

Всеволод Кузнецов, Любовь Нерушева (Винница)

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК КАК ЭПОХА МИСТИКО-ЭРОТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ.

Данная работа представляет собой первую из серии статей, посвященных философии любви и метафизике пола в русской культуре Серебряного века. Здесь мы всего лишь попытаемся выделить некоторые черты эпохи, важные для наших разысканий. А важно для нас, во-первых, указать на наличие самого феномена мистико-эротической революции, во-вторых, выявить некоторые характеристики, так сказать, субъекта революционного действия и, в-третьих, назвать предварительно ряд особенностей изучаемой революции.

1. Основные параметры культурной ситуации.

Когда речь заходит о Серебряном веке, первое определение, которое приходит на ум, – эпоха сексуальной революции. И кажется, сами творцы «серебряной» культуры свидетельствуют в пользу именно такого определения. Приведем несколько фрагментов из воспоминаний А. Белого. Речь как раз идет о нравах того времени:

«<...> Анархия становилась свержением штанов под девизами „нового” культа; <...> вот „плоды” – лесбианская повесть Зиновьевой-Аннибал и педерастические стихи Кузмина; они вместе с программной лирикой Вячеслава Иванова о „333” объятиях брались слишком просто в эротическом, плясовом, огарочном бреде; „оргазм” В. Иванова на языке желтой прессы понимался упрощенно: „свальным грехом”; почтенный же оргиаст лишь хитренько помалкивал: „Понимайте как знаете!”» [2, с. 175].

«<...> Писалось стихотворение, смысл которого вызывал во мне вскрик: изнасилование девушки называлось громко „причастием”; не нравились и филологические комментарии на смысл евангельской любви с неизменным припевом: любовь – дерзновенна; хотелось воскликнуть: в каком же смысле? Розанов хрюкал весьма недвусмысленно: эта любовь – платоническая; а Платон любил юношей» [там же, с. 176].

«<...> Я знал: нескольким юным девушкам лозунги В. Иванова отличались; я знал: в „модном” публичном доме выставлен портрет его почетного посетителя, известного всем писателя (для заманки „гостей”); я знал: в одном доме супруг и супруга преследовали барышню: супруга –

лесбийской любовью, супруг – ...? Но он был не прочь поухаживать и за юношами; скажут: личная жизнь; нет: в данном случае практика стихов об „объятиях”; несколько шальных дамочек, взяв клятву молчанья с поправившегося им мужчины, появлялись перед ним голыми, на него нападали» [там же, с. 176-177].

«<...> А вот с Леонидом Андреевым был случай почище: явилась какая-то „дерзновенная”; и, оказавшись с писателем вдвоем в кабинете, – так и бабацнула: ее цель – создать сверхчеловека, т. е. младенца; для этого ей надо участие Леонида Андреева; и тотчас предложила заняться этим созданием – сию же минуту, чтобы не терять даром драгоценного времени. Испуганный писатель позвал на помощь жену, при появлении которой „дерзновенная” пришла в ярость; и обратилась к жене Андреева с „солнечной” речью:

– „Ступай, гадина, – ты не понимаешь, что к орлу своему прилетела орлица...”» [там же, с. 238].

Однако при чтении приведенных отрывков бросается в глаза одна важная деталь: сексуальный аспект предстает здесь как нечто побочное, вторичное, часто как нежелательный эксцесс, а на первом месте оказываются мистические, художественные, мистически-художественные поиски. В этих поисках эротическая проблематика и проблема пола безусловно занимают первые места, но все же не являются самодостаточными, довлеющими себе. Эпизод с Леонидом Андреевым неплохо иллюстрирует ситуацию – весьма карикатурно, но очень точно. «Дерзновенная» жаждет заняться с писателем сексом. В то же время Андреев лишь потенциальный инструмент для создания сверхчеловека. Евгеническая цель безмерно превосходит эротические средства. И, зная настроения эпохи, можно с уверенностью утверждать, что заявления «дерзновенной» отнюдь не пустые слова. Сверхактивная особа явно верит собственным речам. Характерно, что и А. Белый отказывается видеть в описываемых им казусах просто «личную жизнь». Для него это – перенесение в жизнь определенных идейных установок творчества.

При этом «серьезные» деятели культуры мало отличаются от «дерзновенной». Они жаждут революции, которая изменила бы мир. Эта революция должна быть духовной, мистической. Но одних духовных изменений мало. С духа все только начинается. А дальше ожидаются перемены социальные, политические, часто даже физиологические (переход человека на новую ступень эволюции). Глобальные задачи оказывается невозможным решить без разрешения проблемы пола. Поэтому половая и эротическая проблематика сплошь и рядом встраивается в различные утопические конструкции (и даже определяет специфику этих конструкций).

Любопытна, к примеру, софиологическая утопия С. М. Соловьева: «Он был рулевым корабля, на который мы сели и который, казалось,

должен был нас вывезти в новый свет, т. е. в соловьевскую „Будущность теократии”, относительно которой у юного С. М. было настолько готовое и ясное представление в то время, что он мог вообразить себе будущее устройство России, – ряд общин, соответствовавших бывшим княжествам с внутренними советами посвященных в Тайны Ее, которой земное отражение (или женский Папа) являлось бы центральной фигурой этого теократического устройства. Но для этого нужно было свергнуть самодержавие, т. е. революция была необходима, как переход к царству свободы, к Ней, к Заре. Перед революцией С. М. не останавливался и в шутиливой форме высказывал предположение о том, что, кто знает, может быть и нам предстоит сыграть в этом деле немаловажную роль» [1, т. 1, с. 242].

Орлов, правда, утверждает, что «трактовка теократических чаяний С. Соловьева, как будто бы предусматривающих «свержение самодержавия», носит у А. Белого характер совершенно произвольный и фантастический» [там же, с. 524, прим. 52]. Однако в данном случае для нас не слишком важно, насколько адекватно передает Белый высказывания С. Соловьева. Допустим, Белый вкладывает в уста Соловьеву какие-то собственные идеи, мысли, речи. Но все равно в кругу соловьевцев подобные вещи обсуждались, революционные увлечения были свойственны многим символистам, – следовательно, общая картина, так или иначе, верна. К тому же мы не можем быть уверены, что Соловьев в частных беседах не говорил именно так, не проповедовал именно такие теории. Итак, вот идеал: религиозная революция + революция политическая = построению царства Вечной Женственности (поклонение Вселенской Женственности вообще достигает в Серебряном веке своего апогея).

Но и общественное переустройство оказывается одной из частных. Главное – привести земную жизнь, человеческий мир в соответствие со вселенскими взаимоотношениями мужского и женского начал. Так, по свидетельству Белого, символисты (речь, собственно, идет о самом Белом и Блоке, но приведенные утверждения вполне можно распространить и шире) искали «нового синтеза всех интересов, историй поднимавшихся тем вокруг новой фазы человеческой жизни, в которой личные и конкретные отношения друг к другу (в любви, братстве, в проблемах пола, семьи и т.д.) должны были отображать сверхчеловеческие отношения космоса к логосу, где космическим началом является София гностиков, воскрешенная Вл. Соловьевым в гущу самых злободневных тем русской общественной жизни конца XIX столетия, а началом логическим является рождение нового христианского слова-мысли, точнее говоря, христологии» [1, т. 1, с. 217].

Мистико-эротическая революция охватывает русскую культуру европейского типа, практически не затрагивая традиционной культуры. Ее

движущей силой является интеллигенция. Однако творцы Серебряного века не могут удовлетвориться только теми культурными смыслами, которые поставляет им культура европейского типа. Они широко обращаются к идеям народных сект. Практически вся культура Серебряного века развивается под знаком хлыстовско-скопческого влияния, что очень хорошо показал А. Эткинд в своей капитальной монографии [32].

В самих традиционных сектах прежний аскетический дух окончательно угасает. Это отлично видно у хлыстов, которые после реформ Лубкова расстаются со всеми аскетическими запретами [22, с. 601-602], хотя идеология их и сохраняет аскетические гностические концепции [18, с. 399-400].

Лубков создает централизованную и иерархизированную церковную организацию, через которую должны проявить себя в человеческом мире космические мужское и женское начала. Мужское главенствует. Иерархия «архангелов», «евангелистов», «апостолов», «пророков», «старцев», «мужей равноапостольных» подчинена «Христу». Сыновнее практически исчезает из образа «Христа». Лубков – «папаша», отец всех членов секты, Всеотец, царь-отец [там же, с. 398-399]. Конечно, даже Всеотец может быть чьим-то сыном. И Лубков провозглашается «сыном великого и славного эфира» [там же]. Очень интересное сыновство. Отец «Христа» не какое-нибудь личное существо, пусть даже и божественное, но космическая стихия, в конечном счете сам Великий Космос. Лубков – сын в каком-то совершенно ином смысле, нежели отец (в абсолютно нечеловеческом смысле). Поэтому сыновнее предельно легко поглощается отцовским.

Рядом со Всеотцом – «мама», «царица», «ближняя». Эту роль играет жена Лубкова [там же, с. 399]. У нее очень специфическая функция в иерархии: через нее к Лубкову идут жалобы и прошения рядовых членов секты [11, с. 63]. Эта функция точно воспроизводит основную функцию Земли-Богородицы – заступницы за людей перед Христом. Но тут почва для эдиповской ситуации (характерной для старого сектантства) устранена. Всемать является женой Всеотца, а не родительницей Сына-и-Мужа. Сыновья у них со Всеотцом общие – прочие сектанты.

Впрочем, здесь, наверное, необходимо объяснить точнее, в какой именно форме устраняется эдипов комплекс: в данной конструкции резко понижен уровень возможной эдиповской ситуации. На уровне космоса возникновение последней исключено (Всеотец не может соперничать из-за женщины с абстрактным «эфиром»), но она все же может возникать на земном уровне – в обличье борьбы за власть в общине (в форме восстания земных сыновей против космического Всеотца).

Пример лубковского христововерия показывает, что традиционная культура и культура европейского типа теперь развиваются в одном на-

правлении. И здесь, и там делается попытка осуществления глобальной утопии, меняющей мир (построение *Царства* – Божьего, Вечной Женственности и проч.). В центре этой утопии постоянно оказывается метафизическое взаимодействие полов, отношения космических Мужественности и Женственности...

2. Кое-что о «новых людях»

И. В. Кондаков пишет: «Три основных компонента образовывали новый культурный синтез, специфический для русской культуры Серебряного века: искусство, трактуемое предельно широко (как индивидуальное творчество); философия (как всеобщий способ существования творческого разума, духа, – включая в первую очередь „идеалистическую” философию и философию религиозную) и общественность (понимаемую – в отличие от традиционной в XIX в. „социальности”, о которой так много говорили и писали В. Белинский, Н. Чернышевский, Н. Добролюбов, Д. Писарев, Н. Михайловский и др., – предельно широко: здесь и религиозная общественность и общественность литературная, художественная, и собственно политическая элита общества, профессиональные политики – прежде всего оппозиционного толка)» [12, с. 223]. Как же выглядит эта общественность, рассмотренная сквозь призму революционных представлений о поле?

Духовная революция требует совсем нового деятеля. Не просто человека с какими-то новыми взглядами и идеями, но человека устроенного по-новому. Такая новизна должна проявиться перво-наперво в половой сфере. И это не просто мечта. Обновленные люди уже народились.

Блок в статье «Памяти Августа Стриндберга» пишет: «Явно обновляются пути человечества; новый век, он действительно – новый век; человеческая душа, русская душа ломается; много старого хлама навалено, многие молодые ростки придавлены; культура выпустила в эти „переходные” годы из своей лаборатории какой-то временный, так сказать, „пробный” тип человека, в котором в различных пропорциях смешано мужское и женское начало. Мы видим этот тип во всех областях нашей деятельности, может быть чаще всего – в литературе; приходится сказать, что все литературное развитие XX века началось „при ближайшем участии” именно этого типа. От более или менее удачного воплощения его зависит наше колебание между величием и упадком. Культура как бы изготовила много „проб”, сотни образцов – и ждет результата, когда можно будет сделать средний вывод, то есть создать нового человека, приспособленного для новой, изменившейся жизни» [3, т. 5, с. 354].

О каком же типе человека идет речь? Существуют два вселенских начала – *мужественное* и *женственное*. В человеческом мире эти два нача-

ла мельчают, вырождаются, превращаясь в *мужское* и *женское*. Однако такое вырождение не является тотальным, не ведет к тому, что названным космическим началам в своем исконном виде вовсе нет места в антропосфере. Напротив, мужественное и женственное также присутствуют и действуют в человеческом мире и в человеке. В результате возникает парадоксальная ситуация. Единые космические силы как бы расщепляются и, расщепившись, вступают в противоречие, в противоборство, сталкиваются друг с другом и со своими отщепенями. Мужское и женское становятся тенями, негативными двойниками мужественного и женственного. Пол в человеке зачастую образует сочетание космической силы с ее тенью. Вернее – перекрестное сочетание двух сил с их тенями: «<...> слишком часто еще наша мужественная воля, воспитанная на старом и отгоревшем, теряет силу сопротивления и парализуется бабьей вялостью; слишком часто происходит и обратное: женственные, в лучшем смысле слова, начала гибкости и обаяния – столь же незаменимые проводники культуры – огрубляются неглубоким и бесцельным рационализмом, началом не мужественным, а всего только – „мужским”» [там же, с. 354-355]. Влияние тени приводит к вырождению чувств и инстинктов: «Когда мужественное превращается в мужское, то гнев вырождается в злобу; когда женственное превращается в женское, то доброе превращается в чувствительное; мы видим это на каждом шагу в современном обществе, разумеется, среди „командующих классов”» [там же, с. 355].

Все это «происходит оттого, что не установился новый тип и не создан новый „средний” человек» [там же, с. 354]. Но природа и культура работают над проблемой, работают совместно (причем в их тандеме культура важнее, нежели природа): «Мы видим, сверх того, работу природы и культуры, которые стремятся к обновлению обоих вырожденных типов, пытаясь облагородить мужское – женственным и женское – мужественным; большинство сочетаний дает, разумеется, средний, ничего не обещающий тип, тип людей „невоплощенных”, неврастеников, с сильной патологической окраской; меньшинство сочетаний дает, напротив, обещания „нового человека”» [там же, с. 355].

Последняя цитата показывает, что поэт сам не слишком четко представляет, каков же этот *новый человек* – усредненный или выше среднего. Создается впечатление, что нужны собственно два типа новых людей: средний, массовый, *невоплощенный* и человек элиты, превосходящий средний тип, человек *воплощенный*, *истинный новый человек*. Понятия *невоплощенный* и *новый человек* должны, видимо, характеризовать степень причастности вселенским началам пола.

Блок рассуждает об эволюции человека во вполне дарвинистском духе и терминологию использует соответствующую: «Ведь дело идет о новом „половом подборе”, о гармоническом распределении мужествен-

ных и женственных начал, тех начал, которые до сих пор находятся в дисгармонии и кладут препятствия освобождению человека!» [там же].

Освобождение, о котором здесь идет речь, есть революционное освобождение от прежнего мира. «Новый человек» нужен «для предстоящей жизни, которая рисуется (уже, кажется, всем теперь) исполненной все более интенсивной борьбы не только государств друг с другом, но особенно общества и личности с государством» [там же, с. 355-356]. В этой борьбе и будет разрушен старый мир.

Итак, по Блоку, новый человек должен появиться как результат взаимодействия двух космических сил – силы культурной и природной эволюции и силы социальной и политической революции. Определения *культурный, природный, социальный, политический* указывают здесь не на сущность работающих сил, а на сферы их приложения. Позже поэт разочаровывается в эволюционистских чаяниях и приходит к идее революционного разрушения пола (мужского пола) через кастрацию. Вероятно, с целью тотальной замены мужского и женского единым Женственным. Блок в данном случае уходит от русской традиции, выраженной в скопчестве. Скопцы хирургически очищали своих адептов от пола, пытаясь от мужчины и женщины перейти к ангелоподобному *человеку вообще*. У Блока кастрация превращает мужчину в женщину [32, с. 369]. Отбрасывается только мужское начало (и мужественное тоже?). Такова скрытая идея очерка «Катилина», где герой представлен античным большевиком. «Преображение мира связано с преобразованием тела. Чтобы отречься от старого мира, надо отречься от своего пола. Чтобы сделать из Катилины большевика, надо его оскотить» [там же, с. 377]. Большевицкое движение оказывается политическим и социальным проявлением Вечноженственного.

Частичный отказ от пола позволяет существенно изменить общую точку зрения. Природная эволюция больше не нужна. Вообще природное больше не нужно. Оно выбрасывается вон вместе с мужским полом (впрочем, возможно, перемена глубже: переход совершается к *женственному, а мужское и женское*, т. е. собственно *земной пол*, отвергается; пол вроде бы не исчезает вообще, так сказать, метафизически, но в привычном человеческом варианте обречен). Нужна революция социальная и культурная. Такая революция в своих глубинах революционна штормовому порыву космических стихий, вихревому танцу вселенной. И космическое здесь никак не совпадает с природным. Космическое – нечто иное, нечто большее. Природное (растительное, животное) – только маска, которую временами примеряют космические силы и которую до поры носит человек, повинувшись воле все тех же космических сил.

«Человек – животное; человек – растение, цветок; в нем сквозят черты чрезвычайной жестокости, как будто не человеческой, а животной; черты

первобытной нежности – тоже как будто не человеческой, а растительной (кажется, понятия *животное* и *растительное* каким-то образом сближаются здесь с понятиями *мужское* и *женское*, но как именно, Блок нам этого не разъясняет, – он вообще отказывается рассуждать в терминах пола. – *Авт.*). Все это – временные личины, маски, мелькание бесконечных личин. Это мелькание знаменует собою изменение породы; весь человек пришел в движение, он проснулся от векового сна цивилизации; дух, душа и тело захвачены вихревым движением; в вихре революций духовных, политических, социальных, имеющих космические соответствия, производится новый отбор, формируется новый человек; человек – животное гуманное, животное общественное, животное нравственное перестраивается в *артиста*, говоря языком Вагнера» [3, т. 5, с. 471-472].

Блок красноречиво проповедует прощание с человеческим, крушение гуманизма, гибель всего человеческого мира (человеческий мир = мужскому миру?). И сам пытается говорить уже от имени сверхчеловека. А. Эткинд замечает: «Так люди говорят о животных, а боги могли бы говорить о людях» [32, с. 382].

Отказ от природного тут же оборачивается отказом от общественно-го. Общественное (цивилизация) гибнет. От прежней сферы человеческого бытия остается искусство. Но искусство космично. Следовательно, сверхчеловек получает возможность непосредственного приобщения к космическому бытию. «Я утверждаю, наконец, что исход борьбы решен и что движение гуманной цивилизации сменилось новым движением, которое также родилось из духа музыки; теперь оно представляет из себя бурный поток, в котором несутся щепы цивилизации; однако в этом движении уже намечается новая роль личности, новая человеческая порода; цель движения – уже не этический, не политический, не гуманный человек, а *человек – артист*; он, и только он, будет способен *жадно жить и действовать* в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество» [3, т. 5, с. 472].

Но один вопрос остается открытым: означает ли ликвидация *земного пола*, предваряющая переход к сверхчеловеку, отказ только от *мужского* и *женского* или от *мужественного* тоже; выживет ли *женственное* само по себе, если *мужественного* не станет? Иными словами, ликвидируется лишь *человеческий* пол или ликвидация человеческого пола и всеобщая феминизация подготавливают грядущее уничтожение *космического* пола?

Таким образом, Блок рисует следующую схему: *стабильный земной пол, в котором космическое присутствует неявно – утрата земным полом стабильности, выявление в поле космических начал, противоречие космического и земного – переход к космическому полу или полная утрата пола*. Современная поэту эпоха – время разрушения земного пола, ут-

рата человеком половой самоидентичности (Блок, как мы могли убедиться, имеет в виду прежде всего мужчину). Несколько по-иному говорит об изменениях в сфере пола Вячеслав Иванов.

У последнего пол оказывается явлением психологическим. Перемены в поле – это, соответственно, перемены в психологии, в душевной и духовной сфере. В 1907 г. в статье «Ты Еси» Иванов объявляет современную эпоху эпохой распада личности: «Какой-то невидимый плуг, в наступившие сроки, разрыхлил современную душу – не в смысле изнеможения ее внутренних сил, но в смысле разложения того плотного, непроницаемого, нерасчлененного сгустка жизненной энергии, который называл себя „я” и „цельной личностью” в героической пору непосредственного индивидуализма. Это разрыхленное поле личного сознания составляет первое условие для всхода новых ростков религиозного мировосприятия и творчества» [9, с. 91]. Как видим, здесь речь идет не о выведении новой породы людей, а о религиозной революции, начинающейся внутри человека.

Толчок всем революционным процессам дает конфликт Я и Оно, понятый как конфликт мужского и женского начал (у Иванова, собственно, не Я и Оно, а Я и Она). Конфликт разыгрывается тогда, когда человек входит в соприкосновение с дионисийской космической стихией: «Переживания экстатического порядка суть переживания женственной части я, когда Психея в нас высвобождается из-под власти и опеки нашего сознательного мужского начала, как бы погружающегося в самозабвение или умирающего, и блуждает в поисках своего Эроса, наподобие Мэнады, призывающей Диониса. Ибо эта женственная часть нашего сокровенного существа утверждает свою обособленную жизнь только при угашении внутреннего очага наших мужественных энергий, подобно тому как Ева возникает во время сна Адамова. Духовный стимул, побуждающий ее к этому угашению, может иметь такую направленность, что она самопроизвольно и насильственно нейтрализует влияния мужского я и как бы жертвенно умерщвляет его, внутренне воспроизводя собою пластический тип Мэнады – жрицы и жеубийцы» [там же, с. 92].

Она умерщвляет Я, чтобы прорваться к Сверх-Я, ибо в описываемом конфликте выявляется четырехчленная структура психики: 1) Над-личность (Небо), 2) Сверх-Я – персонализированная проекция Над-личности, архетипический образ космического Отца (Отец в Небе), 3) Я (Сын), 4) Она (Психея): «Блуждая по периферии сознания, Психея ищет лучей духа, исходящих из нашего божественного центра, из того Абсолютного в глубочайшей святине нашего духовного существа, имя которому в учении браманов – Атман и „Сам”, в христианской мистике – Небо и Отец в Небе. Но эти духовные лучи реализуются для Психеи в ипостаси богосыновства: никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Сына. Эрос,

по которому тоскует Психея-жена, коего призывает Мэнада-мать, – чьи рассеянные члены собирает Изидида-вдова, – есть Сын. И на зовы Психеи-Мэнады мужское *я* как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына, – если его умопостигаемое самоопределение есть в своей сущности тяготение к „светлейшему солнцу” и сверхлично-му средоточию личного бытия, если его последняя сокровенная воля, *in potentia*, – не его воля, но воля Отца» [там же].

В раздробленной человеческой психике разыгрывается эдиповская драма. Психея (*Она*) есть мать-невеста-жена-вдова Я (Сына). Умерщвление Психеей Я – наказание за инцест. Воскрешение Я в роли Сына Отца Своего – искупление греха инцеста. И даже более чем искупление. В воскрешении открывается тождество Сына Отцу. Этим тождеством уничтожается инцест. Через переживание эдиповской драмы пролегает путь к обожению человека.

Но обожение – это будущее. А настоящее – почти шизофренический разброд, в котором еще очень смутно ощущаются ростки будущих возможностей: «„Небо” в нас; „Ты” в нас, к совершенству которого, как к своему математическому пределу, должно приближаться наше сыновнее Я, до отождествления своей воли с Его волей, наша периферическая Психея, душа Земли в нас (т. е. Вечная Женственность, она же Мать-Земля. – Авт.), ждущая разоблаченного Сына в нас как истинного Жениха своего, чтобы через него осуществить „на Земле” волю „сущего в Небе”, и потому вдохновенно вырывающаяся из плена нашего эмпирически-сознательного, мужского *я*, подстерегающая его сон, хотящая его временной смерти для лучшего воскресения в Духе, готовая убить его, как безумная Агава лже-разумника Пентея, – вот элементы, различаемые нами в мистическом сознании личности в этот переходный и критический момент нашей религиозности как некоторые первоначальные намеки и просветы внутреннего опыта, наиболее доступные современной душе, тоскующей о „Ты” в своих глубочайших переживаниях и только еще мистически настроенной, еще не могущей быть религиозной вследствие неведения этого „Ты”» [там же, с. 94].

Совершение религиозной революции и обретение гармонии частями раздробленной личности будет означать слияние человека и космоса: «Когда современная душа снова обретет „Ты” в своем „я”, как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны, – что мир внешний дан человеку лишь для того, чтобы он учился имени „Ты” и в недоступном ближнем и в недоступном Боге, – что мир есть раскрытие его микрокосма. Ибо то, что религиозная мысль называет первобытным раем, есть нормальное отношение макрокосма и микрокосма, – ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно сущих вместе внутри и вне человека,

сына Божия; только грехопадение, только титаническое растерзание единого сыновнего Лица положило непроходимую для сознания границу между ноуменально непостижимым макрокосмосом и внутренне распавшимся в себе микрокосмом, которого благодатное воссоединение в Духе стало для человеческого индивидуума единственно возможным в чудесные и жертвенные мгновения правого религиозного восторга» [там же, с. 94-95].

В рассуждениях Блока и Иванова легко распознаются вариации на тему основного русского мифа: столкновение космических мужского и женского начал завершается принесением мужского в жертву во имя сотворения нового мира.

Декларируемое Ивановым воссоединение микрокосма с макрокосмосом очень легко может обернуться перманентным экстатическим вхождением Человекофалла во вселенскую вагину. Именно так происходит у Сологуба в его фаллоцентрическом солипсизме. Человек редуцируется здесь к Я (к фаллоподобному Я), Оно (*Она*) овнешняется, сливается со всем остальным миром и становится не-Я. Возникает космическая пара – «Я и не-Я, вечный Эрос и его вечная Психея» [24, кн. 2, с. 157]. Вселенская вагина отождествляется с небытием, бытие же есть Человекофалл: «Бытие Мое несомненно, – и вне Меня – бездна небытия, непостижимая Тайна Моя, Тайна о том, что не-Я, что не есть – Невеста Моя» [там же, с. 152].

Несомненно, у Сологуба мы имеем дело с ивановским саморасщеплением личности, опрокинутым на космос. Раздвоению предшествует единство (правда, не ясно, – только логически или логически и исторически): «Вещи есть у Меня. Но ты – не вещь Моя, Ты и Я – одно» [там же]. Затем возникает импульс к разделению мужского и женского: «Ибо хочу Я быть Мною, и быть не-Мною» [там же]. Космический андрогин жаждет постичь мужское бытие и женское небытие в их раздельности. Завершается цикл воссоединением через совокупление (иерогамию), что влечет за собой обновление космоса: «Надлежит Мне сочетаться с Невестой Моею, Тайною неизреченною. И в сочетании нашем – погибель мира, и восстановление иного, совершеннейшего бытия» [там же, с. 153]. Сологуб проясняет смысл мифологема, формируемой архетипом Человекофалла. Явление Человекофалла необходимо для исправления искажений основного русского мифа, возникших в пораженном боязнь инцеста христианизированном (не христианском, а именно христианизированном – не полностью и не до конца) мировосприятии, ибо отказ от инцестуозного земного секса во имя перехода к сексу космическому означает восстановление отношений космических Мужественности и Женственности в их первоизданном виде.

Описанное Ивановым внутреннее саморасщепление личности есть утрата человеком (опять же мужчиной) половой самоидентичности.

Теоретик символизма не заявляет об этом прямо, но выводы напрашиваются сами собой. Естественно, в результате предполагаемой религиозной революции означенная самоидентичность должна быть восстановлена на какой-то новой основе.

У Сологуба же все иначе. Для него первична именно половая неопределенность (андрогинность). Переход к определенности, к разделению полов – явление временное. И на новой основе требуется восстанавливать как раз андрогинность. Несомненно, однако, что оба мыслителя переживают (каждый по-своему) ту же, блоковскую, коллизию. Вряд ли это связано только лишь с принадлежностью всей компании к символизму или с поголовным бессознательным обращением символистов к основному русскому мифу.

Л. К. Долгополов утверждает, что проблема половой самоидентификации была для деятелей Серебряного века не теоретической, но жизненной. По крайней мере, у Белого исследователь обнаруживает ненормальность во взаимодействии мужского и женского начал личности [7, с. 59]. Белый, однако, отнюдь не одинок. Вообще можно смело утверждать: в рассматриваемую эпоху дисгармония и дисбаланс мужского и женского в психике людей были не эксцессом, не исключением, а нормой. Рассуждения Блока, Иванова, Сологуба – аргумент в пользу сделанного утверждения. Еще одним аргументом являются процветание и широкая пропаганда гомосексуализма, характерные для Серебряного века. Кстати, появление розановского учения о поле и его же концепции духовной содомии напрямую связано с разбалансированностью пола у современников мыслителя. «Люди лунного света» – вот уже третий аргумент.

Аргументов можно найти и поболее. Но количество их не так важно. Важно уловить тенденцию. А тенденция такова: старая русская неудовлетворенность полом в революционную эпоху доходит до предела, превращается в культурный императив, требующий коренной трансформации обычного человеческого пола и полной перестройки всей системы отношений между полами. Этот императив отбирает, формирует, мобилизует деятелей с нестабильным полом. Призванные деятели пытаются навязать обществу свой взгляд на половую сферу и публично экспериментируют в половой сфере и с половой сферой, экспериментируют совершенно патологически. Люди с нормальной половой самоидентификацией из их призывов и экспериментов делают совсем иные выводы, но часто и сами принимают экспериментировать (подробнее об этом см. статью В. Г. Кузнецова «Культурный излом и феномен размытости пола» [14]). Все это как раз и создает иллюзию сексуальной революции. Однако в целом пол (по крайней мере, в его земном, человеческом обличье) и сексуальная жизнь оказываются помехой в деле мистико-эротической революции. И революционеры все время пытаются эту помеху устранить.

3. Россия и Прованс: две мистико-эротические революции

Мистико-эротические революции – явление редкое. Можно сказать, уникальное. Но христианский мир к ним просто предрасположен. С одной стороны, учение о любви помещено здесь в самый центр мировоззренческой системы. Эросу приданы все возможные оттенки онтологических, метафизических, мистических значений. С другой стороны, земная любовь и сексуальность как ее основа очень часто утесняются и подавляются. Но не до конца. За ними все же пытаются сохранить какое-то, достаточно скромное место в иерархии ценностей. Возникающие при этом противоречия настойчиво требуют разрешения. Чаще всего решения предлагаются совсем простые: либо переход к тотальному аскетизму, либо отказ от мистики и метафизики любви, торжество голой сексуальности. Во втором случае происходит сексуальная революция. Есть, однако, еще и третий путь: можно попробовать повысить статус земной любви и всей сферы отношений между полами, не отвергая мистику и метафизику. Именно на третьем пути и случаются мистико-эротические революции.

Кажется, в истории христианского мира их было две. Второй посвящается данная статья и ряд следующих за ней. Первая же развернулась в средневековом Провансе, когда там возникла куртуазная рыцарская культура. Была ли это именно мистико-эротическая революция? Мы в этом просто уверены. Все культурные коллизии происходили здесь вокруг земной любви и из-за нее. А мистика? Вот авторитетное мнение специалиста: «Куртуазная и мистическая любовь сближаются терминологически и метафорически <...> В XII – XIII вв. <...> в рамках церковной идеологии развивается культ Девы Марии и существует известный параллелизм между христианской мистикой и куртуазным культом дамы. При этом одни считают, что культ дамы и куртуазные концепции любви <...> совершенно независимы от религии, может быть, даже враждебны ей <...> другие видят в них отголосок новых мистических идеалов, отчасти возникших в самой церковной среде <...> третьи ищут корни куртуазной концепции любви в религиозных ересях <...>» [16, с. 35]. Словом, мистика тут явно присутствует, хотя о ее удельном весе и об отношении к наличному религиозному окружению безусловно можно и нужно спорить.

Мы бы сказали так: куртуазные теоретики не создавали каких-то особых религиозных или мистических учений сознательно, они просто (опять же сознательно не ставя себе никаких специальных задач) построили свой вариант средневековой рыцарской культуры, которому вполне естественно соответствовал новый вариант религиозности (культура-то была христианской, религиозной). Осью этого варианта культуры (и, соответственно, этого варианта религиозности) стала *эротика*, *земная* эротика. Словом революция совершилась.

Корректно ли, однако, сравнивать средневековый Прованс с Россией конца XIX – начала XX в.? Это – как посмотреть.

В том и в другом случаях речь идет о христианских культурах. Правда, их конституировали разные ветви христианства. Но... Русская мистико-эротическая революция развернулась в рамках русской культуры европейского типа.

И в России и в Провансе культурное поле революции было весьма узким. Во Франции куртуазия испытывала давление аскетично настроенного католицизма и еще более аскетичной катарской ереси. В России православие не уступало по части аскетизма средневековому католицизму. А еще имелись народные ереси. Они, правда, к концу XIX в. свой аскетический потенциал подрастратили. Но культурная традиция-то куда не делась. О тех же скопческих кастрационных мотивах в культуре Серебряного века нам не раз уже приходилось писать. Вообще традиционные секты давали русской интеллигенции двоякий импульс – и аскетический, и оргиастический. Так ведь и с катарами все не просто. Ряд положений их учения вполне подавался куртуазному переосмыслению.

В обоих случаях культурное поле мистико-эротической революции сужала еще и элитарность последней. В России в качестве революционной силы выступала интеллигенция, в Провансе – рыцарство. И даже не все рыцарство, а часть его, причастная к поэтическому творчеству. М. Б. Мейлах указывает, что любовь у трубадуров прямо отождествляется с творческим актом, а «Amors» означает также и «поэтический язык» [15, с. 250]. В России же ведущую роль в деле эротической революции играли философия и литература. И, понятное дело, именно та часть интеллигенции, которая была связана с философским и литературным творчеством.

Следующее совпадение связано с игрой. Мейлах говорит о «преобладании игровых элементов в незаинтересованном куртуазном служении и отделении их от всяких практических плодов и выгод» [там же, с. 258]. Игровой элемент необычайно силен и в русской эротической революции. Как и в Провансе, грань между игрой и жизнью здесь практически стерта. Жизнь постоянно переходит в игру, игра оборачивается реальной жизнью.

Для характеристики игровой составляющей эротической революции Серебряного века весьма важно определение Й. Хейзинги: «Игра есть борьба за что-нибудь или же представление чего-нибудь. Обе эти функции без труда объединяются таким образом, что игра „представляет” борьбу за что-то либо является состязанием в том, кто лучше других что-то представит» [29, с. 24]. Эротические игры русской интеллигенции были борьбой за новый Эрос и попыткой представить окружающим, как именно этот Эрос должен выглядеть. Следует помнить и еще один момент, непроговоренный Й. Хейзингой: игра может быть также репе-

тицией. Ребенок, играющий в героя, всерьез полагает, что когда-нибудь должен стать героем в действительности. Он репетирует свои будущие подвиги. Игры русской интеллигенции также были репетицией. Интеллигенция репетировала приход царства нового Эроса и свое собственное вхождение в это царство.

Й. Хейзинга пишет о том, что культура изначально является синтезом игры и не-игры. На ранних стадиях культуры доминирует игра, на более поздних – не-игра. «Однако во все времена и всюду, в том числе и в формах высокоразвитой культуры, игровой инстинкт может вновь проявиться в полную силу, вовлекая как отдельную личность, так и массы в опьяняющий вихрь исполинской игры» [там же, с. 62]. Но почему в развитых культурах прорывается игровой инстинкт? Можно предположить, что такой прорыв (по крайней мере, в некоторых случаях) связан с усилением отчуждения от культуры. Здесь равно необходимы и достаточно высокая чуждость носителям той или иной культуры присущих этой культуре старых неигровых культурных форм и дефицит новых неигровых форм. Тут-то и выступает на первый план игровое начало. Воспомним, провансальская куртуазная игра зарождается в трещине между католическим и катарским пластами культуры, причем провансальская куртуазия явно отчуждена, отстранена от обоих этих пластов. Католические и катарские ценности частенько становятся объектом куртуазной игры. А русская интеллигенция настойчиво пытается преодолеть свое отчуждение от народной культуры и ортодоксального православия, но ей это не удается. Опять же налицо игры с православными и еретическими смыслами. Кстати, в культуре Серебряного века отчужденческие мотивы отчетливо слышны и в эротической сфере: *нам чужды все имеющиеся решения проблемы Эроса, а новых, способных стать истиной в последней инстанции, – нет, поэтому мы играем в невиданный доселе Эрос.*

В России и в Провансе совпадают некоторые основополагающие мистические интенции. Позволим себе вновь сослаться на работу Мейлаха: «<...> культ Дамы соотносится с почитанием Богородицы путем сложных и не однозначных связей, в частности через идею Мудрости-Софии» [15, с. 261]. В русской культуре все крутится вокруг аналогичной цепочки символов: *Земля-Богородица – Вечная Женственность – София – Прекрасная Дами.*

Концепция любви, созданная деятелями Серебряного века, формируется в противоборстве *сублимационных тенденций со стремлением к оправданию и утверждению чувственной любви.* Попытаемся кратко обосновать это положение.

Если обратиться к высокой теории, то здесь налицо несколько направлений эротического философствования. Эти направления в чем-то очень сходны и в чем-то весьма различны. Предпринимая попытки

обобщения, попытки рассмотрения всей эротической философии в целом, слишком легко сконцентрироваться на сходстве составляющих ее течений, но тогда различия будут утрачены, а общая картина выйдет искаженной. Поэтому необходимо как-то классифицировать эротические учения.

Попытки подобной классификации уже предпринимались. Скажем, В. П. Шестаков во введении к книге «Русский Эрос, или Философия любви в России» выделяет два течения эротической мысли: «Соловьев, Карсавин, Вышеславцев и Гиппиус представляли собой единую линию в русской философии любви, связанную с обоснованием идеи неоплатонического Эроса, попытками просветления и возвышения чувственности, с защитой индивидуальной, личной любви, с отрицанием аскетизма и пониманием связи Эроса и творчества. Другая линия в этой философии – ортодоксально-богословское направление, представленное именами П. Флоренского, С. Булгакова, И. Ильина. Они ориентировались не на античную теорию Эроса, а на средневековый „каритас“ и связанный с ним комплекс идей христианской этики, относящийся к семье, браку» [30, с. 14]. И далее: «В русской религиозной философии XIX века мы обнаруживаем две линии, два противостоящих друг другу направления в развитии философии любви. Одно, идущее от Соловьева, и другое – от Флоренского. Первое возрождало и переосмысливало античную и основанную на ней гуманистическую, в основе своей неоплатоническую концепцию любви, любви-Эроса; второе – средневековое христианское понимание любви как *caritas* – сострадания, милосердия, жалости. Противостояние двух направлений предстает в русской философии этого времени, и между ними происходит <...> довольно острая полемика» [там же, с. 16-17].

Перед нами наглядный пример чрезмерного обобщения. Двухчленная классификация слишком упрощает ситуацию. Впрочем, кое-что схвачено верно. Действительно, можно говорить о наличии направления, ориентированного на каритативную любовь. Пожалуй, можно согласиться и с духовным лидерством в нем Флоренского. Но вот стоит ли причислять к ортодоксально-богословскому течению Булгакова? Впрочем, каритативную проблематику мы на этих страницах обсуждать вообще не будем: отдельная тема. Куда больший интерес представляет для нас так называемое неоплатоническое направление.

Тут тоже имеются свои *no*. Прежде всего, платонизм нельзя считать отличительной чертой только этого течения, поскольку каритативные медиевисты тоже состояли с Платоном и платониками в близкородственных отношениях. Следовательно, необходимо искать иной раздельный критерий. И такой критерий есть. Флоренский и иже с ним стремились вообще исключить из рассмотрения земную любовь, полно-

стью заместив ее христианской. У Флоренского читаем: «Так называемая „любовь“ вне Бога есть не любовь, а лишь естественное, космическое явление, столь же мало подлежащее христианской безусловной оценке, как и физиологическая функция желудка. И значит, тем более само собою ясно, что здесь употребляются слова „любовь“, „любить“ и производные от них в их *христианском* смысле и оставляются без внимания привычки семейные, родовые и национальные, эгоизм, тщеславие, властолюбие, похоть и прочие „отбросы человеческих чувств“, прикрываемые словом „любовь“» [26, с. 291]. В то же время у Вл. Соловьева и его последователей все вертится вокруг земной любви, половой любви.

Таким образом, в самом общем виде можно утверждать, что в любовной философии Серебряного века действительно имелись два направления: первое *отталкивалось от половой любви, исходило из нее*; второе сразу же *устремлялось (или пыталось устремиться) к Божественному Эросу, игнорируя или решительно отрицая Эрос человеческий*.

Однако такая двухчленная классификация явно не может быть окончательной. Смущает список участников движения, озачоченного проблемами земной эротики. Не группируются они вместе (если попытаться отыскать какие-то иные общие признаки, кроме заинтересованности плотским Эросом). Можно, к примеру, объединить Гиппиус с Вышеславцевым. Они оба настаивали на сублимации и даже сверхсублимации половой любви. Но Гиппиус с Вл. Соловьевым – нет. Первая, конечно, пыталась продолжать второго, однако слишком далеко ушла от соловьевских идей по очень многим пунктам. Опять же – степень сублимации любви у Соловьева ниже. Следовательно, Гиппиус представляет собой явление несколько иного порядка, нежели Соловьев. Карсавина же вообще придется отделить ото всей группы. Соловьев, Гиппиус, Вышеславцев в той или иной степени сублимируют любовь, Карсавин – утверждает.

Совершенно не вписывается в данную схему творчество Розанова. По ряду параметров Розанова можно было бы сблизить с Карсавиным (оба утверждают земную любовь, хотя и по-разному), но тогда уж точно вся шестаковская классификация оказывается под большим вопросом. Поэтому, кстати, В. П. Шестаков и вынужден говорить о Розанове отдельно. Неясен и статус Бердяева. В. П. Шестаков аттестует его как последователя Соловьева, но в общий перечень «платоников» почему-то не включает.

Из всего сказанного совершенно определенно следует, что адептов земного Эроса необходимо подвергнуть дальнейшему классифицированию, ибо в их лице мы имеем дело не с одним направлением философии любви, а с несколькими, объединенными единственным признаком – наличием острого интереса к половой сфере.

В рецензии на книгу «Русский Эрос, или Философия любви в России» К. Г. Исупов пытается строить более сложные схемы:

«Знаменитая эротическая квинта Соловьева, выросшая из штудий Платона, определила, так сказать, пять дорог, по которым двигалась русская мысль о любви. Не слишком обобщая, их можно обозначить так:

1) „адский путь”, о котором Соловьев предпочитает не говорить. Речь идет о разврате и аномалиях пола. Психология разврата заинтересовала Бердяева в связи с Достоевским и по этому же поводу – Карсавина. Процедуры саморазрушения развратного сознания описаны и в „Столпе...” (1914) Флоренского;

2) „путь животных”. Физика Эроса вошла в круг внимания благодаря фрейдизму и исследованиям сферы бессознательного. Так оказалось возможным появление „этики сублимации” (Б. Вышеславцев) и теории гениальности как сублимированной „половой энергии” (А. Жураковский);

3) „человеческий путь”, т. е. философия брака. Этот аспект представлен в сборнике (в рецензируемой антологии. – *Авт.*) В. Розановым, А. Жураковским, и С. Троицким;

4) аскетизм „по ангельскому чину”, реализованный в отечественной трактовке как тема Вечной Женственности. С другой стороны, и в церковных диспутах вокруг вопроса о безбрачии, и в православной эстетике монашества находит свое выражение русское понимание апостольского воскресения: „не женятся и не посягают, но живут, как Ангелы Божьи” <...>

5) „совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви”. В эротической утопии Соловьева установлена телеология восстановления целостного человека в единстве трех, разобщенных в его дольней судьбе, начал: „истинного андрогинизма”, духовной телесности и богочеловечности <...> Позднейшая эстетика символистов и экклезиология культуры (Флоренский) объяснит этот процесс в терминах „восхождение – нисхождение”, а большинство философов религиозного ренессанса – в контекстах мирового диалога Бога и человека» [10, с. 150-151].

К. Г. Исупов сразу же оговаривает, что эта классификация принципиально неполна: «Намеченный здесь пятивекторный „маршрут” отечественных наследников Соловьева обладал бы всеми преимуществами логически убедительной схемы, если бы русской философии больше нечего было наследовать. При том, что русская мысль XX века сплошь повита интуициями Соловьева и охотно выращивает из ветвей его системы самостоятельные ментальные организмы (так развилась софиология), мало кто из „соловьевцев” мог бы, положив руку на сердце, сказать, что он к финалу пути остался с Учителем. Самоотрицание традиции – тоже традиция, и в этом смысле нельзя не заметить, как целые системы философского

знания (антропология, персонализм, философия мифа и имени) сводят свои последние своды уже далеко в стороне от исходного мировоззренческого топоса» [там же, с. 151]. Однако строить какую-либо не-соловьевскую схему К. Г. Исупов не пытается. Зато попробуем мы.

Напомним еще раз: нас занимает лишь философия, всерьез интересующаяся половой любовью, *caritas* – вне сферы наших интересов. Среди творцов ориентированных на земной Эрос учений сразу же легко вычлениются две группы мыслителей. Первые (их немного) шли к установлению культа земной любви. Таков, скажем, Розанов. Он пишет: «Всякая любовь прекрасна. И только она одна и прекрасна. Потому что на земле единственное „в себе самом *истинное*” – это любовь» [20, с. 66]. Подобный тип эротического философствования мы назовем *утверждающим*.

Утверждающему типу противостоит *сублимирующий*. Мыслители-сублиматоры близки к каритативникам. Они тоже рвутся к каким-то запредельным состояниям Эроса. Но разница между одними и другими в том, что вторые, как уже говорилось, хотели бы вообще обойтись без земной любви, а первые именно ее полагают необходимым исходным пунктом сублимации. Скажем, Вышеславцев, вслед за Дионисием Ареопагитом, выстраивает эротическую лестницу: «Эрос имеет иерархические ступени высоты: существует Эрос физический, Эрос душевный, Эрос духовный (умный), Эрос ангельский, Эрос божественный. И на всех ступенях это все же Эрос, одна и та же сила, именно: соединяющая и связывающая сила» [4, с. 47]. Здесь принципиально утверждение единства Эроса, а, следовательно, неизымаемость плотской любви из его тотальности. В то же время философия Вышеславцева – призыв к продвижению по ступеням лестницы: от физического Эроса к Божественному. Такое движение означает сублимацию всей человеческой природы через аскетизм – обожение.

Между этими двумя полюсами мы обнаруживаем промежуточный *утверждающе-сублимирующий* тип. Его сторонники пытаются усидеть на двух стульях сразу. Возьмем того же Вл. Соловьева. Мыслитель критикует стремление подменять половую любовь другими разновидностями любви и даже обзывает такое стремление «импотентным морализмом» [23, т. 2, с. 508]. Он протестует против «исключительно духовной любви» [там же, с. 528-529]. Но он же неспособен побороть отвращение к сексуальной жизни: «Для человека как *животного* совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, но человек, как существо нравственное, находит это действие противным своей высшей природе и *стыдится* его...» [там же, с. 526]. Все это выливается в идею сублимации человеческой природы через половую любовь. Такой «путь

высшей любви, совершенно соединяющий мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*» [там же, с. 619]. Если сублимация по Вышеславцеву есть восхождение от земного Эроса к Божественному, то сублимация по Вл. Соловьеву есть слияние земного и Божественного Эросов.

Провансальская ситуация оценивается исследователями неоднозначно. Одни говорят о первом удавшемся искушении «западноевропейского тела соблазном плотской любви как высшей, божественной ценности» [5, с. 9], о том, что «именно физическая любовь не грех, а добродетель и высшее благо куртуазного человека» [27, с. 327]. Другие, даже там, где трубадуры высказываются откровенно до грубости, видят лишь «условные пожелания» и заявляют: «Эти условные пожелания, так же, как тема восторженного созерцания обнаженного тела и другие элементы эротического мистицизма трубадуров, вполне сходны с аналогичными мотивами в различных системах, начиная с тантризма, включающих практику мистического воздержания, засвидетельствованную в Абриссельском аббатстве в непосредственной близости к трубадурам» [15, с. 260]. (Трудно удержаться от замечания: ссылка на тантризм в таком контексте абсолютно неуместна, поскольку в тантризме мистическое воздержание подготавливало переход адепта к ритуальному сексу.) Третьи предлагают более взвешенный подход: «Отношения между возлюбленными, судя по песням трубадуров, были неодинаковы: от платонического „служения” поэта неприступной даме, поклонения, которое облагораживало его и возвышало, до весьма интимных отношений, нередко рисуемых трубадурами с натуралистической прямоотой и наивной чувственной грубостью» [6, с. 217]. Именно последняя точка зрения представляется нам соответствующей действительности. Таким образом, выходит, что и в провансальской куртуазной культуре *утверждающие* тенденции борются с *сублимационными*. Кроме того, и там и там можно видеть своеобразный *синтез утверждающих и сублимационных тенденций*.

Список совпадений можно было бы и еще и удлинить. Однако пора уже упомянуть главное. Провансальская куртуазная культура возникает как бы внезапно и практически в готовом виде. Это наводит на мысль о пассионарном толчке. Один из авторов данной работы уже писал ранее, что эффект пассионарного толчка связан с интервенцией в ту или иную культурную среду новой системы архетипов, за которой следует взрывное возникновение новой системы культурных смыслов [13, с. 213]. В результате начинается формирование новой этнической модели мира или качественная переработка уже сложившейся (в результате пассионарного толчка могут подвергаться переструктурированию и модели

мира более высокого уровня, нежели этнический). Иначе говоря, возникновение куртуазной рыцарской культуры, с одной стороны, маркирует начало (или некий переломный момент) этногенеза в Провансе, с другой стороны, оно обозначает начало существенных изменений во всей системе средневековой европейской культуры. Предположению о связи куртуазной культуры с процессами этногенеза есть косвенное подтверждение. Куртуазия быстро распространилась по Европе. Но вот что любопытно. Средневековая культура четко структурирована по сословному признаку: она распадается на субкультуры клира, рыцарства, крестьянства, городского населения. Причем эти сословные субкультуры долгое время остаются маловариативными этнически. Исключение составляет именно куртуазная рыцарская культура. Здесь сразу выделяются три этнических варианта: провансальский, северофранцузский (собственно французский) и немецкий. Это позволяет предположить, что рыцарство некоторое время служило главным проводником этноформирующих тенденций.

Серебряный век в русской культуре отнюдь не является временем начала этногенеза. Однако в некотором смысле дублирует его на более высоком уровне. Здесь происходит прорыв комплекса изначальных культурных смыслов, которые долгое время не могли получить надлежащего развития в культуре. Означенные культурные смыслы находятся в противоречии с основополагающими установками христианства (это обстоятельство и тормозило их развитие на протяжении столетий). Поэтому одна из целей культурной революции Серебряного века примирить эти смыслы с христианством раз и навсегда. Подобное примирение означало бы полное завершение процесса этногенеза. Ведь именно из-за того, что комплекс основополагающих этнических смыслов на протяжении столетий по целому ряду причин, включая и противодействие православия, не мог обрести надлежащего места в культуре, русский этногенез «завис» и нуждался в «перезапуске». Духовная революция Серебряного века, составной частью которой была революция мистико-эротическая, как раз и являлась одной из попыток «перезапуска».

Для сравнения – ситуация Прованса: 1) нарождаются новые культурные смыслы, этнические смыслы; 2) эти смыслы решительно противостоят христианству по многим пунктам; 3) куртуазные теоретики пытаются примирить их с христианством. Словом, в обеих культурах налицо одно и то же противоречие этнической и религиозной ментальности, хотя и на разных этапах своего существования. Аналогичны и способы разрешения противоречия. Уже этого одного достаточно, чтобы начать сопоставлять.

Мы говорили о сходстве провансальской и русской ситуаций. Теперь поговорим о различиях. Последние для нас важнее, ибо сходство всего

лишь позволило начать процесс сопоставления, а различия помогут по-новому взглянуть на специфику Серебряного века и полнее суммировать все сказанное ранее.

Как уже было отмечено, в Провансе и в России утверждение плотской любви сочетается с сублимационными тенденциями. Однако в русской культуре сублимационные тенденции явно берут верх, а в провансальской преобладает земная сексуальность. Р.А. Фридман вообще утверждает, «что во всей старопровансальской литературе нашлось всего 5 текстов, содержащих какие-то намеки на платоническую любовь» [27, с. 342]. Вероятно, такое утверждение является чрезмерным преувеличением. Но удельный вес текстов, прославляющих нормальную сексуальность, несомненно выше. Сублиматоры вынужден уступать. В чем же здесь дело?

Творцы Серебряного века не раз пытались создать для себя эротического Бога, но такие попытки не были слишком успешными. Чаще всего Бог оказывался вне сферы действия половой любви. Провансальцы же себе куртуазного Бога все-таки сконструировали. М. Б. Мейлах отмечает: «Куртуазные ценности в своем абсолютном аспекте являются атрибутами Бога. Трубадуры говорят о «куртуазном Боге» <...>» [15, с. 258]. И еще: «Во главе системы куртуазных ценностей, составляющих алфавит структуры куртуазного универсума трубадуров, стоит идея Бога, как единственно возможного в средневековом сознании источника любви со всем пристекающим из него комплексом куртуазных атрибутов» [там же, с. 259].

Бог есть любовь. Куртуазный Бог есть куртуазная любовь (впрочем, любовь в творчестве трубадуров выступает и как вполне самостоятельное начало). Это положение имеет два главных следствия. Во-первых, Любовь как вселенская сила у трубадуров тождественна Вселенской Женственности (само слово «любовь» в провансальском языке женского рода [21, с. 83]). Поэтому тождество *Бог есть любовь* подразумевает тождество *Бог есть Женственность*. Но поскольку в стихах трубадуров Бог сплошь и рядом проявляет себя как мужское начало, то, следовательно, Он есть некое единство Мужественности и Женственности. При этом Дени де Ружмон вообще высказывает предположение, что Амог – это Бог-в-себе, Бог, существовавший до Троицы [там же]. Если это так, то непроявленное Божество есть Женственность, а проявленное – Мужественность. (В России, между прочим, дальше робких попыток сблизить Женственность с Троицей дело не пошло, а экстравагантная теория Булгакова, объявившая Софию внешней ипостасью Троицы, была осуждена церковью.)

Во-вторых, христианская любовь может вообще оказаться частным случаем любви. Так в «*Leys d'Amors*» перечисляются действия и проявле-

ния любви в мире. Сперва речь идет о земной любви и лишь в самом конце списка появляется *caritas*, заставившая Бога спуститься на землю и приводящая в рай [27, с. 353]. Впрочем, как верно замечает Р. А. Фридман, «*Leys d' Amors*» – текст поздний и не рыцарский, а бюргерский. А трубадуры сплошь и рядом просто не различают *caritas* и земную любовь.

По Бертрану Карбонелю, в совокуплении «изысканного возлюбленного» и «совершенной возлюбленной» нет греха, ибо господь повелел и Адаму и Еве и всем их потомкам совокупляться [там же, с. 329]. Здесь незримо присутствует идея некой куртуазной святости, обретаемой через совершенство в куртуазии. Совокупляться вроде бы заповедано всем, но «не совершают никакой провинности», выполняя заповедь, лишь безупречные любовники. Только они наиболее полно воплощают в себе суть куртуазной любви. Ведь именно любовь порождает все добродетели и совершенства [там же, с. 354]. И «доблестному» по праву положена возлюбленная [там же, с. 326].

Куртуазная святость может передаваться через половой акт. Некий анонимный поэт утверждает, что секс с совершенным в куртуазии рыцарем очищает даму от всех грехов [там же, с. 330]. Нельзя отказываться от приобщения к спасающей силе любви. Трубадуры постоянно внушают дамам: отвергать домогательства благородных рыцарей – смертный грех [там же, с. 286-287]. Жестокосердие приводит красавиц прямо в ад [там же, с. 382-383]. Ересью и грехом именуется отчаяние в любви, и тут же приводятся христианские параллели (к примеру, судьба Иуды). Андрей Капеллан, осуждая отчаявшихся любовников, цитирует Евангелие: «Ищите и обрящите, толщите и отверзется» [там же, с. 127].

В тех случаях, когда *caritas* и куртуазная любовь разделяются, предпочтение явно отдается последней. В одной из кансон Гираута де Калансона куртуазная любовь и *caritas* представлены частями единой вселенской силы со строго определенными функциями. Куртуазная любовь названа здесь меньшей третьей любви (кроме нее и *caritas* имеется еще одна разновидность Эроса), и теоретически первенство отдается любви христианской. Но только теоретически. Куртуазная любовь ни коим образом не напоминает тут меньшую и подчиненную треть, поскольку вся земля находится в ее безраздельном владении. *Caritas* же загнана выше на небо и к земным делам не имеет касательства.

Куртуазный Бог непрерывно побуждается и понуждается людьми к участию в их любовных делах. Любовная лирика трубадуров просто переполнена обращениями к Вседержителю за подобной помощью. Встречаются особо любопытные случаи. Например, такой. Герой романа «Фламенка» Гильем Неверский – бесстрашный, веселый и необыкновенно набожный красавец. Автор называет юного графа *рыцарем-клириком*. Молитвы и порядок церковной службы Гильем знает профессио-

нально. Во всех затруднительных случаях он призывает на помощь Бога, святых, апостолов, Деву Марию. Но его обращения к небесным силам сильно отдают кощунством, ибо с Божьей помощью Гильем надеется совершить (а затем и совершает) прелюбодеяние. Причем соращение героини романа начинается в церкви, основные его этапы приурочены к церковным праздникам, а сам Гильем действует под личной клирика. Куртуазное служение последовательно приравнивается здесь к религиозному. Куртуазное действие легко и естественно переносится в храм (как тут не вспомнить Розанова!).

Бог не оставляет влюбленных без помощи. Божье покровительство довольно часто принимает пикантные формы. Раймбаут Оранский объясняет своей даме, что Бог спасает преданных любви женщин: именно Создатель надоумил Изольду, как перехитрить мужа и спастись от обвинения в прелюбодеянии [28, с. 38].

Постоянное вмешательство Бога в любовные дела преследует гармонизирующие цели. Несчастливая и неразделенная любовь нарушает вселенскую гармонию. Амор же, управляющий земными делами от имени Творца, несовершенен (в качестве самостоятельной силы) и не справляется должным образом со своими обязанностями. Вот и приходится Вседержителю утруждать себя, чтобы навести порядок.

Богу ничто человеческое не чуждо. По мнению Раймбаута Оранского, Господь сам способен вспылать страстью к прекрасной даме (Божеество, проявляя себя как Мужественность, ищет дополнения в земной Женственности?). Он отобрал бы у поэта возлюбленную, но не хочет совершить несправедливость [27, с. 363]. Тот же Раймбаут изображает свою даму как наместницу Бога на земле. Господь оставил под своим управлением небо, земля же передана во владение красавице (за красоту и совершенство) [там же]. Последняя декларация безусловно представляет собой поэтическое преувеличение. И все же ее следует воспринимать достаточно серьезно, ибо она является характеристикой (пусть и гиперболизированной) статуса человека в куртуазном универсуме. А статус этот весьма высок.

Гильем Монтаньяголь в сирвенте, написанной по случаю наложения инквизицией запрета на ношение шитых золотом одежд в Тулузе в 1230 г., заявляет: «Бог требует, чтобы люди думали о престиже и славе...»; «Бог оказал человеку такую честь, что создал его по своему подобию, славным и могучим, и ближе к себе, чем любое другое существо. Поэтому безумен человек, который не держится с достоинством...» [цит. по 27, с. 323]. Сей манифест едва ли не предвосхищает манифесты возрожденческого антропоцентризма. Впрочем, речь здесь не только о человеческом статусе. Р. А. Фридман совершенно справедливо замечает: «Такая постановка вопроса, конечно, давала возможность толковать решитель-

но все „добродетели” в соответствии с потребностями гедонистически настроенного куртуазного общества» [там же, с. 324].

Определив статус человека, Бог установил возможность разных служений высшим силам. Монтаньяголь недвусмысленно на это указывает: «Клирики и доминиканцы плохо поступают, запрещая другим то, что не приличествует им самим <...>» [цит. по 27, с. 323]. У церковников – служение аскетическое, у куртуазных людей – куртуазное. О том же пишет в знаменитой «Покаянной песни» Гильем Аквитанский:

Да, был я другом радости и браней,
Но нынче наши разошлись пути,
И я пойду к тому,
В ком все грешившие покой находят.
Весьма изящным и веселым был я,
Но больше этого не хочет бог;
Не вынести мне больше груза прегрешений,
Так близок я к концу пути [земного].
Покинул я, что было мной любимо,
И рыцарства, и гордости стезю.
Поскольку богу так угодно было, приемлю все
Однако же прошу, чтоб принял он меня и за собой оставил [цит. по 21, с. 380].

Бог своей волей определил Гильему куртуазное служение, и знатный сеньор исполнял предначертания Создателя в меру сил. Но божьи веления изменились. Господь требует теперь иного служения – в смирении и покаянии. Гильем повинется, хотя и оплакивает утраченную куртуазную жизнь. Он рассчитывает, что прежняя служба зачтется ему, что заслуги перевесят прегрешения и после смерти Бог сделает его своим личным вассалом («Однако же прошу, чтоб принял он меня и за собой оставил»).

Характерный момент здесь – непосредственное определение Всевышнего, кому, когда, куда и каким путем следовать. Тот же мотив – в одной из тенсон Монтаудонского монаха (тенсона, кстати, с Богом – показателем открыто панибратских отношений человека с Создателем). Монах объясняет Господу, что хотел вести жизнь, соответствующую монашескому званию, а потому затворился в монастыре и перестал сочинять стихи. Но Бог объявляет: от монаха требуется именно куртуазное, поэтическое служение. Мирские радости и даже мирская польза угодны Богу: «<...> я люблю песни и веселье: от них люди становятся лучше, а Монтаудонская обитель получает выгоду» [цит. по 27, с. 378].

Итак, близость человека к Богу весьма велика. Р. А. Фридман отмечает даже использование провансальцами выражения «удержать господ

бога в качестве друга» [там же, с. 190]. Личные друзья Бога полноправно распоряжаются на земле. Совсем как дама Раймбаута Оранского. И если в земном мире что-то не так, если Бог что-то упустил из виду (а творение для куртуазных поэтов не совершенно и не завершено), человек может поправлять и доделывать начатое Создателем, исправлять божьи ошибки. В одной из тенсон Монтаудонского монаха Бог ополчается против употребления дамами косметики:

«Монах, – сказал Господь, – большое заблужденье
Ты защищаешь и ложь великую,
Считая, что создания мои
Без моего соизволения могут украшаться.
Что ж, значит, ровня мне они,
Коль я их с каждым днем стараюсь старше сделать,
А вместо этого они, чрез притирания и краску,
Моложе смогут стать!»

Монах довольно непочтительно возражает:

«Эх, господи, уж слишком вы высокомерно говорите
И слишком мыслью оторвались от земли.
Ведь их обычай краситься
Не уничтожить без следующего договора:
Иль вы должны всю красоту оставить
Прекрасным дамам до последнего их дня,
Иль вовсе уничтожить краску, так
Чтоб на земле ее нигде нельзя было найти» [цит. по 27, с. 240-241].

Не меньше, чем «личные друзья и подруги», куртуазного Бога ограничивает в его действиях любовь. Нет, Бог, конечно, сам любовь и источник любви. Но Эрос, как уже было сказано, легко отрывается от своего источника и обретает самостоятельность. Любовь переструктурирует божий мир по своей воле и создает куртуазный универсум. К тому же Эрос не просто безличная космическая сила. Он персонафицирован. Вот и оказывается, что в куртуазном универсуме действует еще один Бог, часто оттесняющий Вседержителя на второй план. Впрочем, здесь уместно сделать оговорку: далеко не всегда можно верно определить, идет ли в том или ином случае речь о тождестве Бога и Амора или об их дуализме; кроме того, даже в явных случаях отделения Амора от Бога первый – вернее, *первая* – может быть истолкован по аналогии с Шакти – творческой силой Божества, имеющей женскую природу.

А. Г. Найман, анализируя «Фламенку», пишет: «<...> Евангельские слова о неведающих и потому не имеющих греха, оказываются отнесенными к согрешающим против Амора <...> Точно так же христианская проповедь о ничтожности земных ценностей перед царством небесным заменяется на куртуазную – о ничтожности их перед любовью <...> За то, что дама не сразу поверила своему другу, ей надлежит каяться перед Амором <...> Амору начинают молиться как Богу <...> Обращения к Богу преследуют, как правило, одну цель: добиться от него помощи Амору <...>» [17, стр. 279]. Самовольство Амора, как уже говорилось, не только ограничивает Бога, но и отягощает Создателя чрезмерной вовлеченностью в человеческие любовные дела.

Вот так и выходит, что куртуазный Бог крайне стеснен в своих действиях и буквально прикован к сфере взаимоотношений полов. Он не может установить там свой собственный порядок, ибо допустил уже господство порядков людских и Аморовых. Он только устраняет дисбалансы. Впрочем, поскольку Бог куртуазен по своей сути, он и не может хотеть ничего, идущего вразрез с желаниями Амора и куртуазных рыцарей с куртуазными дамами.

Таким образом, первая основополагающая причина доминирования в провансальском мировосприятии земной эротике заключается в *присутствии в куртуазном универсуме куртуазного Бога*.

Вторая причина состоит в следующем. Русский Серебряный век породил своеобразный половой дисбаланс, вернее – дисбаланс полов, асимметрию полов: теоретики любви мечтали порой о Вечной Мужественности, но знали только Вечную Женственность, рядом с которой мужское начало бесконечно уმაлялось, что делало невозможным нормальное взаимодействие полов. Трубадурам приписывают точно такой же подход к делу (культ Прекрасной Дамы). М. Б. Мейлах, к примеру, пишет: «<...> Трубадур, создавая образ Дамы, как некоторый абсолют на пути собственного личностного совершенствования, моделирует его по образу своего идеального я. Этот идеал, реализуясь в образе Дамы, напротив, феминизирует куртуазного мужчину, который занимает по отношению к ней подчиненное положение и путем внутренне совершенствования в процессе поэтического творчества пытается возвыситься до ее уровня, никогда, впрочем, не достижимого» [15, с. 257]. Исследователи постоянно говорят о сакрализации женщины: «В XII в. происходит, все усиливаясь, сближение куртуазного культа дамы и религиозного культа Девы Марии, их взаимовлияние становится явным; сближаются любовь земная и любовь небесная, любовь к женщине и любовь к богу становятся (на суфийский лад!) различной степенью одного и того же процесса. Культ дамы оказывается предвкушением любви небесной» [16, с. 37].

Однако сторонники культа Дамы постоянно спотыкаются о творчество куртуазных поэтесс. Трубадурши оперируют теми же идеями и образами, что и трубадуры, только некоторые выражения у них меняют род: когда поэтессы говорят о себе род меняется с мужского на женский, когда о возлюбленном, – с женского на мужской [27, с. 259-260]. И опираясь на женское творчество, можно смело говорить о культе Прекрасного Рыцаря.

Или вот еще момент. В куртуазной культуре царит культ телесной красоты. М. Б. Мейлах отмечает связь красоты с идеей добра и причастность красоты к вечности. Он также обращает внимание на цветовую и световую символику образа Дамы. В первую очередь, на светлые волосы. Блондинистость, по его мнению, связана с пониманием прекрасного как сверкающей субстанции. В красоте Дамы исследователь видит образ божественной красоты [15, с. 259-260]. И видит совершенно правильно. Р. А. Фридман приводит целый ряд отрывков из трубадурских сочинений, где речь идет о прямом участии Бога в сотворении той или иной красавицы: «Сам господь бог без всякого сомнения / Создал ее из собственной своей красы»; «Бог сотворил ее, пожаловав ей от себя / Власы златые и сверканье глаз в подарок <...>»; «<...> И так над ней он потрудиться захотел, / Чтобы творенье было на творца похоже»; «...Следовало бы думать, что ее красота снизошла к нам с небес; она так похожа на творение рая, что в ее изяществе нет почти ничего земного» [27, с. 361-362]. Но та же Р. А. Фридман подмечает: «Выражения, обычно применяемые для прославления бога и святых, систематически используются не только по отношению к „даме“, но также и по отношению к мужчинам – будь то знатные покровители или просто друзья поэта <...>» [там же, с. 366-367]. Если же говорить о красоте... Во «Фламенке» красноречиво и многоречиво воспевается красота главного героя. И здесь мы обнаруживаем ту же цветосветовую символику, что и в случае с женщинами [25, с. 53-54]. Вдобавок в романе четко просматривается мифологическая схема, часто встречающаяся и в русской литературе: небесное божество (мужчина) вызволяет другое небесное божество (женщину), угодившую в плен к хтону. Таким образом, и герой, и героиня связаны с высшими силами, так сказать, на архетипическом уровне.

А если добавить сюда сказанное выше о статусе человека вообще, то получается... вот как раз культ Человека и получается. Естественно, не о всяком человеке речь, но лишь о куртуазном (он и есть Человек с большой буквы). Однако этот куртуазный антропоцентризм не самодостаточно: культ Человека произведен от культа Любви (ведь все добродетели и достоинства человеку дает любовь, одна только красота непосредственно от Бога).

Вот мы и распрощались с трубадурским половым дисбалансом, получив взамен *равновесие*, из которого проистекают (правда, вероятнее всего, преимущественно в куртуазной теории) более-менее нормальные взаимоотношения между полами. Означенное равновесие также способствует процветанию земной эротике.

Теперь посмотрим как обстоит дело с неустойчивостью пола. Кое-кто из провансалистов подозревает, что эта проблема стояла в средневековом Провансе достаточно остро. Мы уже цитировали рассуждения М. Б. Мейлаха о вирилизации дамы и феминизации трубадура. Из целого ряда трубадурских текстов подобный обмен гендерными ролями действительно вычитывается. С другой стороны, в женских текстах нормальные отношения полов восстанавливаются. Здесь каждый пол стремится закрепить за собой свою законную роль. Исследования Р. А. Фридман показывают, что и мужчины в своих произведениях пытаются вернуться к мужской роли. В ее работах собрано множество примеров традиционного мужского подхода к даме и любовной игре [напр., 27, с. 265-267]. Таким образом, применительно к куртуазной культуре уместно, пожалуй, говорить только о нарушениях на уровне гендера. Причем культура сама же и пытается бороться с этими нарушениями. И, кажется, довольно успешно. Нарушения в принципе неустранимы, но неплохо скомпенсированы.

Если же вспомнить Серебряный век, то там дисбалансы наблюдаются и на уровне гендера, и на уровне пола (ненормальные соотношения мужского и женского начал в психике «серебряных» деятелей). При этом попытки поправить дело касаются лишь гендера, но не затрагивают пол. Пример: нарочитое стремление Блока придерживаться мужской линии поведения. В данном случае вообще идет речь об очень сложном комплексе противоречий. В психике поэта доминирует женское (мечта стать женщиной). Мужское начало пытается бунтовать против своего подчиненного положения, но женское вновь и вновь берет верх. И когда Блок пытается играть мужскую роль, возникает противоречие инвертированного пола с нормальным гендером. И уж совсем сложный случай – Зинаида Гиппиус. В ее психике доминирует мужское начало, а она пытается играть то роль роковой женщины, то роль мужчины. Половые противоречия переплетаются у нее с гендерными. Разрубить узел инверсий может лишь тотальная сублимация. К ней Гиппиус и прибегает (и вообще деятели Серебряного века прибегают к сублимации очень охотно).

Вот мы и установили еще одно различие России и Прованса: в первом случае – колеблющийся, переменный пол и такой же неустойчивый гендер, во втором – лишь гендерные перемены, колебания, инверсии. Здесь же и очередная причина слабости сублимационных тенденций в Провансе. Имеющиеся гендерные проблемы сами по себе способны

подпитывать стремление к сублимации. Но пол не затронут (кстати, важный и показательный момент! – отсутствует навязчивая пропаганда гомосексуализма). Поэтому нормальные взаимоотношения полов в итоге побеждают.

Далее. Сближение образов дамы и Девы Марии типологически близко русскому культу Софии-Земли-Богородицы. Последний несет ответственность за массированное вторжение в культуру Серебряного века эдиповской проблематики. А как обстоят дела с эдиповым комплексом в куртуазном Провансе?

В. Шишмарев указывает на наличие в корпусе провансальских текстов эротико-религиозных кансон, посвященных Богоматери [31, с. 316]. Еще интересней история с Матфре Эрменгау. Шишмарев пишет: «Матфре различает <...> три типа установленной самим Богом „естественной“ любви: 1) любовь к жене, которая должна, по мнению нашего автора, преследовать цель не чувственного наслаждения, а продолжения рода, указанную человеку самим Богом. Одновременная связь с другой женщиной совершенно недопустима; 2) любовь к девушке <...> своей будущей жене, и 3) любовь к женщине вообще, т. е. *domnei*: „сверхлояльный любовник может любить лояльно дам вообще и девушек, не впадая при этом в грех”. Такая любовь, по объяснению Матфре, является, в сущности, актом благодарности по отношению к тем, кто нас родит и кормит, исполняя тем самым волю Божию. <...> Но перед глазами верного слуги любви стоял исторически сложившийся идеал, опиравшийся на тот адюльтер, против которого он только что восставал сам, и говоривший не о чувстве благодарности к матери человеческого рода, а о любви к ней. Противореча себе, Матфре молчаливо допускает такие отношения к женщине, платонические конечно, и, как бы вспомнив о том, что говорили певцы его времени о любви как источнике нравственного обновления, он характеризует ее как моральный акт; человек „становится через посредство любви доблестным, прямым, скромным, образованным, радостным, слугой дам, щедрым и благовоспитанным, разумным, куртуазным и смелым и проникается великим желанием делать добро и избегать зла”. Так говорил старый практик любви, сбивая теоретика, но заставляя его во что бы то ни стало защищать дорожную для него идею» [там же, с. 306–307].

Перед нами очень знакомая конструкция. Отношения мужчины и женщины воспринимаются как сыновне-материнские. Женщина избрана в образе Все-Матери. При этом у сына возникает ко Все-Матери инцестуозное влечение, превращающее его во Все-Эдипа. Страх перед инцестом толкает Все-Эдипа к сублимационному решению проблемы. Но само влечение безусловно оправдывается и провозглашается благом, источником всяческого добра. Типичный утверждающе-субли-

мационный ход мысли. Итак, христианизированная ментальность выставляет перед трубадурами те же грабли, на которые непрерывно наступают русские эротические теоретики (да и не только теоретики). Но доблестные провансальцы умудряются из ловушки выскользнуть.

В Провансе куртуазная любовь настойчиво выводится за рамки супружества. Исследования Р. А. Фридман показывают неоднозначное отношение теоретиков куртуазии к проблеме брака. Вопрос о возможности для дамы сердца быть одновременно еще и женой того, с кем связывает ее любовь, был предметом оживленных поэтических дискуссий. Находились и сторонники совмещения ролей жены и возлюбленной [28, с. 22–24]. Известны также противоположные примеры: «В одной из <...> тенсон <...> утверждалось, будто ухаживание за собственной женой делает мужа комичным. В другом тексте среди нежелательных явлений общественной жизни, между прочим, упоминается и о мужьях, которые слишком любят своих жен <...>» [там же, с. 44]. Андрей Капеллан и вовсе утверждал, будто «страсть к собственной жене больший грех, чем страстная любовь ко всякой иной женщине <...>» [там же, с. 45]. В целом антибрачные настроения у трубадуров преобладали.

Более того. Как верно замечает М. Б. Мейлах, «куртуазному универсуму свойствен высоко эзотерический характер» [15, с. 249]. Куртуазное сообщество стремится резко противопоставить себя остальному, некуртуазному миру. Это противопоставление закрепляется в целом ряде ритуалов, например, в присвоении сеньяля – своеобразного любовно-поэтического псевдонима: «Наречение нового имени переносит куртуазных героев, воображаемых или существующих, в новую „куртуазную” реальность, отделенную от обычной жизни» [там же, с. 256].

Между куртуазным и некуртуазным миром устанавливаются отношения перманентной войны, ибо куртуазный универсум – царство куртуазного Бога, а всяческая некуртуазность – тьма, зло, хаос, хтон. Таким образом, оппозиция «куртуазный/некуртуазный» тождественна оппозиции «небесный/хтонический». Между тем, все связанное с браком имеет тенденцию постоянно попадать под власть хтона.

Главные враги куртуазного любовника (а, следовательно, и куртуазии в целом) – ревнивые мужья и «клеветники», или «сплетники» – подлые субъекты, доносящие ревнивцам, чем занимаются их жены. Р. А. Фридман отмечает: «„Любить и таиться” <...> „служить тайком” <...> и даже „воспевать втайне” <...> означало поддерживать с дамой какие-то сокровенные любовные отношения, а клеветниками <...> чаще всего называли людей, стремившихся проникнуть в тайну этих отношений и скомпрометировать возлюбленных» [28, с. 29-30]. И далее: «Матфре Эрменгау дает их обобщенный образ в лице „злоречивого мужа с секирой”, пытающегося подрубить „древо плотской любви”, потому что, как объ-

ясняет этот ученый францисканец, „злоречивые люди враждебны плотской любви” <...>» [там же, с. 31]. Символика рассуждений Матфре самоочевидна: это – символика кастрации.

Кастрацией угрожают куртуазному герою и ревнивые мужья. Раймон де Мираваль рассказывает поистине душераздирающую историю:

...Возлюбленный беседовать явился
С женой сеньора Кагельноу,
Но чем-то раздосадовал его;
И так как он без приглашенья
Пришел, ему главу рассекли и отняли [цит. по 22, с. 40].

Отсечение головы, как известно, символический эквивалент кастрации.

Показательна история, рассказанная во «Фламенке». Благородный сеньор Арчимбаут Бурбонский, охваченный ревностью, впадает в хтоническое безумие, теряет человеческий облик и превращается в монстра [25, с. 36-37, 45]. Свою жену, прекрасную Фламенку, Арчимбаут заточает в башню, выпуская лишь к воскресной и праздничной мессе. Так красавица оказывается в плену хтона. Теперь требуется герой-спаситель, чтобы вызволить пленницу. Возникает мифологическая коллизия, о которой мы уже упоминали. Начавшись в храме, куртуазная мистерия переносится затем в хтонические подземелья. Небесный посланник сходит в преисподнюю. Оппозиция «небо/хтон» выражена здесь через оппозицию «церковь/баня».

Кстати, А. Г. Найман абсолютно неверно трактует это место романа: «<...> Однако церковь – вынужденное и, в конце концов, неподходящее место для такого (куртуазного. – *Авт.*) служения. И едва только в ней отпадает надобность, он (герой. – *Авт.*), как и его „набожная” подруга, охотно спускается в слегка инфернализованный, замкнутый подземными переходами и банями, с их традиционной символикой демонического, традиционный мирок <...>» [17, с. 281]. Дело не в том, что церковь не нужна более герою, а в том, что он вынужден перейти из мира куртуазии, благословленного церковью, в некуртуазный мир, подвластный демоническим силам.

Таким образом, брачные отношения есть нечто сомнительное и связанное с хтоном. Брак принадлежит некуртуазной сфере реальности. В куртуазной сфере есть аналог брака – союз совершенных влюбленных. Последний даже выше, значимей брака (как все куртуазное всегда выше и значимей своей некуртуазной тени). Сордель поучает: «Пусть дама осторожно выбирает своего возлюбленного, потому что, коль скоро она его возьмет, она не сможет его покинуть, так же как жена не может поки-

нуть мужа. Связь с возлюбленным даже более крепка: ведь браки рас­торгаются по желанию родственников, тогда как ничто, кроме смерти или смертного греха, не может расторгнуть любовь» [цит. по 28, с. 44].

Брак связан с деторождением. Размножение есть главная цель брач­ных отношений. Когда Раймона де Миравалья обвиняют в том, что он не­куртуазно (из ревности) прогнал свою жену, трубадур отвечает: жену, взятую исключительно для того, чтобы иметь от нее детей, по законам куртуазии вполне можно покинуть, оставить нельзя лишь даму сердца [там же, с. 43].

Итак, материнство изгоняется из куртуазного универсума в низшие сферы. Женщине в куртуазном мире присваивается статус Девы. Что это значит? Архетип Женственности триипостасен. Три его лика – Бабка, Мать, Дева. Это разделение достаточно четко прослеживается в архаических пантеонах божеств. И если речь идет о богинях-девах, то «девст­венность – отнюдь не характеристическая черта божеств этого типа. <...> Сам термин «дева» <...> должен был первоначально относиться не к девственности, а к возрастному статусу <...>» [8, с. 159]. Вспомним, кстати, что одна из важнейших категорий, структурирующих куртуаз­ный универсум, – *jovens-юность* [15, с. 251]. Богини-девы достаточно устойчиво противопоставляются богиням-матерям, но, «если такая богиня про­тивопоставляется богине – супруге и матери, то обычно только негатив­ном смысле, т. е. как не-супруга и не-мать» [8, с. 159]. Часто они высту­пают как божественные блудницы: «Астарта/Иштар – Инанна осмысля­ется и даже прямо обозначается как „небесная гетера” <...> Совершенно аналогична хурритская Шауша, Шавушка, даже иконографически изо­бражаемая обнажающейся (так же как и ведическая Ушас)» [там же]. Еще одна параллель: в провансальской куртуазной культуре мы сталки­ваемся с настоящим культом наготы. Многочисленные примеры собра­ны Р. А. Фридман [напр., 27, с. 171, 233-234]. И весьма важный момент: «Богини-девы <...> и девы-воительницы <...> могут (хотя и редко) даже рожать, но их дети обычно не фигурируют в их культе, как бы „не счита­ются”» [8, с. 159]. Так же не засчитывается материнство и куртуазной даме, если она пребывает в куртуазном пространстве, а не переходит в пространство семейно-родовое.

Дева Мария – героиня эротических кансон – воплощает ту же ипостась Женственности. Отождествление с ней дамы безопасно, ибо эдиповская проблематика отсечена. Впрочем, полностью устранить ее нельзя. Хри­стианство, с присущим ему культом материнства, генерирует эдиповские отношения вновь и вновь. Но система защиты разработана. И она дейст­вует. Сексуальные отношения не отравляет постоянный бессознательный страх перед инцестом, побуждающий к сублимации. Так – у трубадуров. А в русской культуре Серебряного века отношения между архетипами

Матери и Девы весьма сложны и запутаны. И эти сложности отнюдь не помогают изживать общекультурный эдипов комплекс. Скорее наоборот. Борьба Матери и Девы дополнительно актуализирует эдиповскую проблематику. Таково последнее важнейшее отличие провансальской куртуазной культуры от культуры Серебряного века.

Перечень различий между Россией и Провансом позволяет нам определить главные причины поражения эротической революции Серебряного века. По нашему мнению, их две. Первая – *неспособность деятелей этой революции найти адекватные формы разрешения противоречий между Богом и Эросом*. Вторая – *невозможность изживания эдиповской ситуации*. Но почему же русская интеллигенция не сумела повторить подвиги провансальского рыцарства? Наверное, потому, что провансальцы пребывали у истоков этногенеза, а русские – в ситуации этногенеза зависшего. Для того чтобы разблокировать процесс и довести его до успешного завершения, требовались куда более радикальные перемены, чем те, к которым были готовы деятели Серебряного века.

А теперь подведем итог и попытаемся свести воедино главные черты серебряновечного эротического мировоззрения:

1) Стремление к тотальной эротизации мира. Выдвижение на первый план половой любви и вообще всей сферы взаимоотношений между полами.

2) Наделение половой любви особыми метафизическими свойствами. Попытки приспособить ее к делу создания нового мира и нового человека. Поиски путей революционного переустройства сферы половых отношений и семейно-родовой сферы.

3) Дуализм Бога и эротизированного мира. Бог, являющийся чистой Любовью, исключен из сферы действия генерируемого им Эроса. Любовь как таковая, божественная Любовь является Сверх-Любовью и потому противопоставляется вселенскому Эросу. В то же время делаются попытки преодоления дуализма Любви и Сверх-Любви.

4) Апогей культа Вселенской Женственности. Порожденная этим культом асимметрия полов. Нереализованная тяга к поклонению Вечной Мужественности. Идея двуполого Бога как предел чаемого двойного культа Женственности и Мужественности.

5) Феномен неустойчивого, колеблющегося, инвертированного пола. Противоречия пола и гендера. Тяга к революционному изменению сути феномена пола (вплоть до ликвидации пола как такового).

6) Обострение общекультурного эдипова комплекса. Поиски путей к избавлению от этого комплекса.

Рассмотрев в общем некоторые черты эпохи, мы можем теперь перейти к углубленному анализу конкретных проявлений этих черт, что и будет сделано в следующих статьях.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Александр Блок в воспоминаниях современников. В 2-х т. – М.: Худ. лит., 1980.
2. Белый А. *Между двух революций. Воспоминания*. В 3-х книгах. Кн. 3. – М.: Худ. лит., 1990. – 670 с. – (Литературные мемуары). ISBN 5-280-00519-3 (Кн. 3) ISBN 5-280-00517-7
3. Блок А. *Собрание сочинений в шести томах*. – М.: Правда, 1971.
4. Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного Эроса*. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – (Б-ка этической мысли). ISBN 5-250-02379-7
5. Гордевский Д. В. *Проект Окситании: сексуальная революция номер ноль // Post office*. – 1998. – № 1. – С. 8-13. ISSN 0453-8048
6. Гуревич А. Я. *Категории средневековой культуры*. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
7. Долгополов Л. К. *Андрей Белый и его роман «Петербург»*. – Л.: Сов. писатель, 1988. – 416 с.
8. Дьяконов И. М. *Архаические мифы Востока и Запада*. – М.: Наука, 1990. – 247 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока). ISBN 5-02017016-X
9. Иванов В. И. *Родное и вселенское*. – М.: Республика, 1994. – 428 с. – (Мыслители XX века). ISBN 5 – 250 – 02436 – X.
10. Исупов К. Г. *Русский Эрос, или Философия любви в России // Вопросы философии*. – 1992. – № 12. – С. 150-153.
11. Клибанов А. И. *История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.)* – М.: Наука, 1965. – 348 с.
12. Кондаков И. В. *Русская культура: краткий очерк истории и теории*. – М.: Книжный дом «Университет», 1999. – 360 с. ISBN 5-8013-0023-6
13. Кузнецов В. Г. *К вопросу о механизме пассионарного толчка // Кузнецов В.Г., Нерушева Л.Г. Вселенная Россия: истины и мнимости* – Винница: ЧП Усатюк, 2000. – С. 209-214. ISBN 966-7811-00-X
14. Кузнецов В. Г. *Культурный излом и феномен размытости пола // Срібний Вік: філософсько-культурологічні проблеми. Матеріали Міжнародних наукових конференцій (2002, 2003). Вип. 9.* – Дрогобич: Коло, 2004. – С. 153-159. ISBN 966-7996-68-4
15. Мейлах М. Б. *К вопросу о структуре «куртуазного универсума» трубадуров // Труды по знаковым системам*. – 1973. – Т. 6. – С. 245-264.
16. Мелетинский Е. М. *Средневековый роман. Происхождение и классические формы*. – М.: Наука, 1983. – 304 с.
17. Найман А. Г. *О «Фламенке» – старопровансальском романе XIII века // Фламенка*. – М.: Наука, 1984. – С. 259-288.
18. Никольский Н. М. *История русской церкви*. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с. – (Б-ка атеист. лит.).
19. Оссовская М. *Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали*. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.
20. Розанов В. В. *Уединенное*. – М.: Политиздат, 1990. – 543 с. – (Мыслители XX века). ISBN 5 – 250 – 01391 – 0
21. Ружмон Дені де. *Любові і західна культура*. – Львів: Літопис, 2000. – 304 с. ISBN 966-7007-16-2
22. *Русское православие: веки истории /* Науч. ред. А. И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с. ISBN 5 – 250 – 00246 – 3
23. Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т.* – М.: Мысль, 1990. – (Филос. наследие. Т. 110-111). ISBN 5-244-00192-2 ISBN 5-244-00193-0

24. **Сологуб Ф.** *Творимая легенда*. В 2-х кн. – М.: Худ. лит., 1991. – (Забываемая книга). ISBN 5-280-01328-5 (Кн. 1) ISBN 5-280-01329-3 (Кн. 2) ISBN 5-280-01330-7
25. *Пламенка*. – М.: Наука, 1984. – 319 с. – (Литературные памятники).
26. **Флоренский П.** *Столп и Утверждение Истины* // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Комментарий А. Н. Богословского. – М.: Прогресс, 1991. – С. 5-18. ISBN 5-01-002689
27. **Фридман Р. А.** *Любовная лирика трубадуров и ее истолкование* // Ученые записки Рязанского государственного пединститута. – 1965. – Т. 34, вып. 1. – С. 87-417.
28. **Фридман Р. А.** «Кодекс» и «законы» куртуазного служения даме в любовной лирике трубадуров // Ученые записки Рязанского государственного пединститута. – 1966. – Т. 34, вып. 2. – С. 3-90.
29. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с. ISBN 5-01-002053-X
30. **Шестаков В. П.** *Вступительная статья* // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Комментарий А. Н. Богословского. – М.: Прогресс, 1991. – С. 5-18. ISBN 5-01-002689
31. **Шишмарев В.** *Лирика и лирики позднего средневековья. Очерки по истории поэзии Франции и Прованса*. – СПб. – Париж: Типография Н. Л. Данцига, 1911. – 565 с.
32. **Эткинд А.** *Хлыст* (Секты, литература и революция). – М.: Новое литературное обозрение, 1998. – 688 с. ISBN 5-86793-030-0

Олексій Панич (Донецьк)

ПОЛЕМІКА ГОБСА З ДЕКАРТОМ У КОНТЕКСТІ «ПІРРОНІЧНОЇ КРИЗИ» КІНЦЯ ХVІ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІ СТ.*

Друга половина шістнадцятого і перша половина сімнадцятого століття в інтелектуальному житті західної Європи ознаменувалися досі небаченим інтересом до скептичних поглядів загалом і спадщини античного скептицизму зокрема. Легше за все було б пояснити цей інтерес своїми публікаціями латинських перекладів нововідкритих творів Секста: як відомо, переклад «Піронічних підвалів» Анрі Естьєнна побачив світ у 1562 році, а переклад «Проти вчених» Гентіана Гервета – трохи згодом, у 1569 році. Але більше правди у твердженні, що самі ці публікації, і сам цей інтерес ЕСТЬЄННА та Гервета до філософської спадщини Секста, були зумовлені певною загальнокультурною потребою епохи, для задоволення якої скептицизм Секста представляв вельми корисні й потужні інтелектуальні ресурси.

Становлення культури європейського Ренесансу у звичному сенсі «відродження античності» призвело до того, що сама ідея відродження