

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



Игорь ЧИНДИН

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии.
Московский авиационный институт
(Национальный исследовательский университет).
125993, Российская Федерация, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4;
e-mail: chindin@inbox.ru

«РОЗА МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНИЙ ОБ АРХАИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

В статье рассматривается основное произведение «позднего» творчества Даниила Андреева «Роза Мира» через призму современной мифокритики; в качестве исходного положения берётся суждение о цельности знания автора произведения; выявляется факт трансгрессии литературы и жизни, а также факт транстекстуальности в его «позднем» творчестве; феномен Розы Мира рассматривается в качестве новейшего мифического хронотопа и новейшего начала мира (архэ); анализируется метод мифического творчества Андреева, его «метаисторическая диалектика», паратаксис в «метаистории» «Розы Мира»; через оптику идеал-материального единства мифовосприятия рассматриваются феномены «двойничества» и «тройничества» онтологии «Розы Мира»; актуализируется соотношение марксистско-ленинского хилиазма и хилиазма Андреева, типизируется данное соотношение в бинарной оппозиции «демиург-трикстер»; анализируется структура эсхатологии «Розы Мира»; делается вывод о максимально глубоком для художника XX века погружении в мифическую парадигму мировосприятия и творении новейшего мифа.

Ключевые слова: Даниил Андреев, «Роза Мира», мифокритика, неомифологизм, мифотворчество, трансгрессия, транстекстуальность, цельность, идеал-материальное единство, новейшее архэ, хилиазм, трикстер

В современной андреевистике принято рассматривать «Розу Мира» как синкретичное в жанровом и стилистическом планах произведение. В ней можно обнаружить философскую составляющую (и находить в её тексте элементы учений Вл. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, А. Лосева и др.), эзотерическую (с элементами учений Московских Розенкрейцеров-орионийцев – Ф. Веревина, В. Дороговой и др.), историческую (с элементами истории С. Соловьёва, В. Ключевского и др.), художественно-литературную (рассматривая его поэтику в контексте Серебряного века), социально-политическую, публицистическую (с переходами в отдельных местах повествования на язык журнальных статей и газетных передовиц) и даже бытовую, с её риторикой передачи простого житейского опыта.

Попытки разобраться в полифонии заимствований и жанровом синкретизме возникают в современной андреевистике и увенчиваются интересными открытиями. Однако открытия тех или иных влияний и стилей позволяют нам лишь феноменально описать произведения «позднего» (1950–1959) творчества Андреева, поскольку ни одно из влияний не получает у него сколько-нибудь устойчивого обоснования и развития. И более того, все они оказываются подвергнуты своеобразному «редукционизму» и сведены к одной цели – выведению читательского внимания, в конечном счёте к удивительному топосу – Розе Мира с её «инфра- и трансфизическим» космосом. Дискурсивный подход нацелен на то, чтобы вписать фигуру «позднего» Андреева в определённый культурный контекст, логически и аргументированно доказать его принадлежность к определённой традиции. Однако на пути от Андреева к той или иной традиции встаёт некий «посредник» – данный удивительный топос, который не только семантически, но и логически искажает наследование. Это даёт право говорить о культурно-исторической «внезаходимости» Андреева: он, с одной стороны, якобы и затрагивает в своём повествовании многие факты мировой культуры, обращается к наследию её представителей, но, с другой стороны, делает это на таком языке, который резко вырывает его из любой традиции. «Произведения Д. Андреева были созданы в советское время <...> однако даже в своём отрицательном качестве они не стали явлениями культуры советского времени» [4, с. 62].

Творчество «позднего» Андреева представляет собой феномен, который привлёк за последние годы к себе внимание ведущих российских учёных в различных областях гуманитарного знания. По мнению А.А. Гусейнова, оно представляет собой уникальное явление *цельного знания*, поэтому встаёт вопрос о методе и инструментах анализа данного явления. В каких понятиях и терминах возможно было бы адекватно описать не отдельные и частные аспекты, к примеру, «Розы Мира», а их оригинальное текстовое единство? И более того, «допустимо ли вообще интерпретировать эту

книгу и эту систему на манер того, как мы интерпретируем те или иные религиозные, философские системы?» [3, с. 6]. Если мы попытаемся найти «ключ», которым сегодня можно было бы открыть «двери» в мир *цельного знания*, то одним из таких «ключей» окажется современная мифокритика.

1. Практически все факты мировой культуры Андреев переосмысливает в свете «трансфизики» Розы Мира, редуцируя пёстрое богатство мотиваций исторических событий к воздействию на исторических персон тех или иных *существ* «трансфизического» космоса.

Онтология, на которой было выстроено здание старой культуры, старой жизни, после уничтожения продуктов творчества поэта обгорает в огне «мирового пожара» и затем рассыпается на мелкие «осколки». В тюрьме, в изоляции от внешнего развивающегося «пятилетками» мира, у поэта начинается удивительный процесс строительства оснований для нового бытия – процесс создания *новейшего начала мира (новейшего архэ)*. «Новому отношению к вещам посвящена вся книга. Новым осмыслением различных культурных областей, различных исторических явлений, различных религиозных систем, а также различных царств природы насыщены все двенадцать книг этого труда» [1, с. 41]. Данный процесс структуралистская ветвь мифокритики характеризует как «бриколаж» (К. Леви-Стросс), когда в ход идёт всё, что уцелело от старого мира и оказалось у мифотворца «под рукой». Берутся «осколки» старого мира, но собираются не в прежний узор, а в новый.

К примеру, создавая «метаисторию» планеты Земля в её богоборческих перипетиях (творя свой авторский миф о *Шаданакаре*), Андреев использует «осколки» древнегреческой мифологии (образы титанов), иудеохристианского предания (образы Христа и Люцифера), семантику индуизма (закон кармы), эзотерическую стилистику («Силы Света», «Планетарный Логос», «классы демонов» и т. п.), фрагменты метафизики (монады). Когда автор выходит на главную линию своего творческого задания – на «проект» Розы Мира – этими «осколками» становятся все живущие в памяти творца и окрашенные в мифические тона факты истории и художественной культуры, ибо «любой человеческий образ, созданный великим писателем, художником, композитором <...> есть образ мифический» [1, с. 118].

Андреев трансгрессирует образы мировой культуры. Суть трансгрессии в том, что художественный образ отделяется от самого себя, выходит из своего «идеального царства», переходит онтологическую грань и оказывается в расширенной новейшей духовности («иноматериальностью» Розы Мира) жизни мифотворца, что провоцирует, в свою очередь, появление феномена *транстекстуальности*. На смену интертекстуальности символистского неомифологизма приходит транстекстуальность андреевского мифотворчества. К любому идеальному имажинативному объекту (образу) искусства мифотворец присоединяет *ино-*, но всё же *материального* «двойника». Этот «двойник» не есть романтический (тоже имажинативный) антипод главного образа, а есть недостающая составляющая для *идеал-материального единства* мифического восприятия объекта искусства.

Имагинативный идеальный художественный образ вкупе с его ино-материальным «двойником» образуют в андреевском неомифе целостное мифическое «представление». Например: «Я не знаю точно, когда закончилось в Энрофе развитие лунного человечества – селенитов <...> Но интуиция Уэллса о внешности этих существ, описанных в его увлекательном романе, поразительна» [1, с. 162].

Архаическое мифомышление противится разделению бытия на полюсы идеального и материального, а потому постоянно старается возвести его к единству, а новейшее мифомышление – к цельности; «цельность» и «единство» в нашем контексте являются синонимами. В мифе не бывает однозначно идеальных и однозначно материальных объектов или субъектов: за каждым идеальным скрывается материальное и наоборот. Художественный образ так же реален, как и сам автор произведения, создающий его, ибо у обоих существуют «иноматериальные» «двойники», которые одинаковым способом оказываются сопричастны некоему нуминозному топосу (у Андреева – «Синклиту Мира»).

Здесь можно говорить даже о своеобразной борьбе с «однополярностью» мировосприятия, переходящей на такую форму эйдической работы сознания, как воображение. Мифотворец сам в своих глазах никогда не воображает, т. е. не продуцирует сознанием, чисто идеальные образы. Воображение способно только засорить чистоту нуминозного ненужными примесями «ради требований художественности» [1, с. 185]. Мифические *существа* Андреева – это не объекты воображения художника, а реально существующие нумены. Они сами себя проговаривают через слово мифотворца («...я пишу не от себя и не могу вносить изменений до тех пор, пока на это не укажет единственный Голос, которому я доверяю полностью» [1, с. 158]); их имена и характеристики – это не продукты его идеалистического субъективного процесса воображения, а якобы реально *сущее*. Они так же идеальны, как и материальны, а поэтому они-то и наделяются подлинным существованием в мире мифа, в отличие от «иллюзорных» объектов чувственного или же сугубо рационального опыта. «Может быть, читающий эту книгу упрекнёт меня в недостатке воображения <...> Но ведь именно игру воображения я стремлюсь изгнать с этих страниц, и чем беднее они фантазией – тем лучше» [1, с. 170].

Помимо образов мировой культуры в воронку трансгрессии втягиваются и реальные исторические личности, за действиями которых мифотворцем обнаруживаются божественные или демонические силы: «...пора уяснить себе, что за историческими событиями, масштаб которых нас ослепляет и заставляет их поэтизировать, стояла всё-таки именно борьба метаисторических чудовищ» [1, с. 436]. Когда же мы обращаемся к историко-культурным топосам, попадающим в поле зрения мифотворца, то здесь помимо наделения их «иноматериальным» «двойником» мы также фиксируем и разнесение самого «двойника» по полярным предикатам неомифа. В творчестве «позднего» Андреева реабилитируется показательная для архаической ментальности бинарная оппозиция «божественное –

демоническое». К примеру, у города может быть его двойник как в светлых мирах, так и в тёмных. А в тёмных мирах их может быть даже несколько: «В Дуггуро-Петербурге, так же, как в Друккарге, так же, как в Небесной России, есть двойник – лучше сказать, тройник – огромной статуи Всадника. Но здесь этот Всадник мчится не на раругге, как в столице российского античеловечества, и, конечно, не на заоблачном белом коне, как в небесном Петербурге <...> а на исполинском змее» [1, с. 204].

Когда внимание мифотворца обращается к фактам «старого» мира, в которых изначально присутствует онтологическое разделение на полюсы материального и идеального, тогда перед нами вырастает феномен «двойничества»: мифотворец компенсирует однополярную недостаточность факта созданием его «двойника» или даже «тройника» (идеальному сотворяя материальную половинку, а материальному – идеальную). Когда же Андреев выходит в чистое творчество нового мира, не скованное нуминальными рамками «старого», то он переходит на язык целостности в чистом виде и создаёт идеал-материальных нуминозных *сущест*: «Навна, Идеальная Соборная Душа России <...> Невеста демиурга России и пленница Жругров <...> отнюдь не есть совокупность каких-либо психологических или иных, очевидных для нас, свойств данного народа <...> она есть *существо* (курсив мой. – И.Ч.), обладающее единой великой монадой» [1, с. 194–195, 235].

2. Мир идеальный вступает с миром материальным в удивительное взаимопроникновение. В главе «Борьба с духовностью» автор говорит о научно-техническом и духовно-идеалистическом направлениях культуры как о культурной антиномии и якобы появляющейся некоей «метаисторической диалектике». Однако фактически связь между противоположностями данной антиномии оборачивается у Андреева не диалектическим сосуществованием их друг с другом, а подавлением научно-техническим направлением своей оппозиции и дальнейшим появлением в культурной антиномии некоего над-стоящего *третьего элемента* недialeктического происхождения, а именно «Провиденциальных сил». «Метаисторическая диалектика» оказывается вовсе не диалектикой, а закономерностью сосуществования противоположностей, характерной для архаической ментальности, где за каждым профанным фактом стоит факт сакральный. На смену законам диалектики для описания культурно-исторических явлений и процессов вновь приходит даже не метафизика с её поляризацией основных субстанций, а *закон идеал-материального единства* мифовосприятия (К. Хьюбнер).

В силу каких причин происходит обращение художника развитой культурной традиции к мифической парадигме мировосприятия? «Лестница вглубь тюрьмы» приводит к «символической смерти», которая, разбив на «осколки» старый мир, далее открывает чудесным образом путь к новому рождению. Палингенезия оказывается мотивирована тем, что личность в опыте погружения в глубины внутреннего мира обнаруживает там некую реальность, которую можно было бы назвать *новейшим архэ*. Этим *новейшим архэ* отныне будут опосредованы у поэта все связи между «осколками»

разрушенного здания культуры, т. е. *архэ* повлечёт за собой пересобирание «осколков» и соединение их уже не гипотаксически путём настраивания «горизонтальных» диалектических связей меж ними, а паратаксически («вертикально»), когда вводится третий элемент-«посредник» (*новейшее архэ* – Роза Мира). Пересобирание распавшихся элементов мира, настраивание меж ними новых паратаксических связей оказывается для поэта средством спасения от смерти и стимулом к последующему мифотворчеству. Именно *новейшее архэ* как некое «внепространственное пространство» и «вневременное время» (М. Элиаде) является целью «вестнического» труда «позднего» Андреева.

Но также стоит сказать, что элементы диалектического становления обнаруживаются у Андреева в области священного предания. В сферу религиозной догматики и её сердцевину – сакральную сюжетику, связанную с нуминозной силой, – проникает изменчивость, движение. По признанию самого мифотворца, «миф динамичен, он движется во времени, развивается, меняет лики» [1, с. 117]. Поэтому Андреев ратует не за возвращение к материнской архаике, а за творческое созидание *новейшей целостности* бытия. Выстраивается показательная для романтического мировосприятия парадигма истории: Золотой век прошлого (тезис) – настоящее раздробленное бытие (антитезис) – Золотой век будущего (синтез). Хотя сам «метод» конструирования *новейшего архэ* тот же, что и в древности: «осколки» «старого» мира окрашиваются в цвета зарождающейся новой духовной («иноматериальной») палитры, получают новые опосредованные комбинаторные соединения, и в итоге из «старого» бытия чудесным образом вырастает новое. Казалось бы, перед нами множественные «лоскутки» «старого» мира (факты истории, религии, географии, науки, деятели искусства, художественные образы и проч.), но связи между ними уже новые. Так, по Леви-Строссу, происходит процесс мифотворчества. Здесь нет разумно проработанного плана и теоретического расчёта. В свободном *метаимажинативном* порыве мифотворец произвольно комбинирует «осколки» «старого» мира и пишет свои «основные произведения» «в чисто поэтическом плане» [1, с. 76].

3. Андреев – это не философ в строгом смысле этого слова (а la Соловьёв, Булгаков, Франк, Лосев и другие философы *par excellence*). И более того: это не философствующий писатель, в художественных текстах которого можно встретить глубокие философские размышления (Достоевский), а также это не писатель-философ, работающий параллельно в двух жанрах – жанре художественного творчества и теоретическом жанре философской эстетики (А. Белый, Вяч. Иванов). Даже *мистическим поэтом* «позднего» Андреева можно назвать с огромной натяжкой вследствие того, что его «метаисторические» «образы» уж слишком тяжеловесны, субъективны и вовсе не потаённые. Они не духовны, а идеал-материальны («иноматериальны»); они «отчеканены» в конкретные *имена*, которые уже не скрываются под «покрывалом» символа; они стремятся стать общенародными, чтобы знал их «каждый школьник» [1, с. 206].

Описывая процесс своего авторского «метаисторического познания», Андреев говорит (без ссылок на У. Джеймса) о трудности перевода фактов мистического опыта на язык понятий и представлений. Выход же из этой трудности он находит не в исихастском *молчании*, не в *немоте*, не в *неизрекаемости*, а в ассимиляции сознания потаённо-бессознательными содержаниями (!), что начинает сводить развитое дифференцированное сознание на уровень новейшей мифической (а la архаической) цельности. Разум дробит своими антиномичными бинарными структурами целостный мифический опыт, поэтому от его влияния следует отказаться. На третьей стадии «метаисторического познания» «совершаются наибольшие ошибки, неправильные привнесения, слишком субъективные истолкования. Главная помеха заключается в неизбежно искажающем вмешательстве рассудка: вполне отделаться от этого, по-видимому, почти невозможно. Возможно другое: уловив внутреннюю природу метаисторической логики, удаётся иной раз перестроить в её направлении даже работу рассудка» [1, с. 75]. Данная «иной раз» «перестройка рассудка» приводит к удивительным последствиям: поэт с языка образов и символов (а мыслитель с языка понятий и представлений) переходит на язык *целостных идеал-материальных нуминозных сущностей*. Разум, привыкший оперировать антиномиями, *трансцендирует*, преодолевает свою антиномическую природу, «перестраивается» и оказывается способным на акт мифотворчества – узрения-сотворения как новейших божеств, так и божественных топосов.

Путь *от мифа к логосу* характеризуется постепенной эмансипацией индивидуальной интеллигенции от первичного лона мифа. В случае с Андреевым мы наблюдаем смену направления вектора: *от логоса – к новейшему мифу*. Развитое дифференцированное сознание стремится вернуться в мифическое единство (пусть даже и обогащённое опытом дробности) и свою мыслительную (философскую) деятельность щедро делегирует неким сверхъестественным силам, обретающим над сознанием власть и приводящим индивидуальную мысль в движение. «Роза Мира» рождается не в результате «я мыслю», а в результате «мною мыслят». Её автор называет себя «вестником». «Поздние» труды Андреева становятся результатом *вдыхания* в душу автора некоей божественной благодати, которую автор просто транслирует нам и в которую можно только верить (или не верить), а не результатом деятельности его индивидуального мыслительного начала.

Познание *сущностей*, описываемых новейшим мифотворцом, проходит так же в результате *вдувания* в человека божеством некоей мощности, делая душу человека ареной нуминозных вмешательств, а не в силу активности самого субъекта познания (его воли, его разума). «Радость сквозящего мировосприятия остаётся <...> милостью Божией, и для получения её мы почти не затрачиваем сил» [1, с. 90].

Стоит отметить, что перед Андреевым никогда не стояло цели создать философский труд. Его главной задачей последних лет жизни было донесение до людей вести о новом «Олимпе» *мистической сопричастности*

(Л. Леви-Брюль), создание своим мифотворческим гением новейшего мифического хронотопа, вхождение в мифическую парадигму мировосприятия.

Создавая мифический хронотоп (творя миф), творец желает «привлечь все средства, чтобы передать другому своё знание» [1, с. 361]. Однако менее всего в читателях он хочет активизировать рационально-логическую компоненту познания. Со слов автора, «Розу Мира» следует читать исключительно «дружественными глазами» [1, с. 22], т. е. воспринимать как факт религиозного порядка, требующей партиципации, а не философского анализа. Только так «Роза» распушит свои «лепестки» читателю, раскроется перед ним. И «Железная Мистерия», и «Роза Мира», и «Русские боги» требуют своего рода *разобъективации* для их освоения. Это такие *тексты*, которые должны ожить в душе читателя, как оживают тексты сакральные.

4. Опыт изучения феномена «Розы Мира» с попыткой понять его внутреннюю структуру был намечен у М. Эпштейна. Его «постмодернистская деконструкция» позволила вскрыть структуру андреевского миропорядка, и в этом её достижение. Однако тот инструмент, который выбрал учёный для вхождения в андреевский *космос*, а именно русский религиозно-философский логос, сегодня у нас вызывает двоякую реакцию: с одной стороны, верификация картины мира Андреева логикой русской религиозно-философской мысли оправдана, ибо сам автор «Розы Мира» культурно принадлежал данной традиции. Но с другой – гибельна для картины мира, ибо Андреев в силу жизненных перипетий отходит от традиции христианского логоса и входит в область логоса хилиастического (мифического). Поэтому при высветлении мироздания Андреева светом христианского учения данное мироздание самопроверяется, оказывается самопротиворечивым в своих основаниях.

Антиномию Христа и лукаво прячущегося под его маской Антихриста, по мнению Эпштейна, не удалось преодолеть ни Вл. Соловьёву, ни Д. Андрееву в их учениях о более совершенных формах земного бытия. Но если у Соловьёва эта неудача высказывается прямо в его «Трёх разговорах», то у Андреева в «Розе Мира» создаётся видимость разрешения антиномии и создания проекта *всеединого* мироздания с *цельным* знанием его обитателей. Между тем «Роза Мира не только уже содержит в себе все основные элементы Антихристового царства, но с самого начала уже пронизана духом Антихриста» [7, с. 466].

Андреев жил и творил в особую эпоху, когда профессиональный и открытый диалог на религиозно-философские темы был невозможен. Это эпоха полного запрета религиозной мысли, а с другой стороны – её полного высвобождения от «оков» канона. И в этой *тюремной свободе* для творчески одарённой личности могло оказаться возможным всё – вплоть до *чудесного* разрешения всех бывших ранее противоречий, на что и идёт автор «Розы Мира». Андреев разрешает, казалось бы, противоречия, но не преодолевает их с позиций русской религиозно-философской мысли. Разрешает их на путях *сверхъестественного* и *чудесного*, логикой мифа, но не её

же собственной логикой. И если Эпштейн в предпринятом им опыте деконструкции интересовала структура андреевского мироздания с целью обнаружения в ней моментов развития русской религиозной мысли, то для нас данная структура интересна с точки зрения присутствия в ней элементов логики «мифомышления».

Анализируя структуру андреевского текста, Эпштейн приходит к выводу о сходстве марксистско-ленинского дискурса и «Розы Мира». Обозначив последнюю в качестве *a la* хлыстовского учения о «мистическом коммунизме», автор деконструкции в конце своей статьи делает вывод об альтернативном характере Розы Мира (как «религиозного интернационала») коммунистическому безбожному государству. «Роза Мира, вместилище всех вер – перевёрнутое изображение эпохи <...> тотального гонения на веру. Ужас пережитой атеистической эпохи отразился у Андреева в эсхатологически перевёрнутой проекции, как восторг грядущей теократической эпохи» [7, с. 470]. И, деконструируя сам принцип эволюционного становления, Эпштейн (в качестве парафразы Энгельса) в постсоветскую эпоху (когда оказывается обнародована «Роза Мира») допускает «движение коммунизма вспять, от науки к утопии, и даже гораздо дальше, от светской утопии к мессианским и хилиастическим верованиям» [7, с. 429].

Действительно, структурно и в отдельных местах семантически Роза Мира схожа с коммунистическим учением, поскольку и *учение* о коммунизме, и *учение* о Розе Мира опираются на хилиастическую сюжетику и являются собой в большей или меньшей степени проработанности её индивидуальную логосную интерпретацию. Однако стоит также заметить, что «Роза Мира», писалась отнюдь не в период упадка коммунистической идеологии, а в фазу её наивысшего расцвета. Время её написания и официальной публикации разнятся более чем в 30 лет. Поэтому здесь справедливее было бы говорить о *параллельном существовании* двух мифических тем. Роза Мира – это не регрессивная антитеза (при всём её структурном сходстве) тезису коммунизма. Это изначально и одновременно существующая вторая мифема единого русского мессианского хилиастического сюжета. Одна версия творения Тысячелетнего царства принадлежала материализму, другая – идеализму. Андреев может быть назван творцом *новейшего архэ* от идеалистической ветви русской культуры.

5. Типизировать в парадигме архаической ментальности сосуществование двух сюжетов внутри одного мифологического целого можно, используя типы двух *соперничающих богов-близнецов*. Однако явный перевес сил на конкретный исторический момент одного из начал этой оппозиции заставляет подкорректировать типологизацию другого. В подкорректированном виде оппозиция, с определённой долей условности, представляется как «божество с чертами демиурга – божество с чертами трикстера». В семантику собирательного образа божества-демиурга у Андреева можно включить «солнце в славе самодержца» («Немереча», часть 3, строфа 11), материалистическое мировоззрение, рациональность, маскулинность, «день» («Симфония городского дня») и с ним связанные гигантские стройки

«пятилеток». В семантику собирательного образа трикстерской божественности – «ночь» («Странники ночи»), внутренний мир, акцент на вскрытие потаённых способностей человека, мистичность, бессознательность, женственность.

Структурирование элементов андреевского творчества в бинарной оппозиции мифомышления «демиург – трикстер» позволяет включить в исследовательский оборот несправедливо обойдённый и плохо вписывающийся в существующие ныне подходы к творчеству «позднего» Андреева пласт, а именно юмор, сатиру. Безусловно, «Новейший Плутарх» – это коллективный труд, но тем не менее Андреев оказывается одним из трёх его авторов и работает над ним в то же самое время (!), что и над «Розой Мира». О провокативном и даже разрушительном воздействии «Розы Мира» в начале 1990-х на социально-материалистическое мировоззрение и коммунистическую идеологию говорить не приходится.

Хилиастическая «идея» Андреева – это карнавальная, перевёрнутая «вверх тормашками» трикстерская версия марксистско-ленинского хилиазма, противопоставляющая новейшему *маскулинному* мифу о коммунизме – *женственный* (протагонист – Звента-Свентана) миф о Розе Мира, а мировой миссии «советского народа» и «советской культуры» аналогичные миссии «метаисторических» «российского сверхнарода» и его «интеркультуры». Интересен образ, который выстраивает сам автор, пытаясь метафорически описать сущность своего новейшего Золотого века: «Розу Мира можно сравнить с опрокинутым цветком, корни которого – в небе, а лепестковая чаша – здесь, в человечестве, на земле» [1, с. 67]. При эзотерической трактовке «Розы Мира» здесь можно усмотреть сходство с образом древнеиндийского дерева Ашваттха как *перевёрнутого дерева* (*arbor inversa*).

Оборачивание, перевёртывание как яркий маркер трикстерского стиля творчества обнаруживается у Андреева и в его изобретении демонической *троицы* (антипода Троицы христианской), и в «*метаономастике*» (термин Б. Романова). Например, в слове, которое он изобретает для наименования планеты Земля в её «трансфизическом» расширении, – Шаданакар – мы находим прочтение наоборот слова «карандаш» с анаграммой двух первых слогов и появлением соединительной гласной *-a* (ра-ка-надаш) [5, с. 28]. И в той же самой андреевской ономастике находим свидетельство о поистине божественном творении слова из морфем древнейших языков (которых лингвистически поэт знать не мог): Б. Чуков слово «уицраор» («демон великодержавной государственности») выводит из древнесемитских языков и трактует как «у – ицра – ор» – «тот, кто борется со светом» [6, с. 314].

Понимание «позднего» творчества в традиции христианского логоса приводит к сложным противоречиям и крайне неоднозначным трактовкам её «образов» (*существ*), к «принципиальной субъективности» [2, с. 9] высказываний автора. Но если мы пытаемся осмыслить «позднего» Андреева соразмерным своему «железному веку» в его титанизме строительства

Новой эры человечества, то «железо» мистериальности новейшего мифотворца превращается в «золото» карнавала в условиях тоталитарного режима. Данное сближение с эпохой якобы на первый взгляд противоречит программным строкам самого Андреева («Не заговорщик я, не бандит / Я – вестник другого дня»). Но «другой день», так же как и «другое солнце» (не «в славе самодержца», а «Солнце Мира»), есть всё то же желание младшего «брата бога» сотворить Тысячелетнее царство по-своему, переделав строение демиурга.

Трикстер до поры обречён жить в мире демиурга, но принципиально не согласен с его вариантом творения, поэтому он порой самоубийственно выражает свой протест демиургу. В среде андреевцев широко известен фрагмент прошения об освобождении Даниила Леонидовича председателю СовМина Маленкову, заканчивающийся «просьбой» о том, что пока в России не будет установлена свобода религиозной пропаганды, не следует считать автора сего прошения до конца советским человеком. Рецепция такого высказывания с точки зрения здравого смысла – или «ощущение на себе великой миссии, или безумие» [2, с. 9]. И если мы посмотрим на год написания данного прошения – 1954 – и примем во внимание тот факт, что именно в это время Андреев усиленно работает над своей концепцией, то «великая миссия» окажется приоритетной.

6. Трикстерским стилем творчества также можно объяснить одно из самых загадочных, на наш взгляд, мест «позднего» Андреева, а именно упразднение своего творения – Розы Мира. Эсхатологическая структура андреевского неомифа выглядит следующим образом: 1) современный мир оказывается накануне третьей мировой войны, выход из этой напряжённости – создание Розы Мира. Либо война случается, и Роза Мира возникает «на пепелище»; 2) существование идеального миропорядка через какое-то время почему-то оказывается не идеальным. Роза Мира упраздняется Антихристом. Наступает демонический миропорядок; 3) приходит Христос и свергает Антихриста.

В данной структуре на протяжении долгого времени нас интересовал вопрос о цели проведения своеобразной генеральной репетиции к Царству Божьему, учреждаемому Христом. Роза Мира – это возвращённый Золотой век, по Андрееву, но в то же время не Тысячелетнее Царство Божье на земле (хилеос). Хотя по содержательным характеристикам она и есть хилеос. Если не считать, вслед за Эпштейном, саму Розу Мира Антихристовым царством, то возникает вопрос: в чём её необходимость в истории рода человеческого? Если в том, чтобы подготовить Второе пришествие Христа (а в божественном плане родить «жену, облачённую в солнце» (Звенту-Свентану, по Андрееву), от брака которой с Христом должен родиться новый эон), то зачем тогда в сценарий преобразования земли между Розой Мира и вторым эоном делать вставку с Антихристом? С телеологической точки зрения это бессмысленно и даже жестоко: Роза Мира как идеальная форма жизни, преодолев все преграды на пути исторического развития рода человеческого, сперва воцаряется, но потом практически всё её население

пускается «под нож» Антихристу и погибает: «узурпатору <...> не подчинятся миллионы <...> Наступит эпоха гонений <...> Сторонники Розы Мира пойдут на мученическую смерть, не обнажая оружия» [1, с. 563]. Доживут до Второго пришествия лишь считанные единицы: «несколько десятков человек – всё, что останется от Розы Мира» [1, с. 575].

В конце предпоследней (XI) Книги автором проставлена датировка, говорящая читателю о том, что общее повествование закончено. Выходит, что сначала (в тюремный период своей биографии) Андреев созидает личный авторский хилиастический сюжет, но после воспевания «возможностей» Розы Мира он с 5 июля по 12 октября 1958 г. (уже будучи реабилитированным) постепенно возвращается к классическим сюжетам христианской религиозной философии, пересматривая свою «метаисторию». Автор как бы пытается отработать оба сюжета в своём повествовании: и авторский мифический хилиастический о Царстве земном, и традиционный христианский о Царстве Небесном.

По всей вероятности, выйдя на свободу и очутившись в потоке живой жизни в разгар «оттепели», переживший репрессию художник бессознательно почувствовал ослабление бывшего ранее сильнейшего желания ткать изнутри своей внутренней вселенной альтернативу марксизму-ленинизму. Также бессознательно он стал возвращаться к традиции (культурной, религиозной). И, вероятно, замысел основного повествования в 1958 г. у него интенсивно менялся: несмотря на склонность Андреева дублировать смыслы своих трёх «основных» книг, в «Железной мистери», которую он заканчивает в мае 1956 г., событийности XII Книги «Розы Мира» мы не встречаем. Зато в ней мы находим как воцарение Розы Мира, вхождение её в зенит славы, так и её закат, неожиданное падение, воцарение Антихриста, его апогей, а затем странное низвержение, далее – Второе пришествие Христа и после него – классический апокатастасис. Кажется, что автор здесь спешно пытается срастить сюжеттику личного *творения* с религиозно-философской классикой. Заканчивается Книга «восстановлением всей твари» в божественной полноте (Ориген). И, стыкая личное *творение* с классикой, автор бессознательно повинуетея некоей архетипической логике, которую до конца сам себе объяснить не может, а потому просто констатирует: «Не странно ли, что Роза Мира, долгое время господствуя над человечеством, всё-таки не сможет предотвратить пришествия князя тьмы? – Да, не сможет» [1, с. 554]. Царство земное, несмотря на всю неземную любовь к нему со стороны его автора, в последней Книге оказывается обречено.

В своей сущности этот «ненавидимый и ужасающий» [1, с. 554] акт «восторга мученичества» и уничтожения своего *творения* остаётся для нас загадкой и сейчас, но мифокритический подход приоткрывает дверь к пониманию данного *акта*. Демиург и трикстер – это амбивалентные начала: демиургом может оказаться бывший трикстер. Став демиургом, трикстер разрушает творение старого демиурга, творит мир на свой лад, но через какое-то время он может разрушать и своё собственное творение.

Такова специфика данного мифического начала и его типа творчества. До последней Книги Роза Мира предстаёт перед читателем как конец Истории, как новейший Золотой век, как упразднение государств и водружение братства и любви во всём мире. Но в XII Книге, которая пишется как бы отдельно от всего основного текста, мы встречаем опровержение данной мысли. Всечеловеческое братство оказывается не «кровным», внутри его социальной организации, откуда ни возьмись, появляются серьёзные проблемы, которые «ко всеобщему величайшему горю» [1, с. 554] приводят к его ликвидации. «Трикстер – это неподконтрольная никому фундаментальная Сила, результат действия которой непредсказуем даже для самого Трикстера <...> При создании нового Мира Один выступает как разрушитель Мира старого <...> Расчленив первовеликана вместе с братьями на куски, Один устраивает собственное мироздание, выступая тем самым <...> Всеотцом. <...> Но и созданный им же самим новый Порядок Один тоже попирает сам, хотя несколько иным образом <...> Он сам разрушил свой мир» [2, с. 37–38].

К сказанному стоит добавить ещё такую общую характеристику образа трикстера как *посредника* между мирами и социальными группами, способствующего обмену различного рода ценностями, а также «переводу информации из области непознанного (Мир Иной) в область познаваемого (Белый Свет). Он делает неявное явным, вторгаясь в область неизведанного первым» [2, с. 40]. Данная характеристика оказывается близка «вестнику» Андреева.

Таким образом, в стилистике и структуре «позднего» творчества Андреева мы обнаруживаем ряд элементов трикстерского содержания, которые сочетаются у него с демиургическими. Поэт в своём творческом акте выходит не к написанию художественного произведения, а к созданию *новейшего архэ* и рождению новейшего *космоса* путём приобщения к цельному знанию (вхождения в мир новейшего идеал-материального единства). Позыв к данной демиургии провоцируется у поэта вследствие желания исправить неправильно создаваемый космос его «старшим братом»-соперником – демиургом-тираном и деспотом.

Резюме. Мифокритический подход позволяет увидеть в Д.Л. Андрееве поэта русской романтико-символистской школы, невероятно глубоко для представителя развитой светской культуры погрузившегося в пучину целостности бытия. К творчеству новейшего мифа стремился русский символизм, однако интуиции мифа у его виднейших представителей остались лишь на уровне эстетических («утопических») чаяний и проектов. В творчестве Андреева мы находим приближение к мифу не только эстетически, но и онтологически, а также гносеологически; находим трансгрессию искусства и жизни; находим погружение в миф, в его ментальность, в его мажущую чудесным *всеединством* стихию.

Список литературы

1. *Андреев Д.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Арда, Сфера, 2006. 586 с.
2. *Гаврилов Д.А.* Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М.: Социально-политическая мысль, 2006. 239 с.
3. *Гусейнов А.А.* Опыт цельного знания // Феномен Даниила Андреева: Материалы рос. науч. конф. / Отв. ред. *А.В. Черняев*. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 3–10.
4. *Кондаков И.В.* Мир «Розы Мира» Даниила Андреева: между модернизмом и постмодернизмом // Даниил Андреев: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. *Г.Г. Садикова-Лансере*. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 56–78.
5. *Романов Б.Н.* Имя и миф. О метаономастике Даниила Андреева // Феномен Даниила Андреева: Материалы рос. науч. конф. / Отв. ред. *А.В. Черняев*. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 10–30.
6. *Чуков Б.В.* К вопросу о «трансфизической» ономастике в сочинениях Д.Л. Андреева // *Андреев Д.* Неизданное / Ред. *А.А. Кутейникова*. М.: Мир Урании, 2006. С. 310–324.
7. *Эпштейн М.Н.* Роза мира и царство Антихриста: о парадоксах русской эсхатологии // Даниил Андреев: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. *Г.Г. Садикова-Лансере*. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 419–475.

MAN IN THE WORLD OF ART

Igor CHINDIN

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Moscow Aviation Institute (National Research University).
Volokolamsk Highway, 4, Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: chindin@inbox.ru

DANIIL ANDREEV'S "ROSE OF THE WORLD" AND MODERN PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF MYTH

The article analyses "Rose of the World", the main book of the "later" Daniil Andreev's works, through the prism of modern philosophical comprehension of myth. Its initial position is a judgment about the completeness of knowledge of the author. The article reveals the fact of transgression of literature and life, and also a fact of the transtextuality in Andreev's "late" works. It regards the phenomenon of the Rose of the World as the newest mythical chronotope and the latest beginning of the world (ἀρχή); analyses the method of mythic creativity of Andreev, his "meta-historical dialectics", parataxis in the "metahistory" of "Rose of the World"; discusses the phenomena of "duplicity" and "triplicity" of ontology of the "Rose of the World" through the prism of law of the ideal-material unity of the mythical perception of the world; actualizes the correlation of the Marxist-Leninist chiliasmos and Andreev's chiliasmos, and typifies this correlation through the binary opposition of "demiurge-trickster"; analyses the structure of eschatology of the "Rose of the World". The conclusion is made that immersion in the mythical paradigm of perception of the world and creation of the newest myth are the most profound for the artist of the XX century.

Keywords: Daniil Andreev, "Rose of the World", philosophical comprehension of myth, neomythologism, myth creation, transgression, transtextuality, completeness, ideal-material entity, the latest ἀρχή, chiliasmos, trickster

References

1. Andreev, D. *Izbrannye proizvedeniya* [Elected Works], Vol. 1. Moscow: Arda Publ., Sfera Publ., 2006. 586 pp. (In Russian)
2. Chukov, B. N. "K voprosu o «transfizicheskoi» onomastike v sochineniyakh D. L. Andreeva" [To the Question of "Transphysical" Onomastics in the Works of D.L. Andreev], in: D. Andreev, *Neizdannoe* [Unpublished], ed. A. Kuteynikova. Moscow: World of Urania, 2006, pp. 310–324. (In Russian)
3. Epstein, M.N. (2010) "Roza mira i tsarstvo Antikhrista: o paradoksakh russkoi eskhatalogii" [Rose of the World and the Kingdom of the Antichrist: on the Paradoxes of Russian

Eschatology], *Daniil Andreev: pro et contra* [Daniil Andreev: pro et contra]. St. Petersburg: House of Russian Christian humanitarian Academy Publ., 2010, pp. 419–475. (In Russian)

4. Gavrilov, D.A. *Trikster. Litsedei v evroaziatskom fol'klore* [The Trickster. Actor in Eurasian Folklore]. Moscow: Sotsial'no-politicheskaya mysl' Publ., 2006. 239 pp. (In Russian)

5. Guseynov, A.A. "Opyt tsel'nogo znaniya" [The Experience of the Whole Knowledge], *Fenomen Daniila Andreeva* [The Phenomenon of Daniil Andreev], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 3–10 (In Russian)

6. Kondakov, I.V. "Mir «Rozy Mira» Daniila Andreeva: mezhdou modernizmom i postmodernizmom" [The World of the "Rose of the World" of Daniil Andreev: between Modernism and Postmodernism], *Daniil Andreev: pro et contra* [Daniil Andreev: pro et contra]. St. Petersburg: House of Russian Christian humanitarian Academy Publ., 2010, pp. 56–78 (In Russian)

7. Romanov, B.N. "Imya i mif. O metaonomastike Daniila Andreeva" [Name and Myth. About Daniil Andreev's Metaonomastics], *Fenomen Daniila Andreeva* [The Phenomenon of Daniil Andreev], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 10–30 (In Russian)