

15. Ziemiańska-Sapija D. Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze / D. Ziemiańska-Sapija. – Warszawa : Instytut Kultury, 1987. – 136 s.
16. Żółkiewski S. O tartuskiej szkole semiotyki // Żółkiewski S. Kultura, socjologia, semiotyka literacka. – Warszawa : PIW, 1979. – S. 572–625.

УДК 826.161.1/82-1

Нина Ильинская

ПРОБЛЕМА “ЛИТЕРАТУРА И ХРИСТИАНСТВО” В НАУЧНОЙ РЕЦЕПЦИИ

В статье рассматривается круг таких дискуссионных вопросов, как специфика рецепции религиозной мотивации и образности, предела творческой свободы, в воплощении религиозно-философской проблематики, проблема сакральности и кощунства, ответственности художника, дидактической функции литературы. Хронологические “пределы” исследования проблемы – культурно-исторический контекст рубежей XX века.

Ключевые слова: секулярное искусство, свобода самовыражения, догматика, канон, сакральное, постмодернизм.

Ільїнська Ніна. Проблема “література і християнство” в науковій реценції. У статті висвітлено коло таких дискусійних питань, як специфіка рецепції релігійної мотивіки й образності, межі творчої свободи в утіленні релігійно-філософської проблематики, проблема сакральності та блюзнірства, відповідальності митця, дидактичної функції літератури. Хронологічні “межі” дослідження проблеми – культурно-історичний контекст рубежів XX століття.

Ключові слова: секулярне мистецтво, свобода самовираження, догматика, канон, сакральне, постмодернізм.

Il'inska Nina. Problem “Literature and Christianity” in a Scientific Reception. The article deals with the sphere of such debatable problems as specificity of religious motivation reception and figurativeness, bounds of artistic freedom in embodiment of religious philosophic subject matter, problem of divinity and blasphemy, the artist's responsibility, didactic functions of literature. Chronological frames embracing the research include cultural historical context of the 20th century boundaries.

Key words: secular art, freedom of self-expression, dogmatics, canon, sacred, postmodernism.

Постановка научной проблемы и её значение. Духовность славянских литератур в религиозном и общекультурном значении является их отличительной чертой. “Святая литература” “ранена хри-

стианской темой. Вся она ищет спасения ... В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью” [4, 64], – так определяет Н. Бердяев религиозно-философские поиски классической литературы. И тем не менее отношения Слова и художественного слова достаточно сложные, а порой и драматичные. Их осмысление неизбежно сталкивается с рядом антиномий, вызванными исходными противоречиями между христианской догматикой и творческой свободой, самовыражением в обращении к сакральной топике, присущей секулярному искусству, и строгостью канона.

Анализ исследований по этой проблеме. Проблема “христианство и литература” не нова. Она рассматривается в работах русских религиозных философов (Д. Мережковский, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, И. Ильин, С. Трубецкой, Г. Флоровский), современных ученых (С. Аверинцев, С. Хоружий, П. Гайденко, В. Бычков, С. Семенова, И. Есаулов, Н. Хренов, М. Дунаев). И все же согласимся с литературоведами и критиками: развернутых исследований того, как в современной литературе представлена религиозная проблематика, на постсоветском пространстве практически нет. Это своего рода “слепое пятно” современной филологии.

Изучение “духовного вектора” в литературе неизменно наталкивается на ряд проблем методологического характера. Назовем наиболее дискуссионные: 1) какова духовно-эстетическая доминанта, определяющая магистральный вектор развития секуляризированной культуры XX века? 2) в пределах какой аксиологии должен находиться исследователь, определяющий характер художественной и религиозно-философской составляющей поэтического текста? 3) если согласиться с И. Есауловым, что “одной из актуальнейших проблем теоретического литературоведения является осознание христианского (а именно – православного) подтекста русской литературы как особого предмета изучения, ... требующего для себя и особого научного инструментария” [11, 5], то не появится ли новое литературоведение, названное С. Кормиловым “клерикальным”, претендующим на то, “чтобы тотально заменить прежнюю, марксистскую «единственно верную методологию» еще более верной и единственной”? [18, 5]. И в продолжение дискуссии заострим вопрос: а не возникло ли уже два вида науки о литературе – литературоведение “благочестивое” и “неблагочестивое”. Рассмотрению данных проблем посвящена настоящая статья.

Изложение основного материала и обобщение полученных результатов исследования. Как представляется, в осмыслении проблемы “литература и христианство” можно выделить несколько направлений: догматически-охранительное, отождествляющее литературу и – в широком понимании культуру – с религией Христа, ее догматикой и аскетикой в Восточно-христианском изводе [7; 9–11; 14]; направление, исследующее “духовные биографии” писателей, то есть преимущественно внехудожественные аспекты в свете православной аксиологии [1; 14]; так называемая “религиозная филология” (самоопределение участников), близкая по интенциям к догматически-охранительному направлению [20]. Материалом исследования в названных работах служит, как правило, классическая литература, христианская ориентация и конфессиональная принадлежность которой более или менее очевидна. Особое место занимают научные разработки, в которых исследование христианского кода и подтекста, поиски “общего знаменателя” – “православной культурной традиции” (И. Есаулов) не заслоняет литературоведческие аспекты [13; 15; 19; 25]. Рассмотрим эти позиции.

Достаточно отчетливо догматико-охранительный подход реализован в работах О. Николаевой [21, 343]. Основная проблема ее исследований – осмысление культуры XX века как христианской, так секулярной в богословской системе координат. Традиционный тезис о постмодернизме как кризисном явлении современной культуры автором переводится в более узкий план – сопоставления и оценок религиозного и постмодернистского сознания, явленных в разных типах творчества. Схематично модель развития русской культуры XX века в интерпретации О. Николаевой выглядит так: генезис секуляризированной “безбожной” культуры XX века возводится к религиозной философии В. Соловьева и Н. Бердяева – “пантеистов, декадентов, идеологов нового религиозного сознания”. Концепции В. Соловьева ею определены в разряд фундаментальных “для современного плюрализма идей и мнений”. “Квазитеургические замыслы” философа, по мысли исследователя, осуществляет не только официальное искусство “победившего утопизма”, но и сформировавшийся в недрах советской богемы андеграунд – “подпольное, подземное течение”, “вынырнувшее на поверхность” в 80-е годы, которое к “концу XX века стало доминирующим и известным под названием постмо-

дернизма” [21, 197–212]. Таким образом, выстраивается ось – русская религиозная философия – советская культура и соцреализм – постмодернизм. Последний концептуализирован О. Николаевой в гибридном феномене: “...не столько какое-то культурное течение или направление искусства, сколько новый тип мироощущения, общекультурное сознание, тип мышления и восприятия” [342, 281]. В результате, по мнению исследователя, в области идеологической доминирует принудительный плюрализм; в этической – релятивизм. В эстетической и того хуже – “принципиальное бесстилье”, вавилонское смешение языков и содомия во всех значениях, “замена ценностной вертикали на горизонталь”, ведущую к человекобожию [21, 275–277, 284–286]. Соглашаясь с О. Николаевой в частности, хотим возразить против чрезмерно оценочности в интерпретации как наследия религиозных философов, так и современной секулярной культуры.

Известно, что творчество большинства религиозных философов традиционно квалифицируется как внеконфессиональное. Оно находится в достаточно сложных отношениях с церковно-богословской мыслью, не позиционирует себя внутри “церковных стен”, “не вписывается” в традиции церковного предания. Отсюда его уязвимость для богословской критики – факт, неоднократно отмеченный и самими философами (Е. Трубецкой, Н. Лосский), и строго ортодоксальными мыслителями (Г. Флоровский, В. Зеньковский), на которых ссылается в своей книге О. Николаева [21, 193, 198]. Подчеркнем, что оба православных богослова вполне адекватно осознают масштабы и значение религиозного творчества, например, В. Соловьева.

Широко известен тот факт, что В. Соловьев и русские религиозные философы смогли противопоставить духу секуляризма более целостную, *религиозно оправданную* (курсив наш. – Н. И.) модель культуры. Им принадлежат образцы тонкой критики светской культуры с религиозно-философских позиций, при которой не игнорируется эстетическая суть искусства и свобода творчества. И самой главное – избегается характерная для ортодоксальной церковности “сухость и прозаичность”, названная С. Булгаковым “эстетической бескрылостью” [5, 329]. В данном контексте представляется уместным вопрос одного из исследователей: если “новое религиозное сознание” вполне достойно ответило на вызов модернизма, то “можно ли ожидать, что современная христианская традиция окажется

способной дать хотя бы столь же адекватный ответ на постмодернизм”? [22, 142].

Как представляется, ответ на вызов кризисной культуры “вырастает” в недрах самого постмодернизма, о чем ярко свидетельствует динамика его развития и стратегии выхода из мировоззренческого “лабиринта”. Так, А. Мережинской вполне обоснованно ставится под сомнение распространенный ранее тезис об отказе постмодернистского сознания от ценностных иерархий [19, 383–384]. Ученым доказано, что в “позднем” постмодернизме деструктивным тенденциям противопоставлены поиски целостности, абсолютных ценностей, восстановление духовной вертикали, актуализация национальной топики и т. д. [19, 372–380, 410–412].

Аналогичные процессы зафиксированы нами в новейшей русской поэзии. Поиски духовной вертикали, маркирующие изменение постмодернистского дискурса, позволяют говорить – применительно к современному этапу развития поэтического процесса – о формировании неомодернизма как новой художественной парадигмы, находящейся в стадии становления. Одной из ценностных ее характеристик является центрирование картины мира и личности в координатах религиозной аксиологии. Постмодернистская поэзия обращается к духовно-ментальным истокам русской религиозности в исихастских, апофатических формах, которые могут рассматриваться как возвращение к исконно национальной духовной традиции.

Наши наблюдения поддерживаются другими литературоведами. Так, в монографии И. Заярной концептуализирована мысль о том, что “сфера религиозного сознания сегодня – это одна из тех серьезных философских и этических скреп, которая в творчестве названных авторов” (а речь идет о представителях различных течений современной русской поэзии, отмеченных чертами постмодернистской эстетики), “не подлежит иронической деконструкции и десакрализации и вместе с тем выступает основой мифоцентризма современной поэзии” [15, 217]. О процессах духовного обновления, по мнению исследователя, свидетельствуют актуализированные в современном религиозно-поэтическом сознании христианские универсалии.

Художественно они выражены концептом духовного странничества, трансформациями библейского канона, жанровыми модификациями *parodia sacra*, преемственностью с формами религиозного

сознания поэзии барокко, отмеченной особым пристрастием к христианской аксиологии и образности, что само по себе выступает ярким доказательством непрерывности духовной традиции. Подчеркнем, что все это происходит в светской поэзии нереалистического типа творчества, отнюдь не располагающейся в рамках строгого канона, хотя и не отрицающей его значения в качестве регламентирующего фактора, если к этому “влечет свободный ум” и духовные потребности художника.

В этом же ключе – признания кардинальных изменений в постмодернистской художественной парадигме и продуктивности диалога – рассматривает взаимоотношения христианской культуры с искусством постмодерна Ю. Жицинский – католический теолог, автор многочисленных работ по проблемам богословия и философии культуры. В монографии с несколько парадоксальным, на первый взгляд, названием “Бог постмодерністів” он пишет: “Недопустимим спрощенням було б пов’язувати Євангеліє з класичною традицією в культурі чи філософії. Ведучи діалог із сучасністю, християнство віднаходить нові засоби для оголошення євангельської істини. Для різних реципієнтів хорал Баха однаковою мірою, як і рок-музика, може виявитися ефективною формою переказування Євангелія. Однак, насолоджуючись музикою Моцарта, ми не можемо трактувати його сприйняття за неодмінну умову спасіння” [151, 71]. Богословом акцентуються два крайності в осмыслении границ постмодернистского и религиозного сознания: 1) когда чуть ли не каждая игра ассоциаций, в которой появляется слово “духовность”, принимается за религиозные искания; 2) весь без исключений постмодернизм позиционируется безбожным явлением, противным христианству [13, 72]. Исследователем отмечаются глубинные изменения в постмодернистской культуре западноевропейского и американского регионов, вызванные поисками “нового обличчя Бога” [13, 169]. При этом “філософія Бога, запропонована в межах конструктивного постмодернізму, виявляється не менш цікавою, ніж філософія, розроблена екзистенціалізмом чи феноменологією” [13, 168]. Под конструктивним постмодернізмом культурологом-богословом понимается “радикальний відхід від традиції, пов’язаної з іменами Дерріди і Ліотара, які намагались із філософського образу світу вилучити поняття Бога, душі, смислу, істини, універсальних засад” [13, 18]. Для “конструк-

тивного постмодернізму” в протилежності “деструктивному постмодернізму” онтологічно значимим являється повернення до традиційної аксіології: ієрархії цінностей, визнання значення буття і історії, ідеї свободи.

В яких аспектах відбувається звернення постмодерністів до питань віри – “постмодерного теїзму”, до визначення автора, які вказують на зміни в їх духовно-інтелектуальних орієнтаціях? Богословом відбито декілька таких проблем: це літургія зустрічі; антропологія хреста; роль теофанії (Богоявлення); номадический екстаз як новий Єрусалим; загальні роздуми про основи духовності в постмодерністській ситуації [13, 165]. В наведеному Ю. Жіцинським класифікаціях постмодернізму одним з напрямків виступає “християнський постмодернізм, який бере до уваги конструктивну критику просвітницької ідеології та поєднує її з позитивною реакцією християнства на виклик сучасної культури (Петер Козловський, Катрін Піксток, Грагам Вард)” [13, 170].

Як видно, польський богослов-культуролог пропонує такий варіант взаємодії релігійного і постмодерністського свідомості, в якій домінують інтенції до діалогу, синтезовані з рефлексіями вивчення культурного кризи. Ця позиція становить антитезу ізоляціоністським настроєнням, включаючи стандартні звинувачення і сетування на “неоцивілізацію”, почуття заведомого переважання і бажання вчити продемонстровані по відношенню до світської культури.

Звернення інтелектуальних шарів західного суспільства до релігійно-духовної сфери, проблематики, до тих чи інших форм релігійності в кінці ХХ століття відзначає І. Ільїн [16, 181]. Показово, що обидва дослідники (світський філософ і польський богослов) зв'язують зміни в духовних орієнтаціях суспільства з феноменом контркультури, яка проявляється в негативній реакції на раціоналізм, на нігілістическі і релятивістські моделі свідомості, відбитими в традиційних і нових релігійних культурах.

Про втрату інтересу суспільства до інновацій в культурі, відходу від застарілих практик постмодернізму до позитивним цінностям (як ним відносяться і релігійний дискурс) пишуть сучасні дослідники, інтерпретуючи ситуацію з різних позицій – в руслі соціо-

культурных подходов (М. Берг) и теории ментальностей (С. Корнев) [3, 304–306]. Несмотря на несовпадение исходных посылок, используя различную аргументацию, в конечном счете они приходят к схожему результату: в биполярной структуре национальной ментальности “маятник” качнулся в противоположном от тотальной деконструкции направлении – к “положительным ценностям”, “к полюсу консервации и традиционализма”, “к положительной религии” наконец [3, 304, 306]. Это находит яркое воплощение в религиозно-поэтическом сознании и художественных практиках поэтов, “преодолевающих постмодернизм”.

По-прежнему актуальной в русле проблемы “литература и христианство” остается проблема религиозного сознания русского модернизма. В отличие от классической литературы, вхождение в духовную традицию литературы Серебряного века оценивается далеко не однозначно. Спектр мнений в основном вращается вокруг известной дихотомии: духовные поиски на “сломе веков” – это религиозно-философский ренессанс, поиски Бога художественным сознанием Серебряного века или “игра в религию”, бесовско-еретическое наваждение. Наряду с категорическим неприятием, о котором мы уже писали, следует назвать работы, преодолевающие односторонность в толковании этого сложного явления (П. Гайденок, Н. Струве, С. Хоружий, А. Пайман, В. Бычков, Н. Богомолов, К. Исупов, М. Вайскопф, И. Есаулов, А. Эткин, Н. Хренов, В. Крейд). Культуру Серебряного века исследователи относят “к александрийскому типу, созданному предкатастрофической эпохой” [24, 147]. Подчеркивается ее пестрота и многоликость, в которой “слились не только разные стили и жанры, но и самые разные духовные течения, часто трудно между собой совместимые” [8, 12]. Эта разнородность, сказавшаяся на характере философии и культуры в целом, аналогичным образом проявляется в стилевых течениях поэзии рубежа веков, во многом сформировавшихся под воздействием интеллектуального контекста кризисной эпохи.

Идеи “нового религиозного сознания”, краеугольные понятия соловьевского учения (всеединство, софиология, теургия), традиционные категории православной духовности (соборность, христоцентризм), имморализм Ницше, влияние западной метафизики, прежде всего немецкого идеализма, восходящее к славянофилам стремление

вернуться к христианским истокам, мистико-окультурные мотивы, восходящие к гностицизму и усиленные – особенно в начале XX в. – увлечением апокрифической литературой и интересом к русскому сектантству, прежде всего к мистико-экстатическим сектам – все это соединяется в своеобразный духовно-эстетический комплекс, характерный для религиозно-поэтического сознания не только символистов, но и постсимволистских течений.

В этом плане особую актуальность приобретает проблема методологии изучения русской словесности в религиозно-философском контексте. При этом следует отметить парадоксальное сближение, несмотря на различие исходных методологических позиций, ортодоксально-догматического направления с академической наукой во взглядах на атрибутивность для русской литературы христианской традиции и православного типа духовности.

Именно “в православном миропонимании, религиозном характере отображения реальности”, в том, что “Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь, и эту точку зрения усваивает (не всегда в полноте) русская литература в качестве основной идеи, становясь таким образом православной по своему духу” [10, 6], видит богослов и литературовед М. Дунаев национальную специфику и духовную ценность русской словесности. Однако закономерно возникает вопрос: тогда каков в национальной литературе статус того искусства, которое наследует иным духовным ориентациям и философским системам или вообще свободно от них? Принимая во внимание вполне резонные соображения М. Дунаева о различных – религиозных и светских – типах творчества, установках и источниках, их питающих, а именно: “творчество в сакральном воцерковленном искусстве зиждется на молитвенно-аскетическом опыте, творчество в секулярном – на опыте эмоциональном, чувственно-эстетическом” [10, V, 290], подчеркнем, что названные модели, сами по себе различные и не взаимоисключающие друг друга, имеют право на существование вне всякой оценочности и редукции. На наш взгляд, стремление “поверить” алгеброй богословия гармонию художественных текстов и оценить религиозное сознание авторов на предмет их соответствия православной догматике приводит к вряд ли уместной в научном исследовании менторской дидактике, к поверхностному комментаторству вместо литературно-эстетического

анализа, к игнорированию экспериментаторской и игровой природы творчества. В качестве примера приведем лишь один фрагмент характеристики религиозно-поэтического сознания А. Белого: “Православия Белый не знал и не хотел знать... Христианство открылось ему не в своей догматической основе, а это означает: не открылось вовсе. Оно стало для него внешней формой, в которую он мог облечь свои химерические образы (вроде «музыки зорь»), приспособив их к привычным для многих христианским понятиям, но тем самым искажая сами понятия, основываясь на собственном вольном осмыслении христианских истин. И это уже *хула на Духа* (курсив автора – М. Дунаева) – говорим это не в осуждение, но предупреждая: восхищаться подобными образами значит разделять грех художника” [10, V, 292].

Действительно, культура Серебряного века, как уже подчеркивалось неоднократно, явление многомерное и синкретическое. Смешанный и сращенный дискурс переходной эпохи соединяет в некое целое философию и теологию, синтезирует искусства. От этих влияний не свободна и религиозная поэзия как православного направления, “припадающая” к национальным истокам или модифицирующая их, окрашивая в неославянофильские тона, так и лишенная конфессиональной определенности, более того, связанная с еретическими учениями и эзотерикой, народным православием, античным и славянским язычеством, мистическим сектантством. Пример А. Белого-символиста из шеститомного труда М. Дунаева нами выбран не случайно. Известно, что это стоящее у истоков русского модернизма течение активно развивает идеи В. Соловьева о теургии как призыве к религиозному творчеству, синергийному Богу. Проблема эта достаточно глубоко изучена в литературоведческом и культурологическом аспектах (Е. Ермилова, Л. Колобаева, В. Бычков, П. Гайденко). Мы лишь хотим подчеркнуть, что именно А. Белому, вдохновенному теургу, наиболее последовательному адепту учения В. Соловьева, принадлежат идеи слияния искусства и религии, утверждение мысли о профетическом служении Истине творчеством как “богодействе” (Н. Бердяев). “Смысл искусства”, по Белому, “(явно или скрыто) религиозен; религиозное отношение к миру ли, к себе ли, к человечеству ли есть условие всякого творчества” [2, 163]; “искусство не имеет никакого собственного смысла кроме религиозного” [2, 169]; “в искусстве есть живой огонь религиозного творчества” [2, 163]. В теургическом духе

осмыслена взаимосвязь искусства и религии Вяч. Ивановым, в концепциях которого тонко синтезированы эстетические принципы жизнестроительства и христианские устремления преображения личности и мира.

Приведенные факты далеко не единичны. Как отмечает В. Бычков, аналогичное восприятие религиозности и творчества характерно для многих представителей русской духовно-художественной культуры, которые выше профессиональных устремлений поэта или художника ставят приверженность универсальным ценностям, считая себя “носителями *традиций религиозной* (курсив автора – В. Бычкова) культуры, не связанной, как правило, с конкретной конфессией” [6, 395]. Рассуждая о далеких от ортодоксального православия явлениях и проецируя конфессиональные установки на систему координат другого типа, М. Дунаев, по сути, артикулирует “сгусток” проблем (творческой свободы в обращении к религиозно-философской проблематике, сакральности и кощунства, ответственности художника, дидактической функции литературы), возникающих при расширительном толковании всей русской литературы как церковно-христианской, базирующейся исключительно на православии, хотя на самом деле это не так. Подобного рода “инвективы”, становясь методологической основой научных изысканий, заслоняют от автора, например, такие стилеобразующие элементы поэтики символизма, как синэстезия (“музыка зорь”).

Схожей пристрастностью отличаются близкие к ортодоксии и почвенничеству взгляды религиозного философа И. Ильина, также содержащие негативно-оценочное отношение к поэзии Серебряного века (например, статья “Когда же возродится великая русская поэзия”). Философ полностью отрицает религиозное содержание художественного и литературно-критического творчества Д. Мережковского, хотя его неотъемлемой чертой является рассмотрение как общественных, так и явлений литературного ряда с позиций “Божественного идеализма”, поскольку для идеолога неохристианства “все Искусство – безнадежный плач человеческой души о Боге”. Показательно, что сам Д. Мережковский, рассматривая творчество В. Брюсова, Ф. Сологуба, З. Гиппиус, “наследников великой русской поэзии от Пушкина до Тютчева”, усматривает в нем “больше чем искусство: это религиозный искус; их стихи – дневники самых опас-

ных религиозных исканий”. При этом автор поэмы “Бог”, легенды “Франциск Ассизский”, повести в стихах “Вера”, обозначивший, по словам Л. Колобаевой, “религиозно-философскую линию в движении русского символизма” [17, 49], недвусмысленно настаивает на особом, располагающемся отнюдь не в ортодоксальном Восточно-христианском дискурсе, характере этих поисков. Стремление к “положительному всеединству”, к его обретению в различных сферах: в картине мира, концепции личности, в единстве Бога и человека, выступает одним из конституирующих принципов мировосприятия и поэтики символиста, демонстрируя обращенность его художественного сознания к Божественной Полноте.

Однако построение “духовной вертикали” происходит отнюдь не в формате традиционного, по выражению Д. Мережковского, “исторического христианства”. В религиозно-поэтическом сознании Серебряного века формируется новое отношение к Богу, поиски нового Христа – “Иисуса Неизвестного”. Такая же вера, не каноническая, а едва ли не еретическая, как и у Д. Мережковского, стремившегося к радикальному обновлению христианства, пронизывает поэзию не только старших символистов, но и весь модернизм в целом, как пишет об этом (оценивая по-разному) ряд исследователей (Л. Колобаева, А. Ханзен-Леве, Ж. Нива, Н. Богомоллов, С. Слободнюк, И. Есаулов).

Непреложность этого явления как объективной данности не всегда принимается во внимание. Религиозный философ И. Ильин, как и современный исследователь М. Дунаев, в интерпретации поэзии символистов исходят из строго конфессионального подхода как своего рода духовной цензуры. При этом эстетические оценки и собственно литературоведческий инструментарий становятся излишними. В итоге – весьма категоричные выводы о якобы подражательной вторичности и малохудожественности литературы Серебряного века, представители которой “пытались либо эпигонски воспроизводить отдельные приемы великих мастеров (нередко гиперболизируя эти приемы), либо подменяли все формалистическими вывертами, либо опускались до откровенного телесно-эротического уровня” [10, V, 62].

Не редуцируя проблемы, все же подчеркнем: религиозно-культурный ренессанс конца XIX – начала XX века закономерно рассматривать как попытку преодоления кризиса духовности, вызванного трагическими противоречиями между христианством – вечной пита-

тельной почвой культуры, и секуляризированным искусством. Эту сложность великолепно осознавали философы и писатели Серебряного века. Разделяя теургические положения В. Соловьева о синкретизме творческого и сакрального как напоминание о некоем “золотом веке”, когда поэты были пророками и жрецами, а религиозная идея владела искусством, они достаточно трезво осознают демонический лик красоты.

Выводы. В заключение приведем высказывание Н. Струве относительно недопустимости абсолютизации любой из сторон весьма деликатной проблемы “христианство/православие и литература”: “Всякое отрицание культуры по якобы христианским мотивам носит характер ереси монофизитского уклона...” Одинаково справедливы встречные изречения французского монаха-мученика Шарля де Фуко (убит в 1914 году в Африке): “современный христианин должен быть культурным”, и русского поэта-мученика Осипа Мандельштама (погиб в 1938 году в лагере): “теперь всякий культурный человек – христианин” [23, 65].

Литература

1. Барабаш Ю. Сад и вертоград (Гоголевское барокко : на подступах к проблеме / Ю. Барабаш // Вопр. лит. – 1993. – № 1. – С. 135–156.
2. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма : в 2-х т. Т. 1 / А. Белый ; вступ. ст., сост. А. Л. Казин ; коммент. А. Л. Казин, Н. В. Кудряшова. – М. : Искусство, 1994. – 487 с.
3. Берг М. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе / М. Берг. – М. : Новое литератур. обозрение, 2000. – 352 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского Зарубежья. – М. : Наука, 1990. – С. 43–272.
5. Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / С. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
6. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetikae* : в 2-х т. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия / В. Бычков. – М. ; СПб. : Университет. кн., 1999. – 527 с.
7. Воропаев В. А. Гоголь и монашество / В. А. Воропаев // Лепта. – 1993. – № 2. – С. 123–143.
8. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайденок. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.

9. Гостев А. Опыт богословской культурологии / А. Гостев // Новый мир. – 1999. – № 11. – С. 235–240.
10. Дунаев М. М. Православие и русская литература : в 6-ти ч. – Изд. 2-е, исправл. и дополн. / М. М. Дунаев. – М. : Христиан. лит., 2001–2003.
11. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе / И. А. Есаулов. – Петрозаводск : Изд. Петрозавод. ун-та, 1995. – 287 с.
12. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности / И. А. Есаулов. – М. : Кругъ, 2004. – 560 с.
13. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Ю. Жицінський ; пер. з пол. Андрій Величко. – Л. : Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2004. – 200 с.
14. Захаров В. Н. Русская литература и христианство / В. Н. Захаров // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск : [б. и.], 1994. – С. 5–21
15. Заярная И. С. Барокко и русская поэзия XX столетия : типология и преемственность художественных форм : монография / И. С. Заярная. – К. : Изд.-полиграф. центр “Киев. ун-т”, 2004. – 405 с.
16. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия : эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 218 с.
17. Колобаева Л. Русский символизм / Л. Колобаева. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2000. – 296 с.
18. Кормилов С. И. Составляющие современного литературоведения и их значение для истории русской литературы XX–XXI веков / С. И. Кормилов // Русская литература XX–XXI веков: проблемы теории и методологии изучения : материалы Междунар. конф. : 10–11 нояб. 2004 г. / ред.-сост. С. И. Кормилов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 3–8.
19. Мережинская А. Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи. Русская проза 80–90-х годов XX века : монография / А. Ю. Мережинская. – К. : ИПЦ “Киев. ун-т”, 2001. – 433 с.
20. Непомнящий В. С. О горизонтах познания и глубинах сочувствия / В. С. Непомнящий // Новый мир. – 2000. – № 10. – С. 174–194.
21. Николаева О. Православие и свобода / О. Николаева. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002. – 398 с.
22. Серегин А. Владимир Соловьев и “новое иррелигиозное сознание” / А. Серегин // Новый мир. – 2001. – № 2. – С. 134–148.
23. Струве Н. А. Православие и культура. 2-е изд., испр. и доп. / Н. А. Струве. – М. : Рус. путь, 2000. – 623 с.
24. Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня / С. С. Хоружий // Вопр. философии. – 1999. – № 9. – С. 139–148.
25. Шевченко Л. И. Русская проза трех последних десятилетий (70–90-е годы XX века) : пособ. для студ. / Л. И. Шевченко. – Kielce : Wydawnictwo Akademii Swietokrzyskiej, 2002. – 295 с.