

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

ГРАД НЕБЕСНЫЙ В ЗЕМНЫХ УСЛОВИЯХ (ОТЕЧЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПОСЛЕ 1917 ГОДА)

И.О. Масленников

ИАТЭ НИЯУ МИФИ, г. Обнинск

Статья посвящена судьбе отечественной религиозно-философской мысли после революции 1917 г. Автор рассматривает отечественную религиозно-философскую традицию в качестве самостоятельного и сложившегося феномена духовной жизни России и на примере целого ряда имён известных российских философов и писателей пытается проследить её существование в новых исторических условиях, найти основные особенности и закономерности её развития.

Ключевые слова: *русская философия, русская литература, религиозно-философская традиция, религиозный мистицизм.*

Знаменитая фраза Людвиг Витгенштейна «О чём нельзя говорить, о том следует молчать», завершающая «Логико-философский трактат», в контексте отечественной литературно-философской традиции приобретает совершенно противоположные смысл и значение. И действительно: русская философия, как и русская литература, это постоянные и непрекращающиеся попытки выразить невыразимое, желание без устали говорить о том, что высказать невозможно. Метафизическая (с заметным уклоном в мистицизм) проблематика и вопросы этики – вот что одинаково сильно волновало в России как философскую мысль, так и литературную (и окололитературную) общественность.

Вся дореволюционная русская философия насквозь религиозна и крайне небеспристрастна в этическом плане, на что постоянно обращали внимание такие крупнейшие исследователи, как В.В. Зеньковский, С.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев и многие другие. «Приводить пример религиозности русской мысли и как бы доказывать эту религиозность – это значит ломиться в открытые двери. Вне всякой религии у нас остаются лишь таланты второстепенные и третьестепенные», – отмечал В.Ф. Эрн [17, с. 92]. Если же говорить не о философии, а именно о литературе, то произведения буквально всех заметных авторов Золотого и Серебряного века пронизаны христианскими мотивами, темами и сюжетами; их герои остро чувствуют и напряжённо размышляют о человеке и мире, о должном и неправом, о личном и общественном, о грехе и покаянии и т. д. Морально-эстетические взгляды Н.В. Гоголя, религиозно-нравственные искания Льва Толстого, связь и отношения художника с богом и людьми у А.С. Пушкина, «почвенничество» Ф.М. Достоевского и его знаменитая концепция народа-богоносца – всем этим и многим другим подобным вопросам посвящено огромное количество статей и исследований, вполне подтверждающих, что у А. Белого были все основания писать в 1909 г.: «Теперь стало ясно, что любая тенденция русской литературы

вытекает из глубоко иррациональных корней народного творчества; и догматы этой литературы оказались эмблемами религиозных символов» [4, с. 349]. Русская литература «глубоко народна», и в силу этого она – «носительница религиозных исканий интеллигенции и народа», заключает А. Белый.

Бесспорно, всё именно так. Однако это касается России дореволюционной. Крайне интересно посмотреть, а что же было дальше, после 1917 г., т. е. в России Советской. Понятно, что если склонность к религиозному мистицизму – устойчивая черта отечественной духовной традиции, то и бесследно исчезнуть в одночасье она просто не могла. Она и не исчезла.

Во-первых, надо учесть, что очень многие видные российские мыслители оказались в эмиграции, где они, пусть и в отрыве от родины, продолжали работать – и довольно плодотворно. Имена Г. Флоровского, Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, И. Ильина, Д.С. Мережковского, П.Б. Струве и др. – яркое и наглядное тому подтверждение.

Следует отметить, что наряду с работами, посвящёнными разным аспектам проблем чисто философских, именно в это время приходит пора подведения итогов, т. е. осмысление отечественной философской традиции в целом как самобытного и уникального феномена духовной культуры России. Примерно в одно и то же время, с небольшим интервалом, появляются работы по истории русской философии, её генезису и характерным особенностям.

В 1937 г. в Париже выходит книга Георгия Флоровского «Пути русского богословия». Спустя год Н.А. Бердяев на немецком языке публикует «Истоки и смысл русского коммунизма» (на русском издана в 1949 г.), ещё больший интерес представляет его «Русская идея», выпущенная в 1946 г. и до сих пор являющаяся ценнейшим источником по русской философии XIX–XX вв. В лице Бердяева, кстати, связь русской философии и литературы наиболее очевидна: с 1942 по 1948 г. он семь раз номинировался на Нобелевскую премию по литературе; после Второй мировой войны был удостоен звания доктора теологии Кембриджского университета – кажется, единственный из русских философов в эмиграции. В.В. Зеньковский в 1948 г. в Париже пишет фундаментальную «Историю русской философии». Спустя три года под аналогичным названием на английском языке выходит труд Н.О. Лосского, примерно в это же время Гарвардский университет издаёт книгу Георгия Федотова «Russia Religious Mind», написанную при поддержке Гуманитарного фонда Б.А. Бахметьева.

Примечательно, что попытки осмысления истории русской философии предпринимались и в Советской России. По понятным причинам они были значительно скромнее; но самое главное – они были. Это свидетельствует об объективно назревшей потребности в систематизации и упорядоченности отечественной философской мысли. Так, например, Г.Г. Шпет публикует в 1922 г. в Петрограде первую часть «Очерка истории русской философии». Замысел, к сожалению, не был доведён до конца. К проблеме обобщения отечественного философского опыта дважды обращался А.Ф. Лосев.

Во-вторых, что самое важное, религиозно-философская традиция в самой России продолжалась и после 1917 г. Вообще было бы большой ошибкой считать весь советский период сплошным провалом, катастрофой и чёрной дырой для философского знания, на что справедливо указывал В.А. Лекторский. Понятно, что религиозные истоки философской мысли в со-

ветское время сохраняются и прослеживаются прежде всего в творчестве людей, органически связанных с культурой и проблематикой Серебряного века.

Алексей Фёдорович Лосев (1893–1988) был, пожалуй, одним из самых известных и плодотворных «осколков» Серебряного века, которому довелось жить и работать в Советской России. Он всю жизнь был верующим человеком и не скрывал этого. В 1929 г. он вместе с супругой даже тайно постригся в монахи, в знак чего впоследствии носил на голове монашескую шапочку – скуфью.

В свете рассматриваемого нами вопроса о связи литературы и философии в России нелишне будет упомянуть об увлечении Лосева литературным творчеством. Как отмечала А.А. Тахо-Годи, «художественную прозу Лосев начал писать, находясь в лагере» [14, с. 176], уже зрелым человеком – в возрасте 38 лет. За короткий срок он написал роман «Женщина-мыслитель», повести «Метеор», «Из разговоров на Беломорстрое», «Трио Чайковского» и ещё несколько произведений. В литературных опытах сказалась увлечённость автора диалогами Платона, их герои «ищут истину, выясняют, что такое судьба, жизнь, любовь, родина, жертва, абсолют, личность, наука. Философия, знание, музыка, техника, культура, прогресс, диктатура пролетариата, партия большевиков, социализм – вообще все проклятые вопросы, которые ставит человек, “сосланный в XX век”» [там же, с. 179]. И хотя литературный период был у Лосева относительно недолгим (до начала 1940-х гг.), само стремление облечь в художественную форму философское содержание очень показательно. С другой же стороны, научное творчество Лосева лишено скучного и сухого академизма. Его чисто философские труды написаны ярким и живым языком и содержат массу эмоциональных нюансов, не теряя при этом высокого научного уровня.

Философские интересы Лосева были многообразны. Помимо принесших ему мировую известность работ по античной философии его перу принадлежали труды по философии музыки, числа, мифологии, имени. В одной из первых статей «Эрос у Платона» Лосев пишет: «Современность возжаждала синтеза более, чем всякая другая эпоха» [10, с. 188]. Этот синтез он и пытался осуществить, называя в качестве основных составных частей «античный космос с его конечным пространством и Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончённый западный субъективизм с его математикой и музыкальная стихия и восточный паламический онтологизм» [14, с. 164]. В «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев конкретизирует свою творческую методологию, заявляя о сочетании религиозной философии Вл. Соловьёва, диалектики Гегеля, феноменологии Гуссерля, неокантианства Наторпа и мифологии Флоренского. Имена Соловьёва и Флоренского здесь говорят сами за себя. Если принять во внимание рационализацию веры в Бога у Гегеля, претензии на универсализм феноменологии у Гуссерля и усиление идеалистических мотивов в неокантианстве, то становится совершенно понятно, что чаемый Лосевым синтез – это соединение религии и свежего философского знания, опирающегося на самые последние достижения современной европейской науки.

Ещё до ареста, в 1927 – 1930 гг. Лосев успел издать за свой счёт цикл своих работ, так называемое «восьмикнижие» – «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», первый том «Очерков античного символизма и мифологии» и

«Диалектику мифа», в которых достаточно полно выразил систему своих философских воззрений, где важное место занимает принадлежность Лосева к религиозно-мистическому течению имяславия, неразрывно связывавшему имя Божие с самим Богом. В целом понимание имяславия Лосевым мало отличается от мыслей Флоренского, раскрывавшего знаменитую формулу имяславия «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» в традициях присущего отечественной философии онтологизма следующим образом: «То, что я вижу, глядя на солнце, есть именно солнце, но солнце само по себе не исчерпывается тем только действием, которое оно на меня производит. Или, слыша голос знакомого человека, я могу сказать: “Вот Н.Н.”. Но ведь это только голос его, а сам он несравненно выше своего голоса, так как имеет массу других индивидуальных признаков и нисколько не исчерпывается только голосом» [15, с. 329].

Упоминание П.А. Флоренского (1882–1937) здесь не случайно. Дело не только в его приверженности имяславию, но и в его значении для русской философской мысли этого периода. Как и Лосев, Флоренский тоже был тесно связан с Серебряным веком; он был одним из важнейших дореволюционных корреспондентов В.В. Розанова. Сразу после революции и вплоть до своего ареста Флоренский работал очень плодотворно. В 1922 г. он планировал издать в Сергиевом Посаде свой цикл «У водоразделов мысли», знаменовавший, по словам игумена Андроника (Трубачёва), смещение его философских интересов от теодицеи к антроподицее.

«У водоразделов мысли» – произведение сложное и в определённой степени несамостоятельное. Несамостоятельность его в том, что теодицея как богооправдание и антроподицея как оправдание человека в своей диалектической противоположности дополняют друг друга, поэтому цикл «У водоразделов мысли» противостоит-дополняет «Столп и утверждение истины». Именно так, по мысли Флоренского, и должна проявлять себя религиозная философия: «Единое, оно не только должно быть развёрнуто в ряд расчленённых вопросов-ответов, но и обратно, ему надлежит в самом множестве их явить своё единство: ряд вопросов-ответов должен быть связан в единое, сочленённое целое; единое переживание должно воплотиться в единый символ» [там же, с. 145]. Единое не случайно лежит в основе; хорошо известно, какое большое влияние неоплатонизм оказал на религиозную философию, в русле которой находился Флоренский. Наука, будучи особым языком описания реальности, «рушит конкретность, дробит единичное; тогда возникает абстрактное, – общее, застывшее в своей жертвенной множественности» [там же, с. 146]. И диалектика как метод религиозного философствования возвращает человеческому сознанию ощущение конкретности и ощущение единства всего сущего, взятого как по отдельности, так и целиком, т. е. всеединства.

Из всех мыслителей советского периода наибольшую известность за рубежом получил, пожалуй, М.М. Бахтин (1895–1975), счёт только книг о нём идёт на десятки, статей – великое множество, и это ведь с учётом того, что около тридцати лет он вообще не печатался. В его лице связь философии и литературы наглядно демонстрируется тем, что его работы, имеющие безусловное философское значение, по большей части принимали вид литературоведческих или культурологических изысканий. Бахтин, без сомнения, также должен быть причислен к отечественной религиозно-философской традиции. Известный литературовед В.В. Кожин твёрдо настаивал на национальных кор-

нях воззрений Бахтина. Он писал, что свою задачу Бахтин видел в создании такой философии, которая, «всецело сохраняя в себе стихию, воплотившуюся в русском “мыслительстве”, в то же время стала бы такой последовательной и завершённой, как философия Германии» [8, с. 360]. Основную особенность этого «русского мыслительства» Кожин видел в религиозности его философии и вытекающей из этого идеи «принципиальной незавершённости» мира и человека у Бахтина.

Хотя прямых ссылок на религию у Бахтина не очень много, его личная религиозность подтверждается близко знавшими его людьми. Но, что важнее, следует обратить внимание на всю совокупность явных и неявных предпосылок его мысли, т. е. саму исследовательскую парадигму, замечательно им изложенную в небольшом по объёму рукописном наброске «К философским основам гуманитарных наук». Раскрывая свои взгляды на природу научного поиска, Бахтин, испытавший несомненное влияние неокантианства, находит разницу между науками естественными и гуманитарными в том, что если первые заняты изучением «чистых мёртвых вещей» и их первоочередная задача – объяснение, для чего категорически важна точность знания, то вторые – это всегда «мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва» [3, с. 7], и «критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения» [там же, с. 7]. Мёртвые вещи потому и мертвы, что они не существуют, поскольку являются лишь производными от целого, его несамостоятельными и бессмысленными частями. Совсем иная картина складывается с гуманитарным знанием, озабоченным проникновением в сложную многоуровневую иерархию живого нерасчленённого бытия (Бахтин называет его «выразительным и говорящим»), где «всякое целое (природа и все её явления, отнесённые к целому) в какой-то мере лично» [там же]. Отсюда вполне естественным образом вытекает знаменитый принцип диалогизма Бахтина: наше общение – с миром, с другим человеком – возникает только на личностном уровне, ибо человеческое Я как целое – всегда личность и взаимодействует оно с другим целым (и в качестве целого – с личностью), а не с какой-то его частью или фрагментом. Важность другой личности вытекает из следующего: «На этой же основе (“я” существует лишь потому, что есть “другой”, для которого моё “я” – “ты”) только и осуществляется диалог» [8, с. 362]. Личностью, т. е. неким целым, нас делает другая личность (другое целое). Очевидно, что обратное тоже верно.

Если Лосев и Бахтин получили достаточно широкое признание в научном мире, то совсем иное в книге Даниила Андреева «Роза Мира». Уникальный труд, не имеющий аналогов в отечественной (может быть, и мировой) культуре, меньше всего похож на научную монографию, на кропотливое и скрупулёзное исследование академического учёного. Этот насквозь пропитанный мистикой религиозно-философский трактат выглядит скорее как пророческое откровение или же экстатическое видение одинокого художника-творца, полностью живущего в мире своих идей. История тем более удивительная, что обдумывалась и писалась «Роза Мира» во Владимирской тюрьме, хотя полностью была закончена уже на воле.

Широта и монументальность замысла Даниила Андреева оказались способны смягчать даже очень острые противоречия, поэтому авторитет «Розы Мира» был необычайно высок среди представителей самых разнообразных идеологий и течений, существовавших в российском обществе. Михаил

Эпштейн отмечал: «...к Даниилу Андрееву и его выстрадавшему “вестничеству” с равным пиететом относятся либеральные западники, сторонники религиозного плюрализма, экуменического общения и слияния церквей – и неоязычники, ищущие арийскую прародину русского национального духа» [16, с. 428]. Поэтому неудивительно, что «диапазон влияния “Розы Мира” – от крайней эзотерики до текущей политики» [там же], от актуальной современной публицистики до астрологии и оккультизма включительно.

Роза Мира – это масштабный проект преобразования жизни всего человечества, имевший свою историческую логику, подчинённую метаистории как «совокупности процессов, протекающих в тех слоях нематериального бытия, которые, пребывая в других видах пространства и других потоках времени, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история» [2, с. 274]. Отдавая дань историософии как характернейшей черте отечественной литературно-философской традиции и заявляя себя её прямым и полноправным наследником, Даниил Андреев раскрывает детали этого преобразовательного проекта, который, во-первых, базируется на грядущем синтезе «всех религий светлой направленности, куда Андреев включает три мировые религии (христианство, ислам, буддизм), а также многие национальные религии, как иудаизм, индуизм, конфуцианство, синтоизм... Исключаются лишь тёмные, откровенно демонические культы» [16, с. 430]. Старые традиционные религии метафорически уподобляются разрозненным лепесткам, но их объединение – это и есть «единый духовный цветок», т. е. Роза Мира, по сути являющаяся «интеррелигией или панрелигией».

Во-вторых, и это опять-таки характерно для русской религиозно-философской мысли, Даниил Андреев самое пристальное внимание уделяет социально-политическим вопросам, ведя речь о «преобразовании сущности государства», что должно, по его мнению, выразиться сначала в создании Всемирной федерации государств с высшей этической управляющей и контролирующей инстанцией во главе, а в ещё более отдалённой перспективе – изменение окружающей действительности («превращение планеты в сад») и самой людской природы («воспитание человека облагороженного образа» и развитие в нём «высших способностей и светлых творческих начал»), что делает возможным объединение человечества в подлинное Братство, основанное на началах разума и любви.

При всей своей привлекательности Роза Мира всё-таки остаётся проектом утопическим, на чём акцентирует внимание М. Эпштейн, и потому не может не закончиться крахом. Впрочем, никогда не следует исключать и того, что «Роза Мира» может в конечном счёте оказаться и примером удавшейся литературно-философской мистификации. Во всяком случае, в общем контексте творчества Д. Андреева это было бы неудивительно, ведь у него уже есть пример подобного рода, блестящая стилизация – биографический словарь «Новейший Плутарх», написанный им в соавторстве с учёным-биологом В.В. Париним и историком и искусствоведом Л.Л. Раковым и представляющий собой целое собрание биографий полностью вымышленных персонажей – учёных, политиков, деятелей искусства. Примечательно, что, как и «Роза Мира», этот словарь писался также во Владимирской тюрьме в то же самое время. Это – произведение, созданное не «всерьёз», а ради шутки, забавы, развлече-

ния, т. е. явно носит игровой характер. Поэтому и в отношении «Розы Мира» исключить полностью что-то подобное тоже нельзя.

Ещё один интересный момент. Если вопрос о религиозной природе русского коммунизма – тема далеко не новая, в своё время об этом много писал Н.А. Бердяев, высказывались С.Н. Булгаков и П.Б. Струве, определённые мысли были и у А. Белого, то обратная связь, т. е. влияние на религиозность сознания (которая, как мы помним по Н.О. Лосскому, присуща всему русскому народу) государственного атеизма, господствовавшего в стране победившего социализма, почти и не рассматривается. А проблема между тем весьма интересная, поскольку позволяет проследить, насколько причудливые формы могла принимать религиозная традиция отечественной философской мысли в советское время.

М.Н. Эпштейн, например, считает, что в СССР формировался новый тип религиозного сознания – «религиозное бессознательное». В самом общем виде это «та область психической, или социальной, или культурной жизни, которая проявляется изнутри человеческого субъекта, но лежит за порогом его сознания и может противоречить его сознательным установкам» [16, с. 266]. Это – иное сознания; вытесненное из него, но так или иначе с ним соотносящееся [там же, с. 267], и его не следует путать со стихийной, предсознательной религиозностью, которая отличается тем, что имеет языческо-пантеистический характер.

Хороший пример подобного рода являет собой Александр Зиновьев, которому посвятил интересную статью А.А. Гусейнов. По его мнению, «одна из особенностей Зиновьева-мыслителя состоит в том, что он более всего буквален и серьёзен как раз в тех утверждениях, которые на первый взгляд кажутся самыми невероятными, парадоксальными, шутливыми» [6, с. 16]. Зиновьев, как известно, был полностью советским человеком (род. в 1922 г.) и осознавал себя таковым всю свою жизнь. Тем не менее автор повести «Иди на Голгофу» (он же и главный герой), будучи сознательным атеистом, провозглашает себя богом: «Герой Зиновьева является Богом в качестве последовательного, законченного атеиста» [там же, с. 17]. Атеизм ведь «ещё не есть отсутствие Бога», он лишь означает его отрицание. То есть без веры в Бога и сам атеизм невозможен, поскольку обесмысливается. Поэтому «быть Богом есть предельный случай веры. Это и есть вера в чистом виде» [там же, с. 17], поскольку в ситуации безнадежного одиночества и предельной заброшенности человеку, как и Богу, обратиться больше уже не к кому. Только к самому себе. Это и значит «идти на Голгофу», поэтому повесть так и называется.

Если же говорить о русской литературе после 1917 г., то здесь мы видим схожую картину и следы влияния религиозного мистицизма без труда прослеживаются как в деятельности связанных с культурой общественных групп и движений, так и в творчестве отдельных писателей. В первую очередь нужно учитывать то, что принятие революции достаточно широкими слоями населения, помимо мотивов социальной справедливости, также было обусловлено её религиозно-мистическим восприятием в духе мессианства и традиционной для русского сознания дихотомии «Россия и Европа». Массу ценных наблюдений и сведений на этот счёт даёт интереснейшая книга М. Агурского «Идеология национал-большевизма».

Агурский, в частности, указывает на вышедшее из идеологии левого народничества культурно-политическое течение «скифство», с которым были

так или иначе связаны А. Блок, С. Есенин, Н. Клюев, А. Ремизов, Евг. Замятин, О. Форш, А. Чапыгин и др. Скифство питалось двумя источниками: первый – левые эсеры, давшие этому течению таких видных теоретиков и публицистов, как Иванов-Разумник и С. Мстиславский, утверждавших национальный и мессианско-антизападный характер революции 1917 г. Правда, это мессианство языческое, а не христианское. Иванов-Разумник писал: «Россия – это не более как дикий, молодой, полный сил народ, “скифы”, который именно благодаря своему буйному варварству полон сил и поэтому будет диктовать свои законы Западу» (цит. по: [1, с. 27]). Другим источником было радикальное сектантство, из среды которого вышел, например, такой одарённый поэт, как Николай Клюев. Примечательно, что близкий одно время с Клюевым Сергей Есенин охотно рассказывал о своих старообрядческих, по деду, корнях. И хотя это было совсем не так, духовную атмосферу этот факт характеризует вполне красноречиво.

Стихи Клюева исходят из его глубокого убеждения в том, что «большевистская республика – не более как временный провиденциальный инструмент, делающий Россию мессианским центром мира» [там же, с. 32], именно поэтому революция – сугубо национальна, и сквозь пафос мандатов новой власти, всеобщей электрификации и кожаных чекистских курток глубинно, фундаментом этих исторических флуктуаций проглядывала коренная, древняя Русь – идеализированная страна сказочного патриархального быта, странников, монастырей и раскольничьих сект.

Именно поэтому происходившие в те годы события виделись Клюеву настолько наделёнными метафизическим смыслом, что даже образ Ленина был им осмыслен и воспет в стихах в старорусской мистико-религиозной символике и лексике:

Есть в Ленине керженский дух.

Игуменский окрик в декретах.

Закономерно, что позднейшее расхождение Клюева с Советской властью было вызвано разочарованием в большевиках как выразителях подлинно народного духа. Крепкое светское государство с централизованной властью, мощным бюрократическим аппаратом, основанное на рациональной вере в общественно-исторический прогресс и принципах экономического детерминизма, конечно, Клюеву было чуждо.

Естественно, в своих настроениях Клюев был не одинок, наоборот, несмотря на определённые нюансы, схожие мысли высказывались едва ли не большинством творческих людей в России. И это вполне закономерно, если учесть, какое место в обществе вопросы веры и религии занимали в предреволюционные годы: Московское и Санкт-Петербургское религиозно-философские общества просуществовали до 1917–1918 гг., много говорилось о «новом религиозном сознании» и «новом христианстве», дискуссии по разным вопросам религии и церковного устройства вспыхивали постоянно. Поэтому нет ничего удивительного в том, что видная (в будущем) советская писательница Мариэтта Шагинян после 1905 г. «решает идти в революцию только через Бога» [там же, с. 51] и входит в кружок Мережковского и Гиппиус, сближается с П. Флоренским, и «вполне естественно, что она воспринимает большевистскую революцию как великое нравственное преображение. Её коммунизм носил существенный религиозный привкус» [там же, с. 51], и хотя позд-

нее она отходит от них, зато увлекается «Философией общего дела» Н.Ф. Фёдорова, так что «религиозный привкус» остаётся, и это, по словам Агурского, «естественная эволюция самого мистицизма, и не одна Шагинян испытывает тот же процесс» [там же, с. 53]. Если ещё для полноты картины вспомнить сильную, под влиянием Шпенглера, антизападную настроенность Шагинян, то её пример можно считать достаточно характерным и типичным.

Многие интеллектуалы того времени – например, Ольга Форш, так же как и Шагинян, в будущем известная советская писательница, – в событиях революционных лет смогли разглядеть мысль Достоевского о грехе и зле как парадоксальном пути к добру и благу: «Праведность достигается преднамеренным грехом, оказывается важной составляющей мистицизма, признавшего большевизм» [там же, с. 42], именно этой идеей руководствовался поэт Рюрик Ивнев, ставший позднее секретарём Луначарского. Схожие мысли можно встретить у Евгения Лундберга, человека из круга Мережковского: «Встарь за Христом шли не профессора, не добродетельные философы, не лавочники. За Христом шла сволочь. И за революцией, кроме тех, кто зачнёт её, пойдёт сволочь. И этого не надо бояться» [там же].

Очень тонко, почти в духе Клюева, прочувствовал революционные события как выражение неких архетипических черт и особенностей народного сознания и русской истории Максимилиан Волошин, писавший в стихотворении «Северовосток»:

Что менялось? Знаки и возглавья?

Тот же ураган на всех путях:

В комиссарах – дух самодержавья,

Взрывы революции в царях.

Впрочем, мистицизм Волошина – православно-христианский, в отличие от сильнейших языческих мотивов у Клюева и других мистиков того времени. Он осуждает кровь и жестокость «окаянных дней», но всё же видит в них глубокий смысл и залог будущего возрождения и расцвета России.

Особое место, конечно в силу своего дарования, занимает Сергей Есенин. Его творчество специалистами разбиралось неоднократно, и мировоззрение поэта реконструировано достаточно основательно. Есенин происходил из традиционно религиозной крестьянской семьи, что не могло пройти бесследно, и уже в семнадцатилетнем возрасте он писал своему товарищу Грише Панфилову: «Гриша, в настоящее время я читаю Евангелие и нахожу очень много для меня нового... Христос для меня совершенство. Но я не так верую в него, как другие. Те веруют из страха: что будет после смерти? А я чисто и свято, как в человека, одарённого светлым умом и благородною душою, как образец в последовании любви к ближнему» (цит. по: [9, с. 40]). Именно это впоследствии, как пишут биографы Есенина, сильнее всего поразит Клюева, который, в отличие от салонной столичной публики, сразу «понял, что перед ним... зрелый, яркий поэт со своим уникальным зрением и неповторимым поэтическим миром. И центральное место в этом мире занимает живой Христос» [там же, с. 74]. Однако «есенинский Иисус в мгновение ока может расстаться с человеческой оболочкой и раствориться в русской природе, преображая её и создавая на земле подлинное ощущение нездешнего мира» [там же, с. 75]. Переход божественного образа в образ природной красоты, т. е. чисто земной, смешение этих двух планов бытия, точнее, их поочерёдное переливание друг в

друга – это, понятно, христианство. Но, как верно замечает Агурский, «язычески истолкованное».

Под влиянием Библии, «Слова о полку Игореве» и «Поэтических воззрений славян на природу» А.Н. Афанасьева Есенин «создал свою собственную мифологию. Небо в ней – символ отцовского мужского начала. Богородица – мать Христа – земное лоно, Приснодева – она же Русь крестьянская – она же священная корова» [там же, с. 109]. И когда его знаменитые строки «Облаки лают» заканчиваются призывом «Господи, отелись!», это, по мнению Ходасевича, следует понимать так: «Боже мой, воплоти свою правду в Руси грядущей» [там же, с. 40]. Языческое обожествление родной природы, накладывающееся на христианскую религиозность, в случае Есенина даёт опять-таки мощный мессианский настрой, заставляя очень контрастно воспринимать Россию и западный мир: Россию – как страну, через революцию пытающуюся воплотить божественную правду в земной жизни, а Европу (и Америку) как бесконечно далёкие от этого идеала земли. В Германии «воняет трупно» и «всё зашло в тупик», а Америка, при всей её технологической мощи, всего лишь «железный Миргород», в котором «сила железобетона, громада зданий стеснили мозг американца и сузили его зрение». Как видим, Есенин тоже утверждал национально-религиозный характер русской революции.

Крупнейшим религиозным мистиком национального масштаба был, конечно, Александр Блок. Наиболее ярко это проявилось в его знаменитой поэме «Двенадцать», где во главе красногвардейцев идёт сам Иисус Христос. Он тоже был не чужд идеи прихода к благу через зло и грех, причём настолько, что Агурский по этому поводу замечает: «Блок в своей апологии насилия как средства достижения добра хотел видеть даже во главе революции не Христа, а Антихриста. В своих дневниках он записывает: «Страшная мысль этих дней: не в том дело, что красногвардейцы “недостойны” Иисуса, который идёт с ними сейчас; а в том, что именно он идёт с ними, а *надо*, чтобы шёл *Другой*» (цит. по: [1, с. 44]). Присутствует у него, конечно, и тема противостояния России и Запада, блестяще воплощённая в знаменитом стихотворении 1918 г. «Скифы».

Конечно, когда горячка первых пореволюционных лет прошла и официальная государственная идеология окрепла, религиозно-философская мысль уже не могла так открыто выражаться в литературной форме. И всё же, во-первых, ряд авторов по-прежнему, пусть и в неявном виде, но сохраняли верность старым принципам и вводили религиозно-философские мысли и идеи в свои произведения. Понятно, что делать это приходилось очень осторожно, поскольку надо было хотя бы формально оставаться в рамках господствующего идеологического дискурса. А во-вторых, в социальной проблематике, которая теперь только усиливается, мы опять же видим доминирование морально-этических установок, но носят они отныне не религиозный, а светский характер, поскольку нравственность тоже подверглась идеологизации.

Хороший пример здесь – Михаил Булгаков, в творчестве которого обе эти тенденции проявились достаточно наглядно. Речь, конечно, в первую очередь должна идти о его знаменитом романе «Мастер и Маргарита». Сам Булгаков не был особо религиозен, жена писателя вспоминала, что он был, безусловно, человеком верующим, но вот во что и как – здесь она затруднялась с ответом. К тому же и личное отношение к религии у него не было постоянным, на протяжении жизни оно менялось. Впрочем, это не главное. Важно

другое – писателю удалось создать роман, настолько насыщенный религиозно-философскими реминисценциями и аллюзиями, что спорам о нём специалистов не видно конца. Например, А.И. Овчаренко одних только интерпретаций образа Понтия Пилата насчитал более тридцати, что уж говорить о фигурах Воланда, Мастера, Бездомного и др.

«Булгаковская энциклопедия» Б.В. Соколова скрупулёзно учитывает темы и вопросы русской религиозно-философской мысли, каким-либо образом затронутые в романе. Так, например, в «Мастере и Маргарите» довольно явно видна переключка с некоторыми идеями Бердяева, причём, учитывая специфику произведения, иногда и в пародийном ключе: «Булгаков... позволил себе несколько приземлить и спародировать возвышенные образы “Нового средневековья”... За сотни лет Россия мало изменилась, шагнув “от старой теократии к новой сатанократии”, заменив христианство марксизмом и оставшись, пусть на новый лад, сакральным обществом. Поэтому очень мало перемен видит Воланд в публике, собравшейся в Театре Варьете на сеанс чёрной магии» [13, с. 87]. Яркая фраза Коровьева «Нет документа, нет и человека» – явная отсылка, через Бердяева, к известной мысли Достоевского «Если нет Бога, то нет и человека».

Убеждённость Бердяева в противоположности Бога и Дьявола и появлении зла как результата гордыни духа в «Мастере и Маргарите» радикально переиначена: «У Булгакова роль такого духа во многом играет Воланд, который оказывается, однако, не вместо Бога, а рядом с Богом, выполняя некоторые деликатные поручения Иешуа Га-Ноцри» [там же, с. 84]. Наконец, в статье «Духи русской революции» Бердяев говорит о том, что 1917 г. вызвал к жизни основные типы Гоголя, но у Булгакова в фельетоне «Похождения Чичикова» показано ровно то же самое.

Однофамилец писателя, известный мыслитель и богослов С.Н. Булгаков, тоже оказал на него значительное влияние, которое особенно сильно сказалось на романе «Белая гвардия». В частности, это навеянные Достоевским рассуждения о «народе-богоносце» в работе «На пиру богов», в отношении которого как мыслитель, так и писатель пришли к пессимистическим выводам, считая ошибочной и вредной идеализацию народной массы. «К “На пиру богов” восходит в “Белой гвардии” и молитва Елены о выздоровлении Алексея Турбина» [там же, с. 109]. Именно С.Н. Булгаков, обвиняя интеллигенцию в пренебрежительном отношении к религии, обратил внимание на сознательное совмещение праздников советской власти с днями религиозных торжеств. В «Мастере и Маргарите» действие начинается 1 мая 1929 г., что приходится на Страстную Среду, а пожар в ресторане Дома Грибоедова случился на Страстную Седмицу. Кстати, и число литераторов-массолитовцев – двенадцать – тоже явно не случайно. Возможно, что именно С.Н. Булгаков послужил прототипом приват-доцента Сергея Голубкова из «Бега»: у них одно и то же имя, фамилия Голубков – анаграмма фамилии Булгаков, а его путь в эмиграцию чисто географически совпадает с дорогой, проделанной самим С.Н. Булгаковым.

Интересовался М.А. Булгаков и творчеством Флоренского, в его библиотеке хранился экземпляр «Мнимостей в геометрии» с рукописными пометками. Вполне вероятно, что некоторые черты Мастера навеяны именно образом Флоренского: совпадают работа историком в музее, романтизация куль-

турного прошлого человечества, углублённая творческая работа. Идеиное влияние тоже нельзя отрицать: «Архитектонику “Мастера и Маргариты”, в частности три основных мира романа: древний ершалаимский, вечный потусторонний и современный московский, можно поставить в контекст учения Ф. о троичности как первооснове бытия, развиваемого в “Столпе и утверждении истины”» [там же, с. 481]. Даже символика цвета, которую Флоренский исследовал в том же «Столпе и утверждении истины», у Булгакова нагружена серьёзным смысловым значением.

Насыщен роман и масонской символикой, причём опять же зачастую она подаётся в пародийном ключе: великий бал Воланда есть именно пародия на масонские обряды; Иван Бездомный в погоне за Воландом «теряет свою верхнюю одежду, как это и положено кандидату в масонские ученики» [там же, с. 282]; название писательской организации МАССОЛИТ может быть прочитано как масонский союз литераторов и т. д.

Светский характер морально-этических установок решается отныне средствами сатиры, которая всегда обладает мощным нравоучительным зарядом, так как предполагает наличие хорошего и плохого, т. е. определённых нравственных ценностей. И если до революции эти ценности рассматривались как имеющие религиозное происхождение, то теперь, с упразднением религии и её вытеснением из жизни, они нуждались в придании им светского характера – ведь сама-то потребность в ценностях никуда не исчезла, а в связи с реалиями построения общества нового типа даже усилилась. Тот же самый роман «Мастер и Маргарита» – это, в сущности, книга, воспевающая позитивные человеческие качества – доброту, любовь, преданность, бескорыстие и пр., т. е. книга о победе добра над злом, причём такой победе, что зло начинает само служить добру.

Очень серьёзно представлены религиозные мотивы в поэзии Б. Пастернака. Н. Вильмонт в воспоминаниях писал: «Был ли Чехов верующим, я не знаю. Пастернак – по нашим земным представлениям – был им. И это сказало на большем *христоцентризме* (если так можно выразиться) его стихов. Я имею в виду, что у позднего Пастернака, в отличие от Чехова, природа не живёт “своей особой жизнью, непонятной, но близкой человеку”. Напротив, она – равноправная соучастница в *попрании смерти* “усильем воскресенья”» [5, с. 131–132]. Далее Вильмонт раскрывает суть христианства через понятия христоцентризма и геоцентризма. И если с христоцентризмом всё предельно ясно, для верующего христианина иначе и быть не может: приход в мир Спасителя – главный эпизод мировой истории, то геоцентризм следует понимать правильно. Он не «невежественный, наивный геоцентризм», а «религиозно-нравственный» и связан с верой в «предпочтённость Земли перед всеми планетами и пространствами Вселенной, с верой в Землю как *locus sacer*, где свершилось всемирное таинство Христова пришествия» [там же, с. 132]. Поэтому у Пастернака нет «невинных» стихов, буквально вся его поэзия пропитана религиозным восприятием действительности. Иногда автор проговаривается, как в стихотворении «Сосны», где пресловутый геоцентризм выражен в явном виде, предельно обнажён: слитность с природой, неотрывность от неё – дар, дающий божественную гармонию покоя, свободу от несчастий и забвение смерти. Но гораздо чаще он присутствует неявно: через описание каких-то мелочей, сиюминутных настроений и впечатлений типа пах-

нущего свежим навозом воздуха или наступления нового месяца («Февраль. Достать чернил и плакать!») проступает щемящая красота природы, красота этого мира, и она – лучшее (потому как наглядное) свидетельство божественности мироздания и места в нём человека.

Итак, религиозность поэзии Пастернака несомненна. Исая Берлин свидетельствует однозначно, что она была православной. Пастернак не просто любил Россию, но был её искренним патриотом и глубоко переживал духовную связь с отечественной исторической традицией. Настолько глубоко, что Берлин даже говорит об отрицательном отношении Пастернака к своему еврейскому происхождению. Даже Переделкино нравилось ему именно тем, что когда-то оно было частью имени известного славянофила Самарина. Имена Державина, Тютчева, Пушкина, Лермонтова были для него священными. Берлин особо подчёркивает славянофильские симпатии Пастернака и его чуждость либеральной интеллигенции.

При всём этом религиозность Пастернака носит всё же именно философский, а не сугубо церковный характер. Известно, что в молодости он готовился стать профессиональным философом и в Марбурге слушал лекции самого Когена. Поэзия победила, но и этому он давал философское обоснование, изложенное в докладе «Символизм и бессмертие» на заседании мусagetского кружка 10 февраля 1913 г. «Явления внешнего мира в сознании обозначаются словами, то есть знаками, символами. В философии их называют качествами. В естественных науках создаются формулы, выражающие законы природы, в искусстве – образы, дающие возможность вновь увидеть, вспомнить, передать другим. Так появляется ощущение бессмертия пережитого, бессмертное содержание поэзии. Чувство бессмертия – иррационально, то есть безумно. В этом смысле поэзия – безумие без безумного “потому, что создаётся разумными смертными людьми”» [11, с. 159–160]. Поэт подчинён двум вещам – внешнему миру и языковой стихии. И именно это соотношение разума и реальности «придаёт символизму как системе духовного мира религиозное значение» [там же, с. 160]. В заключение Пастернак спрашивал: «Остаётся ли символизм искусством?» Понятно, что вопрос риторический, самому Пастернаку ответ был предельно ясен.

Совсем иначе религиозная тема звучит у О. Мандельштама. М.Н. Эпштейн связывает его творчество с талмудической культурной традицией, что позволяет перекинуть мостик к восточному христианству: «По мысли Сергея Аверинцева, ранневизантийская метафорика “записи” восходит к древнееврейской, и шире, ближневосточной культуре, прозвездения которой “создавались писцами и книжниками для писцов и книжников”. В этом отличие восточной традиции от собственно европейской, античной, в центре которой – свободный гражданин» [16, с. 370]. Талмудизм в представлении Эпштейна – это постоянная кропотливая работа с творческим наследием прошлого, его неустанное переосмысление, плодотворность которого теснейшим образом связана с широтой охвата и напрямую от него зависит.

Отсюда и место Мандельштама в русской культуре: «Мандельштам вообще изменил иерархию ценностей в русской поэзии. Если раньше для автора было почётно считаться первым, то теперь скорее последним – не открыть, а закрыть тему, предложив самую ёмкую её интерпретацию, переложив её на разные культурные языки» [там же]. Вообще у Эпштейна многое подмечено

верно, в пользу этого говорят даже такие частности личной жизни Мандельштама, как его крещение в методистской церкви в Выборге, что служит лишним доказательством желания приобщиться к разным культурным истокам, пить из них: и действительно, православие – вот оно, всегда рядом, под боком и никуда не убежит, зато протестантизм – это что-то ещё неизведанное, новое, по сути – экзотика, которую только предстоит понять и усвоить. В статье «Скрябин и христианство» Мандельштам вывел свою формулу христианства: эллинизм, оплодотворённое смертью. Но это не выглядит синтезом двух идей, как можно подумать, а скорее как их одинаковое принятие, когда каждая остаётся собой, и дальше они сосуществуют хотя и вместе, но – сами по себе.

Поэтому стихи Мандельштама – это набор культурных стилей, набранных из путешествий по разным эпохам: античность, эллинизм, средневековая Европа, современный Запад. Но это же и старая Русь, православие, первые Романовы, славянофильская Москва и императорский Петербург – всё это тоже темы его поэзии, объекты осмысления, искреннего восхищения и поэтического выражения. Отечественная религиозно-философская традиция гармонично и равноправно с другими отражалась в его поэзии, обогащая палитру культурного горизонта. Однако, вероятно, всё же точнее будет сказать про неё «первая среди равных», поскольку Мандельштам числил себя именно русским поэтом, и среди его стихов мы найдём немало строк, пропитанных величием и мощью русской истории, русского прошлого и настоящего, звучащих по-настоящему великодержавно. Наконец, вес именно христианской религиозной мысли у Мандельштама, по мнению Никиты Струве, подчёркивается хотя бы тем, что вся его судьба, включая трагическую гибель, есть экзистенциальное подражание Христу.

И конечно же, в рамках рассматриваемого нами вопроса нельзя обойти вниманием такого уникального писателя, как Андрей Платонов, своеобразие которого заключается в том, что он, будучи человеком сознательно атеистических взглядов, буквально насыщал свои произведения вопросами и проблематикой отечественной религиозно-философской традиции. Именно это и подчёркивают современные исследователи его творчества: «Мировоззрение писателя ориентировано на научно-философский опыт эпохи, который нередко представлял собой смесь мифопоэтических представлений со сверхсовременными открытиями науки, философского материализма с религиозным мистицизмом и утопической философией: таковыми являются, в частности, философия Н.Ф. Федорова, философские воззрения русских космистов (В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского) и отдельные положения теорий неортодоксальных марксистов (А.А. Богданова, А.В. Луначарского), которые объединяет идея перестройки мира и человека с помощью науки. При всем “антимистицизме” Платонова нельзя не заметить и того общего, что связывает его мышление с идеями религиозных философов – В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева: революционный переворот мыслился Платоновым не столько как событие политическое, сколько как событие космологическое и эсхатологическое, после которого наступит эра “царства Божьего” на земле, эра вечной гармонии, единства всего сущего» [12, с. 7–8]. В первую же очередь обычно вспоминают Н.Ф. Фёдорова, и это справедливо вот в каком смысле.

По мнению Ханса Гюнтера, «Федоровская мысль странным образом сочетает культурные механизмы утопического мышления и памяти прошлого,

которые в принципе исключают друг друга – ведь утопия определяется как радикальный разрыв с прошлым во имя идеального общества будущего» [7, с. 31], т. е. «Философия общего дела» Фёдорова традиционна и утопична одновременно, но ведь ровно это же мы видим и у Андрея Платонова. И если у Фёдорова мощные силы передовой науки должны быть поставлены на службу благородной архаике родовой памяти человечества, то у Платонова современное научно-технологическое и социально-философское знание обязано служить делу преобразования всего сущего в планетарном масштабе – гармонизировать нарушенное ранее единство человека и природы, т. е. религиозное по сути целеполагание, осуществляемое светскими средствами.

Если же говорить более конкретно, то в творчестве Платонова можно выделить три основных периода, связанных с его философско-мировоззренческим видением мира, характеризующихся определённой спецификой и отличиями. Первый период – это 20-е гг. XX в., начало его творческого пути. Роль художественных произведений здесь незначительна, в основном Платонов выражает себя в публицистике. Оптимизм преодоления мировой дисгармонии через поиск более совершенных форм социальной организации человеческой жизни, общие вопросы бытия, смерти и победы над ней, вера в силу разума, заметная переключка с некоторыми идеями Флоренского и Н.О. Лосского – основное содержание этого периода.

Второй период длится с конца 20-х до начала 30-х гг. XX в. С одной стороны, Платонов продолжает разработку тех же самых вопросов, что и раньше, но появляется и новое: «...автор ставит под сомнение идею всеобщей гармонии и построения общества, в котором все равны и одинаково счастливы. Особому анализу подвергаются методы достижения гармонии и делаются неутешительные выводы» [12, с. 13]. В это время написано, наверное, самое известное и лучшее у Платонова: «Чевенгур», «Котлован», «Ювенильное море» и другие произведения. Следствием разочарования в утопическом социализме является усиление этической направленности литературы Платонова. В некоторых произведениях высказывается мысль о всеобщей одушевлённости и чувствительности материи, т. е. налицо (через гилозоизм) связь с идеями русских космистов, в частности – с Циолковским.

Наконец, третий период – 30-40 гг. XX в., это «зрелый» Платонов с его произведениями военных лет и такими повестями и романами, как «Счастливая Москва», «Джан», «Река Потудань» и др. Здесь можно говорить о сохранении прежних утопических идеалов писателя, хотя и подвергшихся значительной корректировке, выразившейся в отходе от старых влияний (Богданов, Ницше, Розанов) в пользу Фёдорова и усилении амбивалентности в отношении технократического подхода к преобразованию действительности.

Итак, подводя некоторые итоги, можно отметить следующее. Во-первых, отечественная религиозно-философская традиция сохранялась и после революции 1917 г. Её существование и развитие обеспечивалось как русским зарубежьем, так и Советской Россией, где, несмотря ни на что, в философии и литературе по-прежнему поднимались вопросы, характерные для русской философской мысли с её ориентацией на признание значимости религиозного опыта и социальную проблематику. Во-вторых, продолжение этой традиции попало в сильную зависимость от реалий конкретного исторического периода в жизни страны, определяемых внутривнутриполитической конъюнктурой текущего

момента. Так, например, если первые пореволюционные годы характеризовались достаточно высокой степенью творческой свободы, то начиная с конца 20-х гг. степень этой свободы всё сильнее сужается, что заставляет либо работать на перспективу без публикации (как Д. Андреев), либо, подвергнувшись репрессиям, замолчать навсегда (как П. Флоренский, Г. Шпет), либо приспособиться к новым условиям, уходя в смежные дисциплины или относительно «безопасную» классическую философию (М. Бахтин, А. Лосев). Что интересно, на примере А. Зиновьева можно видеть, как неожиданно религиозная проблематика прорывается даже у атеистически настроенных мыслителей. В литературе происходит примерно то же самое: кто-то погиб, как Мандельштам; кто-то не имел возможности публиковаться в полном объёме (Пастернак с «Доктором Живаго»); другие (как Булгаков) сосредоточились на сатире. И среди литераторов, как мы видим это у А. Платонова, были писатели, вполне разделявшие утопию построения нового общества, но умевшие сочетать это с верностью религиозной традиции русской мысли. Наконец, в-третьих, именно после революции происходит осознание отечественной религиозно-философской мысли как сложившегося серьёзного и самостоятельного феномена духовной жизни русского общества, что выразилось в появлении как за рубежом, так и в самой России большого числа работ, посвящённых его генезису и истории. Впрочем, понятно, что данные выводы предварительны. Дальнейшая работа в этом направлении позволит выявить и другие важные и существенные особенности указанного феномена, плодотворность которого и своеобразие не подлежат сомнению.

Список литературы

1. Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 1995. 320 с.
2. Андреев Д. Роза мира. М.: Клышников-Комаров и К, 1992. 282 с.
3. Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. М.: Русские словари, 1997. Т. 5. 731 с.
4. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
5. Вильмонт Н. О Борисе Пастернаке. М.: Сов. писатель, 1989. 224 с.
6. Гусейнов А.А. Учение о жизни Александра Зиновьева // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 15–28.
7. Гюнтер Х. По обе стороны от утопии: Контексты творчества А. Платонова. М.: Нов. лит. обозрение, 2011. 208 с.
8. Кожин В.В. Победы и беды России. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 512 с.
9. Куняев Ст.Ю., Куняев С.С. Сергей Есенин. М.: Мол. гвардия, 1995. 571 с.
10. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
11. Пастернак Е. Борис Пастернак. Биография. М.: Цитадель, 1997. 728 с.

12. Пенкина Н.В. Философские идеи прозы Андрея Платонова: проблема человека. Нижневартговск: Изд-во Нижневартгов. гуманитар. ун-та, 2012. 104 с.
13. Соколов Б.В. Булгаковская энциклопедия. М.: Локид; Миф, 1996. 529 с.
14. Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Мол. гвардия; Студенческий меридиан, 1997. 460 с.
15. Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. 447 с.
16. Эпштейн М.Н. Слово и молчание: метафизика русской литературы. М.: Высш. школа, 2006. 559 с.
17. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 592 с.

THE KINGDOM OF GOD ON EARTH (RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL TRADITION AFTER 1917)

I.O. Maslennikov

Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute

This article focuses on destiny of Russian religious and philosophical ideas after the 1917 revolution. The author analyzes the domestic religious and philosophical tradition as an independent and existing phenomenon of the spiritual life of Russia and the example of a number of names of famous Russian philosophers and writers trying to follow its existence in the new historical conditions, to find the main features and patterns of its development.

Keywords: *Russian philosophy, Russian literature, religious and philosophical tradition, religious mysticism.*

Об авторе:

МАСЛЕННИКОВ Игорь Олегович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук ИАТЭ НИЯУ МИФИ (Обнинск). E-mail: igo9444@yandex.ru.

Author information:

Maslennikov Igor Olegovich – Ph.D., assoc.prof. of the Dept. of Philosophy and Social sciences, Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute. E-mail: igo9444@yandex.ru.