

А.В. Марков

*доктор филологических наук,
профессор кафедры кино и современного искусства РГГУ*
markovius@gmail.com

С.А. Мартыанова

*кандидат филологических наук, доцент,
зав.кафедрой русской и зарубежной филологии
Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых*
martyanova62@list.ru

УПАДОК ЖИЗНИ КАК КАНОН ИСКУССТВА: «СРЕДНИЙ УРОВЕНЬ» РУССКОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Характеристики русской мысли начала XX века как упадочной или сопротивляющейся упадку не объясняют внутренние принципы ее становления как части европейского модерна. В данной статье впервые показывается, как зрелая и разработанная система идей создавала определенные биографические программы, требующие культурного перекодирования экзистенции как упадка. В статье доказывается, что культура того времени требовала системного мышления на среднем уровне производства философских текстов. Рассмотрение среднего производства текстов позволяет увидеть целый ряд проектов русской модернистской философии, таких как жизнестроительство, «упадочная» чувствительность, математическая метафизика Флоренского или философия языка, как необходимо проистекающие из того понимания субъекта, который был выстроен систематизирующей мыслью. Доказывается, что систематизирующая мысль, притязавшая быть выражением всеобщего опыта, попадала в ловушки языковых противоречий. Особое внимание уделяется искусствоведческим наблюдениям представителей русского идеализма и культурным следствиям этих наблюдений.

Ключевые слова: философская система, религиозная философия, декаданс, жизнестроительство, биографические программы, русская идеалистическая философия, русский авангард

The characteristics of Russian thought at the beginning of the twentieth century as a decadent or resisting decline do not explain the internal principles of its formation as part of European modernity. This article shows for the first time how mature and developed system of ideas produced certain biographical programs that require cultural transcoding of existentialism as decline. The article proves that the culture of the epoch required systemic thinking at the middle level of production of philosophical texts. Consideration of the middle production of texts makes it possible to see whole series of projects of Russian modernist philosophy, such as lifebuilding, “decadent” sensitivity, Florensky’s mathematical metaphysics or the philosophy of language, as necessary stemming from the middle-structured understanding of the subject. It is proved that systematizing thought, which claimed to be an expression of universal experience, fell into the trap of language contradictions. Particular attention is paid to the art history observations of representatives of Russian idealism and to the cultural consequences of these observations.

Keywords: philosophical system, religious philosophy, decadence, life-building, biographical programs, Russian idealistic philosophy, Russian avant-garde

Введение: упадок не на языке упадка

Исследования упадка, при всей их пронизательности, обладают общим недостатком: если деятели упадка переживают историческое состояние упадка как глубоко неестественное, но при этом утверждают символический потенциал этой неестественности, то почему анализ упадка не становится анализом этого потенциала? Конечно, что decadence studies лишь недавно стали оформляться как наука: либо упадок оказывается «ресурсом воображаемого», источником

А.В. Марков, С.А. Мартьянова *Упадок жизни как канон искусства:
«средний уровень» русской идеалистической философии*

необычного творчества и провокативного поведения [Härmänmaa, Nissen, 2014, p. 1], либо сводится к тому, что топосы природы, как знающей свою осень и свой конец, ставятся на службу стилистике, стиля упадка [Mittau, 2017, p. 11]. Вопрос осложняется тем, как понимать эмоцию упадка: как наблюдение над предметами или как неопределенную ностальгию, не способную вычленив устойчивый предмет. В русской традиции, прежде всего в трудах К. Леонтьева и В. Розанова, было предложено третье понимание этой эмоции: как принадлежащей самому историческому порядку предметности, как эмоция, которая не возникает при осознании человеком своего исторического положения, но затрагивает человека в той мере, в какой она уже реализовалась в предметном мире. Не понимая этого третьего решения, мы не сможем осмыслить, скажем, репутацию Флоренского как человека упадка: хотя его познавательная программа далеко не сводилась к пассивным переживаниям, он созерцал предметный мир как смертный, и сама систематика такого созерцания воспринималась современниками как признак большей упадочности, чем если бы это было строго экзистенциальное восприятие. Такое положение дел определила еще культурная систематика русского символизма – систематизация образов различных культур и была единственным способом пережить свое состояние как существование в конце культуры, на ее перезрелом этапе.

Отдавая себе отчет в неизбежной предельной схематизации таких трех отношений к упадку, не дающей интерпретировать частные культурные механизмы, мы настаиваем на том, что без этой схемы невозможно изучение философии «среднего уровня», которая не может быть понята ни в доксографическом ключе изучения жизни и идей отдельного мыслителя, ни в ключе «истории идей», что имело бы в виду влияние идей даже на крупных мыслителей. Мы говорим о «среднем уровне» философии как о механизме воспроизводства идей в ходе необходимого объяснения как собственного опыта, так и принципов передаваемого при обучении знания. Именно такой «средний уровень» существует обычно в университетах, даже если история философии и требует вычленять только ярких и поворотных мыслителей, и только по ним судить о состоянии философии в данную эпоху вообще. Такой историко-философский подход уместен, если мы как раз говорим об «эпохах», о сильных переживаниях, связанных с философскими открытиями. Но если мы хотим разобраться в специфике русского понимания упадка, как переживания особого состояния предметного мира, то нам и нужно иметь дело с теми институтами производства мысли, которые работают как рутинная передача знания, как постоянное воспроизводство готовых решений, которым и соответствует «готовность» вещей мира. Вопрос, конечно, не в том, что подобное познается подобным – такой метод был бы неуместен среди исследовательских методов. Просто для изучения того, как появляется философское самосознание, необходимо изучать не только яркие варианты самосознания, которые определяют эпоху, но и саму способность самосознания среднего уровня ощутить себя в истории и тем самым продолжить себя как общезначимую мысль.

Этот вопрос тем более актуален, что основная критика русской мысли идет по линии того, что самые яркие ее высказывания частнозначимы, выражают индивидуальный опыт отношения к истине, а не общезначимые нормы производства мысли.

Так, Алисса Де Блазио, характеризуя русскую идеалистическую философию как «трансрациональную» и «мессианскую» [De Blasio, 2014, p. 17-18], утверждает, что практиковать русскую философию в современном мире невозможно, – так как она требует от практикующего признания уже состоявшегося отношения к истине, признания от самого себя, что он поставлен в свет истины и мыслит так, что сам строй мыслей выводит его к истине как к данности, руководящей его конкретным бытием. Но само это конкретное бытие, в его социальном и политическом исполнении, осталось в прошлом, и потому не может стать частью такой практики. В результате критика русской мысли указывает, что ее пересказ остается главной формой ее рецепции, даже если он сопровождается серьезную текстологическую работу [Плотников, 2002, с. 75-82].

В данной работе мы покажем, что эта критика относится именно к оригинальным примерам русской философии, соответствующим первому и второму пониманию упадка, как наблюдения или

как ностальгии, где действительно практикуется некоторая «истина» отношения к внешним событиям, но не может затронуть функционирование философии среднего уровня, где знание законов упадка есть не результат отношения, а результат аффицированности. Изучение философии среднего уровня позволит понять границы и возможности и «эпохальной» мысли.

Проблема собственности как проблема философии среднего уровня

Как наиболее показательный пример «среднего уровня» производства и передачи знания об «упадочном» мире выбраны философски значимые статьи журнала Богословский вестник (1892-1918). Предпочтение этому изданию отдано как по формальным причинам (регулярность, требования научного качества и академизма, без чрезмерной специализированности и с ориентацией на некоторую публику), так и по содержательным (многоступенчатый цензурный контроль и глубокая инерция традиции), так что любые инновации не являются частными капризами авторов, но показывают действительные сломы развития мысли. Кроме того, особенность программы любого богословского издания – оценка предметного мира как целого и исследование хотя бы некоторых эффектов предметного мира, а не только исследование объектов готовыми методами.

Тема собственности оказывается важнее всего, так как собственность не может только изучаться как совокупность вещей, в отрыве от эффектов этих вещей, от воздействия на человека. И как раз в рассматриваемом издании считается не источником родовых или видовых характеристик вещей, но их преодолением, а любые размышления об устойчивости свойств вещей отвергаются как недостаточно основательные, в сравнении с воздействием вещей на собственника.

Так, М.М. Тареев, опровергая теорию Н.Г. Дебольского о нации как идеальном типе, идеальность которого определяется, в том числе возникновением новых наций, то есть чистой бесосновностью появления их как факта истории, так как прагматический интерес всегда принадлежит индивиду, а не типу, замечает, что его оппонент не очень представляет себе субъект самосохранения: хотя мы все понимаем, что такое самосохранение индивида («неделимого»), мы никак не можем говорить о самосохранении чего-то всеобщего, так как вошедшие его части в той мере, в какой сохранили себя, в той мере осознали и свои собственные цели, отличающиеся от целей целого [Тареев, 1910, с. 579]. Единственный довод в пользу способности всеобщего поддерживать целевые эффекты частных вещей опровергнуть оппонента – замечание, что притязание на всеобщий характер структуры, действующие по общим правилам и предписывающие общие нормативы вещам, такие как государства, одновременно выступают как крупнейшие собственники земли или иных ресурсов [Тареев, 1910, с. 586], и оказываются аффицированы этой собственностью. Тем самым структуры уклоняются от классификационных категорий, создавая собственное органическое управление своей собственностью, основанное, как и положено органическому, на власти над вещами и на аффицированности вещами одновременно. Такие структуры уже не позволяют относиться к себе ни как к совокупности частей, ни как к целому, для которого части будут родами или видами – для них есть «свое», а не «видовое», есть собственная внутренняя жизнь со своей собственностью, а не вид пользования собственностью, так как любой вид пользования – это правила, создаваемые индивидами, а не сообществами с их сознанием своего.

Чтобы не считать, что любое сообщество может объявить своим что угодно, Тареев вынужден признать государство антитезисом в гегелевском смысле, в отличие от синтеза как органического процесса. При этом только те притязания объявляются оправданными, которые оправданы нравственно, переживаются как нравственно уязвляющие и исцеляющие: аффицирующие, а не присваивающие. Слово аффицирующее мы употребляем для обозначения важного свойства образа, раскрытого во французской феноменологии такими авторами, как Мерло-Понти, Кристева, Анри и Марион, так как без этого слова гораздо труднее утверждать, какое свойство вещей и образов подразумевается в изучаемых текстах. Тогда интеллектуальный синтез уже не может быть понят

А.В. Марков, С.А. Мартянова *Упадок жизни как канон искусства:
«средний уровень» русской идеалистической философии*

как присвоение: ведь присвоение бывает только аналитическим, тогда как синтез – особый взгляд, в том числе на собственнические притязания любого сообщества и на любые частные притязания на самоидентификацию.

М.Д. Муретов пошел дальше в критике «собственности», отождествив любое распоряжение вещами с наивным принятием решений. Любое распоряжение вещами сводится к решению задач, а любое решение задач – к борьбе с изъятиями, с болезнями и войнами, к упадочной реакции на упадок. Тогда как проявления жизни никогда не сводятся к внешним историческим проявлениям, но представляют собой тот уровень понятности происходящего, который преодолевает конфликты событийности. События развиваются как нарастающие конфликты, как вредные влияния, как мертвящие заботы, тогда как жизнь, не поддаваясь присвоению, сразу открывает себя всем, независимо от привычек и забот:

...в основе всех ее внешних проявлений и исторических событий лежит некое духовное начало, невидимая сущность, идея. Поэтому исследовать одни только внешне-исторические проявления жизни ея, не касаясь ея духа, без выяснения общей идеи Церкви и ея догматической первоосновы, будет такую же искусственностью, как изучать рост человеческого тела или историю какого либо народа по одним только внешним и частичным каким либо проявлениям. В данном случае это то же, что изучать человеческий организм, например, по одним только мускулам и нервам и их реагированию на вредные организму влияния – внешние и внутренние, не касаясь общеорганического начала человеческой телесности, – или писать историю культур какого либо великого народа по одной только внешней и внутренней борьбе его с врагами, не выясняя общенародный его дух или гений, выражающийся в науке, искусстве, государственном строе, религии [Муретов, 1913, с. 379].

Если жизнь утверждается как самодовлеющее созерцание, противопоставленное конфликтам, то меняется и статус веры: если неверие основывает представление о случайности всего сущего на частных наблюдениях, то вера утверждает себя как принцип закономерных изменений, органических и аффицирующих, способных менять человека и меняться очевидным образом прямо на глазах: чудо веры и чудо ее восприятия совпадают.

Представление о событийности в мире собственности как о безысходных губительных конфликтах распространяется и на интерпретацию священной истории. М.Д. Муретов развивает версию предательства Иуды, в которой Иуда не был рабом намерений, но напротив, попытался опровергнуть все чужие намерения как ложные, но поневоле, уничтожая структуру чужих намерений, он стал выступать как моралист. Говоря терминами Гегеля, Иуда не смог произвести никакого положительного синтеза, потому что отрицание одних намерений механически ведёт к торжеству других намерений, опровержения тезиса другим собственным тезисом, а не антитезисом, не приводит к синтезу. Отсюда печальная судьба собственника и сребролюбца Иуды.

Согласно Муретову, омовение ног ученикам было главным скандалом для Иуды, и спровоцировавшим его предательство: он увидел в этом незаслуженную милость для всех, и после этого уже не мог мыслить жизнь, сама жизнь стала для него скандальной, и он превратился в предателя и казначея ценностей [Муретов, 1906, с. 40]. Предательство сведено к привычкам собственности и отвычке к синтезу.

Тезис-антитезис-синтез

Итак, тезис должен позволить справиться с наивным присвоением собственности, антитезис – осознать неустойчивость прежде устойчивых свойств и понятий, а синтез как органический процесс показать, что вещи и отношения к ним не поддаются готовым классификациям. Такое гегельянство, без прямых ссылок на Гегеля, многих рассматриваемых авторов, напоминает позднейшее французское гегельянство Кожева, Валя и Ипполита, которые поняли синтез как переизобретение

всеобщего достоинства человека. Так триада Гегеля служила новому пониманию органического, как не относящегося к отношениям собственности, но при этом живого и аффицирующего.

Триада использовалась при обобщениях гуманитарного материала, показывая, как гуманитарное исследование может служить достоинству. Например, знаменитый фольклорист укладывает развитие героя в схему тезиса-антитезиса-синтеза: самоотжестовление героя, его раздвоенность от сильного аффекта чувств и, наконец, синтетическое переживание собственной чувственности:

Действительно, разве не видно разницы между певцом, прославлявшим Егория Храброго, отрубившего голову басурманскому царю; певцом, унижавшим храброго воина Анику, который содрогается и бледнеет перед беспощадной смертью; и певцом, героем которого сделался убогий Лазарь с гноящимися ранами? Вместе с появлением указанных трех стихов народное творчество прошло три этапа во взгляде на человеческое достоинство. Возьму еще три примера. Известны стихи о плачах Адама, старца-черноризца и Иосифа Прекрасного. Настроения этих трех плачей совершенно различные: Адам плачет о лишении внешних радостей – пения ангелов и райской пищи; плач черноризца – покаянный: он потерял золотую книгу и церковный ключ, то есть евангельское учение и строгость жизни; наконец, плач Иосифа носит характер сентиментальный: это – любящий сын, потерявший мать и разлученный с отцом [Марков, 1910, с. 358].

Первая триада может позволить свести гегелевскую схему просто к субъективному углублению чувственности у развивающейся личности. Но вторая триада, библейская, показывает, что все три этапа покаянные, что тезис представляет собой умение быть без собственности, антитезис – умение быть и без привычек к собственности, а синтез – умение обходиться без классификаций, но лишь встречаться лицом к лицу. Так антитезис как подрыв прежде благополучного положения приводит к семейному, аффективному и органичному синтезу.

Такое понимание синтеза невозможно было бы в старой романтической поэтической культуре, в которой синтез связан с приобретением нового опыта, а не только с новой ситуацией личных аффектов. Поэтому неудивительно, что в этом варианте гегельянства появляется и новая критика поэзии: доказывается, что поэзия не может быть присвоена и квалифицирована сознанием, потому что ее вдохновение стоит выше возможностей языка и сознания, но представляет собой всеобщий аффект органического существования:

Самый факт существования поэзии и нашего услаждения ею свидетельствует, что жизнь человека и природы далеко не охватывается одинаково всеми, и для выражения ее часто бессильны не только философские формулы и научные положения, но даже и самые слова. <...> Самый язык поэзии не придумывается, а вызывается особенным образом ощущаемой поэтом жизнью природы [Кузнецов, 1910, с. 346-347].

Старая романтическая критика говорила об особом ощущении жизни природы, но здесь ощущаемая жизнь природы не описывается предметно, но вызывает сам язык описания; иначе говоря, она органически и аффективно сильнее любых инструментов описания. Если слова ещё могут присваивать собственность, то природа не имеет собственности, но бросает вызов своим всеобщим характером всем инструментам квалификации и присвоения собственности; независимо от того, кто собственник.

Тот же статус поэзии как всеобщего органического аффицирующего утверждения отстаивает В.А. Кожевников, когда говорит о пантеизме как существующем только в «грезам поэтов» [Кожевников, 1911, с. 119]. Мы привыкли понимать пантеизм как изошренное интеллектуальное изобретение, поспешно обобщающее некоторые формы опыта. Но Кожевников считает, что любой синтез осуществляется как притязание поэзии на нарушение всех законов вещей, и только

А.В. Марков, С.А. Мартянова *Упадок жизни как канон искусства:
«средний уровень» русской идеалистической философии*

иллюзорность этих притязаний не даёт признать истинность этого синтеза. Но если подлинник поэтического высказывания скорее будет иллюзорен, то не станет ли копия в ее ощутимости и непосредственной доступности любому истинной.

Подлинник и копия

Действительно, это обновлённое гегельянство вполне решило главную платоническую проблему подлинника и копии. Богословское искусствознание настаивало на том, что иконы и существуют, чтобы снимать с них копии, и что копия и есть важнейшая часть опыта, всеобщий канон опыта, отличающий их от частных обстоятельств появления подлинников. Но и копии с обыденной действительности становились нормой не только всеобщего опыта, но и аффекта истины:

Познавая действительность по отдельным (sic!) частям и сторонам, мышление снимает копии с этих частей и сторон, и копии эти являются чрезвычайно плохими и представляют собой извращение действительности. Но, с одной стороны, продолжение изучения действительности вносит поправки в копии, с другой – взаимное сопоставление копий тоже выясняет действительность [Глаголев, 1916, с. 63].

Получаются два тезиса 1) копия нигилистична, она отвергает действительность, не предлагая ничего, кроме пошлости, уныния или в любом случае бунтарской душевной жизни, односторонней в своей радикальности 2) из этих копий можно, если спокойно изучать действительность и мыслить это изучение не как победный этап, а как рутину, которая вдруг освещается вневременным «взаимным сопоставлением», озарением над временем, сделать истинные выводы.

Такой истинный аффект унылого (антитетического) всеобщего невозможен при методическом познании, присваивающем понятия и вещи. Но есть параллель такому подходу в биографических исследованиях, где жизнь человека представляется как ряд озарений, причём подлинность биографической жизни выглядит как копия этого озарения: характер человека есть данность лишь потому, что он копия внутренних побуждений, пусть даже пробужденных воспитанием. Другое дело, что любое размышление над понятой так биографией будет показывать упадок существования индивидов с присвоенными им характерами и привычками.

Поэтому биографические исследования в рассматриваемом издании имеют в виду не столько жизнь, которая может быть просто рядом утверждений, тезисов, проявлений человека, но посмертный синтез, когда человек остался только как слепок с самого себя, как монументальный след. Но именно этот след подлинный, так как перед смертью нельзя солгать, она все выявляет, и умирание и оказывается аффектом правды происходящего всемирно значимого события смерти:

«святой» пастырь вызывает к себе подражание едва ли даже не сильнее по смерти, чем при жизни [Заозерский, 1911, с. 76].

Тень убедительнее живого человека потому, что не знает частных, а повинна лишь общему закону смерти и открытости бытия человека перед смертью, равно как и аффективного открытия всех обстоятельств жизни смертью. Эта открытость вполне органична, и интереснее всего, что она становится и программой развития современного искусства. В путевых заметках из Апулии Н.Д. Протасов как итог наблюдений предлагает копировать изученные им византийские фрески как «идейно-художественное» [Протасов, 1914, с. 40] выражение византийского письма для нового русского храма в Бари.

Заинтересованно изученные фрески уже вне времени, потому копия будет не фактом или событием копирования или подражания, но обличением неправды тех, кто не умеет выражать намерения как общие для разных эпох и культур. Копия если не актуальнее оригинала, то правдивее его.

Писание как копия

Писание в таком случае тоже правдиво именно тогда, когда оно функционирует как копия, а не как оригинал, как тираж, а не как уникальное сообщение. В.Н. Страхов, указывая на универсальный символический смысл библейских событий для истории, объясняет его не характером этого смысла, но созданием Нового Завета во времена доепiscopalной церкви [Страхов, 1911, с. 82]: участие апостолов не давало ни одному епископу утвердиться, назвать себя великим. Следовательно, Писание приобретало силу примера, тиражируемого в каждом месте конфликта.

Эту силу в более позднее время могли бы присвоить себе епископы, поэтому главная задача Писания в епископскую эпоху – быть критерием правильности вероучения самих епископов, органической жизнью Церкви в противовес частным конфликтам отдельных людей. Такое Писание и оказывается головокружительным синтезом идей и созерцаний.

Тиражирование Писания, чтобы оно оказалось в точке любого конфликта, а не характер интерпретации, и определяет требования к интерпретатору. И. Соловьев прямо сравнивает интерпретаторов с переписчиками, объявляет переписчика идеалом интерпретатора [Соловьев, 1910, с. 554]. Только при переписывании речи Писания становятся правилами; только пословное движение, отрицающее ложные эмоции при переживании Писания, и обеспечивают искомый синтез. Более того, в качестве образцовых знатоков Писания выдвигаются не «церковные проповедники», а «государственные ораторы» [Силин, 1910, с. 498]: если проповедник не свободен от заинтересованности и вовлечённости в конфликте, то государственные ораторы только и занимаются тем, что создают образцы законодательства, как бы заведомые копии, призванные решить все конфликты.

Спор христианства и язычества тоже рассматривался не как спор позиций, а как спор тиражируемых копий. Как пишет А.А. Спасский:

С одной стороны и христианство в своем историческом осуществлении раскрывает себя пред эллинским миром с различных сторон, сначала обращая на себя внимание его только внешними своими проявлениями, а затем по мере (sic!) своего распространения среди культурного языческого общества, все более или более обнаруживает пред ним свое внутреннее религиозное существо. В свою очередь и каждый эллинский полемист обсуждает христианство с точки зрения своих религиозных и философских воззрений, которые тоже не остаются на своем месте, а подлежат тому же процессу развития [Спасский, 1911, с. 163].

Иначе говоря, христианство постоянно создаёт образцы своих проявлений, а потом раскрывает себя как все более воздействующий на всех синтез. Тогда как язычество тоже выдвигает не свои убеждения и воззрения, но только собственную способность вести дискуссии и развиваться, тоже порождает не аргументы в дискуссиях, а сами дискуссии, не свидетельства развитости, а само развитие, то, что можно тиражировать, а не что остаётся индивидуальной программой.

Такое новое понимание копирования как тиражирования для предотвращения конфликтов и смягчений нравов, а не создания характерной копии с характерного подлинника, сразу повлияло и на искусствоведение:

Существеннейшие вопросы, в роде (sic!) вопроса о так называемых школах древне-русского иконописания, казалось, прежде в некоторой мере уже решенные, подвергаются радикальному пересмотру, даже снимаются как бы с очереди, с отрицанием <...> существования самых иконописных школ [Голубцов, 1910, с. 183].

Итак, А.П. Голубцов настаивает на том, что невозможно определить школы по копированию приемов, но следует понимать иконопись как постоянное создание необходимых для культуры

А.В. Марков, С.А. Мартьянова *Упадок жизни как канон искусства:
«средний уровень» русской идеалистической философии*

копий прямо на месте. Школы для Голубцова – это только манеры, но манеру он понимает как совокупность родовых и видовых черт, а значит, понятие школы или манеры не может дать нам квалифицированного представления о решениях иконописца, мы смешаем роды и виды, индивидуальные и общие свойства. Поэтому необходимо понимать иконопись исключительно как воспроизводство данности, осуществляющей эстетический и нравственный синтез здесь и сейчас.

Каноническая защита женственности: декадентская женственность в каноне

Образцом такого синтеза здесь и сейчас становится вечная женственность, и авторы нашего издания даже упрекают Мережковского или Бердяева, что их вечная женственность слишком тетична (утвердительно, от слова тезис), платонична, сводится к душевному саморазвитию, которое не создаёт своих тиражируемых образцов. Так, С.А. Голованенко, споря с Бердяевым, упрекает его в чрезмерной героизации мужского начала, тогда как только женственность обеспечивает тезис-антитезис-синтез, а не утверждает собственнические притязания мужчин:

Если в пути веры может быть что-то мужественное, то путь любви андрогинен, хотя и не в смысле Н.А. Бердяева. На пути надежды устанавливаются реальные богочеловеческие отношения, причем в надежде есть что-то женственное по преимуществу, хотя ветхозаветное богоборчество Иакова лежит на этом же пути [Голованенко, 1916, с. 171].

Бердяев не видит ни тезиса надежды, ни антитезиса богоборчества, ни всеобщего органического синтеза любви. А.И. Покровский указывает, что античный героизм как раз был враждебен вечной женственности, потому что пифии пассивны, чтобы мужчины были активны, принесены в жертву мужским амбициям, а Ветхий Завет изобрёл пророчиц, не менее почтенных, чем пророков [Покровский, 1909, с. 149]. Именно они с надеждой приступали к делу, а синтез любви был по-настоящему материнским.

Надо заметить, что вдохновителем такого понимания вечной женственности стал самый актуальный для авторов журнала писатель, архимандрит Феодор Бухарев. Христоцентричный мистик, толкователь Апокалипсиса как наиболее досконального руководства к всемирной истории, ценитель позднего Гоголя и романа «Что делать» Чернышевского, Феодор Бухарев совершенно не был понят при жизни, но был прославлен именно кругом «Богословского вестника». В одном из писем Феодор Бухарев рекомендовал созерцать Богородицу как образец, по которому нужно исправить все соблазнительные женские образы в любой ситуации:

... облик обольщенной Евы будет в женщине или девице заменяться чертами новой истинной Евы (жизни) – Матери Истинного Света. И в этом случае, против опасности собственного вашего искушения... явится предохранительною стражею сама же женщина: потому что Та, образ Которой вы будете вашею к Ней верою и любовью – находить, живописать или очищать и поправлять в той или другой личности женской, есть Пречистая Дева [Бухарев, 1917, с. 535].

Апофеозом синтеза оказывается собрание всего перечисленного выше: посмертная библейски мотивированная вечная женственность, что мы прочитываем в экфрасисе фрески Васнецова пера М.Д. Муретова:

А в «Преддверии рая» все, – в особенности две мученицы: с мечем (sic!) – св. Варвара и в венце – св. Екатерина, – хотя и умерли, но живут невидимую таинственную жизнью, – как посеянное зерно, тлея под землею, невидимо и таинственно возрастает в новое живое растение с плодами его. Это – плоть умершая и тленная, но таинственно живущая и растущая о Христе из тела земляно-душевного в тело духовно-небесное [Муретов, 1915, с. 887].

Так индивидуальные судьбы и оказываются той синтетической жизнью, которой открыты и земные частности, и всеобщность неба. Все прежде употреблённые метафоры, включая упадок и возрастание, оказались собраны в нескольких строках незатейливого экфрасиса.

Краткие выводы

Упадок в русской идеалистической философии понимался как определенное символическое напряжение, объяснявшееся по аналогии с человеческим возрастом. Все возрастные моменты как конфликтные моменты должны были стать просто моментами посмертного, монументального или образцового синтеза, который сообщает этим моментам не только их место, но и их онтологический статус.

Так философия откровения превращается в философию особого синтеза, не присваивающего вещи или состояния, но встраивающего их во всеобщий синтез, вершиной которого оказывается вечная женственность, понятая как аффицирующий и органический образец. Это понимание синтеза гораздо актуальнее сейчас, чем органические или другие патетически окрашенные метафоры авторской русской религиозной философии. Так исследования упадка и смертности вещей, проводимые в рамках журнальной рутины, позволили создать версию религиозного гегельянства, на настоящее время более убедительную, чем слишком идиосинкразические авторские философские проекты этой эпохи.

ИСТОЧНИКИ

1. Бухарев Ф. Письма ко протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и его супруге Александре Ивановне // Богословский вестник, 1917, 4-5. – С.523-618.
2. Глаголев С.С. Древо знания и древо жизни: [Вступительные лекции по основному богословию, прочитанные в Московской Духовной Академии 15 и 21 сентября 1915 г.] // Богословский вестник, 1916, 5. – С.57-73.
3. Голованенко С.А. [Рец. на:] Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916 // Богословский вестник, 1916, 6. – С.167-172.
4. Голубцов А.П. Материалы для истории древнерусской иконописи: [Опись церковью Иосифово-Волоколамского монастыря 1545 г. по рукописи Волоколамского монастыря № 689] // Богословский вестник, 1910, 5. – С.182-195.
5. Заозерский Н.А. Иерархический принцип в церковной организации // Богословский вестник, 1911, 1. – С.63-103.
6. Кожевников В.А. Преобладание научного сомнения в современном неверии // Богословский вестник, 1911, 5. – С.113-134.
7. Кузнецов Н.Д. Русская художественная литература в отношении к вопросам религии: [По поводу кн.:] Ктитарев Я. Н. Вопросы религии и морали в русской художественной литературе. Горки Могил. губ., 1909 // Богословский вестник, 1910, 10. – С.333-352.
8. Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник, 1910, 6. – С.357-367.
9. Муретов М.Д. [Рец. на:] Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви. Серг. П., 1912. // Богословский вестник, 1913, 2. – С.373-388.
10. Муретов М.Д. Из академической жизни: Виктор Михайлович Васнецов – почетный член Императорской Московской Духовной Академии // Богословский вестник, 1915, 6. – С.885-890.
11. Муретов М.Д. Иуда Предатель // Богословский вестник, 1906, 1. – С.32-68.
12. Покровский А.И. Библейский профетизм и языческая мантика // Богословский вестник, 1909, 9. – С.146-165.
13. Протасов Н.Д. Письма из Апулии // Богословский вестник, 1914, 9. – С.28-41.
14. Силин Д.В. Печальное недоразумение: (По вопросу о церковно-богослужбном языке) // Богословский вестник, 1910, 10. – С.495-504.
15. Соловьев И.И. Над гробом учителя–протоиерея Н. А. Елеонского // Богословский вестник, 1910, 11. – С.553-557.
16. Спаский А.А. Эллинизм и христианство. (История религиозно-литературной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период истории христианской религии) // Богословский вестник, 1911, 5. – С.162-193.
17. Страхов В.Н. Эсхатологическое учение второй главы второго Послания св. ап. Павла к Фессалоникийцам // Богословский вестник, 1911, 5. – С.52-84.

А.В. Марков, С.А. Мартынова *Упадок жизни как канон искусства:
«средний уровень» русской идеалистической философии*

18. Тареев М.М. Нравственный закон и народность: [Рец. на:] Дебольский Н. Г. О содержании нравственного закона // Богословский вестник, 1910, 4. – С.575-596.

ЛИТЕРАТУРА

1. Плотников Н.С. Философия для внутреннего употребления // Термидор. – Москва, 2002.
2. *Härmänmaa, Nissen*, Decadence, Degeneration, and the End. Studies in the European Fin de Siècle. London, 2014.
3. *Murray, Alex*. Landscapes of Decadence: Literature and Place at the Fin de Siècle. Cambridge, 2017.
4. *DeBlasio, Alyssa*. The End of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. London; New York: Palgrave McMillan, 2014.

SOURCES

1. Buharev, F. *Pis'ma ko protoiereju Valerianu Viktorovichu Lavrskomu i ego supruge Aleksanre Ivanovne* [Letters to Lavrskys] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1917, 4-5. S. 523-618.
2. Glagolev S.S. *Drevo znanija i drevo zhizni* [Tree of life and tree of knowledge] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1916, 5. S. 57-73.
3. Golovanenko S.A. *Review of: Berdjaev N. Smysl tvorchestva: Opyt opravdanija cheloveka*. Moscow, 1916 [Review of the Sense of creation by Berdiaev] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1916, 6. S. 167-172.
4. Golubcov A.P. *Materialy dlja istorii drevnerusskoj ikonopisi* [To the history of old Russian icon art] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 5. S. 182-195.
5. Kozhevnikov V.A. *Preobladanie nauchnogo somnenija v sovremennom neverii* [Scientific scepticism as dominates in contemporary atheism] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1911, 5. S.113-134.
6. Kuznecov N.D. *Russkaja hudozhestvennaja literatura v otnoshenii k voprosam religii* [Russian fiction on religious issues] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 10. S. 333-352.
7. Markov A.V. *Opredelenie hronologii russkih duhovnyh stihov v svjazi s voprosom ob ih proishozhdenii* [Genesis and chronological questions of Russian spiritual poetry] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 6. S. 357-367.
8. Muretov M.D. [Rec. na:] *Troickij V. Oчерки iz istorii dogmata o Cerkvi. Serg. P., 1912*. [Review of Troitsky's Essays on teaching about Church] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1913, 2. S. 373-388.
9. Muretov M.D. *Iz akademicheskoi zhizni: Viktor Mihajlovich Vasnecov – pochetnyj chlen Imperatorskoj Moskovskoj Duhovnoj Akademii* [Life of Academy: Hommage to Victor Vasnetsov as emeritus of the Emperor's Moscow Spiritual Academy] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1915, 6. S. 885-890.
10. Muretov M.D. *Iuda Predatel'* [Judas the Traitor] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1906, 1. S. 32-68.
11. Pokrovskij A.I. *Biblejskij profetizm i jazycheskaja mantika* [Bible prophetics and pagan mantics] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1909, 9. S. 146-165.
12. Protasov N.D. *Pis'ma iz Apulii* [Letters from Apulia] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1914, 9. S. 28-41.
13. Silin D.V. *Pechal'noe nedorazumenie: (Po voprosu o cerkovno-bogosluzhebnoj jazyke)* [A sad misunderstanding; on the language of cult] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 10. S. 495-504.
14. Solov'ev I.I. *Nad grobom uchitelja – protoiereja N. A. Eleonskogo* [Funeral for the teacher rev. Eleonsky] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 11. S. 553-557.
15. Spasskij A.A. *Jellinizm i hristianstvo. (Istorija religiozno-literaturnoj polemiki mezhdju jellinizmom i hristianstvom v rannejshij period istorii hristianskoj religii)* [Hellenism and Christianity: history of polemics] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1911, 5. S. 162-193.
16. Strahov V.N. *Jeshatologicheskoe uchenie vtoroj glavy vtorogo Poslanija sv. ap. Pavla k Fessalonikijcam* [Eschatology of the 2 Paul to Thessalonians, ch. 2] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1911, 5. S. 52-84.
17. Tareev M.M. *Nravstvennyj zakon i narodnost'* [Ethical law and folk: Review of: Debol'skij N. G. O soderzhanii npravstvennogo zakona] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1910, 4. S. 575-596.
18. Zaozerskij N.A. *Ierarhicheskij princip v cerkovnoj organizacii* [Hierarchical principle in Church organization] In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological bulletin], 1911, 1. S. 63-103.

A.V. Markov, S.A. Martianova *Decay of life as art rule
in the middle-level Russian idealism*

REFERENCES

1. DeBlasio, Alyssa. *The End of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century*. London; New York: Palgrave MacMillan, 2014.
2. Härmänmaa, Nissen, *Decadence, Degeneration, and the End. Studies in the European Fin de Siècle*. London, 2014.
3. Murray, Alex. *Landscapes of Decadence: Literature and Place at the Fin de Siècle*. Cambridge, 2017.
4. Plotnikov N.S. *Filosofija dlja vnutrennego upotreblenija* [Philosophy for internal use] In *Termidor*. Moscow, 2002.