами..., родовая метка русского символизма сильнее всего именно на нем" (*Мандельштам П.Я. Вторая книга. С. 32*).
- 28 Там же. С. 43.
- 29 Там же.
- 30 См.: *Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы. 1992. Вып. 1. С. 148-170.*  
*Мандельштам О. Сочинения. Т. 2. С. 158. Н.А. Струве, комментируя эту мысль, замечает: "никогда еще ни один поэт не давал такого смелого христоцентрического и таинственного определения" (Струве Н., Осип Мандельштам. Томск, 1992. С. 106).*
- 32 *Мандельштам О. Сочинения. Т. 2. С. 143.*
- 33 Там же. С. 264.
- 34 А.М. Панченко, характеризуя вторую половину XVII века, выделяет "два полярных течения в русской культуре — национальное, возглавляемое Аввакумом, и другое, тянувшее к Гвропе, которое пестовал Симеон Полоцкий" (*Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 169*). Причем, если "учение о соборности церкви в изложении... А.С. Хомякова имеет много общих черт с учением Аввакума" (Там же), и вообще "средневековые русские писатели суть православные писатели", что и "придает русской литературе до XVII в. оттенок "соборности" и анонимности" (Там же. С. 173), то барочная силлабическая поэзия, возникшая в "Смутное время", когда был скомпрометирован вековой миропорядок" (Там же. С. 26), подверглась сильнейшему воздействию католицизма, что определило доминанту ее эстетики. В частности, библиотеки русских силлабиков "отличаются удивительным



единообразием": "Показательно пренебрежение к древнерусской традиции, даже ее высоким образцам — творениям отцов церкви в славянских переводах, агиографии и т.п.", тогда как "латинские и польские издания... безусловно преобладают" (Там же. С. 142. 143). Как замечает Л.И. Сазонова, "новый тип культурного деятеля, какой являл собою Симеон (Полоцкий. - *И.Е.*), остро воспринимался представителями традиционного сознания как чужеродный и отождествлялся с неправославием" (Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII - начало XVIII в.). М., 1991. С. 15). И.П. Смирнов посвятил отдельный раздел своей монографии сопоставлению барокко и футуризма (См.: *Смирнов И.П.* Художественный смысл и эволюция поэтических систем. С. 118-144). Близость литературной техники бросается в глаза даже при первом поверхностном рассмотрении произведений этих столь удаленных по времени направлений. По нашему мнению, однако, барочное видение мира, уже содержащееся имплицитно в поэтике символизма, было затем лишь эксплицировано футуризмом.

35 Ср.: "Все римское бесплодно, потому что почва Рима камениста, потому что Рим - это Эллада, лишенная благодати" (*Мандельштам О.* Сочинения. Т. 2. С. 160): "Рим железным кольцом окружил Голгофу: нужно освободить этот холм, ставший греческим и вселенским... Бесплодная, безблагодатная масть Европы восстала на плодную, благодатную: Рим послал на Элладу... Нужно спасти Элладу от Рима. Если победит Рим - победит даже не он, а иудейство - иудейство всегда стояло за его спиной и только ждет своего часа - и восторжествует страшный противоестественный ход: история обратит течение времени" (Там же. С. 439). См. также работу И. Ужаревича в настоящем издании, где при анализе "влияния" П. Флоренского на О. Мандельштама, акцентируется иной аспект этой проблемы.

36 По мнению Н.А. Струве, "византийско-русское христианство завершает духовный путь" Мандельштама (*Струве //* Осип Мандельштам. С. 111). По мнению того же исследователя, финальное стихотворение сборника "Tristia" - последнее, "в котором открыто говорится о христианской вере" — "ода во славу русского православия", прозвучавшая как "прощание" уже после совершения "антихристианской революции" (Там же. С. 114-115). Симптоматично, что в ряде стихотворений О. Мандельштама **восстанавливается** фундаментальная иерархия **Закона и Благодати**, проходящая со времени митрополита Илариона через всю тысячелетнюю историю православного русского христианства (См.: *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. К постановке проблемы // Евангельский текст в русской литературе. С. 32-60). Благодать же - "это не один из атрибутов, но самый **источник соборности**, а в терминах философских - ее онтологическая предпосылка и конститутивный принцип" (*Хоружий С.С.* Хомяков и принцип соборности // Вестник русского христианского движения. Париж — Нью-Йорк - Москва, 1991. № 162-163. С. 86). Особенно выразительно стихотворение "Эта ночь непоправима...", где жрецы Ветхого Завета, которые "Благодати не имея // И священства лишены", не случайно изображаются автором именно через **отсутствие** этого существеннейшего для православной ментальности "источника" соборного принципа. Таким образом, в этом тексте присутствует внешнее иудейству авторское видение (изнутри Ветхого Завета невозможно констатировать **недостаточность в нем благодати**: с имманентной позиции это как раз вполне самодостаточная система, не нуждающаяся ни в каком "продолжении").

В изложении доклада В.Ю. Пореша "Гумилев как поэт-христианин", открывавшего "Гумилевские чтения" 1978 года, указывается, что "докладчик увидел в творчестве Гумилева ту большую нравственную силу, которая активно противостояла духовной деградации русского общества. Гумилев был... **эталонем деятельного христианина** (выделено автором. - *И.Е.*)" (*Wiener Slawistisches Almanach.* Wien, 1984. Sonderband 15. С. 12).