

**Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.**

Имя В. В. Бычкова хорошо известно всем, кто так или иначе занимается историей эстетической мысли, историей искусства, историей философии, патрологией. Серия его работ, в которой он предпринял грандиозную попытку воссоздания и анализа истории православной эстетики от ее античных и библейских истоков до нашего времени — не имеет себе равных в своей предметной области, и сопоставима только с «Историей античной эстетики» А. Ф. Loseva.

Данная же книга, несомненно, займет почетное место еще и в ряду обобщающих работ (как ставших уже классическими, так и написанных сравнительно недавно), посвященных истории русской мысли<sup>1</sup>. То, что в год своего 65-летия автор, искушенный в исследованиях не только древнего и средневекового, но и современного эстетического сознания, завершил эту серию фундаментальным исследованием, посвященным анализу эстетического аспекта русской религиозной мысли XIX–XX вв. — является, безусловно значимым фактом не только для него лично, но и для эстетической и религиозной ситуации современности.

Книга действительно фундаментальна. Такие работы, обычно, либо открывают некоторое поле исследований, либо наоборот, подводят итоги значительным исследовательским традициям. В данном случае справедливо, скорее, первое. Несмотря на значительное количество работ, посвященных истории русской эстетики или литературной критики<sup>2</sup>, именно Бычкову удалось представить русскую эстетическую мысль (по крайней мере, ее религиозную составляющую) в виде потока, в котором философские концепции, искусствоведческие теории, искания поэтов и художников образуют сложное целое, объединенное в рамках некоторой диалектики основных идей, которые корнями своими уходят в Древнюю Русь и Византию, но развиваются, пересматриваются и воплощаются в

<sup>1</sup> За последнее время их вышло не так уж мало. Наряду с классическими: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. К., 1991; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1990; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 2007; *Чижевский Д.* Гегель в России. СПб., 2007; *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996 — назову работы современных исследователей: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Он же.* Очерки из русской духовной традиции. М., 2007; *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000; *Гайденко П. П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Нишкин С. А.* Метафизика веры в русской философии. М., 2001; *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004; *Ермишин О. Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX в.). М., 2004; *Сербиненко В. В.* Русская философия: Курс лекций. М., 2005; *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2006; *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М., 2006; *Марченко О. В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков: Исследования и материалы. М., 2007. Из работ зарубежных авторов: *Coplestone F. C.* Russian Religious Philosophy. Notre Dame, 1988; *Dahm H.* Grundzüge russischen Denkens: Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jh. München, 1979; *Goerdts W.* Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg, 1995.

<sup>2</sup> См. например: *Мани Ю. В.* Русская философская эстетика. М., 1998.

художественной практике в современных условиях, современными средствами, среди современных искушений.

Основным инструментом, послужившим автору для вычленения этого потока из множества других, тесно переплетенных между собой, составляющих русской мысли (общественная мысль, богословие, литературная критика, теоретическая философия, этика, философия религии и т. д.), стало понятие теургии. Суть этого понятия в осмыслении искусства как «боговдохновенного творчества», а художника, как «Богом избранного глашатая и проводника духовных мыслеобразов, выражаемых только и исключительно в художественной форме, как теурга, сознанием и рукой которого руководят божественные силы» (с. 712). Такое понимание предполагает направленность «на активное преобразование всей жизни человеческой (а в пределе и космической. — К. А.) по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше» (с. 9). Именно вокруг этой идеи, действительно центральной для русского эстетического сознания, и удастся автору выстроить композицию своей книги, объединить ее героев, в других отношениях порой весьма далеких друг от друга.

В центре рассмотрения стоит эстетическая мысль Серебряного века: представителей русской религиозной философии, поэтического символизма, художественного авангарда. Этому предшествует краткое рассмотрение попыток обращения к христианским традициям в эстетике XIX в. Они представлены описанием опыта такого обращения и его теоретическими осмыслениями в творчестве Н. В. Гоголя, отца Феодора (Бухарева), Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Л. Н. Толстого. Выборка, безусловно, представительная, и все же, нельзя не пожалеть о ее ограниченности. Известность того или иного имени отнюдь не тождественна представительности его носителя. Так, первая половина и середина XIX в. в России ознаменована не только трагическим опытом Гоголя и Бухарева, но и гораздо более органичным и продуктивным опытом славянофилов: И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, С. Т., К. С., И. С. Аксаковых — а также таких значительных поэтов, как В. А. Жуковский и Ф. И. Тютчев<sup>3</sup>. А можно было вспомнить и Пушкина, «начало и начальника славянофилов», по выражению Ф. М. Достоевского, и Карамзина, чей духовный путь несомненно был для всех этих мыслителей и поэтов поучительным и вдохновляющим примером. И это, если не углубляться в XVIII в. А углубляться не только можно, но и по сути необходимо, ведь сами же христианские мыслители XIX в., выстраивая свою «духовную генеалогию» (архим. Киприан (Керн)), осознавали себя (и не безосновательно) продолжателями центральной линии русской культуры, как писал М. П. Погодин: «дружеские связи» соединяли Киреевского и Хомякова с представителями старшего перед ними поколения: Пушкиным, Баратынским, Плетневым, равно, как те примыкали к Жуковскому, кн. Вяземскому, Дашкову, Блудову, Гнедичу, Тургеневым и др., а те, в свою очередь, через Карамзина, Дмитриева,

<sup>3</sup> Не может не удивлять и отсутствие в книге каких-либо упоминаний об Аполлоне Григорьеве — крупнейшем русском религиозном эстетическом мыслителе сер. XIX в., «органическая критика» которого, продолжая славянофильские традиции, непосредственно предшествует более поздним «теургическим» исканиям.

Державина, Хераскова, Фон-Визина, примыкали к Сумарокову и Ломоносову<sup>4</sup>. Разумеется это «родословное древо» не является беспроблемным, разумеется, и теоретическая, и практическая постановка вопроса о соотношении христианства и культуры, религии и искусства постоянно сталкивалась с огромными трудностями, однако это выражение самосознания русских христианских мыслителей нельзя не учитывать. В противном случае мы останемся в плену весьма примитивных схем становления русской культуры и мысли. Как пишет автор разбираемой книги, в XVIII–XIX в. «лучшие силы интеллигенции отошли от церковно-религиозной сферы... и включились в созидание мирской культуры», при этом XVIII в. не дал «новых эстетически ценных произведений» (Державин?! Казаков? — К. А.), а «богатейшая национальная культура» XIX в. «развивалась в русле западноевропейской культуры... с общим вектором на демократизацию, социальную ангажированность, материалистически-позитивистскую и даже атеистическую направленность» (с. 6–7). С такой точки зрения Гоголь и Бухарев действительно должны представлять трагическими одиночками. Любопытно, однако, что они таковыми у В. В. Бычкова *не* предстают<sup>5</sup>: их личная (а в действительности крайне характерная для сложившегося в русском обществе и Церкви положения дел) трагедия остается совершенно за рамками рассмотрения, куда попадают только их собственно эстетико-религиозные взгляды. Между тем, остается неясным, какое место занимали эти взгляды в сложившейся религиозной, философской и общественной ситуации эпохи. Это, как мы увидим, имеет серьезные последствия для понимания последующего развития.

Выбор Достоевского, Леонтьева и Толстого в качестве фигур, репрезентирующих религиозную эстетическую мысль второй пол. XIX в., нельзя не признать более удачным, тем более что за изложением их концепций непосредственно следует разбор эстетики центрального представителя русской философии этого времени — Вл. Соловьева. Однако существенные вопросы вызывает сам ход изложения их концепций. Так, представляется не очень уместным иронично-покровительственный тон, выбранный автором в отношении Толстого. Осуществленная последним провокационная проблематизация не только всего современного понимания искусства в целом, но и современной эстетической практики в итоге оказалась весьма продуктивной, а высказанные в трактате «Что такое искусство?» идеи нашли свое развитие в мысли наиболее значительных представителей эстетики XX в. Более того, дальнейшее развитие модернистской эстетики как таковой, включая и религиозные и нерелигиозные ее направления оказалось в дальнейшем возможным только путем критического усвоения и творческой переработки толстовской критики.

Наоборот, можно только согласиться с автором в его высокой оценке эстетики Вл. Соловьева, действительно раскрывшего перед русским художественным сознанием новые горизонты, определившего на многие годы вперед ход отечественных эстетических и религиозных исканий. Отмечу только, что порой его восхищение великим философом явно зашкаливает: «При ретроспективном взгляде на историю христианской мысли складывается достаточно устойчивое

<sup>4</sup> Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. М., 1891. Т. 5. С. 467–468.

<sup>5</sup> Об этом мельком говорится в конце главы и в Заключении. См.: с. 55, 716–717.

убеждение, что Соловьеву, наделенному даром духовно-мистического видения, удалось, во всяком случае в рамках мыслительных парадигм новоевропейского христианского мышления, разгадать эсхатологический смысл божественного замысла по созданию высшего своего творения — человека... Над выявлением этого смысла *тщетно* (курсив мой. — К. А.) трудились многие поколения христианских мыслителей, начиная с первых Отцов Церкви» (с. 91). Слышать это от человека, написавшего книгу «*Aestetica partum*», довольно странно.

Однако центральная, наиболее значительная в историческом и теоретическом плане часть книги посвящена, разумеется, эстетике Серебряного века и непосредственно примыкающим к нему течениям теургической мысли, как эмигрантским, так и оставшимся в России. Пересказывать ее не имеет смысла — рецензии пишут для того, чтобы пригласить к чтению самих книг. Отмечу лишь, что к безусловным положительным сторонам работы относится не только основательность авторской проработки материала и глубина анализа. Автор явно противостоит современной моде гонений на Серебряный век и его мысль — моде, которая находит свое выражение то в стремлении приписать его деятелям какую-то специальную злонамеренную не- или антицерковность (особенно достается при этом Д. С. Мережковскому, отцу П. Флоренскому и Н. А. Бердяеву), то в попытках дисквалифицировать их философскую мысль, то в желании продемонстрировать их нравственную несостоятельность. Этому В. В. Бычков самым ходом изложения материала, просто предоставляя слово своим героям, противопоставляет наглядную демонстрацию существенной значимости для нашего времени теургической эстетики и созданного ею художественного языка и философского аппарата. Большую роль играет при этом тот факт, что В. В. Бычков не ограничился лишь рассмотрением русских философов первого ряда: В. В. Розанова, отца П. Флоренского, отца С. Булгакова, И. А. Ильина, А. Ф. Лосева. Он обратился так же к изучению мыслителей, менее известных (таких как, например, В. Вейдле, Н. Арсеньев), а так же к анализу не только художественного творчества, но и собственно эстетических идей поэтов-символистов (Вяч. Иванова, А. Белого, А. Блока, Эллиса, М. А. Волошина) и художников и поэтов-авангардистов (В. Кандинского, К. Малевича, В. Хлебникова, А. Крученых и др.). Не обходит он стороной и то осмысление этих художественных направлений, которое предложили религиозные мыслители того времени и которое выгодно отличается от свойственного многим их современным коллегам нигилизма в отношении современного искусства. Отдельный раздел посвящен имевшим место на протяжении XIX—XX вв. попыткам осмысления русской иконы. Книга завершается обстоятельным анализом эстетического измерения в философском творчестве Н. А. Бердяева, которое предстает, таким образом, как завершающий аккорд теургической эстетики, в котором теургия раскрывается как «высшая форма эстетического опыта будущего, направленная на реальное преображение мира в направлении идеальной красоты и абсолютного совершенства, усилиями самого преображенного человека в котором будет действовать некая совокупная богочеловеческая творческая энергия» (с. 709).

Книга, как я уже говорил, скорее намечает новую сферу исследований, а потому отсутствие в ней тех или иных имен, при достаточной репрезентатив-

ности выборки не может быть поставлено автору в упрек. Наоборот, можно предположить и пожелать, чтобы работа в этом направлении была продолжена и в круг исследований были вовлечены такие важные для понимания развития художественного сознания эпохи мыслители, как Г. И. Чулков, С. Н. Дурьлин, Б. А. Грифцов и наконец, Л. С. Выготский (каждый, кто дочитал до конца «Психологию искусства» не может не поражаться его мощному теургическому и при этом совершенно атеистическому пафосу).

Основной недостаток работы, который в особенности сказывается в той ее части, которая посвящена Серебряному веку, лежит в иной плоскости. Не проработав религиозный, общекультурный и философский фон своей картины, автор, в итоге как бы подвесил в воздухе свой основной сюжет — эстетику модернизма, осмысляющую его теургическую философию и их религиозный коррелят — концепцию «нового религиозного сознания». Было ли их появление неким необходимым этапом становления русской (и вообще европейской, а может быть и мировой) духовной культуры или это есть некая случайность, проявление злой воли отдельных лиц? Все содержание книги говорит о первом, но возразить человеку, настаивающему на втором, автору как бы и нечем. Как и в отношении русской культуры XIX в., Бычков использует здесь схему, чрезмерно упрощающую ход событий: «Многие русские интеллектуалы того времени видели неадекватность официальной церковности... современному состоянию культурно-цивилизационного процесса и пытались нащупать пути ее преодоления. В их среде начались поиски “нового религиозного сознания”» (с. 143). Что есть «официальная церковность», каково «современное состояние», в чем состоит неадекватность, почему интеллектуалы ею озаботились — оставляется без пояснений. Все предстает как результат деятельности нескольких (пусть даже многих) интеллектуалов, о которых теперь другие интеллектуалы могут писать толстые книжки, а третьи — эти книжки рецензировать.

Единственное, что можно противопоставить этому — материал книги, убедительно свидетельствующий о неслучайности религиозно-философского ренессанса, о реальности и значительности проблем, которые не только интеллектуально или художественно, но и самой своей жизнью решали его представители. Центральная среди них — «проблема соотношения и взаимодействия в культуре религии и искусства, отношений религии и культуры в целом» (с. 716). И поскольку эта проблема переживается и современной эпохой — ценным вкладом в ее разрешение предстает и книга В. В. Бычкова.

*К. М. Антонов*