

КОНСТАНТИН АНТОНОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(Москва, Россия)

ORCID 0000-0003-0982-2513

e-mail:konstanturg@yandex.ru

**МИСТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ
КАК ФОРМА РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ:
СТАТЬИ СЕМЁНА ФРАНКА О ТЮТЧЕВЕ И РИЛЬКЕ¹**

**MYSTICAL POETRY AS A FORM OF RELIGIOUS LIFE:
SEMYON FRANK'S ARTICLES ON TYUTCHEV AND RILKE**

Abstract

The article analyzes the methodology and content related aspects of the interpretation of poetic creativity and religious experience of Fyodor Tyutchev and Rainer Maria Rilke in the articles dedicated to these poets by the Russian philosopher Semyon Ludvigovich Frank. The author demonstrates that in his analysis Frank relies on the ideas of Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Leo Tolstoy, Friedrich Schleiermacher, William James, Vyacheslav Ivanov, Rudolf Otto, and Friedrich Heiler. From the author's point of view this analysis belongs to the field of phenomenology of religion rather than to the field of philosophical literary studies. In that article, Frank reconstructs the basic elements of the religious life and mystical experience of the poets as they are given in their poetry, emphasizing the unique way in which mystical pantheism and Christianity are combined. The author points to the importance of the thesis defended by Frank on the possibility of an organic and consistent connection of these forms of religious life for the philosopher's own religious thought. The conclusion is made about the importance of Frank's analysis of their religious life for the understanding of their literary work: the disclosure of religious aspects in the motivation of their quests and experiments in the field of poetic language, art form, imagery, and specific ways of poetic "defamiliarization".

Keywords: Semyon Frank, Fyodor Tyutchev, Rainer Maria Rilke, religion, poetry, mystics, pantheism, Christianity, religious experience, phenomenology of religion.

¹ Статья подготовлена в рамках гранта фонда развития ПСТГУ „С.Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия“.

Приобщаясь к лирике Рильке, особенно ясно чувствуешь, что поэтическое сознание в своей последней сущности, в своем завершении совпадает с религиозным, что то и другое есть собственно одно и то же, что великая истинная песнь хочет быть молитвенным гимном и лишь в нем находит свое полное осуществление².

Как нередко отмечалось исследователями, почти во всех своих статьях о литературе вообще и поэзии в частности русский философ Семён Людвигович Франк концентрирует свое внимание на религиозных мотивах творчества рассматриваемых авторов³. Однако статьи о Тютчеве и Рильке занимают в этом ряду особое место, поскольку речь идет о поэтах – носителях особого рода мистического опыта, в ряде аспектов близкого собственному религиозному чувству философа, характерного для той религиозной и интеллектуальной традиции (от неоплатонизма и немецкой мистики через Николая Кузанского к Шеллингу, Баадеру, Шлейермахеру), с которой он сам себя так или иначе постоянно соотносил. Неудивительно, что исследовательское внимание Франка направлено именно на этот религиозно-мистический элемент в их творчестве, его связь с общим характером их поэзии и, шире – на описание того типа религиозной жизни, который, будучи укоренен в их глубинном основополагающем опыте, находит в их поэзии свое выражение, без сочувственного понимания которого их творчество оказывается необъяснимо. Таким образом, эти статьи Франка следует рассматривать в русле не столько философского литературоведения, сколько специфической, нацеленной на выявление не общих, а, прежде всего, уникальных и своеобразных черт религиозной жизни, психологии или феноменологии религии. В то же время, будучи существенным вкладом в понимание религиозной жизни, в частности, в понимание соотношения религии и поэзии, они предлагают весьма своеобразный подход к осмыслению жизни

² Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.49.

³ См. напр.: Геннадий Аляев: *Познание Пушкина: философская пушкиниана Семена Франка*, в: Геннадий Аляев: *Русская философия вокруг Франка. Избранные статьи*, Москва 2020, с.222-242; Алексей Гапоненков, Александр Цыганков: *Художник с религиозным жизненным чувством (С.Л. Франк об И.А. Бунине)*, „Историко-философский ежегодник“, 2017, с.178-192.

и творчества обоих поэтов, который может оказаться бесполезен и для дальнейшего литературоведческого их анализа.

Здесь я попытаюсь сопоставить не только содержательные аспекты, но и методологические основания интерпретации религиозных аспектов поэтического творчества, заложенные Франком в каждую из статей, и показать, что, несмотря на кардинальное различие категориального аппарата и стиля, они, в конечном итоге, преследуют одну цель, хотя и акцентируют различные ее аспекты. В заключение я попытаюсь на этой основе еще раз, более точно, определить их жанр, дисциплинарную принадлежность и значение в истории осмысления творческого наследия обоих поэтов.

1. Методологические пролегомены

Следует начать с того, что именно в статье о Тютчеве – своем первом серьезном опыте обращения к анализу поэтического творчества – Франк наиболее подробно обсуждает свой подход к такому анализу, начиная с обоснования самой его возможности – возможности далеко не самоочевидной для него самого. Вроде бы ясная цель критического анализа: „для того чтобы понять, опознать художественное впечатление, нужно уловить и запечатлеть его в понятиях“⁴, – проблематизируется известной шуткой Толстого: „критика – это то, что глупые люди пишут об умных“⁵, – в которой Франк усматривает значительную долю правды: большая смысловая насыщенность поэзии, ее тесная связь с эмоциональной жизнью ставит достижение указанной цели под вопрос.

Решение этой проблемы Франк находит с помощью подхода, который он сам позднее определял как „антиномистический монодуализм“ – то есть такое „снятие“ оппозиций „содержания“ и „стиля“, „субъективного“ и „объективного“ момента в творчестве и даже оппозиции „философии“ и „поэзии“, которое, не давая какого-то рационально определенного третьего в качестве синтеза, в то же время указывает на относительность этих дихотомий, такое органическое един-

⁴ Семен Франк: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург 1996, с.313.

⁵ *Ibidem*, с.312. Ряд деталей – подчеркивание роли чувства, использование метафоры „поэтического заражения“, негативное отношение к литературной критике и подобное позволяют утверждать, что Франк в своем анализе активно использовал элементы концепции, развитой в трактате Толстого *Что такое искусство?*.

ство их составляющих, которое позволяет обнаруживать элементы содержания в самом стиле, объективную предметность в субъективном чувстве, интеллектуальность в эмоциональности, философствование, как построение „отвлеченного мирозерцания“ вокруг некоторой базовой жизненной интуиции в поэтическом переживании, как „идейно-кристаллизующей силе“, собирающей вокруг себя „известную комбинацию идейного содержания“⁶.

Особенное значение Франк придает обнаруживающейся в самом поэтическом творчестве оппозиции чистых лириков, общий стиль которых „выражается главным образом в формально-музыкальной стороне творчества“ и поэтов-мыслителей, чья „художественная энергия разряжается и находит себе удовлетворение только вскрытием, обнаружением в глубинах бытия определенных содержания...“⁷. Подчеркивая, разумеется, ее ограниченность в целом, Франк особенно настаивает на единстве этих двух моментов в отношении Тютчева (а позднее и в отношении Рильке). В их творчестве соединяется „величайшая яркость и обрисованность объективно-эпического момента поэзии, ее идейного содержания, с исключительной силой и богатством лирико-музыкального ее элемента“⁸. У Рильке именно лирические аспекты его поэзии „совпадают с раскрытием его религиозного сознания... с исповеданием мистических состояний духа“⁹. Отсюда – особенно ясное сознание предметной неисчерпаемости их поэзии, отказ от конструирования на ее основе некой философской системы (чем, полагает Франк, грешил в своей статье о Тютчеве Владимир Соловьев) и постановка скромной, но важной критической задачи: „уловление в нем (в содержании их поэзии – К.А.) схематических контур и граней целостного предметного чувства“.

Таким образом оказывается, что говорить прозаическим философским языком о содержании поэтического чувства все-таки можно, если при этом не забывать о том, что 1) именно субъективно-лирический момент служит к нему ключом; 2) в конечном счете полнота поэтического переживания остается невыразимой и лишь переживаемой в воспринимающем впечатлении.

⁶ Ibidem, с.315.

⁷ Ibidem, с.316-317.

⁸ Ibidem, с.318.

⁹ Семен Франк. *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.49.

Однако Тютчев и Рильке могут сближаться и еще в одном отношении, и именно это, как уже было сказано, делает их творчество преимущественным предметом внимания Франка – специфически религиозный характер их базового поэтического переживания, при том, что к этому религиозному моменту поэзия ни того, ни другого не сводится, что ведет к необходимости производить дополнительную критическую работу по выявлению этого переживания и его очищению от сопутствующих, но чужеродных, моментов. Проблема заключается в том, что эксплицитной рефлексии относительно того, как возможно такого рода исследование, мы ни в первой, ни во второй статье не найдем. Выводы относительно этого могут быть сделаны только после рассмотрения содержания каждой из них.

Тематически центральными проблемами обеих статей являются вопросы о соотношении пантеизма и христианства, личного религиозного опыта и исторической церковной традиции – анализ способов их взаимодействия в личном религиозном сознании обоих поэтов позволяет далее ставить, в качестве сверхзадачи, вопрос об их принципиальном соотношении и совместимости.

2. Тютчев: христианское переживание поэта как выход из апории пантеизма

2.1

Проведя ряд дихотомических делений, Франк относит поэзию Тютчева 1) к мистическому реализму (а не к идеализму) (в их различии он полностью следует Вячеславу Иванову) и 2) к „космической“ поэзии, то есть такой, в которой поэтическое чувство направлено на бытие как целое, и в котором частные переживания конкретного человека предстают как своего рода проекции объективных и вечных космических сил, а сам он – элементом этого бытия, пронизанным его силами: „...даже там, где *темой* художественного изображения служат явления личной внутренней жизни, они воспринимаются и описываются, как проявления в душе человека жизни и чувства космоса“¹⁰. Такая поэзия относится к более обычной, сосредоточенной на частностях, примерно также как философия – к отдельным наукам и может определяться не только как „космическая“, но и как „религиозная“, что дает основание Франку называть ее „конкретной,

¹⁰ Семен Франк: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург 1996, с.320.

художественной религиозной философией¹¹. Такое определение не должно вводить в заблуждение – Франк не рассматривает Тютчева как философа в профессиональном смысле и всячески подчеркивает интуитивный, непосредственный характер его мышления-переживания, в котором „не поэзия выражает ... мысли, а мысли выражают поэзию“¹², служат основой поэтического переживания и средством поэтического выражения. При этом космические образы, которыми оперирует поэт, не являются для его мышления чем-то вторичным, внешней оболочкой, результатом „одушевления“, но представляют собой непосредственную первичную данность его сознания – отсюда его полемика с теорией вчувствования Липпса и Фолькельта¹³.

С этим тесно связано и представление Франка о религиозности тютчевской поэзии, в том числе и проблематичное на первый взгляд отождествление религиозности и „космичности“. Само выражение „космическое чувство“ и его соотнесение с религиозными и мистическими переживаниями отсылает к *Многообразию религиозного опыта* Уильяма Джеймса, анализу которого Франк посвятил специальную статью¹⁴. К нему же, по всей видимости, восходит и его внимание к анализу личных, независимых ни от какой позитивной религии, переживаний и чувств. Вместе с тем, в плане философии религии статья о Тютчеве (а в каком-то отношении и статья о Рильке) развивает ряд мыслей, в концентрированном виде намеченных в статье-предисловии к сочинениям Шлейермахера и может рассматриваться как их конкретная прикладная реализация. Поэтическое сознание Тютчева, по Франку, удовлетворяет базовым критериям религиозности, введенным немецким богословом-философом: „отношение к бес-

¹¹ Ibidem, с.322.

¹² Ibidem, с.317.

¹³ Ср.: „Непосредственность, с которою такой художник сознает жизненность и одушевленность объективного мира, как такового, – с которою он сразу живет в духовной стихии мира и в себе самом, в своей внутренней жизни, сознает лишь проявление той же стихии, – эта непосредственность *мистического реализма* есть такой же самоочевидный факт, как и, например, априорность, объективность математического знания; и этот факт должен служить исходной точкой теории искусства, а не насильственно искажаться в угоду предвзятых теорий“. Ibidem, с.321. Ср. характеристику реалистического символизма как мистического реализма у Вяч. Иванова: Вячеслав Иванов: *Две стихии в современном символизме*, в: Вячеслав Иванов: *Родное и вселенское*, Москва 1994, с.157-160.

¹⁴ См.: Уильям Джеймс: *Многообразие религиозного опыта*, Москва 1993, с.308-310; Семен Франк: *Философия религии В. Джемса*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том 3. 1908-1910, Москва 2020, с.338-348.

конечному в содержании религиозного сознания и признак *чувства*... в психологической природе этого сознания“ (курсив Франка – К.А.)¹⁵. Говоря словами самого Шлейермахера (в переводе Франка): „религия есть чувство и вкус к бесконечному“, или, более развернуто: „...непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное – в вечном и через него“¹⁶. Для самого Шлейермахера примером такого поэта, осуществляющего религиозное сознание в своем творчестве, был его друг Новалис, для Франка – Тютчев (и Рильке). Религиозность их поэтического сознания проявляется, таким образом, именно в его направленности „всегда на природу, как *целое*“ (и тем самым – на бесконечное), таким образом, что „каждое отдельное проявление жизни есть для него символ великого космического целого“¹⁷ – то есть, будучи конечным, репрезентирует бесконечное и отсылает к нему.

Таким образом, религиозное сознание, репрезентированное в поэзии Тютчева, определяется Франком как „пантеизм“¹⁸, и из этого определения вытекает вся дальнейшая проблематика статьи: „каким образом явственный пантеизм Тютчева сочетался у него с столь же очевидной и вполне искренней православно-христианской верой“. Для Франка, недавно принявшего крещение, оказывается чрезвычайно важно

показать, что это сочетание есть не механическая комбинация в одном лице художественного чувства поэта с традиционным религиозным сознанием человека, не так называемая „двойная бухгалтер-

¹⁵ Семен Франк: *Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера*, в: Фридрих Шлейермахер: *Речи о религии к образованным людям ее презиравшим*. Монологи, Санкт-Петербург 1994, с.19.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Семен Франк: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург 1996, с.321. Ср.: „Но и там, где поэзия Тютчева не направлена непосредственно на общее, отдельное переживание ставится в связь с общим, в нем тотчас же вскрывается вечная сторона жизни“ (Ibidem, с.323)

¹⁸ В статье о Шлейермахере Франк неодобрительно замечает, что указанное определение религии „навлекло на него обвинение в пантеизме“. Однако это неодобрение относится скорее к обвинительному тону, чем к содержанию определения. Своим повышенным вниманием к традиции пантеистической религиозности и проблематике ее совместимости с церковным христианством Франк был обязан не только собственной духовной коллизии, но и рецепции той концепции европейской религиозной истории, которую предложил Вильгельм Дильтей в работе *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*.

рия“, а вполне органический, внутренне-целостный плод его метафизического чувства¹⁹.

Решение этой проблемы Франк находит путем рассмотрения своеобразной диалектики пантеизма и дуализма и применении ее к анализу религиозного сознания Тютчева. Связующим звеном этой диалектики становится у него восходящее к Вячеславу Иванову и Шеллингу понятие символа.

„Пантеизм“ и „дуализм“ сами по себе представляют собой отвлеченные категории, которым в реальной истории религиозного сознания, как полагает Франк, не находится соответствий. В своей критике „пантеизма“ как категории ходячей философии религии Франк следует, по всей видимости, Лопатину:

Пантеизм в грубом, буквальном своем смысле, т. е. признание абсолютного, двустороннего тождества между всем миром, просто, как таковым, или всей совокупностью вещей и божественным началом, вряд ли когда-либо встречался в истории философии и религии и, вероятно, существовал только в воображении его противников²⁰.

В самом деле: пантеизм как

совершенное вмещение Божества в пределы внешнего, непосредственно видимого мира, столь же немислим, т. е. в такой же мере перестает уже быть религиозным сознанием, как и чистый дуализм, совершенная потусторонность Божества и отъединенность его от мира²¹.

Однако и та, и другая форма религиозного сознания вполне может существовать как преобладающий мотив в конкретной форме религиозной жизни, более того, в конкретном религиозном сознании конкретного автора эти мотивы вполне органично могут совмещаться, дополняя друг друга. Такое взаимное дополнение возможно (и в каком-то смысле даже необходимо) благодаря символической природе религиозного сознания:

Если в пантеизме явления земного мира, именно в качестве откровений Божества, должны мыслиться как его *символы*, намечающие, но не исчерпывающие Его сущность, то, с другой стороны, в дуализме необходимые *символы* Божества в земной жизни, вне ко-

¹⁹ Семен Франк: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург, 1996, с.325.

²⁰ Ibidem, с.324. Ср.: Лев Лопатин: *Положительные задачи философии. Т. 1. Область умозрительных вопросов*, Москва, 1886, с.184-191.

²¹ Семен Франк: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург, 1996, с.324.

торых Оно было бы недоступно, суть тем самым Его откровения и проявления в самом внешнем бытии (курсив мой – К.А.)²².

Еще в 1910-м году Франк выступил с критикой религиозно-эстетических идей Вячеслава Иванова, который, с его точки зрения, слишком сильно сближал художественное и религиозное сознание, причем примером Франку служил тогда как раз Тютчев²³. Однако концепция реалистического символизма уже тогда произвела на него сильное впечатление, теперь же она становится ключом и к пониманию природы религиозного сознания вообще, и к интерпретации творчества Тютчева, позволяя увидеть как религиозно-мистическое просвечивает в нем сквозь художественное²⁴.

Тем самым символизм снимает оппозиции „поэзия/религия“ и „пантеизм/дуализм“ на уровне теории и позволяет проследить, как они реально снимаются в конкретном религиозно-поэтическом сознании.

2.2

Свой анализ Франк начинает с пантеистического мотива, содержанием которого является „повсеместная, органически неизбежная и непосредственно ощущаемая явственность всего внутреннего и глубинность, таинственность всего явного, как бы имманентность всей трансцендентной сущности и связь с трансцендентным всей имманентной картины жизни“²⁵. В рамках пантеизма „единая божественная жизнь проникает собою без остатка все сущее“²⁶, обуславливая единство телесного и духовного, мертвого и живого, снимая границы индивидуальной обособленности существ. Однако для осмысления „самого содержания этой „божески-всемирной жизни““, пантеизм недостаточен. Обращаясь к нему, „мы в нем находим глубочайшую двойственность, проникающую для Тютчева все мироздание“²⁷. Таким образом осуществляется переход к дуализму, причем анализ дуалистических мотивов занимает у Франка едва ли не большее

²² Ibidem, с.325.

²³ Семен Франк: *Артистическое народничество*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908–1910, Москва, 2020, с.325-336.

²⁴ См.: Вячеслав Иванов: *Две стихии в современном символизме*, в: Вячеслав Иванов: *Родное и вселенское*, Москва, 1994, с.143-169.

²⁵ Ibidem, с.326.

²⁶ Ibidem, с.327.

²⁷ Ibidem.

место. Мыслитель устанавливает две основные формы дуалистического осмысления мира.

Прежде всего, сопоставляя различные описания мистического опыта „пантеистического слияния личного сознания с всеединым“ у Тютчева, Франк обнаруживает здесь дуализм светлой и темной стихии как двух метафизических начал, каждое из которых обозначается своим рядом эпитетов-символов, отношения между которыми выявляют, с одной стороны, враждебность этих начал друг другу, но, с другой - их равную божественность и значительность, равную представленность в человеческом сознании, в котором, собственно, и происходит их борьба, символизируемая (в реалистическом смысле) борьбой природных стихий. При этом темное, „дионисийское“ в терминологии Ницше и Вячеслава Иванова, начало в конечном итоге оказывается метафизически более фундаментальным, чем светлое „аполлоновское“: „для достижения полного, подлинного слияния с беспредельным“ необходимо оказывается пройти сквозь „уничтожение, бездну, хаос“, „тоску и ужас смерти“²⁸. Отсылка к „дионисизму“ содержится и в указании на то, что существенным элементом, даже двигателем на этом пути, где обнаруживается:

... злая, ужасная, враждебная человеку стихия хаоса... есть как бы лишь неадекватная, соответствующая ограниченности и отрешенности человеческого существования, форма проявления божески-всемирной жизни, ... зло и грех суть не противоположности добра и святости, а ступени к ним, ... *страсть*, разрывающая призрачные, стеснительные пути ограниченного, чисто-личного, замкнутого существования²⁹.

Наряду с этим, Франк отмечает и вторую разновидность дуалистического переживания: помимо „вертикального разреза“, делящим мир на день и ночь, свет и тьму, восток и запад, в мире Тютчева существует и горизонтальный, „полагающий различие между высшим и низшим“, небесным и земным, тишиной и шумом, покоем и мятежностью, прохладой и зноем³⁰. Для Франка существенно, что „небес-

²⁸ Ibidem, с.329.

²⁹ Ibidem, с.330. Ср. у Вячеслава Иванова в статье 1910 года прямое отождествление дуализма дня и ночи у Тютчева и Новалиса с Аполлоном и Дионисом, с указанием, что „Дионис могущественнее в душе Тютчева, чем Аполлон“ (Вячеслав Иванов: *Заветы символизма*, в: Вячеслав Иванов: *Родное и вселенское*, Москва, 1994, с.180-181).

³⁰ Ibidem.

ное“, „горнее“ начало у Тютчева дано не как исключительно трансцендентное, но как присутствующее в земном:

Это характерное религиозное чувство, для которого именно *высшие* и *чистейшие* обнаружения небесного начала *полнее всего* даны не в отрешенности от земли, не на уединенных высотах, а именно как бы в центре земного бытия, *со всех сторон* окруженном и пропитанном этим небесным началом³¹.

Это присутствие, наиболее ярким символическим выражением которого Франк считает тютчевского „Лебедя“, в свою очередь, описывается двояким образом. Выражениями этого чувства выступают прежде всего описания весны, юности и утра, но при этом, как подчеркивает мыслитель, „космическое чувство Тютчева достигает своей вершины в описаниях красоты вечера, осени, старости, увядания и тихого страдания“³². Именно с этим последним аспектом Франк связывает и специфически христианский мотив в творчестве Тютчева:

все то же высшее начало, символом которого является возвышенно-стыдливая улыбка страдания... объемлет собою и картину увядающей природы, и отдельную измученную человеческую душу, и национальный характер русского народа; и это начало для Тютчева тождественно с христианством³³.

Парадоксальным образом, ту же „улыбку страдания“ Франк усматривает и на лице Спинозы. Как полагает русский мыслитель, Тютчев, своим непосредственным религиозно-космическим чувством решает ту основную метафизическую проблему, с которой неизбежно сталкивается пантеистическая мистика, олицетворением которой является для него спинозизм: как возможна „связь пантеистического утверждения и оправдания жизни с смиренной отрешенностью от жизни и возвышением над ней“? Парадокс заключается в том, что, с одной стороны, пантеистическое оправдание жизни возможно только в форме отрешенного созерцания, а с другой – такое созерцание „невозможно для существа, всецело погруженного в жизнь и проникнутого ее страстями“, предполагает отречение от жизни и принятие страдания³⁴. Иными словами, здесь имеет место своего рода перформативное противоречие между содержанием пантеистического созер-

³¹ Ibidem, с.334-335.

³² Ibidem, с.335.

³³ Ibidem, с.338.

³⁴ Ibidem.

цания и „субъективным настроением самого ее восприятия“³⁵. Решением парадокса оказывается включение позиции созерцателя в содержание картины: „жизненность умирания, богатство бедности, сила бессилия, красота страдания“³⁶ усматривается Тютчевым как необходимая черта самого бытия, органическая внутренняя принадлежность природы, земной жизни, человеческого удела. „Вселенская сила самоочищения и самоотрешения“, составляет условие возможности „освобождения человека от его ложной, призрачной обособленности“³⁷. Здесь вновь в описании Франка всплывает „дионисийский“ мотив, на этот раз в связи с своеобразной апологией кенозиса. Франк вновь уступает здесь влиянию Иванова, рассматривая „волю к нисхождению“ как основную черту именно христианского религиозного переживания, и утверждая ее не как деструктивный, антикультурный мотив, как это было в статье „Артистическое народничество“³⁸, а как необходимое условие духовной жизни и целостности пантеистической религиозной картины.

Итак, символистский мистический пантеизм и христианство оказываются не только совместимы, но и в чем-то взаимно необходимы друг другу: христианское ощущение бытия, подчеркивающее ценность и необходимость страдания, оказывается ключом к разрешению внутренних проблем и противоречий самого пантеизма, в то время как многообразие оттенков дуалистически-пантеистического религиозного чувства придает религиозному сознанию жизненность и динамику. Для недавно принявшего крещение Франка существенно, что церковное православие Тютчева оказывается не результатом внутренней раздвоенности или „двойной бухгалтерии“, но органическим завершением системы его личных религиозных переживаний, точкой, в которой удерживается баланс пантеизма и дуализма, мироутверждения и мироотрицания, аполлонизма и дионисийства.

Для того, чтобы это продемонстрировать, Франк выстраивает сложную систему подходов и категорий, описание которой в статье занимает, пожалуй, слишком большое место, вытесняя собственно эмпирический – поэтический и психологический – материал, который, отчасти вопреки желанию автора, приобретает едва ли не иллю-

³⁵ Ibidem, с.339.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, с.340

³⁸ Семен Франк: *Артистическое народничество*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908–1910, Москва, 2020, с.325–336.

стративный характер. Исследование превращается в описание диалектики содержания и стиля, поэзии и философии, идеалистической и реалистической поэзии, пантеизма, дуализма и символизма, аполлоновского и дионисийского начала, выяснение отношений мистической религиозности и христианской ортодоксии, в которой поэзия Тютчева иногда кажется скорее поясняющим примером, чем основным предметом.

Тем не менее, этот сложный методологический аппарат достигает своей цели – позволяет создать своего рода феноменологическое описание схемы мистического опыта поэта на определенном уровне его объективации, предъявляет читателю сложную систему религиозных переживаний, заложенную великим поэтом в свои творения, выявляет их внутреннюю архитектонику и структуру, демонстрирует выработанный поэтом своеобразный способ их „органического“ сочетания с христианской ортодоксией. Переводя анализ Франка на язык более современной психологии религии можно сказать, что в случае Тютчева философ предлагает весьма детализированное описание „объективированного в языковой системе“ его поэзии, опосредованного указанным своеобразным сочетанием мистического пантеизма и христианства, „образа Бога“ (точнее говоря – образа метафизических реальностей)³⁹.

3. Рильке: мистическое сознание поэта в современном мире

Написанная через 15 лет статья, посвященная Рильке, во многом свободна от описанного выше схематизма⁴⁰. Внешним образом

³⁹ См.: Антон Гелс: *Мистический опыт и интерпретация: герменевтический подход, Современная западная психология религии: Хрестоматия*, Москва, 2017, с.177-197; Дэвид Вульф: *Феноменологическая психология и религиозный опыт, Современная западная психология религии: Хрестоматия*, Москва, 2017, с.307-330.

⁴⁰ Единственный, насколько мне известно, на данный момент принципиальный анализ этой статьи см.: Игорь Евлампиев: „Абстрактное“ и „феноменально обоснованное“ понимание Бога: Семен Франк и Райнер Мария Рильке, <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/abstraktnoe-i-fenomenalno-obosnovannoe-ponimanie-boga-semen-frank-i-rayner-mariya> (26.10.2021). Статья рассматривается здесь в контексте формирования той концепции Абсолютного, которая в развернутом виде заявлена Франком в „Непостижимом“. К сожалению, автор, помещая Франка в рамку собственного мировоззрения и навязывая ему (и Рильке) стремление „освободить религию от многовековых „наслоений““, представление о „религиозной догматике“ как „совокупности абстрактных конструкций“, существенно искажает интенцию и основной ход мысли статьи. Отсюда и представление о попытках Франка „подпра-

в ней методологическая рефлексия вообще почти не находит своего выражения. В противоположность предыдущей статья начинается непосредственно констатацией духовного значения Рильке для современности и почти сразу переходит к анализу „религиозного содержания“ его поэзии. Характеризуя Рильке как „мистика“, носителя „печати непосредственного откровения“⁴¹, причисляя его к „великой древней традиции мистиков“⁴², Франк гораздо сильнее, чем в случае Тютчева, сближает его личный религиозный опыт и его поэзию, рассматривая последнюю как непосредственную репрезентацию первого. Философ гораздо больше цитирует, и зачастую вообще говорит собственными словами поэта, поскольку „...вполне адекватно понять религиозный опыт поэта можно лишь, внимая его собственным словам и вживаясь в их ритм“⁴³.

Однако это не значит, что методологический аппарат отброшен здесь за ненадобностью, что читатель имеет тут дело с простым лирическим религиозно-философским излиянием на темы поэзии Рильке. Даже упомянутое цитирование в действительности исходит из определенного понимания стилистических особенностей поэзии Рильке: „форма и содержание здесь так неразрывно связаны между собой, образуют такое органическое единство“⁴⁴. Таким образом, скорее наоборот, методологические проблемы, стоящие перед философом и соответствующие им используемые в работе категориальные схемы, скрытые за внешней простотой изложения, не менее, а более сложны, чем в статье, посвященной Тютчеву. Мы попытаемся выявить их, опираясь как на формальные, так и на содержательные аспекты анализа, осуществляемого Франком.

3.1

Для практикуемого Франком подхода характерно, что чисто литературоведческий прием – различение двух форм поэзии Рильке: „объективно-описательной“ поэзии и лирики, – служит здесь религиозоведческой цели: разграничению двух способов тематизации рели-

вить“ Рильке, и поиск противоречий в его интерпретации творчества великого поэта.

⁴¹ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.57.

⁴² Ibidem, с.63.

⁴³ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.39.

⁴⁴ Ibidem.

гии в творчестве поэта. „Объективное художественное описание предметного мира“ у Рильке символично и метафизично, стремится к проникновению в „дух“ вещей и, однако, не выражает его собственной религиозной жизни⁴⁵. К этому типу относятся, по Франку, почти все обращения Рильке к темам христианского предания, включая цикл „Жизнь Марии“. Здесь поэт „только художник-мастер, поэтически вживающийся в чуждый его личным религиозным запросам духовный материал и художественно-формирующий его, а не верующий человек. Эти стихи имеют так же мало собственного, личного, религиозного содержания, как многочисленные другие стихи на темы религиозного предания человечества – будь то жития святых, ветхозаветные образы или античные мифы“ – полагает Франк⁴⁶, вновь сближаясь здесь с установками Джеймса.

В противоположность этой „поэтической обработке чуждых мотивов исторических религий“ в лирике „... излияния поэта совпадают с раскрытием его религиозного сознания, его песни суть всегда молитвы или исповедания мистических состояний духа, в которых даруется божественное откровение“⁴⁷. Таким образом, отставляя в сторону культурно-религиозные аспекты поэзии Рильке, Франк сосредотачивается на раскрытии содержания и структуры собственной религиозной жизни поэта, поскольку она была репрезентирована его лирикой.

Ради последовательного проведения указанного разграничения Франк жертвует и прямым апологетическим интересом: в результате этой операции ему приходится почти полностью исключить „историческое церковно-христианское сознание, во всех его конфессиональных формах“⁴⁸. Религиозность Рильке чужда любой исторической позитивности и не может служить ее подкреплением.

Более того, указанное различие позволяет Франку указать на одну чрезвычайно значимую, хотя и „формальную“, как выражается философ, черту его религиозности: обращения Рильке к традиции не только поэтически-декоративны (пусть даже при этом и символически нагружены), но зачастую критичны или даже прямо поле-

⁴⁵ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.48.

⁴⁶ Ibidem, с.51.

⁴⁷ Ibidem, с.49.

⁴⁸ Ibidem, с.51.

мичны. Весьма критично настроен он, например, по отношению к Средним векам:

В стихотворении „Бог в средневековье“ описывается, как люди хотели поймать и запереть Бога в круг своей будничной жизни, как тяжесть соборов была грузом, который они привязали к Нему, чтобы помешать Его вознесению, и как они сами в страхе бежали от Него, когда Он пришел в движение⁴⁹ (мотив, вероятно напомнимший Франку знаменитый соловьевский реферат *Об упадке средневекового мирозерцания*).

Столь же критичен Рильке в отношении идеи доказательств бытия Бога, внешних чудес, как подтверждений Его существования, споров и сомнений на этот счет – все это удел „язычников“, поэт же, цитирует Франк, „не хочет от Тебя сует доказательств“, просит „не творить чудес ради меня“⁵⁰.

В стихотворении о Гефсиманской ночи этот критицизм переходит в прямую полемику даже с евангельским рассказом, поскольку ставит задачей передать „предельное отчаяние религиозно-ослепшей, потерявшей веру души“⁵¹. Столь же полемичен поэт в отношении наиболее традиционного для нашей культуры образа Бога как Отца. В итоге, этот поэтический критицизм оказывается существенной характеристикой религиозного самосознания Рильке, который „всякую связь с традицией испытывает как стеснение, как насильственное сгибание своего религиозного духа“⁵². Отсюда – глубокий и принципиальный индивидуализм, присущий его религиозному сознанию, индивидуализм, возведенный в „религиозную обязанность“, тесно связанный с сознанием „новизны своего религиозного опыта“, с поиском совершенной непосредственности, „интимно-личного вос-

⁴⁹ Ibidem, с.53.

⁵⁰ Ibidem, с.60.

⁵¹ Ibidem, с.52. Вопреки трактовке И.И. Евлампиева, Франк вовсе не усматривает в стихотворении Рильке „просто „потерю веры““ и совсем не „судит его от имени непоколебимых христианских догматов“. Скорее речь у Франка идет об усмотрении в опыте Рильке одного из базовых для европейской мистики переживания „богооставленности“, „темной ночи души“ (Э. Андерхилл).

⁵² Ibidem, с.55. В указании Франка на это сознательное дистанцирование от исторической христианской традиции следует видеть не критику Рильке (как в интерпретации И.И. Евлампиева), а скорее удивление (отчасти действительно критическое) перед „странной загадкой современной европейской духовной культуры“ (Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.51).

приятия Божества⁵³. Отметим, что описание этого своеобразного религиозного индивидуализма Рильке, переходящего в критику позитивной религии, у Франка во многом сближается с той „негативной реакцией на развитую религию цивилизации“, которую Фридрих Хайлер, рассматривал как одну из основных характеристик мистического типа религиозности⁵⁴. Согласно Хайлеру „чистый мистицизм в высшей степени индивидуалистичен и не-социален“⁵⁵. Негативное отношение Рильке к истории и религиозному авторитету также совпадает с описанием соответствующих черт мистицизма у Хайлера⁵⁶.

Подробное описание этой критичности несет на себе и существенную риторическую нагрузку: оно призвано подчеркнуть исключительное значение Рильке, его религиозную гениальность, выделить его на общем фоне религиозного сознания его времени:

Если отсутствие, сознательное отрицание ... связи с традицией ... ведет у посредственных натур к духовной убогости... , то у натур подлинно гениальных это бегство от внешней связи есть лишь свидетельство потребности через свободное самоуглубление... найти внутреннюю связь с началами общими и всечеловеческими⁵⁷.

Двумя (точнее, тремя) исключениями, в которых Франк соглашается видеть не простую поэтическую игру, а реальную попытку установления позитивной связи с „религиозной культурой прошлого“, с „великой соборной реальностью Церкви“ являются образы Франциска Ассизского и православного храма, „в котором поэт „с содроганием созерцает“ истинный престол Бога“ и лицо русского нищего, в котором он узнает образ Божий⁵⁸.

Итак, первоначально кажущийся чисто формальным прием позволяет не только осуществить отбор материала, но и сделать первые содержательные выводы, относительно специфики религиозного сознания поэта. В результате в центре внимания Франка оказываются основные лирические сборники: „Часослов“, „Дуинские элегии“, „Сонеты к Орфею“, – которые его интересуют прежде всего как „верши-

⁵³ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.55.

⁵⁴ Friedrich Heiler. *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, London, 1932, p.137.

⁵⁵ Ibidem, p.160.

⁵⁶ Ibidem, p.149-153.

⁵⁷ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.56.

⁵⁸ Ibidem, с.54.

ны его религиозно-поэтического вдохновения“, как наиболее яркие реализации его религиозного опыта, открывающие базовые структуры лежащих в его основе переживаний.

3.2

Первой такой характеристикой Франк считает „специфическую самоочевидность для Рильке бытия Бога“, в связи с чем религиозный опыт поэта он характеризует как „мистический“. За этим определением Франка можно видеть отголоски дискуссии об определении и критериях мистического опыта в религиоведении того времени, вклад в которую внесли, в частности, хорошо знакомые ему мыслители: У. Джеймс, Р. Отто, Фр. Хайлер (о его знакомстве с „Мистицизмом“ Э. Андерхилл (1911, немецкий перевод 1928, под редакцией Фр. Хайлера) сведений у нас нет, однако оно представляется весьма вероятным (см. выше, сноска 48)). Основной характеристикой мистического опыта по Франку в данной статье является его „непосредственность“: Рильке „усматривает Бога в некотором непосредственном общем жизнечувствии“, „в органическом ощущении“, он „чувствует Бога в своей собственной крови“⁵⁹. Эту „непосредственность“ вполне можно сблизать с „интуитивностью“ Джеймса, которую сам Франк отмечает в статье, посвященной философии религии американского мыслителя⁶⁰.

Эта „непосредственность“ и „самоочевидность“ Богосознания Рильке получает у Франка философскую интерпретацию:

Непосредственное имманентное присутствие Бога в человеческой душе, или непосредственная вкорененность душ в Боге, словом, неразрывная и неотмыслимая сопринадлежность, внутренняя связь между человеком и Богом, в силу которой подлинное человеческое жизнечувствие и самочувствие есть в своей последней полноте и глубине *тем самым* и Богочувствие или Богоузрение⁶¹.

Здесь происходит, говоря словами Отто, „соединение мистики души и мистики Бога и тогда формируется новый, принципиально иной тип мистического опыта“⁶². Описывая опыт Рильке Франк им-

⁵⁹ Ibidem, с.59.

⁶⁰ Семен Франк: *Философия религии В. Джемса*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908-1910, Москва, 2020, с.341.

⁶¹ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.60.

⁶² Rudolf Otto: *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, London, 1932, p.80-81, 143-145.

плицитно полемизирует с Хайлером, поскольку в той интерпретации этого опыта, которое дает русский философ, отсутствует то „растворение души в Боге“, „слияние души с Богом в неразличимое единство“, которое немецкий теолог и религиовед рассматривал как главный признак и цель мистического переживания⁶³. Если Хайлер, в результате, вынужден утверждать принципиальную инородность мистической религиозности христианству⁶⁴, то Франк усматривает в основе мистического опыта Рильке „нераздельное и неслиянное двуединство Богочеловечества“. Иными словами, мистическая основа догмата, при внешней чуждости поэта его букве (и благодаря этой чуждости), мыслится как модель, в соответствии с которой естественным образом формируется система его религиозных переживаний.

Непосредственность мистического опыта Рильке тесно связана со второй (у Джеймса – первой) его существенной чертой – „неизреченностью“⁶⁵. Более глубоко, чем американский исследователь, погруженный в историю мистической традиции, Франк характеризует ее в терминах Николая Кузанского как своеобразное единство „docta ignorantia“, „сознания нашего неведения“, и „coincidentia oppositorum“, „единства противоположных определений... именно в их единстве выражающих невыразимую природу Бога“⁶⁶. Соединение этих двух черт отвечает и определению мистицизма у Отто. Последний понимает мистический опыт как переживание „имманентности божественного“ как „совершенно иного“, „нуминозного“⁶⁷. Именно из это-

⁶³ Friedrich Heiler. *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, London, 1932, p.142, 169.

⁶⁴ Ibidem, p.170.

⁶⁵ Уильям Джеймс: *Многообразие религиозного опыта*, Москва, 1993, с. 297. Ср.: Семен Франк: *Философия религии В. Джемса*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908-1910, Москва, 2020, с.341.

⁶⁶ Семен Франк: *Мистика Райнера Марши Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.63.

⁶⁷ При этом Отто признает первичной именно характеристику „религиозного объекта“: По сравнению с обычным верующим „мистик не только имеет особое, новое отношение к Богу, но он имеет также и особого Бога. Это отличие объекта результирует в отличии отношения, но именно отличие самого объекта является детерминирующим фактором“. См. Rudolf Otto: *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, London, 1932, p.140-141. Ср. использование концепции „нуминозного“ как „совершенно иного“ для анализа мистики Экхарта и Шанкары: Ibidem, p. 27-28. Применительно к нашему случаю: именно неизреченный Бог Рильке может быть настолько интимно близок говорящему о Нем поэту, насколько не может быть близок Бог традиционной веры.

го сочетания рождается бесконечное многообразие образных выражений, используемых Рильке для выражения своего видения Бога, зачастую парадоксальных и неожиданных. Его критичность в отношении традиции получает здесь дополнительное объяснение – это, по сути, есть ничто иное как форма апофатического богословия, способ говорить о „совершенно ином“.

Обращаясь к положительному содержанию гнозиса Рильке, Франк обращает внимание на парадоксальное сочетание безличных и личностных характеристик Бога в его поэзии. Рильке с одной стороны примыкает к традиции Якова Беме, Новалиса и Тютчева, с их „ночным“ символизмом, в рамках которого он знает и „ночной страх, когда люди в ужасе блуждают впотьмах...“, и лежащую глубже этого страха последнюю темную глубину Бога, „божественную твердыню бытия“, „темную почву, в которую погружен корень нашей жизни“⁶⁸. С этим рядом образов связано у него ощущение Бога как „тишины“ и „вечности“. Все они призваны подчеркнуть онтологическую весомость „мистического жизнеощущения“. Однако „coincidentia oppositorum“ заставляет видеть и другой аспект: „интимно-любственное, личное отношение к Богу“ как к „родной душе“, старику, нуждающемуся в помощи, заботе и ласке, соседу, сыну, наследнику, ребенку. Именно с этим рядом образов связана и его упоминавшаяся уже полемика с образом Отца. Тем самым противопоставление „мистицизма личностного теизма“ и „мистицизма Абсолютного“, на котором настаивает Хайлер (ссылаясь на Отто)⁶⁹, в конкретном религиозном опыте Рильке, как показывает Франк, преодолевается и оказывается чересчур схематичным. Переживаемая поэтом „неразрывно-интимная связь человека с Богом“ в опыте Рильке оказывается двойственной: она „выражается не только в том, что Бог есть для человека незыблемо-твердая почва, в которую глубоко внедрены последние корни человеческой души, но и в том, что Бог сам внедряется в человеческую душу, и, как семя, созревает и расцветает в ней“, рождается в ней как Сын⁷⁰. „В этом сознании находит свое, самое интимно-личное выражение христианская вера в Богочеловека“ – Франк вновь де-

⁶⁸ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.65-66.

⁶⁹ Friedrich Heiler. *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, London, 1932, p.148.

⁷⁰ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.74.

монстрирует совпадение структуры религиозного опыта поэта-индивидуалиста и структуры переживания, обосновывающей базовый христианский догмат.

3.3

Вторая часть статьи, посвященной Рильке, опубликованная в следующем номере „Пути“, раскрывает мистическое сознание поэта в его динамике, пытается, опираясь на тексты, выявить стадии в его развитии, уловить закономерности переходов между этими стадиями.

Если в „Часослове“ господствует настроение, которое Франк, по всей видимости, не случайно, обозначает Эххартовским словом „отрешенность“, отношение между Богом и миром мыслится дуалистически, так что обращение к тишине, вечности, ночи Бога автоматически влечет за собой уход от суетности и временности мира, то в дальнейшем эта мироотрицающая установка сменяется миропримлющей, в рамках которой Рильке открывается новый, „светлый“, лик Божества – выражениями двух стадий ее становления выступают соответственно „Дуинские элегии“ и „Сонеты к Орфею“. Для осмысления франковской интерпретации этих творений Рильке вновь кажется полезным обратиться к современным ему исследованиям мистцизма, а также и к некоторым более ранним текстам самого Франка.

„Прелюдией к новому откровению“ выступают „Дуинские элегии“ с данной в них „изумительной, несравненной по тонкости и глубине прозрений мистической метафизикой духовных основ бытия“⁷¹. Их основным мотивом является, полагает Франк, специфическая „двойственность впечатления, которое производит мир на душу, ищущую Бога“, соединение „просветляющей и умиротворяющей скорби“ и „просветляющей душу мировой радости“, которая обнаруживается на самом дне этой скорби:

... чувство мира, как слепого, темного и тяжкого, „во зле лежащего“ бытия, которого не приемлет и от которого отталкивается душа, ибо она сама „не от мира сего“, и вместе с тем чувство мира, как творения и откровения Божия, мира, просветленного „тихим светом“, который сияет в его глубине и есть его подлинная, прозреваемая за внешней оболочкой сущность⁷².

⁷¹ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.40.

⁷² Ibidem, с.41.

Эта амбивалентность чувств создает настроение, которое Франк рассматривает как выражение подлинно-христианского мирозерцания (снова подчеркивая, что рождается оно „вне всякой внешней связи с религиозной традицией“⁷³. Интересно, что содержание этого настроения в существенных моментах перекликается с идеями важного для русского мыслителя Шлейермахера и почти дословно воспроизводит его собственные идеи, как они были выражены в „Крушении кумиров“, „Смысле жизни“ и более поздних „С нами Бог“, „Свет во тьме“, „Мысли о религии“:

Во всех выражена тоска по истинному светлому, тихому и полному бытию, бессилие человеческого духа сполна раскрыть его и прочно в нем утвердиться, и вместе с тем умиляюще-радостное сознание его очевидности, его совпадения с последней глубиной всего мирового бытия⁷⁴.

В особенности переход от дуалистической мироотрицающей отрешенности к религиозному приятию и обоснованию мира, как он описан в статье о Рильке, перекликается с соответствующим описанием из „Крушения кумиров“.

Вершиной мистического опыта Рильке, его наиболее зрелым религиозным и поэтическим творением, завершением того преобразования, которое было зафиксировано в „Дуинских элегиях“, являются, по Франку „Сонеты к Орфею“.

„Тихий свет“, который в „Элегиях“ „как бы ... из едва прозреваемой глубины озаряет поэту тьму и облегчает ему тягость бытия“, здесь „заполняет все его существо и преображает для него мировое бытие“.... „Последняя, глубочайшая тайна бытия, его божественная первооснова, раскрывается поэту, как вечная радость, как бесконечное, торжествующее, неслышно пронизывающее мир сладостное песнопение, как бесконечная свобода и легкость, безмерный простор и свет“⁷⁵.

Бог, который в „Часослове“ раскрывался как „темный корень мирового бытия“, здесь открывается как дух и свобода. Дуализм, „вечная двойственность“ и борьба бытия, символом которого является противоборство коня и всадника – раскрывается как Единое.

Особое место занимает здесь тема смерти. Если в „Дуинских элегиях“ эта тема звучит как слушание голосов умерших, как такое

⁷³ Ibidem, с.40-41.

⁷⁴ Ibidem, с.40.

⁷⁵ Ibidem. с.44.

соединение жизни и смерти, что „единый голос мирового бытия звучит над обоими“⁷⁶, то здесь Орфей, чье „всеобъемлющее существо выросло из двух царств“ учит „духовно опережать разлуку, умирать с Эвридикой и возвращаться назад с торжествующей песнью, раз навсегда вкусить смерть и нести ее в себе, как вечную основу дрожания струн жизни“⁷⁷. Более того, в образе Орфея Франк, подобно тому, как это проделывал Вячеслав Иванов с образом Диониса, усматривает протохристианский мотив: „только потому, что враждебные силы растерзали Орфея на части, он поет теперь в нас, и мы стали слухом и устами природы“⁷⁸. Парадоксом современной культуры он считает тот факт, что эта христианская интуиция Рильке для своего выражения использует „неадекватные образы античной мифологии“⁷⁹. Тем не менее, итогом духовного пути Рильке становится „эта последняя умиротворенность, эта райская радость, это благодатное приятие мира через прозрение его невидимой небесной красоты“⁸⁰, воскрешение духа Франциска Ассизского и Серафима Саровского.

Здесь мы снова оказываемся перед необходимостью уяснить тот контекст, в котором Франк мыслил свой анализ – контекст исследований мистицизма, в том числе компаративных, своего времени. С этой точки зрения интересно, что несмотря на отсылки к Франциску Ассизскому и преп. Серафиму, прототипом для описания указанной динамики мистического сознания Рильке служит Франку скорее Мейстер Экхарт в изображении Р. Отто. В интерпретации Отто именно отношение к миру является одним из существенных отличий мистики Экхарта от мистики Шанкары. Если согласно второму „мир остается миром, с его болью и нищетой, подлежащим бегству и отрицанию“, то первый, не забывая о мировой скорби, учит „вновь находить мир в Боге как место радости, радостного спонтанного действия во всех добрых делах“. Для „человека достигшего подлинного знания *Бог сияет сквозь все творения*, он получает право сказать, что для него „все становится Богом““ (курсив мой – К.А.)⁸¹. В изображении Франка, однако, присутствует и полемический момент, и здесь он от-

⁷⁶ Ibidem, с.42.

⁷⁷ Ibidem, с.45.

⁷⁸ Ibidem, с.46.

⁷⁹ Ibidem, с.51.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Rudolf Otto: *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, London, 1932, p.210-211.

части совпадает с оценкой книги Отто Б.П. Вышеславцевым, – его рецензия была опубликована в том же номере „Пути“, в котором вышла вторая часть статьи Франка. Вышеславцев указывает 1) на недооценку Отто различий двух мистических опытов и традиций, в частности, на чрезмерно краткое указание различия в их отношении к миру; 2) на недостаточно ясное указание на христианский характер мистики Экхарта, как основы этих различий⁸². В соответствии с этим Франк 1) кладет в основу своего понимания динамики мистического сознания Рильке именно проблему отношения к миру; 2) постоянно подчеркивает латентно христианский характер его мистики.

Таким образом, полностью отрицать апологетический аспект статьи Франка, конечно же, невозможно. Если статья о Тютчеве носит отчетливые следы упорной внутренней работы, направленной на согласование двух одинаково значимых для автора форм религиозной жизни, то статья о Рильке, сохраняя следы того колоссального впечатления, которое произвела на Франка его поэзия, неся в себе значительные элементы чистого исследовательского интереса к анализу мистического сознания, все же в большой степени ориентирована *ad extra*. С этой точки зрения, она очевидно призвана показать читателю 1) значимость религиозной жизни вообще; 2) возможность яркой и глубокой религиозной жизни для современного человека; 3) „органическую“ совместимость такой жизни с догматическим христианским сознанием.

Однако по своему подходу эта апологетика весьма специфична: Франк не пытается присвоить духовность Рильке той или иной конкретной христианской конфессии и получить для нее на этой основе какие-то дивиденды, напротив, он пытается показать, что „естественное“ мистическое сознание Рильке, вырастающее в отрыве от любой „позитивной“ церковной традиции⁸³, в своем содержании, в диалектике своих настроений, само собой, „естественно“ воспроизводит ту систему переживаний, которая лежит в основе наиболее существенных и наиболее общих элементов догматического сознания.

В соответствии с этими задачами Франк полностью обновляет здесь (в сравнении со статьей о Тютчеве) и свой методологический

⁸² Борис Вышеславцев: *R. Otto. West-Ostliche Mystic*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.106-109.

⁸³ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 12, с.57-58.

аппарат и сам способ его использования: активно опираясь на религиозно-ведческую литературу своего времени, и явно пребывая с ней в отношении активного внутреннего диалога, он скорее затушевывает использование ее понятийного аппарата и схем, предлагает читателю (скорее всего, опираясь на свое видение реалий эмигрантского быта) чистый содержательный итог своего анализа, не обремененный методологическими рефлексиями.

Этим итогом вновь оказывается с большим мастерством описанная сложная система религиозных переживаний великого поэта, данная как в синхронии, так и в диахронии, причем на этот раз и особенности поэтики и религиозной позиции самого Рильке, и обновленный методологический арсенал дают Франку возможность в большей степени приблизиться к самому мистическому опыту, к его непосредственным субъективным репрезентациям в языке, его работа с поэтическими текстами напоминает (с соответствующими поправками) аналогичную работу представителей феноменологической психологии религии с письменными описаниями мистического опыта⁸⁴.

Ключом к этой системе оказывается для Франка идея Богочеловечества, позволяющая свести воедино пантеистически-гностические мотивы немецкой мистики со свободно интерпретированной ортодоксией, вновь связать распавшиеся в Новое время естественную и позитивную религиозность⁸⁵.

В заключение попытаемся подвести общие итоги рассмотрения обеих статей.

Прежде всего, следует отметить, что вопреки сложившемуся в отношении русской религиозной философии стереотипу и вопреки видимости, которую создает сам Франк в статье о Рильке, оба текста представляют собой глубоко продуманные и методологически отрефлексированные систематические исследования религиозных оснований поэтического творчества и конкретных форм религиозной жизни выдающихся поэтов Нового времени.

В особенности статья о Тютчеве вся как бы прошита методологической рефлексией, идущей одновременно в разных направлениях – эстетико-литературоведческом, религиозноведческом, теоретико-поз-

⁸⁴ Антон Гелс: *Op. cit.*, с.189-191; Дэвид Вульф: *Op. cit.*, с.317-320.

⁸⁵ Опять-таки вопреки И.И. Евлампиеву, который постулирует наличие противоречия между элементами этих двух форм религиозной жизни у Франка.

навательном, общегуманитарно-философским. С Риккертом Франк сближает установка на уникальность и отношение к ценности, с Дильтеем – акцент на переживание, выражением которого служит поэтическое произведение и творчество поэта как целое, с Толстым – скептическое отношение к стандартной литературной критике и пафос личного чувства как необходимой основы поэтического произведения, с Вячеславом Ивановым – стремление к выявлению элементов реалистического символизма, понимаемого как мистическое и мифотворческое сознание, установка на сближение поэзии и религии, „дионисические“ реминисценции. Значительную роль в формировании франковского подхода играют идеи Шлейермахера (в его дильтеевской интерпретации – религиозное сознание как чувство бесконечного и его возможное воплощение в поэзии, подтверждаемое примером Новалиса) и У. Джеймса, приучившего исследователей религии смотреть на тексты, как на свидетельства о воплощаемом в них религиозном опыте. В статье о Рильке в методологическом отношении на первый план выходят исследования мистицизма в той форме, которую они приняли в феноменологии религии 1920-х годов, прежде всего, в трудах Р. Отто и Фр. Хайлера. Поэтическое творение фактически рассматривается Франком как своеобразный эго-документ, как свидетельство о религиозном переживании его автора, которое позволяет выделить его характерные черты, проникнуть, до определенной степени, в его механику и динамику.

При этом Франк отнюдь не отрицает важность конкретного анализа элементов художественной формы, наоборот, он утверждает его необходимость. Поэтическое творение не теряет для него своей специфической природы, общая рефлексия относительно которой составляет значительную часть первого и второго раздела статьи о Тютчеве. Отсутствие такого анализа в рассмотренных текстах объясняется не тем, что мыслитель его не производил, но тем, что жанр статьи в рассчитанной на широкий круг читателей „Русской мысли“ и „Пути“, дополнительные задачи популяризации наследия анализируемых поэтов и христианской апологетики (особенно во втором случае) – вынуждали Франка оставлять этот анализ как бы „за скобками“ содержательного рассмотрения, которое, однако, везде предполагает

его уже осуществленным (ср. например указание на „утонченное поэтическое мастерство слова“ Рильке⁸⁶.

В подходе Франка следует в особенности подчеркнуть восходящее к Риккертю и Дильтею сочетание акцентированного методического идиографизма с принципом „понимания“: на основе усмотрения высшей ценности метафизической поэзии как своеобразной формы религиозной жизни, он предлагает описание двух способов ее конкретного осуществления в культуре, причем такое, которое подчеркивает уникальное своеобразие каждого случая, на основе вдумчивого сопереживания духовной жизни и опыта каждого их поэтов. В каждом из них он обнаруживает, говоря его собственными словами: „...замечательное сочетание совершенной новизны, неповторимого индивидуального своеобразия религиозного опыта с воспроизведением древних и вечных всеобщих начал“⁸⁷.

Таким образом, по своей жанровой и дисциплинарной природе эти статьи лишь внешне напоминают литературную критику и весьма мало отвечают требованиям литературоведческого исследования. В действительности они скорее приближаются к религиозоведческому исследованию мистического сознания в стиле, напоминающем работы представителей феноменологии религии того времени, и позволяющем проводить аналогии с более поздними исследованиями представителей герменевтической и феноменологической психологии религии.

Тем не менее, проделанная Франком работа по выявлению стоящей за художественной системой каждого из поэтов обосновывающей эту систему структуры религиозных переживаний имеет значение не только для понимания их религиозной жизни, но и для осмысления их литературного творчества. Она, в частности, вскрывает специфически религиозные аспекты в мотивации их исканий и экспериментов в области поэтического языка, художественной формы, образности, специфических способов поэтического „остранения“, без которых целостная реконструкция их поэтики вряд ли возможна.

Основными элементами указанной структуры религиозных переживаний в обоих случаях выступают мистический пантеизм и христианская ортодоксия. Однако они не только в каждом случае

⁸⁶ Семен Франк: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, „Путь. Орган русской религиозной мысли“, 1928, № 13, с.39.

⁸⁷ *Ibidem*, с.38-39.

различным образом взаимодействуют между собой, создавая уникальную конфигурацию личной религиозной жизни, но и по-разному переживаются и эксплицируются сознанием исследователя. В случае Тютчева речь идет прежде всего о внутренней работе по выстраиванию собственного сознания, для которой соответствующая работа, осуществленная поэтом – сознательным христианином и сознательным мистиком во многом служит точкой отсчета и примером для подражания. В случае Рильке – скорее о внешнем адресате, которому предлагается вместе с исследователем обнаружить точки совпадения полностью уникального мистического опыта поэта-индивидуалиста и системы переживаний, обосновывающих базовый элемент догматического сознания – идею Богочеловечества. В обоих случаях Франк пытается показать, что это соединение – не только ему лично наиболее близкая, но и в целом наиболее глубокая и творчески продуктивная форма современного религиозного сознания.

REFERENCES:

- Aliaiev Gennadii: *Poznanie Pushkina: filosofskaya pushkiniana Semena Franka*, v: Aliaiev Gennadii: *Russkaya filosofiya vokrug Franka. Izbrannye stat'i*, Moskva 2020, s.222–242 (Аляев Геннадий: *Познание Пушкина: философская пушкиниана Семена Франка*, в: Аляев Геннадий: *Русская философия вокруг Франка. Избранные статьи*, Москва 2020, с.222–242).
- Evlampiev Igor': „Abstraktnoe“ i „fenomenal'no obosnovannoe“ ponimanie Boga: Semen Frank i Rajner Mariya Ril'ke, <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/abstraktnoe-i-fenomenalno-obosnovannoe-ponimanie-boga-semen-frank-i-rayner-mariya> (26.10.2021) (Евлампи́ев Игорь: „Абстрактное“ и „феноменально обоснованное“ понимание Бога: Семен Франк и Райнер Мария Рильке, <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/abstraktnoe-i-fenomenalno-obosnovannoe-ponimanie-boga-semen-frank-i-rayner-mariya> (26.10.2021)).
- Frank Semen. *Mistika Rajnera Marii Ril'ke*, “Put'. Organ russoj religioznoj mysli”, 1928, № 12, s.47-75 (Франк Семен. *Мистика Райнера Марии Рильке*, “Путь. Орган русской религиозной мысли”, 1928, № 12, с.47-75).

- Frank Semen: *Artisticheskoe narodnichestvo*, v: Semen Frank: *Polnoe sobranie sochinenij*. Tom tretij. 1908–1910, Moskva, 2020, s.325–336 (Франк Семен: *Артистическое народничество*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908–1910, Москва, 2020, с.325–336).
- Frank Semen: *Filosofiya religii W. James'a*, v: Semen Frank: *Polnoe sobranie sochinenij*. Tom tretij. 1908–1910, Moskva, 2020, s.338–348 (Франк Семен: *Философия религии В. Джемса*, в: Семен Франк: *Полное собрание сочинений*. Том третий. 1908–1910, Москва, 2020, с.338–348).
- Frank Semen: *Kosmicheskoe chuvstvo v poezii Tyutcheva*, v: Semen Frank: *Russkoe mirovozzrenie*, Sankt-Peterburg, 1996, s.312–340 (Франк Семен: *Космическое чувство в поэзии Тютчева*, в: Семен Франк: *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург, 1996, с.312–340).
- Frank Semen: *Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Schleiermacher'a*, v: Friedrich Schleiermacher: *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam ee preziruyushchim*. *Monologi*, Sankt-Peterburg, 1994, s.7–35 (Франк Семен: *Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера*, в: Фридрих Шлейермахер: *Речи о религии к образованным людям ее презирающим*. Монологи, Санкт-Петербург, 1994, с.7–35).
- Frank Semen: *Mistika Rajnera Marii Ril'ke. Okonchanie*, “Put'. Organ russkoj religioznoj mysli”, 1928, № 13, с.37–52 (Франк Семен: *Мистика Райнера Марии Рильке. Окончание*, “Путь. Орган русской религиозной мысли”, 1928, № 13, с.37–52).
- Garonenkov Aleksej, Cygankov Aleksandr: *Hudozhnik s religioznym zhiznennym chuvstvom (S.L. Frank ob I.A. Bunine)*, “Istoriko-filosofskij ezhegodnik”, 2017, с.178–192 (Гапоненков Алексей, Цыганков Александр: *Художник с религиозным жизненным чувством (С.Л. Франк об И.А. Бунине)*, “Историко-философский ежегодник”, 2017, с.178–192).
- Geels Antoon: *Misticheskij opyt i interpretaciya: germenevticheskij podhod, Sovremennaya zapadnaya psihologiya religii: Hrestomatiya*, Moskva, 2017, s.177–197 (Гелс Антон: *Мистический опыт и интерпретация: герменевтический подход, Современная западная психология религии: Хрестоматия*, Москва, 2017, с.177–197).
- Heiler Friedrich: *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, London, 1932

- Ivanov Vyacheslav: *Dve stihii v sovremenном simvolizme*, v: Ivanov Vyacheslav: *Rodnoe i uselenskoe*, Moskva, 1994, s.143-169 (Иванов Вячеслав: *Две стихии в современном символизме*, в: Иванов Вячеслав: *Родное и вселенское*, Москва, 1994, с.143-169).
- Ivanov Vyacheslav: *Zavety simvolizma*, v: Ivanov Vyacheslav: *Rodnoe I uselenskoe*, Moskva, 1994, s.180-190 (Иванов Вячеслав: *Заветы символизма*, в: Иванов Вячеслав: *Родное и вселенское*, Москва, 1994, с.180-190).
- James William: *Mногообразие религиозного опыта*, Moskva, 1993 (Джеймс Уильям: *Многообразие религиозного опыта*, Москва, 1993).
- Lopatin Lev: *Polozhitel'nye zadachi filosofii*. Tom pervyj. *Oblast' umozritel'nyh voprosov*, Moskva, 1886 (Лопатин Лев: *Положительные задачи философии*. Том первый. *Область умозрительных вопросов*, Москва, 1886).
- Otto Rudolf: *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, London, 1932.
- Vysheslavcev Boris: *R. Otto. West-Ostliche Mystic*, "Put'. Organ ruskoj religioznoj mysli", 1928, № 13, с.106-109 (Вышеславцев Борис: *R. Otto. West-Ostliche Mystic*, "Путь. Орган русской религиозной мысли", 1928, № 13, с.106-109).
- Wulff David: *Fenomenologicheskaya psihologiya i religioznyj opyt, Sovremennaya zapadnaya psihologiya religii: Hrestomatiya*, Moskva, 2017, s.307-330 (Вульф Дэвид: *Феноменологическая психология и религиозный опыт, Современная западная психология религии: Хрестоматия*, Москва, 2017, с.307-330).