ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

"ЖЕНЩИНА С ПРОФИЛЕМ НАПОЛЕОНА" И СУДЬБЫ РУССКОГО ГНОЗИСА

А.П. Козырев

I

В 1913 г. в Санкт-Петербурге увидела свет книга "В поисках за Божеством", подписанная именем Юрия Николаева. Автору, к чести которого принадлежало написание первого в России серьезного исследования по истории гностицизма, был смысл скрывать свое имя под псевдонимом. Современников шокировал бы тот факт, что книгу написала женщина – фрейлина императрицы Юлия Николаевна Данзас.

Современного историка религий книга Юрия Николаева наверняка насторожит некоторым избытком пафоса, человека церковного – вольным, подчас критическим отношением к христианскому. Преданию, поиском сути христианства в религиозных переживаниях – в чувстве религиозного беспокойства, горения, гностической эзотеричностью, чувством элитарности истины, не открывающейся профанам. Автор книги – ищущий истину философ, требующий от древних гностиков не исповедания веры, но ответов на поиски смятенной души, – безусловно, превалирует над ученым. Бросается в глаза художественный стиль исследования, яркая и даже страстная личная позиция автора, поистине увлеченного проблематикой гностицизма, видевшего в нем не изжитый и отброшенный компендиум всяческих ересей, каким он предстает в трудах церковных ересиологов, но мистический, философский, духовный историк, из которого Предание многое почерпнуло. Блуждая "в поисках за Божеством" Ю. Николаев увидел, пользуясь метерлинковским образом, "синюю птицу" христианства, христианство по преимуществу, свободное от поздних псевдоморфоз.

За прошедшие после выхода книги годы произошло небывалое пополнение материалов по истории гностицизма – в Файюме в 1930 г. найдена коптская манихейская библиотека, немного позже открыты рукописи Мертвого моря в Палестине, древняя библиотека рукописей в древнем Кенобоскионе (Наг-Хаммади) в Египте в 1945 г. – в результате чего исследователи получили возможность "из первых рук" узнать то, что прежде было известно по критическим и

чаще всего пристрастным свидетельствам церковных критиков гностицизма – св. Иринея Лионского, св. Епифания Кипрского, св. Ипполита Римского, Оригена, Тертуллиана, Климента Александрийского. Исторически книга Ю. Николаева ушла в давно прошедшую эпоху гностических штудий.

Но все это отнюдь не мешает увидеть в данной книге замысловатый памятник своей эпохи, "серебряного века" русской культуры. Нельзя не заметить, что книга эта как нельзя более соответствует духу времени, ищущего свои культурные корни в преданиях древнего Египта и Вавилона (Д.С. Мережковский) и в александрийском синкретизме (А. Немов – А.К. Топроков, см. его брошюру "Идея славянского возрождения", 1915).

Книга "В поисках за Божеством" по ряду общественных и интеллектуальных обстоятельств не имела такого широкого читательского резонанса, как первая книга Юрия Николаева "Запросы Мысли" (1906), выдержавшая несколько изданий и написанная в жанре философского манифеста, содержащего экзистенциальные размышления, перемежаемые цитированием Ницше и Геккеля. Но и в ученой монографии Юрий Николаев остается на том пути, который проделывают теоретики русского религиозного Ренессанса или иначе – "нового религиозного сознания", ищущие религиозного обновления и вслед за Владимиром Соловьевым чающие "третьего", "вечного" завета. Интерес к древним мистериям, стремление видеть в них прообраз мистерии христианской (Вяч. Иванов, Д.С. Мережковский, Ф.Ф. Зелинский), акцент на эллинистические корни христианской философии и эллинский тип духовного лика Руси (о. П. Флоренский), попытки нетрадиционно промыслить христианскую онтологию (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков) и обостренный в связи с этим вопрос о происхождении мирового зла, которое культура после Шопенгауэра и Ницше не желала мыслить более лишь как недостаток добра, эстетизация зла – это лишь некоторые характерные мотивы религиозно-философских исканий. Внецерковный религиозный синтез, питавшийся идеей античного синкретизма, имел своим истоком высказанную в 70-х годах XIX столетия Владимиром Соловьевым идею вселенского учения, или концепцию всеединства, по которой в преданиях различных религий и в философских системах совершается единый мифологический процесс, воспроизводящий в сознаниях людей сущность космического и исторического процесса. Д.С. Мережковский, симпатизировавший в своей трилогии "Христос и антихрист" римскому императору Юлиану Отступнику, восстановившему почитание языческих богов, Вяч. Иванов, исследовавший дионисийскую мистерию как основу античной трагедии, Н.А. Бердяев, высоко ценивший теософию Я.Бёме и Ф. Баадера, Андрей Белый и Максимилиан Волошин, устремившиеся в школу дорнахского тайновидца Рудольфа Штайнера, "Tertium organum" П.Д. Успенского, "Третий завет" почитавшей себя за воплощение соловьевской

Софии нижегородской журналистки А.Н. Шмидт, – это лишь некоторые опыты, характеризующие эпоху "нового религиозного сознания". Ю.Н. Данзас – Юрий Николаев, пережившая, как будет видно из последующего, не менее страстные и мучительные искания, выбрала в ту эпоху, когда "до неистового цветенья оставалось лишь раз вздохнуть" (А.А. Ахматова), свой неподражательный путь.

Войдя в круг христианской секции Санкт-Петербургского религиозно-философского общества (РФО), Ю.Н. Данзас пробыла ее членом недолго. Что ее оттолкнуло в деятельности питерского РФО? Может быть, это был излишний либерализм ряда его членов и оппозиционность существующему политическому режиму, что для Данзас, фрейлины императрицы и сотрудницы ее канцелярии, было неприемлемо? А может быть, полускрываемые насмешки над учеными эмансипированными дамами, задевавшие гордость и независимость этой женщины, неспроста избравшей мужской псевдоним для своих сочинений? Отдав дань занятиям спиритизмом и изучению оккультных явлений, Данзас, не остановилась, например, на теософском учении Блаватской, соблазнившей в ту пору столько полупросвещенных умов, обратилась к изучению раннехристианского гнозиса, в котором ей виделся некий архетип всех последующих вольных поисков Божества, мистическое учение, сказавшееся на различных филиациях христианского мистицизма от Ареопагитик через Экхарта и Бёме к Сен-Мартену и Иоанну Арндту. Гностицизм интересовал ее не просто как страница в истории христианства, но как дерзновенная попытка человека взглянуть в лицо "неведомому Богу", сорвать покрывало Изиды. Гностический духовный тип оказался не ушедшим в прошлое вместе с осуждением гностицизма, но остающимся и посейчас особым типом верующей личности. Книга Юрия Николаева читается нами не просто как свод различных сведения, заимствованных из трудов А. Гарнака и прочих западных историков Церкви, но как свидетельство такой личности. Ее автор, в будущем прошедший путь исповедничества, завершившийся у подножья престола апостола Петра, в то время, когда писалась книга, не уверовал еще в единую тайну искупительной жертвы Богочеловека, не раскрыл для себя тайну Церкви. Ее суждения о Церкви и ее истории резки и безапелляционны. Чего стоит, например, следующее: "Гностики настаивали на том, что христианство должно быть религией сильных, а не слабых, гордых Богоискателей, а не смиренников, алчущих истины, а не малодушных. Церковь создала себе иные идеалы, открывая доступ к своим алтарям всем, чающим спасения; она отвергла понятия об особом таинственном посвящении, оберегаемом от взоров толпы и провозгласила принцип равного на всех излияния Божественной благодати". Но именно в силу таких суждений книга Юрия Николаева перерастает рамки научного исследования и превращается в поиск ответа на собственные мировоззренческие вопросы.

Однако настало время рассказать о самом авторе – "женщине с профилем Наполеона", как называли ее современники. Основным свидетельством о ее биографии служит книга диакона Василия [фон Бурмана] "Леонид Федоров. Жизнь и деятельность" (Рим, 1966)[1]. В книге, написанной об экзархе католической церкви восточного обряда в России, фигура Ю.Н. Данзас, его ближайшей сподвижницы, занимает важное место. В ней приводится ценный биографический материал, касающийся и непосредственно нашей героини, и круга русских католиков в Москве и Петербурге в начале 20-х годов прошлого века. Портреты, включенные в этот объемистый том автором, которому, несомненно, был доступен личный архив Юлии Николаевны, дают яркое представление о ее внешности: молодая статная женщина с гордым утонченным лицом, сидящая на лошади в изящном костюме (она была заядлой спортсменкой, одной из первых женщин в конном спорте в России), а на другой фотографии, сделанной в последние годы жизни в Риме – тучная женщина в балахонистом платье, грузно сидящая в кресле, на лице – бремя перенесенных тягот и страданий, мужские огромные руки, мужские черты лица: общее впечатление – Наполеон в изгнании. Контраст поразительный. О себе Юлия Николаевна говорила: "Я родилась в Афинах, мечтой моей было всегда – кончить жизнь в Риме!" Судьба распорядилась именно так. Но путь ее жизни, становления, поисков, творчества, страданий, исповедничества пролегал через Россию.

Дочь русского дипломата Николая Карловича Данзаса и гречанки по крови Ефросинии Эммануиловны Аргиропуло, прямого потомка византийского императора XI в. Романа Аргира, родилась по месту службы отца в Афинах 9 мая 1879 г. Род Данзас имеет французское происхождение[2]. В России обосновался ее прадед, Карл Иванович, генерал-майор и командир гусарского полка – поначалу Санкт-Петербургского, затем 6-го Таврического гусарского полка. Один из его сыновей, Константин Карлович Данзас – лицейский друг А.С. Пушкина и его секундант на дуэли. Отец Юлии Николаевны – не только дипломат, первый секретарь русской миссии в Константинополе, а затем поверенный в ее делах, – но и ученый по призванию, друг знаменитого естествоиспытателя Геккеля, автор написанных по-французски трудов по биологии и социологии, общавшийся во время своей дипломатической службы на Востоке с К.Н. Леонтьевым. Им была собрана великолепная библиотека по

---

[1] См. отдельную републикацию глав этой книги, посвященных Ю.Н. Данзас: *Диакон Василий фон Бурман.* Духовный путь Ю.Н. Данзас. От рационализма к вселенской Церкви // Символ. 1997. № 37. Июль. С. 7–103.

[2] Curriculum vitae Ю.Н. Данзас, написанной ею самолично, опубликован в: Символ. 1997. № 38. Дек. (Париж). С. 118–119. Я благодарю И.И. Грезина за предоставленную мне генеалогическую таблицу рода Данзас.

философии и естественным наукам, сыгравшая существенную роль в судьбе дочери. Нам удалось найти биографическое свидетельство о нем одного из сотрудников посольства в Буюк-дере (Константинополе) Ю.Н. Карцова. В ту пору Данзас за поступок, сочтенный дерзостью, был переведен в Афины на должность секретаря дипломатической миссии: «Это был человек весьма не глупый, но скептик и меланхолик. Жена его была фанариотка (из греческой знати, оставшейся в Константинополе после его завоевания турками. – *А.К.*), дочь давно умершего первого драгомана посольства Аргиропуло. Семья Аргиропуло, хотя весьма почтенная, не возвышалась над уровнем константинопольских интересов служебных и общественных... Служба также не удовлетворяла Данзаса: он не верил в ее результаты. О религии мы с ним не беседовали, но, мне кажется, он был в то же время позитивист и пессимист. После него осталась книга "Histoire de la religion naturelle" (История естественной религии. – *А.К.*). Кончил он жизнь самоубийством»[3]. Указание на последнее печальное событие, произошедшее в 1888 г., а также на увлечение Н.К. Данзаса пессимизмом Шопенгауэра и Гартмана очень важно: подобные увлечения будет переживать в юности и его дочь, а мысль о самоубийстве и неоднократные попытки его совершить станут настойчиво преследовать ее. Случившееся в семье нанесло большую травму ранимой детской душе. Жизнь в этом мире никогда уже не воспринималась ею с чувством беззаботной и светлой радости: "Началось это, когда ей было около десяти лет. Она просыпалась по ночам с чувством, что слышит какие-то вопли: крики боли, скорби. Крики подступали отовсюду, и в них ей чудился какой-то странный, безотчетный отклик мирового страдания. Наяву все эти видения исчезали, а к 14–15 годам совсем прекратились; из области подсознательного они перешли в область сознательного мышления"[4].

После смерти мужа вдова с двумя детьми переехала в имение в Харьковской губернии, принадлежащее ее покойному отцу . Коротая одиночество, Юлия стала проводить дни в отцовской библиотеке, перечитав в отрочестве сочинения Декарта, Дидро, Вольтера, Руссо, тома Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. В 13 лет девочка окончила дома гимназический курс как бы играючи, занимаясь со старшим братом, который готовился к поступлению в школу правоведения. В это время семья переехала в Петербург, где Юлия держит экзамены при 6-й мужской гимназии. В Петербурге она знакомится с книгами, которые круто меняют область ее интере-

---

[3] *Карцов Ю.* Семь лет на Ближнем Востоке 1879–1886. Воспоминания политические и личные. СПб., 1906. По указанию самой Ю.Н. Данзас в ее Curriculum vitae труд назывался "Histoire naturelle de la croyance", "Естественная история верований".

[4] *Диакон Василий ЧСВ.* Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим., 1966. С. 400.

сов и отношение к религии. Первой такой книгой была "Исповедь" блаженного Августина, после прочтения которой у юной девушки, собственно, и начались "поиски за Божеством". Потрясенная глубиной и искренностью веры святого Юлия потребовала, чтобы ее свели в книжный магазин, где стала рыться на полке с творениями святых Отцов. Ее первым опытом в этой области было чтение св. Иоанна Златоуста, в котором, впрочем, она разочаровалась. Но творения святых Василия Великого, Григория Богослова и особенно мученика II в. Иустина Философа привлекли ее ум и сердце. Святой Иустин навсегда останется для нее образом примирения верующей личности и философа, и когда придет час выбрать путь монашества, Ю.Н. Данзас примет постриг под именем Иустины в честь этого святого. Примечательно и такое совпадение: смерть настигнет ее на Святой неделе 13 апреля 1942 г. в день памяти св. Иустина по католическому календарю.

Но чтение духовной литературы отнюдь не умирило тоскующую душу девушки. Перед ней особенно остро встает вопрос о мировом зле. На этой почве ей становится близок пессимизм Шопенгауэра, на время вытеснивший увлечение христианскими апологетами. Затем она увлекается дарвинизмом, естествознанием Геккеля, в котором характерная для позитивизма картина мира сочетается с идеей невозможности для человеческого ума постичь все тайны природы, коренящиеся в глубинах духа. С Геккелем, другом своего отца, она состоит в переписке.

Выдержав гимназические экзамены, она отправляется продолжать образование в Сорбонну, слушает также частные курсы по французской истории графа де Сегюра и П. де Нольяка, занимается сравнительной историей религии под началом профессора Гобле д'Альвиелла. Она слушает курс католического профессора Люшера и знакомится с аббатом Луи Дюшеном, автором книги "Origines du culte chrétien". Под его влиянием она выбирает специализацию по истории сектантства, и в то же время изучает оккультные и каббалистические учения. Теоретический интерес привел ищущую женщину к практике: она сблизилась с группами оккультистов и "магов", принялась посещать спиритические сеансы и даже стала членом-корреспондентом Лондонского общества психических исследований. Один из ее друзей и сподвижников тех лет по изучению оккультных дисциплин В.В. Юрьев, который в 1940 г. приютит ее в Риме, вспоминал: "В моем отношении к ней никогда не было и тени того, что могло бы относиться к ее женскому существу. Да это было бы совсем невозможно; для меня она была всегда... как бы... сверхчеловеком".

В это время в ее жизни происходит еще одна драма, суть которой нам не вполне хорошо известна. По свидетельству ее биографа, она страстно влюбилась в женатого человека, но оставила планы о браке, не захотев разрушать чужую семью. В краткой справке же,

приложенной к генеалогической таблице, сообщается, что ее жених умер в 1904 г. в Маньчжурии.

В 1906 г. выходит ее первая книга "Запросы мысли" (2-е изд.: СПб., 1908), знаменующая и рождение нового писателя – Юрия Николаева. Эпиграф к ней взят из Ницше: "Schreibe mit Blut" – "Пиши кровью". Книга эта, автор которой зачастую слишком очевидно подражает философам жизни, обязана своей музыкальностью тому же Ницше. В интродукции слышны темы, характерные для души, чувствующей себя вне дома в бездушном и чужом мире: тоска, участившиеся самоубийства, потеря смысла жизни, хрупкость честности, смех непонимания и снова всепоглощающая тоска. Тема, которую мы слышим в "Острове мертвых" Рахманинова. Бёклиновские образы, одним из которых навеяна эта симфоническая миниатюра, появляется и в этой книге – автопортрет Бёклина со смертью за плечами, игры сатиров на лужайке темного леса, безумные пляски наяд в зеленых волнах... Возможность жизни вопреки этой тоске открывается в неведомом, которое влечет к себе человека и наделяет его подлинной радостью. "Наша жизнь, – пишет автор, – не усложнилась, как то думают многие: усложнилась лишь условность отношений, повседневного обихода, но духовная жизнь, опошлившись, упростилась. Из нее вычеркнуто общее с неведомым, физическая чуткость к неподдающемуся определению, то неясное, что каждый из нас порою ощущает урывками, хотя бы в темноте, и что называет то первым недомоганием, то животным страхом"[5]. Раннему христианству в этой книге посвящена наиболее значительная и большая глава. Здесь мы встречаемся уже с гностически понятым христианством: в мире, в материи автор видит неизбежное зло, освободиться от которого могут лишь сильные духом. Если больной, умирающий Ницше называл свою философию философией здоровья, то мучимая приступами тоски Юлия Данзас проповедует философию радости, которую она находит в мистическом христианстве. Она ссылается на "Пастыря" раннехристианского апологета Ерма: «Человек печальный оскорбляет Святой Дух, который дан человеку радостный (II, X). Христианство для нее по сути кажется тождественным пессимизму в отношении к миру и видится как "таинство радости", раскрывающееся всем мистикам, Ефрему Сирину или Иоанну Дамаскину, так же как немцу Мейстеру Экхарту или фламандцу Рэйсбрюкку, и вырвавшее у Парацельса восклицание "das Licht der Natur weiest nit, was Melancholia ist" ("Свет природы не знает, что такое меланхолия"). Эта особенность христианского пессимизма, разрушавшая древнееврейское "начало Премудрости – страх Господень"[6]». Первая книга Юрия Николаева оказалась столь популярной, что весь тираж был раскуплен за несколько месяцев. Данзас

---

[5] *Николаев Ю.* Запросы мысли. 2-е изд. СПб., 1908. С. 30.
[6] Там же. С. 233.

стала получать письма от своих несколько экзальтированных читателей, в которых говорилось о безысходности жизни и самоубийстве как единственном способе ее преодолеть. Эти письма не на шутку испугали ее. Она стала корить себя за то, что лишая людей надежды, внесла свою лепту в усиление мирового страдания. Видимо, это сыграло не последнюю роль, когда, отказавшись от литературного труда как своего основного занятия, Юлия Данзас избрала общественное поприще.

В 1906 г. Ю.Н. Данзас приближает к себе императрица Александра Федоровна. Она делает ее своей фрейлиной и поручает ей попечительские и благотворительные дела своей канцелярии. По долгу службы ей приходилось много ездить по монастырям, жить подолгу в Шамординском женском монастыре, основанном старцем Амвросием близ Оптиной Пустыни. Но особенно влечет ее к себе мир русского сектантства, носивший на себе отпечаток отдаленных манихейских и богомильских влияний. Она посещает собрания у хлыстовки Дарьи Смирновой в Петербурге и задумывает большой труд о сектантстве, который так и не был написан. Однако впечатления, ярко отложившиеся в памяти, потом, в эмиграции, лягут в основу одной из глав французской книжки "Религиозный путь русской мысли". В ней, например, она отмечает, что «у русских сектантов, восставших против Церкви, поиск "правды Божьей" принял самые экстравагантные формы, в которых можно различить два идейных потока: один, связанный с протестантскими сектами, влияние которых чувствуется с 16-го века, и другой, питающийся темными мистическими традициями восточного происхождения, восходящими к некоторым гностическим сектам христианской древности и манихейству»[7]. Светские заботы отнимают у Юлии Николаевны практически все время. Она посещает религиозные собрания в доме графини Игнатьевой и обер-прокурора Синода Е.Г. Шварца, где собирается цвет православного духовенства – епископы Антоний Волынский, Гермоген Саратовский, Никон Вологодский, под чьим началом впоследствии происходил разгром имяславия на Афоне. В этом салоне она читает доклад "Чаяние языков" – о языческих мистериях как прообразе христианских таинств, материал которого вошел в книгу "В поисках за Божеством". Работать над этим трудом приходилось ночью, сократив сон до трех-четырех часов в сутки. Ей удалось собрать огромную библиотеку, где около тысячи томов было посвящено истории раннего христианства. Ее приглашали работать крупнейшие авторитеты в ученом мире А. Гарнак и кардинал Л. Дюшен. Она планировала защитить в Европе диссертацию по истории средневековых западноевропейских сект, однако работа над источниками увлекла ее к исследованию древнего христианского сектантства. Так начались ее занятия раннехристианским гностицизмом.

---

[7] *Danzas J.N.* L'itinéraire religieux de la conscience russe. Juvisy. [1935]. С. 67–68.

В 1913 г. выходит в свет книга "В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма". Очевидно, что ее автор выступает отнюдь не как критик-ересеолог, но почти не скрывает своего предпочтения гностицизма перед церковным христианством, в надежде, что "быть может, старый суровый приговор Церкви над гностическими созерцаниями будет пересмотрен". Но и идеалы "нового религиозного сознания", пронизанные ядом ницшеанства, отнюдь не всецело разделяются ею. Она видит идеал христианства в аскетизме, решительном отказе от мира: история Церкви рассматривается ею как история уступок немощам плоти, как потеря остроты понятия о грехе, а в монашестве ей видится возвращение к гностическим идеям о эзотерическом христианстве и необходимости особого посвящения. На первое место в христианском подвиге ставится не идея любви к ближнему, а дело духовного самосовершенствования, открывающее человеку мистический идеал духовного созерцания. Позиция Юрия Николаева в этой книге есть своеобразный христианский максимализм, смыкающийся с маркионитством. Церковь постоянно упоминается автором как некая судящая и отвергающая благие разномыслия гностиков инстанция, но тайна Церкви как мистического тела Христова, сама тайна страдания и искупления остается для Данзас неведомой. Искать Божество гораздо важнее, чем найти. Образ блудного сына с горящей душой заслоняет образ сына кроткого, пришедшего с покаянием в дом Отчий. Когда Данзас придет в Церковь и Истина станет для нее важнее всяких поисков, тогда и наступит охлаждение к гностикам. В ее последней книге, которую она писала перед смертью, "Католическое богопознание и марксистское безбожие", гностикам она посвящает полторы страницы, говоря о них исключительно как о еретиках. Пока же для Данзас исключительно важен не столько гнозис, сколько эллинский дух в христианстве, выражение которого она и видит в гностицизме. Она считает, что христианство смогло стать мировой религией именно благодаря обращению к эллинской философии, своеобразному сращению с ней. В этом она явно следует своему учителю А. Гарнаку, который считал гностицизм "острой эллинизацией христианства". Но это далеко не очевидно, и практически все последующая наука занималась тем, чтобы этот тезис Гарнака, восходящий на самом деле к Отцам Церкви, указывавшим на языческие, т.е. эллинские корни гностической философии, был опровергнут или, по крайней мере, поставлен под сомнение. Показательна в этом отношении критика гностиков Плотином, который упрекал их в совершенной невосприимчивости к духу эллинской философии. Да и сам Юрий Николаев признает: "Там, где христианская мысль не довольствовалась эллинскою метафизикою, она переступала за пределы созерцательного эллинизма и искала ответа на свои запросы в религиозных преданиях Востока, в смутных пережитках халдейских культов с их мрачных дуализмом". Поэтому представление гностицизма чуть ли не единст-

венным источником более поздней христианской философии, "неисчерпаемым источником идей и мистических созерцаний, в которых христианское мышление, хотя бы нехотя, черпало свои вдохновения и находило отклик своим смутным порывам к Богоискательству", равно как и предпочтение его как "продукта эллинской мистики" ветхозаветному еврейству, – неверно. Античное наследие входило в плоть христианской мысли скорее помимо еретического гнозиса, замешанного на иноприродном христианству мифологическом фундаменте, который в принципе враждебен классическому духу философии эллинизма и если и может быть с чем-то сопоставлен, так только с позднеантичным эллинским синкретизмом. Впрочем, отдельные положительные результаты гнозис дал, и прежде всего он очертил ту территорию, на которую богослов ступать не должен, а именно показал всю порочность попыток с помощью разума преодолеть онтологический разрыв мира и Бога, заполнив его некими посредниками.

Заметно в книге Юрия Николаева и не до конца изжитое им увлечение пессимизмом Шопенгауэра. Будущее блаженство, по Василиду, в изложении Ю. Николаева состоит в отсутствии желания, ибо желание есть само по себе источник страдания. Вся природа и все сущее в мире чает возвращения к первоначальному бесстрастному покою. Изложение системы Василида в попытке примирить две противоречивые версии его учения у Иринея Лионского и Ипполита Римского, и главным образом его принцип великого неведения, позволяющего человеку очиститься от тоски, порождаемой хотением, и спастись в бесстрастном мире Божества, напоминают шопенгауэровское учение об освобождении от объективации мировой воли и идею нирваны в буддизме (на буддийские корни философии Шопенгауэра указывали многие исследователи, нельзя исключить также и влияние буддизма на древний гнозис).

Книга "В поисках за Божеством" несет на себе печать напряженных философских исканий ее автора. После ее выхода Юлия Николаевна понимает, что она духовно переросла свой труд. Несмотря на внутреннее отчуждение от христианства и Церкви, воспринятых только рассудком, у нее появляется мысль об уходе в монастырь. В январе 1914 г., под Рождество, она отправляется вместе с писателем-теософом М.С. Лодыженским и его женой говеть в Зосимову Пустынь, что между Сергиевым Посадом и Александровом, где подвизался знаменитый старец Алексий. Выстояв за всенощной очередь к очень утомленному долгой исповедью старцу, Юлия Николаевна подошла к духовнику с необходимостью соблюсти требуемую Церковью формальность. Поглядев на нее, старец преобразился и запричитал: "крови, крови на тебе сколько... только кровь не твоя – чужая... ты – береженая..." Он несколько раз повторил ей эти слова, чем привел Юлию Николаевну в полное недоумение. Поначалу она думала, что речь идет вообще не о ней: веря в идею метемпсихоза и слыша от

оккультистов, что она – старый дух, уже многократно воплощавшийся, она решила, что это относится к одному из ее прошлых воплощений. Но жизнь показала иное, и очень скоро.

В 1914 г. Ю.Н. Данзас планировала продолжить работу над диссертацией в Риме и Париже. Ей было предложено постоянное сотрудничество во французском журнале "Revue de l'Histoire des Religions". Но в том же году началась война, и в августе Юлия Николаевна отправилась на фронт заведующей передовым отделом Красного креста. Генеалогическая таблица скупо извещает: «1914. На фронте. Георгиевский крест. Убита лошадь. "Почетный" казак». (Вот где пригодились спортивные успехи изящной наездницы.) В 1914–1916 гг. она заведует передовым складом Красного Креста при 10-й армии на фронте. С 1916 г. служит добровольцем в 18-м Оренбургском казачьем полку, сначала рядовым, а затем урядником 3-й сотни. Во время разгрузки санитарного вагона под Вильной к ней подошел голодный мальчик-еврей и попросил немного сахару. Пока она развязывала мешок, чтобы вытащить оттуда гостинец, рядом разорвался снаряд. Мальчику оторвало голову, еще несколько человек вокруг погибли или были ранены. Сама Данзас, обрызганная чужой кровью, осталась целой и невредимой. Так первый раз буквально сбылось пророчество старца.

В Петроград она возвращается с фронта в 1917 г. Она вновь попыталась возобновить хлопоты по защите диссертации по всеобщей истории при Петроградском университете, но вскоре, в 1919 г., ученые звания советской властью были отменены. С 1919 по 1923 гг. Юлия Николаевна работает в Публичной библиотеке – сначала помощником библиотекаря иностранно-богословского отделения, затем заведующей отделениями филологии и инкунабул. В 1919 г. – она штатный преподаватель по европейской истории 3-го Петроградского Пединститута. С марта 1920 г. Данзас стала заведовать секцией петроградского Дома ученых, где собирались академики И.П. Павлов, А.Ф. Кони, профессора Л.П. Карсавин, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский. Среди членов Дома был и экзарх католической Церкви в России о. Леонид Федоров, знакомство с которым сыграло важную роль в ее судьбе. После смерти матери в апреле 1920 г. последовал краткий арест (по ходатайству М. Горького она была освобождена под подписку), после которого Данзас стала готовиться к переходу в католичество. По настоянию о. Леонида она принимает католичество восточного обряда. Обряд перехода был совершен 16 ноября 1920 г. в церкви Святого Духа на Бармалеевой улице. 1 августа о. Леонид писал митрополиту Андрею Шептицкому: «Большой популярностью пользуется у нас Юлия Николаевна Данзас: исключительно русская патриотка, с огромнейшим образованием, она считается в ученом мире выдающимся знатоком философов, в особенности Платона. Не менее знаменита она своим капитальным трудом о гностических сектах. В данное время она профессор француз-

ской и английской истории в университете имени Герцена, заведует инкунабулами в Публичной библиотеке и состоит председательницей отделения "Дома ученых", где я состою членом (как видите, и я попал в число ученых", так как в советском царстве "на безрыбье и рак рыба"); мы с ней встретились, и Господь дал мне душу, в совершенстве приготовленную и ждавшую "человека, который опустил ее в живительный источник святой Вселенской Церкви"»[8].

14 сентября 1921 г. о. Леонид основывает с ней и еще одной сестрой – Екатериной Башковой – общину Святого Духа в крохотной квартире четвертого этажа дома № 76/78 на углу Подрезовой улицы и Малого проспекта на Петроградской стороне. 25 марта 1922 г. сестры приняли у о. Леонида монашеский постриг, Юлия Николаевна – под именем Иустины. Нет нужды рассказывать, с какой яростью относилась новая власть ко всяким проявлениям церковной жизни – ставка делалась на продажных священников, создавших обновленческую "живую церковь" и готовых благословлять любые преступления власти. В русских католиках видели к тому же эмиссаров Запада и шпионов. Еще до ареста членов католической общины в Петербурге церковь Святого Духа была опечатана, а экзарх – арестован. Данзас попыталась применить свой статус профессора и потребовать вернуть храм, для чего пошла в Смольный, но партийный чиновник открыто заявил ей о мотивах закрытия церкви.

Ее арест последовал 13 ноября 1923 г. Содержали ее в Лубянской тюрьме в Москве вместе с сестрами московской общины Абрикосовой, также подчинявшейся экзарху, затем перевели в Бутырскую тюрьму. В тюрьме она смастерила себе четки из черной тесьмы, которую отпорола от юбки; крестик ей удалось сделать из двух спичек, связанных той же тесьмой. Эти четки она привезла с собой в Рим. Более шести месяцев тюремной неволи и приговор: 10 лет ссылки за участие в контрреволюционной организации. Долгое и мучительное этапирование в Иркутск, жажда и голод, смерть, не раз проходившая рядом. Четыре года было проведено в Иркутске, и когда Юлия Николаевна, изнуренная голодом и каторжной работой, уже почти умирала от цинги, нежданно-негаданно ее спас начальник местного ГПУ, распорядившийся улучшить ей питание и даже давать книги и бумагу. По всей видимости – это была благодарность за помощь его семье в то время, когда Данзас занималась делами благотворительности в канцелярии Государыни. В начале мая 1928 г. ей объявили о предстоящей отправке на Соловки. И снова более чем четырехмесячный этап, которого по состоянию здоровья она не должна была выдержать. В конце сентября Данзас прибыла в Кемь и оттуда с большой партией уголовниц ее переправили на Соловки. По настоянию этих же уголовниц, проникшихся к ней особым уважением, она была помещена в шестиместной камере, где содержа-

---

[8] *Диакон Василий ЧСВ.* Указ. соч. С. 423.

лись заключенные по церковному делу. Ее определили для канцелярских работ и назначили счетоводом и библиотекарем при "Музее Соловецкого общества краеведения", учрежденном на обломках поруганного большевиками монастыря. Юлии Николаевне поручили вести "просветительскую" работу в музее. Поначалу она категорически отказывалась, но потом, подумав, решила, что, согласившись вести экскурсии, сможет помочь верующим людям поклониться святыням. В алтаре этой осквернённой церкви произошла ее последняя встреча с ее духовником о. Леонидом Федоровым, оказавшимся в том же лагере. Вскоре религиозная пропаганда Данзас была изобличена и в наказание ее перевели на о. Анзер, где был наиболее строгий на Соловках режим. Вернулась она оттуда на главный остров уже близкой к смерти. В сентябре 1931 г. с большой группой заключенных ее перевели на ст. Медвежья гора в Карелии, где предполагалось строить Беломорско-Балтийский канал (вспомним, что на эту же стройку был этапирован арестованный в 1930 г. А.Ф. Лосев).

В январе 1932 г. вопреки всем ожиданиям Ю.Н. Данзас удается вырваться из этого ада. Ее освобождают досрочно благодаря помощи первой жены М. Горького Е.П. Пешковой[9]. В Москве ее принимает в своем роскошном особняке великий пролетарский писатель. Выкупленная своим братом за 20 тыс. франков Ю.Н. Данзас уезжает в 1934 г. в Германию, а оттуда вскоре – во Францию.

В 1934 г. Ю.Н. Данзас вступает в доминиканский орден и с осени 1935 г. работает в доминиканском центре русских исследований "Istina" в Лилле, которым руководит о. Христофор Дюмон, и принимает деятельное участие в издании ежеквартального журнала "Russie et chrétienté", где постоянно выступает в качестве публициста. Центр, у истоков которого стоит Ю.Н. Данзас, ставит перед собой две цели: бороться с марксистским атеизмом в России и вести прозелитическую работу, пропагандируя католическую Церковь. Ее места о настоящей монашеской жизни в обители снова остается не исполненной. Как сетует она в своих воспоминаниях: "И вот, бывшая сестра Иустина превратилась в Mademoiselle Danzas, принужденную думать даже о шляпке, платье и прочих давно забытых вещах..."[10] Она много и плодотворно пишет, получив возможность после стольких лет вынужденного перерыва в творчестве посвятить себя литературным занятиям. Выходит анонимно ее книга воспоминаний о лагерях "Красная каторга". Но основным трудом парижского периода является книга "L'itinéraire religieux de la conscience russe". Перевод этой книги на русский язык не так давно появился в журна-

---

[9] О взаимоотношениях Данзас и Горького см.: *Агурский М.* М. Горький и Ю.Н. Данзас // Минувшее. Вып. 5. Москва; Париж, 1991. В этой статье приводится написанная в эмиграции статья Данзас о Горьком и собран интересный материал о деятельности Данзас за рубежом в последний период ее жизни.

[10] *Диакон Василий ЧСВ.* Указ. соч. С. 714.

ле "Символ", во франкоязычном мире она же сыграла двойственную роль: на нее довольно часто ссылаются русисты, но очевидно, что книга написана весьма тенденциозно. Помимо того, что писалась она по памяти и практически не содержит отсылок к источникам, а следовательно, может претендовать на личностно окрашенный очерк, а отнюдь не на исследование, в ней явно проступает некоторая обида, впрочем, вполне понятная у человека девять лет своей жизни отдавшего лагерям, которая переносится на русскую историю и православие. Она осознает себя продолжательницей чаадаевско-соловьевской линии русской философской и исторической мысли, ориентированной на вселенское христианство, хотя весьма негативно относится к соловьевской идее теократии и его теософии (Ю.Н. Данзас встречала Соловьева в последние годы его жизни). Она считает, что увлечение немецким литературным и философским романтизмом открыло для России протестантскую Германию и оставило в стороне возвращение Новалиса и группы романтиков к средневековому католицизму, и поэтому опыт средневековой Европы оказался далек от путей русской философии и светского богословия. Отсюда, по Данзас, – догматическая неопределенность и романтическая расплывчатость идеи Церкви, романтический мистицизм, сопряженный с идеей национального мессианизма у славянофилов. Отношение к византийскому православию и государственности сводится у Ю.Н. Данзас к манихейскому дуализму мира и Бога и смыкается с отношением к ним Владимира Соловьева, называвшего византизм в статьях по национальному вопросу "практическим манихеизмом". Она доходит до очевидной неправды, когда заявляет, что Византии не известна традиция богословствования и, кроме "Изложения начал православной веры" св. Иоанна Дамаскина, на протяжении многих веков здесь нельзя найти ни одного значительного богословского сочинения. Вообще религиозное сознание России, идет ли речь о хлыстах, скопцах, народном мистицизме, о церковном сознании или о традиции светского богословия, настойчиво рассматривается Ю.Н. Данзас сквозь призму манихейского дуализма. Даже христианство Достоевского, по ее мнению, отличает "полуманихеизм", который соединяет "наиболее высокое русское религиозное учение – монашеский идеал – и темные традиции сектантского мистицизма"[11]. Под углом борьбы христианских и манихейских тенденций она предлагает рассматривать все творчество Достоевского. Мы видим, что поле, в котором развертывается диапазон оценок Юлии Николаевны остается прежним, однако сами оценки меняются весьма радикально по сравнению с тем периодом, когда писалась книга "В поисках за Божеством" и ее автор не был еще обращен в католицизм. В эмиграции на новую книгу Ю.Н. Данзас весьма нелицеприятно откликнулся Н.А. Бердяев, поместив на нее рецензию в

[11] *Danzas*. Op. cit. P. 127–128.

журнале "Путь": "Написана книга умно и с внешним знанием предмета, но она очень *тенденциозна* и дает *неверную* картину, в ней искажена перспектива в угоду идеям автора. Автор – русская католичка, претерпевшая страдания на Соловках за свои религиозные убеждения, и *вся книга проникнута специфическим духом русского католичества* с его миссионерскими усилиями"[12].

В конце 1939 г. Ю.Н. Данзас перебирается в Рим, к которому уже многие годы были устремлены ее помыслы. Поначалу ее, оставшуюся фактически без средств к существованию, приютил у себя друг ее молодости, но квартира его напоминает собачий питомник, и ей приходится вскоре оттуда съехать. Она меняет несколько квартир, мечтая, наконец, обрести пристанище при каком-нибудь монастыре. Мысль об отшельничестве ее не оставляет, и она обращается к трапписткам, но те не принимают ее в монастырь, видимо, из-за преклонного возраста. В 1940 г. она, наконец, нашла пристанище в одном из монастырей, но в мае вспыхнула война, и монастырь превратился в лазарет. Наконец она получает приют в просторной комнате в пансионе испанских сестер. Она продолжает читать лекции в центре "Руссикум" у о. Филиппа де Ремиса. На одной из лекций присутствовал Вячеслав Иванов, живший в эмиграции в Риме и также ставший католиком. Из слов Данзас на этой лекции выходило, что у русских будто бы "вообще мало души". Вяч. Иванов возразил, и у них разгорелся спор. С помощью близких ей священников Данзас добивается личной аудиенции у Папы Пия XII, которому передает слова заключенных на Соловках, обращенные к нему.

В Риме она пишет свои последние книги. Ностальгические чувства Данзас, связанные с императрицей Александрой и усилившаяся тоска по монархии выливаются на страницах французского романа "Трагическая императрица", который переводят и издают по-итальянски. По-русски она пишет апологетическую книгу, заказанную покровительствующим ей кардиналом Тиссераном, "Католическое богопознание и марксистское безбожие". Это своего рода введение в христианство, катехизическая книга, рассматривающая происхождение религии и религиозных культов, истоки и пагубу материалистического атеизма, христианское предание, его согласование с данными естественных наук. В этой книге мятежный ум женщины, лицо которой по воспоминаниям современников "стало буквально копией Наполеона и говорило о силе личности", находит, наконец, свое успокоение. На титуле книги наряду с именем Ю.Н. Данзас выставлен в скобках и ее литературный псевдоним. И это подтверждает, что духовно превзойдя творения своей молодости, Юлия Николаевна тем не менее не отреклась от своих прошлых исканий, признала их ценность в поиске вечной Истины.

---

[12] *Бердяев Н.А.* [Рец. на:] J.N. Danzas "L'itinéraire religieux de la conscience russe" // Путь. 1931. № 56 (Париж).

II

РУССКАЯ КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА В "ПОИСКАХ ЗА СОФИЕЙ"

В истории русской религиозно-философской мысли выход книги "В поисках за Божеством", мало привеченный тогдашней критикой, совпал, или, вернее, был обрамлен двумя знаменательными событиями – в 1912 г. в московском книгоиздательстве "Путь" вышла двухтомная "Философия хозяйства" С.Н. Булгакова, а в 1914 г. то же издательство выпустило "Столп и утверждение Истины" свящ. П. Флоренского. Откликаясь на философские заветы Владимира Соловьева, русские философы обратились в этих трудах к ветхозаветному образу Софии Премудрости Божией, ступая в ее трактовке значительно дальше простого истолкования Библии. С.Н. Булгаков перестраивает на основе этой мифологемы свою политэкономию, видя в Софии идеальное человечество, а в человеческой истории – поступательный процесс возвращения миру утраченного в результате грехопадения состояния софийности. София выступает у него, используя кантианский термин, как трансцендентальный субъект хозяйства, впавший по какой-то причине в состояние метафизической децентрализованности. У о. Флоренского обращение к Софии связано отнюдь не только с необходимостью описать ее иконографию; в ней видится "целокупный корень живой твари", она наделяется личным, ипостасным бытием.

Почему мы вспомнили здесь об этих книгах, с трудом Юрия Николаева казалось бы никак не связанных? Потому что именно они открыли в русском XX в. софиологическую тему, софиологию как течение в богословии и философии, давшее повод к столь многочисленным церковным и философским спорам, почитаемое одними догматическим развитием православия, другими же уличаемое в ереси. В негативной оценке богословских новшеств о. Сергия Булгакова, профессора Сергиевского Богословского института в Париже, Московской Патриархией в 1935 г. одним из аргументов против его учения о Софии стал упрек в гностическом характере булгаковской системы. Ему ставились в вину пренебрежение апофатическим богословием, увлечение земной философией в применении к Богу, в характерном для гнозиса решении вопроса о посреднике между Богом и тварным миром. Можно было бы увидеть в этом неравном споре знак политических разногласий и следствие церковной схизмы, но что же заставило Ю.Н. Данзас, конфессионально не связанную с Москвой, написать в 1936 г. французскую статью о гностических реминисценциях в русской мысли, избрав основным объектом своего анализа именно софиологию о. С. Булгакова? Даже если Булгаков прав, отвергая предъявленные ему обвинения в гностицизме (вот, например, один из оправдательных ар-

гументов отца Сергия – учение о Софии преспокойно существовало хотя бы как частное церковное мнение с начала 10-х годов, а о. П. Флоренский получил магистра богословия за сочинение, где это учение развивалось, и никто из иерархов не выступил с его публичным осуждением), остается бесспорным, что раннехристианский гностицизм и учение о Софии русских религиозных философов принадлежат одному смысловому полю. В этих учениях ставятся вопросы, посредством чего Бог связан с миром после его сотворения, что является проводником Божией воли и как происходит "обратная связь", и наконец, как случилось, что в сотворенном мире возникло зло. Христианское предание учит, что у зла не может быть своей субстанции, зло мыслится как недостаток добра, а его происхождение коренится в своеволии первых людей. Но такое объяснение не может полностью удовлетворить пытливый и изощренный ум, и философ дерзает помыслить этот акт грехопадения как премирную, т.е. до возникновения мира совершаемую, космическую ошибку, но ошибку необходимую, "счастливую", дающую завязку мировому процессу. Гностиков нельзя упрекнуть в абсолютном оставлении пути апофатического богословия, отрицающего возможность с помощью разума приобрести знание о Боге. Их неведомый Бог таинствен и непостижим даже для небожителей. Но есть апофатика и апофатика. Можно целомудренно и кротко стоять на пороге тайны, в притворе богословских систем, не решаясь его переступить. А можно дерзновенно пытаться проникнуть в творческий план Бога, созидая сложные космогонические модели, сотворяя мифологию подстать древним античным мифам и прийти тем самым к утонченно-рафинированному, "ученому" незнанию, замерев перед Непостижимым во всеоружии антиномий. Второй путь – путь философа и гностика. Поэт Максимилиан Волошин, не чуждый в своей поэзии теософско-гностических исканий, так выразил тернии этого второго пути:

Мы, возводя соборы космогоний,
Не внешний в них отображаем мир,
А только грани нашего незнанья.
Системы мира – слепки древних душ,
Зеркальный бред взаимоотражений
Двух противопоставленных глубин.
Нет выхода из лабиринта знанья,
И человек не станет никогда
Иным, чем то, во что он страстно верит[13].

Опыт русской софиологии (требовавшей для своего оформления грандиозный философский ум о. Сергия Булгакова и с его кон-

[13] *Волошин М.* Путями Каина (1923) // Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 232.

чиной так или иначе ушедшей в анналы богословского архива, периодически вызывая разноречивые мнения и споры) и был развертыванием такого двусмысленного проекта, открывающего под лозунгом "преображения разума" некий кредит мифологическому мышлению в лоне православного вероучения.

Владимира Соловьева по праву считают пионером русской софиологии, но было бы наивно считать его ее изобретателем. Во-первых, существует могучая европейская традиция почитания Софии и медитаций о ней, в которой находят свое место Я. Бёме, Г. Арнольд и Дж. Пордедж, Б. Паскаль и И.В. Гёте – их имена не раз встречаются на страницах соловьевских писем и черновиков. Во-вторых, даже если признать чисто внутренний, психопатический характер соловьевских видений, то нельзя не учитывать тот факт, что являвшаяся ему София поистине была для него личностью, с которой связаны его самые интимные переживания. Имя Софии часто встречается на страницах набросков, им подписаны десятки дошедших до нас медиумических записей, оно вынесено в заглавие незавершенной работы, но в написанных и напечатанных сочинениях оно – нечастый гость. Судя по известным нам соловьевским материалам наибольшей близостью философа к Софии и наиболее интенсивным "общением" с ней были отмечены годы его молодости и напряженного философского, системосозидательного труда – 70-е годы XIX в. В круг интеллектуальных занятий Соловьева в ту пору гностицизм попадает самым прямым образом. После защиты в ноябре 1874 г. магистерской диссертации и получения должности приват-доцента кафедры философии в Московском университете, он задумывает писать докторскую диссертацию о гностицизме, претендуя на первенство в этой области отечественной науки. В письме профессору М.И. Владиславлеву он сообщает: "Диссертацию решился писать о гнозисе: эта задача вполне соответствует роду моих способностей, и при значительных размерах (я предполагаю листов 40) исполнение ее может иметь научное значение, тем более, что насколько мне известно, все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе: у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита, а в этих книгах некоторые гностические системы, напр. Василида, представляются с иным и более философским смыслом, чем у Иринея или Епифания"[14]. Открытие в 1842 г. книги "Философумена", после долгих споров большинством европейских ученых атрибутированной св. Ипполиту Римскому, и ее публикация в 1851 г. стали подлинным событием для историков христианства. Наряду с иным изложением ряда гностических систем, текст доносил несколько не известных по другим источникам подлинных гностических фрагментов. Однако, первым в русской науке значение этой книги оценил прот. А.М. Иванцов-Платонов, выпустивший в 1877 г.

[14] *Соловьев В.* Полн. собр. соч.: В 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 315–316.

книгу "Ереси и расколы первых трех веков", практически полностью посвященную этой новой находке. Будучи профессором Московского университета по кафедре церковной истории, он наверняка вел беседы с новоиспеченным приват-доцентом и привлек его внимание к серьезной и никем обстоятельно не исследованной теме. Обращаясь к Совету Московского университета с ходатайством о заграничной командировке в Лондон на 1 год и 3 месяца, Соловьев так формулирует ее цель: "Для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии"[15]. За чтением гностических манускриптов (если только Соловьев до них добрался) и сочинений европейских мистиков (о чём он свидетельствует в письме к графине С.А. Толстой, вдове поэта А.К. Толстого) происходит рождение поэтической музы Соловьева. И хотя первые поэтические опыты предпринимаются им еще до отъезда в Лондон, стихи, написанные за границей несут в себе непосредственность и теплоту соловьевских интуиций, меркнущих под пером профессионального философа-метафизика. Эти стихи, на которые отозвались четверть века спустя символисты, увидев в них поэтический манифест нового мироощущения, содержат немало гностических образов. Поэт ощущает себя на границе двух полярных миров – мира лазурного сияния небесной богини и мира, в котором дымится "злое пламя земного огня". Подражание офитскому гимну соседствует в "софийном" цикле стихотворений с эпиграфом, взятым из "Изумрудных скрижалей", приписываемых Гермесу Трисмегисту. Из "Песни офитов" рождается целая шуточная мистерия, персонажи которой отправляются на поиски Белой Лилии, поэтического псевдонима Софии философско-мистических построений Вл. Соловьева. За буффонадой и гусарским юмором кроется дорогая соловьевскому сердцу мысль о потенциальном единстве мировой души, распавшейся на множество индивидуальных монад. Убитый Мортемиром, главным претендентом на обладание Белой Лилией, медведь нежданно-негаданно обращается в Белую Лилию и провозглашает:

В медведе я была, теперь во мне медведь.
Как некогда его, меня люби ты впредь.
Невидима тогда
Была я, а теперь –
Невидим навсегда
Во мне сокрытый зверь[16].

В этих шуточных стихах посвященному да откроется вся соль не только соловьевской, но и шеллинговской философии – учение о темной основе в Боге (или, по Соловьеву – о втором полюсе потен-

---

[15] *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. М., 1990. Т. II. Кн. 3, ч. 1. С. 64.

[16] *Соловьев В.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 250.

циальности в Абсолютном), воспламеняющейся в твари своеволием. В финале "Белой Лилии" не случайно звучит расходящаяся стилистически со всей мистерией-шуткой "Песня офитов". Все путешественники обретают, наконец, Белую Лилию в своих земных возлюбленных. В 90-е годы в цикле статей "Смысл любви" Соловьев назовет любовь, преодолевающую земное и сочетающую небо и землю во всеединый организм, сизигической, вспомнив о гностическом понятии, обозначающем брачные пары эонов в Плероме, но сам термин "сизигия" вносится Соловьевым в его нравственную философию еще в ту насыщенную мистическими переживаниями, раннюю пору, встречаясь в одном из его черновых набросков.

Перелагая свои поэтические интуиции на язык философии, Соловьев становится перед сложной задачей – высказать несказанное; и здесь гностический понятийный аппарат, позволяющий из слов, как из конструктора, собрать миф и мир, смоделировать космогонический и мировой процесс, оказывается очень кстати. В основе соловьевских медитаций лежит идея необходимого отпадения Софии от божественной Полноты: "В Софии заключается возможность самоутверждения или воспламенения воли, – пишет он в одном из ранних своих черновиков. – София по принципу своему требует *действительного* существования частных существ; такое существование предполагает их исключительное самоутверждение, предполагает Сатану. Сатана как акт (в актуальном бытии) есть необходимо *ego*. София рождает Сатану. Сатана = трансцендентальному Я Фихте. – София = Ева. – Логос = Адам"[17]. По этой версии соловьевской космогонии, София, отпадая от Бога, порождает Демиурга и Сатану, которые оказываются протагонистами миротворения: гностический характер этой мифологемы очевиден. В смелом метафизическом полете Соловьев как бы не обращает внимания, что такая София никак не может отождествиться с Премудростью Притч Соломона и уж тем более с одной из ипостасей Святой Троицы. Не случайно позднее, в "России и вселенской Церкви", он назовет Душу мира, или падшую Софию, "антитипом божественной Премудрости". Конечно, гностические аллюзии – даже не заимствования, а просто подражания, не так очевидны в опубликованных самим Соловьевым работах, где он избегает откровенно гностической терминологии. Но эти работы опираются на фундамент незавершенного юношеского сочинения о "Софии".

Всяческие попытки последующих соловьевцев поставить ему на вид нецеломудренное смешение Софии-Премудрости с падшей душой мира, упрекнуть его в "мутном эротизме", более или менее удачные старания князя Е.Н. Трубецкого, о. С. Булгакова, о. В. Зеньковского, не отбрасывая софиологический опыт Соловьева, отличить нетварную Софию от тварной и поэтому, как всякая

---

[17] *Соловьев В.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 165.

тварь, требующей совершения, будут поиском выхода (успешным ли?) из той гностической парадигмы, в которую попал Соловьев по причине слишком увлеченного изучения гностической литературы в читальных залах Британского музея. Гностицизм, от которого отшатывались мыслители и богословы, строго ориентированные на церковное предание, для Соловьева был вполне приемлем.

Интересно свидетельство В.В. Розанова об одном разговоре с Соловьевым незадолго до смерти философа. Написав в неопубликованной статье "Классификация славянофильских течений" фрагмент о Соловьеве, Розанов назвал его воззрения эклектизмом. Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить это слово на "синкретизм". На вопрос Розанова: "А это что за зверь?" – он ответил: "Если вы будете читать историю греческой философии, то вы найдете там целые эпохи *синкретизма*, когда дотоле *раздельно* и *противоположно* существовавшие философские течения неудержимо *сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение.* Это дело внутреннее, дело горячее, дело *плавки*, а не околачивания... И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне *это* понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль *примирения* и *слияния* меня занимает. Точнее, я чувствую, что *во мне сливаются* многие явления, дотоле существовавшие отдельно и даже враждебные..."[18].

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

Андрей Белый, опознав в Софии, "конкретной премудрости, сходящей в человечество", блоковскую музу (в речи на вечере памяти А. Блока 26 сентября 1921 г.), подчеркивает важность влияния на поэзию Блока религиозной философии Соловьева, "где с высоты древней гностики он пытался сделать разрез нашей действительности". Не мысля себя включенным в богословские споры (которым, впрочем, тогда еще предстоит разгореться), А. Белый продолжает:

---

[18] *Розанов В.В.* Религиозный "эклектизм" и "синкретизм": Из воспоминаний о Влад.С. Соловьеве // Русское слово. 1911. 8 июля.

"В то время эта философия была чрезвычайно оригинальной и многим она казалась совершенно неприемлемой. В то время некоторые из так называемых первых соловьевцев поняли, что эта система не есть отвлеченная, метафизическая, что эта система пытается ответить на вопрос – как органически оформить жизнь в свете религиозных исканий. Соловьев делает целый ряд добавлений и поправок. Он выдвигает даже новые догмы, он пытается вскрыть, что София-Премудрость, что новая мудрость *исходит с неба на землю*, человек соединяется со стихией мудрости, и эта стихия мудрости приурочивается человеческим сознанием к невесте, как тот образ философии, к которому обращен был Данте и о котором он писал, что у нее глаза полны лазури..." (курсив мой. – *А.К.*)[19]. Так Владимир Соловьев вместе с древними гностиками попадает в "крестные" блоковской Прекрасной Дамы.

О пронизанности юного Блока софиологической проблематикой свидетельствуют и его письма к А. Белому, в которых запечатлен след субтильнейших дискуссий на софийные темы. В поздних комментариях А. Белого к их переписке 1903 г. мы находим отзвуки споров о Духе – живет ли он в "мысли" или в "музыке": «Отсюда мысль его о "музыке": она – "двигается"; следовательно, она – астартична; а проще было думать мыслями Владимира Соловьева – мобилизовавшего тут мысли гностика Валентина; в "*движениях*" как таковых (в музыке, в ритме вращения планетных шаров, в диалектике), – томится пленная, когда-то павшая, но освобождаемая Утешителем Душа Мира, Вторая София, – София Ахамот»[20]. Возвращаясь к этому вопросу в 30-е годы во втором томе своих воспоминаний, он не был столь решителен в гностической атрибуции соловьевской Софии, вдохновившей Блока. Спрашивая о ней: "Чья? Гностиков?", давал категорический ответ: «Нет: Соловьев отделял философию гностика Валентина от "музы" своей; гностицизм, ярый враг метафизики, я – отвергал, постоянно подчеркивая, что В.С. Соловьев обосновывал тему своей философии, ставшей лирической, взглядами Канта *о целом* всего человеческого коллектива, рассмотренного "существом", т.е. онтологически; а "содержание" онтологизма могло изменяться: София, Мария и Марфа; "Мадонна" в прошедшем, она у Булгакова – уже культура хозяйственных форм»[21]. Утверждая, что Соловьев не слишком жаловал философию Валентина, Белый был в общем-то прав. Соловьев в зрелом возрасте был далек от отождествления положений своей философии с какими-либо гностическими идеями, но все же, излагая учения гностиков в ис-

---

[19] Литературное наследство. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 4. М., 1987. С. 766.

[20] *Белый А.* Комментарий к письму Блока к Бугаеву от 18 июня 1903 г. // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М., 2001. С. 73.

[21] *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 287.

торико-философском ракурсе, он подчас совершает их невольную проекцию на свою собственную метафиизку. Так, в статье о Валентине, написанной для энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона он, называя Валентина "гениальным учителем", видит величайшее достоинство его системы "в совершенно новом метафизическом, хотя и облеченном в поэтическую форму, взгляде на материю": "Материальное бытие ясно определяется в своем истинном существе как реальность условная, именно, как действительный результат душевных изменений"[22]. В стремлении видеть в материи неподлинную реальность, которая должна рассеяться в истинном бытии, в своеобразной гностической брезгливости к материальному миру у Соловьева, можно видеть определенное влияние Валентинова учения.

Еще одно любопытное свидетельство о Соловьеве-гностике принадлежит интересному публицисту и философу русского зарубежья Н.М. Бахтину (брату М.М. Бахтина). Считая, что самобытность русской мысли в ее отличии от западной как раз и заключается в "гностическом дерзновении", связанном с культом и восточным богословием ("душе дано живое единство целостного *религиозного гнозиса*, – пишет он, – в котором вера и знание могут быть различены лишь условно. В этом смысле восточное богословие – все равно ортодоксальное или еретическое – глубоко гностично"), он видит досадное недоразумение в том, что "Вл. Соловьев – добросовестный ученик германских идеалистов – все время оттеснял на второй план подлинного Вл. Соловьева – гностика" и признается: "Вот почему можно любить Соловьева не за его философию, но как бы сквозь эту философию, порою – наперекор ей"[23].

Сходное с соловьевским отношение притяжения-отталкивания от раннехристианского гностицизма мы найдем у Л.П. Карсавина, который также воспринимал гностические сюжеты не только через западноевропейскую традицию, но и напрямую обращаясь к фрагментам и изложениям древних гностиков. Интерес Карсавина к гностицизму мог появиться еще до того, как он приступил к философскому сочинительству и трудился как профессиональный историк, темой исследований которого была средневековая западная религиозность, в частности секты катаров и вальденсов. Ведь гностицизм был своего рода дрожжами, на которых происходило религиозное брожение последующих веков. В целом отрицательно относясь к гностической мифологии и эзотеризму, гностической сотериологии, Карсавин сам описывает некоторые начала своей философии при помощи гностических понятий (или, во всяком случае, использует их аллегорически). Вводя мифологему тварной Софии и отождествляя

---

[22] Цит. по: Христианство // Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 322.

[23] *Бахтин Н.М.* Из жизни идей. Вера и знание // Звено. 1926. № 155. (Париж). С. 3–4.

ее со Всечеловеком, он пишет в "Noctes Petropolitanoe": "Он – Адам Кадмон, приемлющий Слово; он – Ева Праматерь, себя ему отдающая. Он – сотворенная Божья Премудрость, София, отпавшая, как София-Ахамот гностических умозрений, единая с Логосом – как Непорочная Дева"[24]. Не входя здесь в непростое предприятие анализа, насколько удаляется Карсавин от гностицизма в последующих своих сочинениях, отметим еще одну веху. В работе "О началах" (Т. 1. Берлин, 1925) Л.П. Карсавин предостерегает от внесения женственного начала в недра самого Божества, относя женственное к космосу, требующему восполнения. Нехристианское сознание, "всегда склонное смешивать тварное с Божьим... приближаясь к супружеской тайне Бога и космоса, нечестиво и прельстительно переносит женственность в недра самого Божества". Учение о Софии-Ахамот относится им к продуктам такого сознания: «Подумая о всем космосе как о *самобытной* Софии, как о "четвертой ипостаси" – ты сразу же ощутишь посягающую на чистоту Божества темную греховную похоть, и волны и горы затомятся для тебя гнусом сладострастия и зазмеятся шипя прельщения черной магии»[25]. Характеристики, даваемые Карсавиным отдельным ересиархам, в высшей степени лестны для последних – особенно ценит он апофатизм Валентина и Василида в учении о сущем, отождествляющий неведомого Бога с абсолютным Ничто: "Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-сущем и до такого чистого представления о творческом акте"[26].

Внутренний диалог с древними гностиками, который Л.П. Карсавин вел на протяжении всей своей жизни, вылился в его философии в поправку к христианскому учению о грехопадении, прозвучавшую в комментариях к написанным в лагере Терцинам. Как в гнозисе, так и в христианском Предании Л.П. Карсавин не может удовлетвориться временной трактовкой грехопадения, т.е. представлением, что с грехопадением происходит умаление бытия Бога во времени: «Набрасываемая христианским и особенно гностическим мифами история мира справедлива в изображении подъема мира-человека от ничего к совершенству. Но она не точна как в изображении вневременного акта греха в образе умаленно-всевременного акта греха, совершенного единичным человеком (прародителем Адамом) и даже Всечеловеком (Софиею) "в начале времен", так и в том, что усовершение человека признается отдельным, заканчивающим время событием»[27]. Представление о первом Адаме как извечно восстановленном в полноте бытия и фактически тождественном со вторым Адамом-Христом, вносит в учение о грехопадении оттенок призрач-

---

[24] *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 179–180.
[25] *Карсавин Л.П.* О началах // Символ. 1994. № 31. Июль. С. 198.
[26] *Карсавин Л.П.* Святые Отцы и учители Церкви. М., 1994. С. 30.
[27] *Ванеев А.А.* Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 327.

ности грехопадения, которое с точки зрения вечности как бы и не совершается. Это "неудобовосходимое человеческими помыслами" двойство – Адама падшего и Адама восстановленного – несомненно восходит в своей первоинтуиции к валентинианскому гнозису, в котором София не оставляет Полноту-Плерому, но отбрасывает в мир свою тень, материализовавшийся помысел, который овеществляется, и, переживая факт своего отпадения и овеществления, порождает различные стихии этого мира.

По свидетельству солагерника и ученика Л.П. Карсавина А.А. Ванеева, в ответ на предложенный ему на прочтение компендиум философских систем, тот спросил: «"А куда в этой системе Вы поместите меня?". Настроившись услышать отзыв о своей работе, я никак не ожидал такого вопроса и, не сразу найдя ответ, сказал: – Мне кажется, что среди видов философии более других подходит отнести Вас к гностикам. Карсавин недолго подумал и сказал: – Что ж, это неплохо. Мне подходит»[28].

Увлекшись религиозной поэзией гностицизма, Карсавин сочинил пастиш на гностическое сочинение, напечатанный им в третьем выпуске альманаха "Стрелец" за 1922 г. – одном из тех, что, как грибы, вырастали и проживали свою короткую жизнь в интереснейшее время начала 20-х годов, когда большевистская цензура не успела еще свести все к унылому однообразию. Литературная мистификация, выданная за обнаруженное у букиниста подлинное гностическое сочинение, "София земная и горняя", сопровожденная ироническим "примечанием издателя", включает в себя ряд более или менее близко к тексту процитированных подлинных фрагментов – гимн нахашенов (офитской секты), псалом Валентина, открытые в "Философуменах" Ипполита (читатель найдет ссылки на эти тексты в книге Юрия Николаева) обширные фрагменты из сочинения III в. "Pistis Sophia" ("Вера София"), с которым Карсавин знакомится по немецкому изданию и переводу этого текста, сделанному К. Шмидтом в 1905 г., изложенная по Иринею система птолемеиков. Оригинальными, т.е. не имеющими аналогов в традиции, и принадлежащими перу мистификатора являются два стихотворения, навеянные гностической тематикой. Интересно, что в примечаниях автор, раскрывая предполагаемые источники текста, иронически отмечает отсутствие "и малейшего соприкосновения с трудами Элифаса Леви, Фабра д'Оливье, Станислава де Гюайта, Сент-Ив д'Альвейдра, Блаватской, доктора Штайнера и других". Интерес к гностическим системам, что существенно для понимания оригинальных философских интуиций Карсавина, да и вообще всего пореволюционного интеллектуального контекста, никак не сопрягался с чтением оккультно-

---

[28] Там же. На эту цитату обратил внимание публикатор неизданных разделов работы "О началах" А. Мосин. Ср.: Реальный собеседник // Символ. 1994. № 31. Июль. С. 173.

теософской литературы. Гностицизм и теософия Блаватской четко разделяются как явления разнородные. Пик увлечения теософией приходится на начало века, в 20-е годы происходит спад, в то время как гностицизм все чаще становится темой литературных и философских опытов.

В 1926 г. Н.А. Бердяев, выступая в Париже с докладом "Теософия и христианство", уподобляет современную эпоху эпохе эллинистической с ее исканиями и противопоставляет "истинным теософам" Жозефу де Местру, Баадеру, Вл. Соловьеву, теософию Блаватской, Анни Безант и Рудольфа Штайнера, в учениях которых "нет Бога и упоения божественностью"[29]. Антиперсонализм современных теософов, видящих в человеке дитя космоса и продукт космической эволюции и не оставляющих места для божественной благодати, не был близок персоналисту Бердяеву. Но интересно, что, отрекаясь полностью от современной теософии, он часто выказывает приверженность не только европейскому мистицизму, идущему от Я. Бёме, но и свою полусимпатию к древнему гностицизму. Развивая тезисы своего доклада в "Философии свободного духа", Бердяев обращается к авторитету Оригена и Климента Александрийского, учителей Церкви II в., и противопоставляет мнимому гнозису гнозис истинный. Такой гнозис не является для него подобием томистской схоластики, которая, проливая естественный свет на тайны божественного бытия, стремится к богопознанию. Схоластика для Бердяева – скорее религиозный агностицизм, другая крайность по отношению к агностицизму позитивистскому и естественнонаучному. Истинный гнозис видится ему как продукт мистической, духовной работы философа, всякой искренней религиозной личности. Впрочем, что является залогом и критерием истинности этого гнозиса, у Бердяева остается без прояснения. В русской философской традиции Бердяеву видится предпосылка такого гнозиса, подтверждение того, что "на духовной почве православия скорее может развиться христианский гнозис, чем на духовной почве католичества"[30]. Не случайно в своей рецензии на французскую книжку Ю.Н. Данзас Бердяев будет упрекать ее в "консервативном католичестве", которое "не допускает новой проблематики в религиозном сознании" и в этом смыкается с "обскурантскими православными кругами"[31].

Самое привлекательное в гностицизме для Бердяева – это ярко выраженная мифологическая форма философствования, в которой наиболее удобно передавать логическое, эстетическое и мистическое целое своего мировосприятия. Мысля с самого начала (по крайней мере с "Философии свободы", 1911) свою философию как вос-

---

[29] [Рец. на доклад Н.А. Бердяева:] Теософия и христианство // Возрождение. 1926. № 335. 3 мая. (Париж). С. 2–3.

[30] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 189.

[31] *Диакон Василий ЧСВ.* Указ. соч. С. 718.

становление в правах мифа, Бердяев будет искать в гностических учениях подтверждение своим онтологическим принципам. Обосновывая свой философский антиномизм, Бердяев сопрягает казалось бы несопрягаемое, называя свои воззрения моноплюрализмом. В "Смысле творчества"(1916) он напишет: «Мир есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из "мира" нужно уйти, преодолеть его до конца, "мир" должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от "мира" – пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность – аримановы. Ей противостоят свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансценденции Бога миру и человеку»[32].

В этой декларации два принципиально разных философских подхода к миру – гностический и эллинистический – сплавились воедино. Здесь сведены Плотин и Валентин, зафиксирована и снята антиномия спора неоплатоников с гностиками, вскрывшего враждебность гнозиса духу классического эллинизма. Но ведь и валентинианство не может рассматриваться как однозначно дуалистическая система, его начало, напротив, монистично – неизреченный, непознаваемый Пропатор, рождающий из себя вкупе с безмолвной Бездной Полноту эонов. В сотворении своей онтологии Бердяев руководствуется гностическим каноном: "Мистический гнозис всегда давал антиномические решения проблемы зла, всегда в нем дуализм таинственно сочетался с монизмом"[33].

Из всех гностиков Бердяеву был ближе всего Маркион – он сам это признавал в своей философской автобиографии: "Я интеллектуально возражаю против Маркиона, но морально, эмоционально он мне близок. Я не выносил холодной жестокости государства. Я никогда не мог переносить жестоких наказаний"[34]. У Маркиона мы не найдем традиционного для гностиков учения об эонах и разветвленной демонологии. Он вообще в наибольшей степени среди всех гностиков отождествлял себя с христианской Церковью и даже претендовал на епископский сан. Но еретиком делает его то, что Бердяев применительно к себе назовет моральной страстностью: требование радикально порвать с миром, который зол, проповедь крайнего аскетизма и отречения от мира, от брака, от деторождения. Отказ от

---

[32] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 258.
[33] Там же. С. 258.
[34] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М. 1990. С. 60.

мира влек за собой пренебрежение к его Творцу, разрыв двух частей христианского Предания и отвержение Ветхого Завета, мысль о том, что иудейский Бог не есть подлинный Бог, но демиург, мир сотворивший.

В 1923 г. профессор А. Гарнак выпустил книгу о Маркионе, которая конечно же, не прошла мимо внимания Бердяева. А. Гарнак заметил, что тема маркионизма – это тема бунта человека против Бога, допустившего зло в мире, и поиска иного, справедливого Бога – была близка русским писателям и, в частности, М. Горькому, пьеса которого "На дне" могла быть написана самим Маркионом. Горький мог познакомиться с гностицизмом в 90-х годах XIX в. через свою коллегу по "Нижегородскому листку" журналистку А.Н. Шмидт, ту самую, которая писала Владимиру Соловьеву, опознав себя в качестве Софии его видений. Во всяком случае знакомство с ней действительно сказалось на его творчестве[35]. Н.А. Бердяев отозвался на книгу А. Гарнака о Маркионе пять лет спустя после ее выхода, поместив в журнале "Путь" рецензию на несколько новых публикаций о Маркионе. Эта рецензия, зоркое предупреждение против опасности гностического ренессанса в современной литературе, подтверждает в то же время тот личный интерес Бердяева к Маркиону. На утверждение о близости Маркиона русской литературе и религиозной мысли Бердяев возражает: "Это ошибочно. Русской религиозной мысли в Маркионе близко то, что в нем есть подлинно христианского – понимание христианства не как религии законнической, а как религии Бога любящего и страдающего, но чужда сама ересь маркионизма. Ересь маркионизма, которая нравится современности, есть непонимание основной тайны христианской веры, прежде всего тайны Триединого Бога"[36]. В ряду богоборцев рядом с Маркионом у Бердяева оказывается Иван Карамазов, возвращающий Богу "билет" из-за невозможности смириться со "слезинкой ребенка". Восставая на Бога Библии и противопоставляя ему Христа, откровение иного, чуждого миру и не творившего мир Бога, Маркион не понимал тайны Богочеловечества Христа, тайны божественной Троицы. В маркионизме Бердяев справедливо видит зародыш атеизма: "Если атеизм противоположен теистическому учению, согласно которому мир этот сотворен всеблагим Богом, открывшим себя в Библии, то Маркион был атеистом. Но как и все гностики, и он верил в своего Доброго Бога, в которого не верят современный атеистические маркионисты. Маркион религиозно стоял бесконечно выше современных маркионистов, которые пользуются им для целей пропаганды атеизма"[37].

---

[35] Об этом см.: *Агурский М.* Великий еретик: Горький как религиозный мыслитель // Вопр. философии. 1991. № 8. С. 69–70.

[36] *Бердяев Н.А.* Маркионизм // Путь. 1928. № 12. С. 119.

[37] Там же. С. 117.

Обращение к Н.А. Бердяеву показывает, что присутствие гностических тем в русской мысли не сводилось исключительно к софиологии, так же как ее в свою очередь не стоит сводить только к гностическим корням, подразумевая в ней сложный синтез православного почитания Христа как воплощенной Божественной Премудрости, европейских мистических учений, новоевропейской философии и других учений[38].

Софиология пребывает в поиске единой основы мира и исторического процесса, основы мира, сотворенного по Писанию из ничего. Ничто, как известно, может мыслиться философами и богословами двояко: как полное и абсолютное небытие, отрицание всяческого бытия – οὐκ ὄν, и ничто как потенциальность, невыявленность бытия – μὴ ὄν. Софиологами совершается некоторая субстанциализация этой потенциальности и ее отождествление с тварной Софией, которая в свою очередь неразрывными узами связана с Софией в Боге. Мир, таким образом, оказывается сущностно укорененным в Божестве. В качестве подтверждения такого взгляда приведем мнение "позднего" о. С. Булгакова, оставившего сомнительную для богословов попытку видеть в Софии внебожественную четвертую ипостась-личность ("Свет Невечерний") и пришедшего к трактовке Софии как единой сущности-усии троичных ипостасей. Подытоживая свои софианские идеи, о. С. Булгаков трактует тварную Софию "основанием бытия мира, его энтелехией (по понятию Аристотеля)", которая "находится теперь в состоянии потенциальности (dunamis), будучи его движущей энергией (energeia), целепричиной... Мир, сотворенный из ничего, и есть и не есть тварный образ Божественной Софии, но только становится им в мировом процессе". Мир, созданный из ничего, имеет свое основание в божественной Софии. Тем самым утверждается в известном смысле и божественность мира в его основе, *единство* его принципа в Боге и творении, и этот принцип есть Божественная София. Тварная София онтологически тожественна с Софией Божественной как своим Первообразом"[39].

Мы снова стоим перед лицом антиномизма, архетипически воспроизводящего философский антиномизм гностиков. Восхождение тварной Софии к Софии божественной делает человеческую историю детерминированным процессом, уподобляющимся натуралистическому или космическому, конечной целью которого оказыва-

---

[38] Философия Н.А. Бердяева квалифицируется как "православный гнозис" в статье К. Пфлегера, опубликованной в: Hochland. N 3. T. XXIX, 1931–1932. Нам был доступен ее французский перевод: *Pfleger K.* La gnose orthodoxe de Berdjaev // Irénikon. 1932. T. IX, N 3. P. 226–239; N 4. P. 345–357.

[39] *Булгаков Сергий,* прот. София, Премудрость Божия. Ч. III: София божественная и София тварная. Русский оригинал данной книги пока остается неизданным и готовится нами к публикации в издании: С.Н. Булгаков: pro et contra. T. 2.

ется, как и у Соловьева, спасение всех. Очевидно, что человеческая свобода упраздняется в учениях такого типа ради своеобразного софиологического детерминизма. Отец С. Булгаков, стремясь придать церковный характер своему учению, обращается к Преданию и, в частности, уподобляет свое учение о Премудрости в ее отношении к сущности Божества учению о неслитности и нераздельности божественной Усии и нетварных энергий у св. Григория Паламы, но даже поверхностного знакомства с софиологией отца Сергия достаточно, чтобы узреть в ней приниципиально иной – не энергийный, но сущностный – тип онтологии. Обращала на это внимание и Ю.Н. Данзас. "Древний гнозис в своих многочисленных системах, – писала она, – был усилием человеческого ума связать идею божественной трансценденции с реальностью материального мира. Те же заботы мы находим и у русских мыслителей... Гнозис, родившийся вне христианства, позаимствовал у него учение о спасении, чтобы основать на нем рассуждения, более близкие к пантеизму, чем к дуализму, и именно в этом развившемся пантеизме получило рождение понятие Софии, как связи между Непознаваемым и реальным. И если мы видим, как это понятие возрождается в современном мире, то мы имеем право видеть в этом не только случайную похожесть, и еще менее терминологическое заимствование. Под тождеством понятий мы можем различить сродство мысли. Это те же стремления к синтезу монизма и пантеизма со скрытыми дуалистическими элементами"[40].

Гностицизм присутствует и в диапазоне оценок самими софиологами своих предшественников или, да простит нас читатель за оксюморон, разномыслящих единомышленников. Так, князь Е.Н. Трубецкой, внесший свою лепту в софиологию главным образом обстоятельной критикой изъянов софиологии Соловьева и протестовавший против низведения Софии в область твари, упрекает С.Н. Булгакова по горячим следам "Света Невечернего" в «гностическом уклонении от христианского учения: София Премудрость, превращенная в четвертую ипостась и в качестве таковой выведенная *за пределы* божественной жизни, перестает быть неотделимой от Бога силой или качеством, Премудрость, подверженная "катастрофам", может от Него отпасть; по С.Н. Булгакову, она – тот мировой демиург, который может даже стать повинным "суете тления"»[41].

В учении о Софии-посреднике, разделяющем, но и связующем мир вечный и мир временный, Е.Н. Трубецкой отмечает "следы непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговско-

---

[40] *Danzas J.N.* Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 1936. Vol. XXV. P. 674–675.

[41] *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Смысл жизни / Под ред. Н.К. Гаврюшина. М., 1994. С. 353–354.

го типа". Очевидно, что, благословляя и освящая тварный мир, "религиозный материалист" С.Н. Булгаков ни за что не признал бы мир творением бездушного формалиста-демиурга. Сам же автор "Света Невечернего", отправлявшийся именно от соловьевских интуиций Софии констатировал "синкретический характер" софиологии последнего, в которой сочетаются и черты гностических систем, и древняя православная традиция, и западная софиология Бёме... Ценно в связи с этим булгаковское признание: «Я лично считал Вл. Соловьева своим философским "путеводителем ко Христу" во время того кризиса моего мировоззрения, когда я совершал свой переход "от марксизма к идеализму", а далее к православию, хотя и не разделял его гностических уклонов»[42].

"Поиски за Софией", которые предпринимали русские религиозные философы, отнюдь не исчерпывали весь спектр присутствия гностических тем в творческих горизонтах Серебряного века. Гностицизм доставлял целый поток мифопоэтических интуиций и аллюзий, удачно инкрустированных в культурную пестроту той эпохи. Само время диктовало актуальность гностического экзистенциализма. История резко убыстряла свой ход. Поэту, художнику, артисту, да и просто обывателю было все менее и менее уютно ощущать себя в ней. Не абстрактное зло философских теодицей, но реальное зло с запахом крови и дыма первой мировой войны, с поездами раненых, химическими газами, первыми бомбежками, а затем с уличными боями революции и красным террором овладевало жизнью. Кому, как не поэту, удавалось услышать в "преображенном" мире не пифагорейскую музыку сфер, но "железный скрежет какофонических миров", сравнить себя с "грязью, размазанною шиной по чуждым сферам бытия" (В.Ф. Ходасевич, сборник "Европейская ночь"). Гностическое ощущение своей отстраненности от судеб космоса, в котором в борьбе добрых и злых демонов, в диссонансах захлестнувшей мир музыки решается судьба заброшенного в этот мир человека, оказавшегося, по меткому выражению о. С. Булгакова, "на пиру богов".

На гностические искания в русской поэзии той поры обратил внимание литературовед В.Ф. Марков: "Они другого характера, чем в бальмонтовски-брюсовский период, когда они сперва во многом опирались на теософию, потом касались антропософии... В послереволюционные годы центр тяжести был на гностике и пифагореизме. Во всяком случае, русская поэзия, вопреки распространенному мнению, в то время далеко не сводилась к фабричному космизму, с одной стороны, и к раннему советскому авангарду – с другой. Одновременно с этим шел расцвет эзотерического идеализма и неомистицизма, особенно в Петрограде"[43].

---

[42] *Булгаков Сергий,* прот. София, Премудрость Божия (рукопись).

[43] *Марков В.Ф.* Поэзия Михаила Кузмина // Марков Вл. О свободе поэзии. СПб., 1994. С. 155.

Михаил Кузмин представляет, наверное, одну из наиболее интересных фигур для выявления этих мотивов в русской поэзии. Интерес его к гностицизму питался не столько общественной ситуацией (хотя, впрочем, гностический цикл сборника "Нездешние вечера" написан именно в 1917–1918 гг.), сколько постоянно присутствующей в его творчестве влюбленностью в александрийскую культуру, в которой происходит встреча христианства с эллинизмом и религиями Ближнего Востока. Интерес к гнозису возник у автора "Александрийских песен" в 1896 г., во время пребывания в Египте, затем в 1897 г. он читает литературу о гностиках в Италии (маршрут кузминского путешествия, как видит читатель, отчасти повторяет соловьевский). Наставником его в изучении гнозиса выступает его близкий друг (в будущем нарком иностранных дел) Г.В. Чичерин, указывая в своем письме от 18/31 января 1897 г. на новое немецкое издание "Pistis Sophia" и статью Кёстлина об этом сочинении[44]. По сделанному в конце жизни признанию М.А. Кузмин считал себя подлинно осведомленным лишь в трех областях: гностицизме, музыке эпохи от И.С. Баха до В.А. Моцарта и флорентийском кватроченто[45]. После революции об интересе Кузмина к гнозису можно судить по его участию в двух сборниках – один из них носит гностическое название "Абраксас"[46] – слово, встречающееся и в его стихотворении "Василид", которое обозначает число эонов в учении Василида, а также священные амулеты в виде шлифованных камней у василидиан, – в другом же сборнике – "Стрельце" – Кузмин публикует главы своего романа о Симоне Волхве, в том самом третьем номере, где появился упомянутый нами пастиш Карсавина. Свою эпоху Кузмин не случайно уподобляет в "Чешуе в неводе" II в. по Р.Х.[47]. Интерес Кузмина к хлыстовству и даже подражания в стихах хлыстовским гимнам также несомненно вытекает из гностических штудий. Мы уже говорили о том, что Ю.Н. Данзас, так же как и Кузмин, посещала хлыстовские "корабли", занималась гностицизмом как теоретической основой современного сектантства. По замечанию В.Ф. Маркова, пытающегося показать мотивы обращения поэта к гнозису, «для гностика мир – ад, но из него есть сложный индивидуальный выход. Кроме того, в гностике античность (в "негимназическом" обличии) вступала в союз с глубинным христианством недогматического толка. Художник мог видеть в ней путь к освобождению из плена окружающей традиции, не становясь ни на "правую",

---

[44] См.: *Богомолов Н.А.* Из комментария к стихотворениям М.А. Кузмина // Культура русского модернизма. В приношение В.Ф. Маркову. М., 1993. С. 40–41.

[45] *Тименчик Р.Д.* Кузмин // Русские писатели. 1800–1917. М., 1994. Т. 3. С. 204.

[46] Издается под редакцией Ореста Тизенгаузена при ближайшем участии М. Кузмина и Анны Радловой. Вып. 1–3. СПб., 1922–1923.

[47] См.: *Богомолов Н.А.* Указ. соч. С. 46.

ни на "левую" сторону. Все это не могло не привлекать Кузмина, даже если для него, возможно, и мало значила лестница-иерархия овеществления и развеществления, отхода от Бога и возвращения к Нему, какую он мог найти в гностических системах»[48]. Впрочем, стихотворение "София" из гностического цикла "Нездешних вечеров" является изысканным и символически точным воспроизведением мифа Валентина о падении Софии. Интересно, что на соловьевско-булгаковскую версию софиологии в стихах Кузмина нет никаких аллюзий. Прочие стихотворения гностического цикла более свободны от точного следования гностическим мифам и используют образы гностицизма для развертывания традиционных для его лирики тем: в "Басилиде" распознается миф о "царском сыне", отправившемся на поиски многоценной жемчужины, в "Гермесе" – отзвуки морального либертинизма (идейно мотивированного разврата), в котором ересеологи упрекали некоторые секты. В целом, обращает на себя внимание, что эллинская стихия в стихах Кузмина захлестывает собственно гностическую. Гностический экстаз уподобляется плотиновскому, мир земной превращается в символическое зеркало мира небесного, "кристальная гармония семинебесных сфер" оглушает поэта.

Серебряный век подходил к концу и надвигался век железный. И глядя вдогонку уходящему веку, поэту, переживающему "звездный ужас", оставалось лишь вспоминать, как это делает Н.С. Гумилев в строках, заключающих его сборник "Огненный столп" (1921),

время
Прежнее, когда смотрели люди
На равнину, где паслось их стадо,
На воду, где пробегал их парус,
На траву, где их играли дети,
А не в небо черное, где блещут
Недоступные чужие звёзды[49].

---

[48] *Марков В.Ф.* Указ. соч. С. 112.
[49] *Гумилев Н.* Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 344.