

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

АФОН И ГАБИМА
(Религиозный путь Акима Волинского)

Вся деятельность известного критика и искусствоведа Акима Волинского¹ пронизана религиозными настроениями и идеями. Внецерковные их мотивы и эклектичность позволяют как будто бы оставить Волинского в эпохе духовного модерна с его индивидуальными религиозными «ренессансами» и «синтезами». Но исключительная серьезность и драматизм интимного переживания Волинским этих идей и настроений, какая-то упорная, почти фанатичная работа над ними, приведшая к неожиданным результатам, заставляют нас вывести его религиозно-философский путь далеко за пределы модернистских экспериментов. А погруженность этих процессов в культурный материал, прежде всего в русскую литературу, придает теме дополнительный интерес.

Ранние умственные и религиозные влияния Волинский испытал в лоне семьи и традиционного уклада еврейской общины юго-западных окраин. Весь пламенный религиозный идеализм Волинского вырос из детских сердечных влечений. «Через обожание собственной матери подходишь к иным, безличным обожаниям»,² — писал он в 1901 году, посвящая матери свои статьи о Достоевском, в которых впервые оформилось ею пробужденное «чистое, нежное богофильство», хотя позже и подвергшееся трансформациям, но не утраченное им вполне. Именно потому, что у Волинского «страсть

¹ Настоящее имя — Хаим Лейбович Флексер (1861 или 1863—1926).

² *Волинский А. Л. Достоевский*. СПб., 1906. С. 101. Далее в сносках сокращенно: Достоевский.

к идеям» зародилась и развивалась в лоне материнского культа, она стала господствующей и исключительной, и никакая любовь к женщине, даже к Иде Рубинштейн, не могла с ней соперничать. Это была действительно *страсть* — умственная и чувственная одновременно. И, как то часто было свойственно русскому платонизму, ἔρωσ τῆς ιδέας у Вольтинского получил интимно-душевную окраску. При этом телесно-пластические линии его также восходили к облику матери: «Поступь ровная, спина до глубокой старости прямая, голова устойчивая на страдальческой шее»,³ — так еще в детстве зрительно задавалась Вольтинскому воцарившаяся позже в его созерцаниях *вертикальность*, то есть выраженная в жизненно-символических формах устремленность вверх, к абсолютному, которую он будет требовать от словесного творчества, отыскивать в «экспансивной семитической пластике наших дней»⁴ и наконец в балете найдет высшее ее воплощение.

Но, восходя по чувственным ступеням к сфере абсолютных идей, к Богу, — что делать со всей тяжеловесной человеческой историей, чей неспешный ход постоянно увязает в природе, в рыхлой общественно-бытовой почве и вечно обременяет дух в его свободных экстазах?

Для Вольтинского здесь была только задача, а не вопрос. Религиозно-культурная традиция талмудизма авторитетно указывала на Закон, которым вносится богоустановленный порядок в хаос природного и человеческого существования; и уму надлежит, преодолевая этот темный и мучительный хаос, вникать в Закон и постигать драматическую динамику божественных «middot» (мер) суда и милосердия, чтобы «предаться без остатка движению между ними обеими к божественному единству».⁵ Бытие предстает уму как высказывания Бога к человеку (Господь говорил Иову из бури и сказал: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (Иов, 38: 1—2); момент их рационального постижения есть момент

³ Минувшее. Исторический альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 17. С. 282. Далее в сносках сокращенно: Минувшее. Вып. 17.

⁴ Жизнь искусства. 1923. № 27. С. 2. Далее в сносках сокращенно: ЖИ.

⁵ Так излагает учение рабби Акивы Мартин Бубер. См.: Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 328. Вольтинский хорошо знал сочинения Акивы (Акибы), знаменитого собирателя Мишны (первоначального слоя Талмуда), и, в частности, цитировал и толковал его высказывания о «Песне Песней» (ЖИ. 1923. № 31. С. 8).

смысла, все остальное несущественно. Смысл выражается в символах, в знаках, записывая которые, создают единственно ценное для человека — *Мир как Писание, Книгу*. Ближайшим Вольнскому носителем этой традиции был отец с его страстной любовью к книге, к знанию, к толковательной мудрости. И сам Вольнский под конец жизни признавался: «В сущности, я ведь и не что иное, как книга — ничем другим я быть не хотел». ⁶ Вписанные в эту «книгу» идеальные смыслы он утверждал и отстаивал с энтузиазмом, ⁷ в котором иногда, как и у отца, проступало «что-то агрессивное и небезопасное». ⁸

Если через отца (и, разумеется, через комментаторов раввинистического и философского кругов) Вольнский воспринял талмудическую традицию, то мать связывала его с хасидизмом, который в своем богочувствовании был обращен преимущественно к сердцу, а не к разуму и получил широкое распространение среди евреев Подолии, Галиции, Вольни. ⁹ Искавшие радость и святость уже здесь и сейчас, не дожидаясь прихода Мессии, хасиды повсюду

⁶ Минувшее. Вып. 17. С. 285. Интеллектуализм Вольнского всегда был ориентирован на книжный гнозис, и исходной когнитивной моделью его деятельности оставалась аскетическое изучение Закона. Он практически следовал советам Симона Бен Йохая и установлению Талмуда: «Исполнение всех заповедей Торы не может равняться изучению одного стиха», и прямо ссылался на них. Вольнский никогда не сомневался, что «учительный дом выше синагоги. Писание и на нем основанный гнозис — выше всех религиозных предписаний» (ЖИ. 1923. № 31. С. 8—9).

⁷ Авторская маска Вольнского — Старый Энтузиаст. Так именуется один из трех главных персонажей в его труде «Леонардо да Винчи», «проникнутый религией человеческого сердца» и выражающий наиболее дорогие Вольнскому идеи и убеждения (*Вольнский А. Л. Леонардо да Винчи*. Киев, 1909. С. XII—XIII).

⁸ Минувшее. Вып. 17. С. 283.

⁹ См. о развитии этой ветви иудаизма в Восточной Европе: *Крупницкий Э. Н. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение*. Киев, 1912; *Dubnow S. M. History of the Jews in Russia and Poland, from the Earliest Times until the Present Day*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America. 1916. Vol. I. P. 220—222. Вольнскому несомненно были известны и специальные статьи того же автора на данную тему, публиковавшиеся в русских изданиях, в частности: *Дубнов С. Возникновение цадикизма // Книжки Восхода*. 1889. № 11—12. Именно на Вольни родился основатель хасидизма Баальшем (Израэль бен Элиэзер Баал-Шем-тов (Бешт), ок. 1700—1760), отсюда же началось распространение его учения.

в мире находили проявления Бога, «Божественную искру», «nīṣōṣ», которая стремится высвободиться из таящей ее оболочки, «qēlīrā», чему соответствует личное экстатическое постижение смыслов сущего, не вмещаемых сакральными знаками и текстами. Несомненно, что в русле этой традиции возникали и некоторые «сверхкнижные» интуиции Вольнского и развивались на путях хасидского познания, «da'at», предполагавшего глубокое слияние познающего субъекта с познаваемым объектом.

Столь глубоко разделившиеся на русской почве (особенно выразительно их разделенность предстала в поэтических изложениях Мандельштама и Пастернака, что превосходно показано М. Н. Эпштейном¹⁰) названные традиции парадоксальным образом сплелись у Вольнского, создав критический инструмент редкой твердости и режущей силы. Его действие оставило значительные следы в русской мысли и литературе 1890—1900-х годов.

В этот сплав рано вошел еще и третий элемент — христианство. Именно оно в первый («дотеатральный») период питало его «богофильские» вдохновения, строило его религиозное сознание.

Важную роль на том этапе сыграл Спиноза, у которого Вольнский нашел христианскую этику, логически оформленную «в свете иудейского рационализма».¹¹ Начав сотрудничать у А. Е. Ландау в «Восходе», он, мало того что напечатал там большую работу о теолого-политическом учении Спинозы, содержащем полемику с иудейской ортодоксией, но еще и усиленно подчеркивал «христианизм» рейнсбургского мыслителя — не вполне, конечно, уместная в еврейском журнале тенденция. Расставшись с «Восходом», Вольнский продолжил свою этико-эстетическую проповедь христианства в «Северном вестнике», затем в других изданиях и в новых формах.

На этом пути не мог не возникнуть для него вопрос о религиозности современного общества, о взаимоотношениях христиан и евреев. Вольнский решил написать об этом Л. Н. Толстому; главную часть этого неопубликованного письма от 5 мая 1894 года приводим по хранящемуся в архиве автографу.¹²

¹⁰ Эпштейн М. Хасид и талмудист // Звезда. 2000. № 4.

¹¹ См. его комментарий в подготовленном им с Л. Я. Гуревич издании: Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса. СПб., 1891. С. 147 и др.

¹² Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 95. Оп. 2. Ед. хр. 1. Лл. 2—4. Далее в сносках сокращенно: РГАЛИ.

«В Ваших философских статьях светится тот самый экстаз, которым проникнуты наиболее мне близкие по духу произведения Гоголя. Мое личное понимание жизни не имеет другого содержания, кроме религии, и потому я с особенной жадностью ловлю все то, в чем мне слышится движение религиозного чувства, что могло бы оживить мой дух, дать пищу моему уму. К сожалению, в христианском обществе так мало людей, любящих религию, хотя очень много пылких ораторов на различные текущие темы общественной морали. Только уезжая на побывку в родной мне город, я чувствую себя среди людей, умеющих думать и говорить о Боге. В небольшом еврейском муравейнике горячие страстные споры о религии производят на меня очищающее и облагораживающее действие. Где думают о Боге, где на память цитируется Исайя, где на тысячу ладов освещаются никем не превзойденные сомнения Иова, — там не может быть смерти, там жизнь будет развиваться во что бы то ни стало. (...)

Эта среда разлучена с Христом по историческому недоразумению, и я верю, что придет время, когда евреи вернутся к Нему, как к идеальнейшему выразителю лучших пророческих преданий. (...) Мне мерещится религиозный переворот в самом еврействе, который не останется без влияния на судьбу христианской идеи.

Христа надо проповедовать в еврейской синагоге с такою же энергией, как и в христианской церкви. Мне хочется выдать Вам тайну моей души. Когда я [далее зачеркнуто: немного состарюсь] почувствую, что ум мой достаточно зрел для такого важного дела, я оставлю столицу и уйду в простую еврейскую среду проповедовать Христа».

Ответ Л. Н. Толстого (копия рукой Вольинского, не опубликован) гласил: «Один выход для евреев и еще больше для их гонителей в том, чтобы соединиться в истине, во всей доступной сознанию человечества истине, т. е. впереди, а не в той истине, которая когда-то прежде была истиною. Не откладывайте. Жизнь не только коротка, но и совсем не наша. Как мне ни сочувственна ваша деятельность литературная, она игрушка в сравнении с тем, что представляется там. Гонений и страданий там будет еще больше. Готовы ли вы на них? До свидания. Лев Толстой».¹³

Задолго до богоискательства Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, до провозглашения «нового религиозного

¹³ Там же. Л. 4—5.

сознания» и в противовес «меоническим» культам Н. М. Минского Вольтинский — несомненно под сильным влиянием Достоевского и при не вполне выясненном пока влиянии Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева — очень твердо и требовательно указывает на *сверхисторическое* задание личного и культурного развития: «Бог — наша последняя и притом труднейшая задача, цель всех наших стремлений, заключительное слово человеческого понимания. Наука, ставшая философией, философия, ставшая религией, — дальше, выше просвещение не идет». Это программное выступление, порожденное острым переживанием тогдашней эпохи *fin de siècle* как в первую очередь *la décadence de foi* Вольтинский завершает тирадой, пророческий пафос которой нашел бы и сегодня отклик у многих: «Мы сказали, что религия спасала и спасает человечество. Возрождаясь, религиозное чувство приводит в движение основы прогресса и свидетельствует о приближающейся нравственной реформе. Когда заглушится гражданская энергия людей, когда случится банкротство с политическими стремлениями общества, тогда является на помощь религия...». Определенно связывая такое возрождение с великой и не иссякающей, как он убежден, иудео-христианской традицией, Вольтинский, однако, избегает здесь прямо говорить о евангельской вере: «Совершится только великий акт перерождения Ветхого Завета в непоколебимый закон добра и света. С нами Бог...».¹⁴ Тем не менее позже он все-таки будет последовательно развивать новозаветную антропологию и утверждать вечное значение Христа для человечества — и с этой позиции резко выступать против Ницше и декаднствующих «маниаков Диониса» (так называл он Вяч. Иванова¹⁵), критиковать изображение раннехристианского Рима в романе Г. Сенкевича «*Quo vadis?*», оценивать буддизм, судить об изобразительном искусстве и русской литературе.¹⁶

Творчество Леонардо да Винчи, которое Вольтинский тщательно изучил по первоисточникам в 1896 году во время поездки в Ита-

¹⁴ Северный вестник. 1893. № 9. С 181, 201. Далее в сносках сокращенно: СВ.

¹⁵ В письме к С. К. Маковскому осенью 1909 г. (ИРЛИ. Ф. 673. Ед. хр. 5).

¹⁶ См. его статьи «Репин и Ге» (СВ. 1895. № 3), «Религия в современной литературе», «Аполлон и Дионис», «Христианство и буддизм», «Богоотступные черты» в книге «Борьба за идеализм» (СПб., 1900), «Что такое идеализм?», «Современная русская беллетристика» в «Книге великого гнева» (СПб., 1904).

лию и Францию, убедило его в антихристианской тенденции и автора «Джоконды», и итальянского Ренессанса в целом. Он опубликовал в «Северном вестнике» серию статей (вошедших позже в книгу о художнике), которая еще до появления «Воскресших богов» Мережковского открыла в России подлинного Леонардо,¹⁷ причем не как музеефицированную классику, а как явление глубоко и неизлечимо кризисное. Эту тенденцию он проследил (не без помощи работ В. Пэтера) от Верроккио и Боттичелли до Леонардо.

Для Вольтинского стала наглядно ясной связь творческого акта с религиозным состоянием личности, связь красоты художественной с богочеловеческой красотой, с абсолютными истинами христианских созерцаний — именно тогда, когда он обнаружил ее поврежденность у Леонардо, который «страдал глубокими внутренними болезнями, и самая ширина его мысли, схоластически запутанной и беспредельной, была ничем иным, как брожением сложных сил, которые не укладывались ни в какую форму и не имели в себе внутреннего простого центра. Религиозное чувство не давалось ему», и в рисунках его мадонн, еще не покрытых красками, «отразилось то гнилостное разложение, на которое были обречены двойственные природы бессильной эпохи Ренессанса».¹⁸ Если в наброске Христа к «Тайной вечере» он был очень «близок к той красоте, которая овладевает миром, побеждая всякие суетные ухищрения рассудка» и «правда почти коснулась его, когда он создавал свой великолепный эскиз, передавая отвлеченную мысль кроткого страдания за людей»,¹⁹ то в «Джоконде», гениальной «художественной химере», созданной в ходе «эксперимента над человеческой душой», нет ни природной правды, ни красоты. Ее беспредметная и бессильная улыбка «порождена ее беспомощным положением среди определенных различных культур, не слившихся между собою. (...) Это неподвижная гримаса, неприятная, раздражающая, придающая всему лицу Джиоконды, при его общей некрасивости, оттенок какого-то особенного уродства, невиданного в искусстве ни до, ни после Лео-

¹⁷ Г. В. Иванов в «Петербургских зимах» передает разговор посетительницы квартиры Вяч. Иванова: «...такие гении, как Леонардо да Винчи... — ... Леонардо, Леонардо — что такое ваш Леонардо! Если бы Аким Вольтинский не написал о нем книги, никто бы о нем не помнил» (Иванов Г. В. Собр. соч. В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 99).

¹⁸ СВ. 1897. № 12. С. 207.

¹⁹ СВ. 1897. № 10. С. 201.

нардо да Винчи. Улыбка Джиоконды кажется загадочной только потому, что она не может быть объяснена ни одним из понятных нам божественно-человеческих чувств».²⁰

Примечательно, что интерпретации Вольнского позже почти дословно повторит П. А. Флоренский, говоря об «улыбке греха, соблазна и прелести — улыбке блудной и растленной», которой отмечены все лица Леонардо, а лицо Джиоконды особенно,²¹ и использует это как важный аргумент в своей критике безрелигиозного ренессансного гуманизма.

На своем религиозном пути Вольнский настойчиво искал адекватные художественные воплощения «идеи Бога», видя в них проявление богочеловеческого процесса в культуре и в истории, форму исповедания христианской истины не менее значительную, чем исповедание церковное.

В современной живописи он нашел такое воплощение в картине Н. Н. Ге «Распятие», где «красота сливается с высшей правдой» того события, когда в человеке «просыпается Бог», хотя внешне это получает страшное, уродливое выражение — как в фигуре сораспятого Христу разбойника.²²

В истолковании картины Вольнский делает шаги, пока еще осторожные, в направлении эстетического радикализма, выступая только вестником «новой красоты». Смысл таких художественных новаций он не формулирует философски, но мы должны здесь пояснить его применительно к разработке религиозных тем в искусстве. «Небылая» красота шокирует, но в том и состоит акт творчества, что абсолютная истина должна каждый раз представлять в момент своих новых, беспощадных требований к бытию и отмены прежних, культурно канонизированных ее выражений — моральных, интеллектуальных, эстетических, — как уже примирившихся с неистинными состояниями мира. Это момент разрушительный и созидательный одновременно. Так богоявление в человеке каждый раз требует преобразования всей его тварной природы — и чем она оказывается дальше от Бога, тем мучительнее, трагичнее процесс такого преобразования.

²⁰ СВ. 1897. № 11. С. 246, 247, 251.

²¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православно-теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 174. В примечаниях он указывает все издания труда Вольнского о Леонардо и подкрепляет его идеи ссылкой на работу Э. Фрейда.

²² СВ. 1895. № 3. С. 271—278.

Возражая И. Е. Репину, который счел фигуру разбойника «карикатурной», и другим «компетентным людям», испытавшим недоумение при виде этого «безобразия», Вольтинский напоминает о неизбежности «прогресса красоты» и ссылается на объяснения самого Гёве во время беседы с ним в редакции «Северного вестника», которые произвели «громадное впечатление» и убедили в правоте художника.

Иного рода воплощения обнаружили у Н. С. Лескова — особенно привлёкшие внимание Вольтинского в «Соборях», в рассказах «На краю света», «Запечатленный ангел», «Томление духа». Дороже всего здесь изображение непосредственного присутствия Христа в состояниях, помыслах и поступках жизненно «маленького человека», который достигает необычайного величия, когда в нем действует Христова правда. В таких эпизодах психологическая достоверность и словесная искусность Лескова создают «красоту бесплотной правды» и «несколькими штрихами, одновременно красочными и, так сказать, метафизическими», рисуются «человек и Бог в живом союзе».²³ В высокой, почти восторженной оценке таких эпизодов сказалось не только наслаждение критика превосходной литературной разработкой излюбленной темы, но и находимая им у Лескова реальная феноменология такого народного богопознания, на котором Вольтинский намеревался основывать свой «союз с Богом».

В творчестве Достоевского он прошел значительную и, может быть, главную часть своего религиозного пути. В сущности, все посвященные писателю статьи и циклы, составившие знаменитую книгу,²⁴ есть рассказ о переживавшемся Вольтинским в 1890—1900-е годы страстном и сложном богофильстве.

Подчеркивая, что «оно связано для современного человека непременно с Христом», он определяет его как «ощущение божества

²³ Вольтинский А. Л. Н. С. Лесков. Пб., 1923. С. 91—93. В этом издании воспроизведены без содержательных изменений выправленные и снабженные авторским предисловием пять статей о Лескове, напечатанные до того в издании: Вольтинский А. Л. Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки. СПб., 1901, чему предшествовала книга: Вольтинский А. Н. С. Лесков: Критический очерк. СПб., 1898.

²⁴ Статьи «О Достоевском», «Раскольников» (обе 1897), «Красота» (1899), цикл «Великий безумец» (1899) были первоначально напечатаны в сборнике «Борьба за идеализм» (1900); циклы «Царство Карамазовых», «Богофиль» (оба 1900) вошли в озаглавленную по этим циклам книгу (1901); статьи о «Бесах» (1902—1903) печатались в «Книге великого гнева» (1904). С дополнениями все эти работы вошли в книгу «Ф. М. Достоевский» (СПб., 1906; второе издание: СПб., 1909).

через собственную душу, ощущение бесконечного — смиренное, тихое, скорбное», сопровождающееся «экстазом самоумаления,²⁵ которое является неизбежным следствием одновременно и полусознательного самоощущения, и светлой разумной логики».²⁶

Наибольшего подъема богофильские настроения Вольтинского достигают в ходе опровержения головного «демониакального надрыва» Ивана Карамазова, и выражаются они с подлинно исповедальной и одновременно пророческой экспрессией. Такие страницы многое проясняют в духовных состояниях Вольтинского, когда он признается: «Последнюю верую верится в высший смысл жизни, несмотря на все ее уродства и обиды, и когда живешь не одною только логикою, а всем существом, нервами и страстями, сердцем, — постоянно улавливаешь сквозь страдания, свои и чужие, какие-то нежные звуки, какое-то прощение всему и всем, не будущую только неопределенную, бесформенную гармонию, а уже как бы пришедшую, уже существующую, уже данное разрешение великой трагедии человеческого бытия в новых, умиленных экстазах. Страдаешь и плачешь над своими и чужими печальми, и все-таки улыбаешься, сам не зная в точности чему. И эта улыбка, детская улыбка неземной радости, едва уловимого настроения, стоит всех страданий мира и достаточна для того, чтобы человек не расстался со своим правом на жизнь, с тем билетом, который Иван, при своей демониакальной гордости, почтительнейше возвращает Богу. Все культуры истории, все грубые катастрофы человечества, все наслоения его бедствий — все это не больше, как орудия для создания на страдающем человеческом лице этой примирительной улыбки. Человек примиряется с Богом, примиряется с людьми, но несомненное и глубже всего он примиряется с самим собою, психологически примиряется, и в этом новом, примиренном виде, с новым гимном выходит на новые дороги истории».²⁷

Однако эти «новые дороги», уверен Вольтинский, должны пролегать в стороне от навязываемой Достоевским национальной «почвы», ибо недвижно прозябающая в ней религиозность, остающаяся в пределах природно-племенного тела народа, неизбежно сужается,

²⁵ Так трактует Вольтинский сквозную у Достоевского и традиционно акцентируемую Православием тему кеносиса. См. подробнее: *Котельников В. А. Красота истощания: О кенотической антропологии Достоевского // Записки русской академической группы в США. Т. XXVIII. N. Y., 1996—1997.*

²⁶ Достоевский. С. 75.

²⁷ Там же. С. 214.

замирает, входит в противоречия с историческим движением христианства и с его общечеловеческой миссией. Еще действительно живой в народе религиозный инстинкт должен развиваться мистически и умственно до полноты религиозного опыта, до ясного веросознания, миропонимания, а здесь главная роль принадлежит личной инициативе — будь то богоутверждающие экстазы Зосимы, карамазовская безудержная воля и к бытию, и к страданию или даже вызывающее кирилловское богоотрицание и воля к небытию. Подобные дерзания, акты свободы — необходимые ступени к Богу.

В поисках безусловно твердых, слагавшихся тысячелетиями колеблющихся ступеней Вольнский двинулся в обход тех сфер, где господствовали официальная церковность и православный филетизм, — и обратился к святоотеческому наследию и к аскетическому Православию Афона.

Подробности этого периода в его жизни нам неизвестны. Ближе к знавший Вольнского его биограф Е. М. Браудо²⁸ сообщает лишь, что весной 1899 года тот отправился в Константинополь и на Афон, провел на Святой Горе около трех месяцев, побывал в двадцати двух монастырях, посещал службы, изучал иконы и книги, беседовал с учеными монахами. Последние убеждали его принять крещение, но Вольнский возражал, что этот обряд не сделает его более христианином, чем он уже есть в душе.

Вопрос о его отношении к христианству, вообще об отношении к нему евреев в настоящем и в будущем, вновь обострился для него, и по возвращении в Петербург он обратился с письмом на эту тему к авторитетнейшему пастырю Иоанну Кронштадтскому. Не получив от него ответа, он послал аналогичное, видимо, письмо митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому). Автограф этого письма и машинописная копия с авторской правкой находятся в РГАЛИ.²⁹ Автограф без даты; на копии надписана дата «1902 25 сент.» (*зачеркнуто*: «ноябрь»). В. Я. Брюсов после встречи с Вольнским в феврале 1902 года писал о нем в дневнике: «Занят он русской иконописью. Едет на Афон и в Палестину».³⁰ Возможно, эту поездку (на которую нет указаний в других источниках) имел в виду Вольнский, сообщая в письме, что «этим летом был на

²⁸ Собранные им и неизданные материалы к биографии Вольнского хранятся в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1104.

²⁹ РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 174. Лл. 1—10 об.

³⁰ Брюсов В. Дневники. 1891—1910. М., 1927. С. 115.

Афоне». Повод для некоторых сомнений в датировке дает надпись на копии: «Они — христиане (письмо в редакцию)». Текст под таким заглавием, датированный мартом 1900 года, был напечатан в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1900. № 60) и перепечатан в книге Вольтинского «Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки» (СПб., 1901). Если допустить, что первоначально, в конце 1899 или в начале 1900 года, предполагалось опубликовать данное письмо, но впоследствии был написан и отослан в газету совершенно другой текст на ту же тему, тогда документ следует отнести к 1899 году, как то и делает Е. М. Браудо. Приводим письмо по упомянутым архивным источникам.

С-Петербургскому Митрополиту
Антонию

Милостивый Государь!³¹

Я хочу обратиться к Вам с великою для меня просьбою. Буду говорить от души, вынимая из нее то, что горит в ней и волнует ее уже много лет. По рождению и, т(ак) сказ(ать), по официальному положению моему я — еврей, т. е. я не крещен, но по убеждению моему я христианин, потому что я люблю Христа, Его учение и питаю те верования, которые отличают христиан от не-христиан. Чем больше я занимаюсь Евангелием, чем глубже вникаю в смысл всей вообще христианской легенды и вчитываюсь в святоотеческую литературу, тем больше я слышу в себе этот голос внутреннего убеждения и говорю себе, что я именно христианин. Но для общества я еврей. Этим летом я был на Афоне, бродил по пустынным опасным дорожкам, соединяющим монастыри, любовно изучал в этих монастырях остатки византийского православия в литературном и иконописном творчестве, взшел на самую вершину Афон и оттуда, с бьющимся сердцем, смотрел на голубые воды Эгейского моря, по которому христианство, победив и ниспровергнув Элладу, перешло в великий Царьград. Я не могу передать Вам моих впечатлений этого лета и моих настроений. Несколько недель пронеслись, как один день, в этом очаровательнейшем углу всего мира, и никогда еще прежде пульсация моего сердца не сливалась так с тем, что я сам считаю пульсацией христианского сердца и христианской мысли. Но и тут окружавшие меня монахи, которым угодно было заглядывать в мою

³¹ В автографе это обращение отсутствует; в машинописной копии над ним зачеркнуто: Высокопреосвященный Владыко.

душу и беседовать со мною на разные богословские темы, не переставали говорить мне, что хотя я духом крещен, но все-таки я еврей, а не христианин, потому что не крещен водою. Даже в последнюю незабвенную для меня ночь, которую я должен был провести на пристани Дафна, сопровождавший меня монах в течение нескольких часов старался доказать мне, что все мои искания, волнения и томления, все мое внутреннее, сердечное касание к Христу и христианству должны пропасть даром, потому что я не могу и не хочу принять крещение. Я спорил с этим благодушным монахом чуть не до слез, приводил все возможные доводы в защиту того, что дело не во внешнем обряде, что все дело в строе души, мыслей и верований, но он был непреклонен и не пролил в мою душу ни одного теплого слова. Он бил меня догматами, которые, при ограниченности его собственных логических средств и узкости кругозора, превращались в какие-то камни. Он бил мою живую веру, тоже непреклонную, за которую я тоже готов принять какие угодно мучения, этими камнями, как били некогда язычники убежденных христиан. Он казался мне язычником в своей неподвижности, в своей слепоте, в своем неумении смотреть в душу, а все кругом, и дикие скалы Святой Горы, с их глубокими тенями, и купол неба, залитый звездным серебром, и воздух, дышавший теплотою, — все казалось напоенным христианскими настроениями. Я сел на пароход и отправился к Царьграду, возбужденный, взволнованный, и все время думал, что современные христиане страшно далеки от Христа, дальше, чем тот разбойник, который был принят Христом в число своих последователей за одно предсмертное слово, за один предсмертный крик.

Но в моих мыслях я иду еще дальше. Сам я только единица моего народа, который считается на суде народов, принявших христианство, народом, враждебным Христу и христианству. С этим я готов спорить всею силою моей души, не от одного только ума моего, который у меня, как и у всех вообще, ограничен и не обнимает великих религиозных движений сердца, а от каких-то внутренних бессознательных сил и чувств, которые кричат громче всякой логики. [*зачеркнуто*: Говоря обыкновенным языком, которого не надо чуждаться, ввиду его простоты и ясности, и в религиозных вопросах, я мог бы сказать, что] еврейство создало Христа. Это значит, что еврейство обладает теми органическими свойствами и духовными силами, из которых мог выйти величайший из всех богочеловеков. Явление этого Богочеловека показывает, что идеальная сторона Его народа была достаточно развита, чтобы выразиться в Нем с такою

силою. Он был уже богочеловечен, этот народ, в своих лучших представителях, которые действительно оказались близкими Христу, приняли Его учение и разнесли свет этого учения по всему миру. Когда Христос пришел, еврейство раскололось на две половины: христианскую и антихристианскую, идеалистическую и реалистическую, т. е. помышляющую о житейском. Иуда явился как бы воплощением этой второй половины еврейского народа. Это как бы Антихрист в исторической борьбе с Христом. Можно сказать, что вся дальнейшая история еврейского народа, в ее [зачеркнуто: внешних и вписано над ним рукою Волинского: главных] выражениях, представляет собою [зачеркнуто: некоторую бессильную и бледную материализацию идей Антихриста и вписано над ним рукою Волинского: диалектическую борьбу этих двух противоположных начал, Христа и Антихриста, великую трагедию органического раздвоения] при постоянном внутреннем накоплении в душах идеального света, идеальной богочеловеческой правды. То же самое ведь делается и в среде так называемых христиан, ибо приходится сказать, что и в них Антихрист постоянно и крепко борется с Христом и на поверхности даже постоянно побеждает Его — в материальной исторической жизни, столь далекой от идей Христа. Другие народы, называясь поголовно христианскими, имеют мало органического сродства с Христом, приняв официально Его учение, только в редких случаях духовно следуют этому учению. Евреи же, официально и поныне отвергающие Христа, имеют Его учение как бы в костях и крови своей и, следовательно, рано или поздно, созрев в идеальной духовной своей сущности, примут Его с великой радостью и с тем великим пониманием, с каким отец подходит к напрасно обиженному и отвергнутому им сыну. Этот момент примирения еврейства с Христом будет величайшим моментом в истории человечества, потому что только тогда, впервые тогда выступят люди, умеющие особенно глубоко понимать и любить настоящую душу христианства, его великую мистику, его двуединую метафизическую правду — теоретическую и жизненную. Мне кажется — этот момент приближается. Идеи реалистического Иуды меркнут и мельчают среди современного еврейства, а духовная правда, которая всегда за Христом, всегда с Христом, становится для него все ощутительнее. Говорю это, не опираясь ни на какие внешние свидетельства, а как бы в некотором внутреннем предслышании неизбежных поворотов истории этого народа, поворотов, которые будут обновительны и спасительны и для него самого и для всего мира.

Я иду еще дальше и ударяюсь в фантазию, от которой не могу отрешиться. Как это будет, как произойдет в реальности это примирение, это новое восприятие Христа народом, Его создавшим? Грезится мне, что в один какой-то день (с точки зрения исторической науки такой день может продлиться целое столетие) старый еврейский народ почувствует, что с плеч его спала страшная тяжесть. Что-то мучительное, столетиями бременившее его сердце и душу, рассеется, — ему станет легко. Ему станет легко, потому что по душе, которая прежде изнемогала в пламени вражды, ответной вражды, раздуваемой в ней злым гением исторического Антихриста, вдруг пронесется освежающее веяние нового мистического откровения. В этой душе станет как будто пусто, потому что в ней не будет прежних кошмаров, прежних чувств и желаний. В этой пустоте и прозвучит старое, вечно новое слово Христа. [*зачеркнуто*: Тот] Мессия [*зачеркнуто*: которого ожидает еврейский народ, уже пришел в лице Христа, но для тех, кто Его еще не принял, он] придет в этот день как бы впервые — под солнцем нового разума. Я говорю, что не имею никаких внешних свидетельств в доказательство того, что время это придет, но думается мне, что и моего единоличного убеждения в этом вопросе уже достаточно, чтобы сказать, что еврейство идет по этому пути, что где-то слышны уже голоса будущего веселья евреев на почве христианской идеи. Я крепко верю в это, потому что в моей душе все это кричит. И вот еще хочется сказать, что и тогда, в день, когда разрешится в глубоком самопознании великая трагедия еврейской истории, еврейство примет Христа именно так, как я Его принимаю теперь — тоже без всякого обряда, без крещения водою, одною только открытою душой. Догмат крещения, так же как и другие догматы, одновременно потеряет ценность реального, внешнего обряда, обязательного для человека христианских убеждений, и выиграет для умов, вместе с другими догматами, в своем внутреннем философском содержании. Эти церковные обряды, эти догматы христианского богословия, от которых многие из современных людей бегут из-за их непонятности, распечатают свои секреты, и в оборот истории волеется масса великолепных метафизических идей, в настоящее время совершенно еще не разработанных. Я люблю эти догматы в их будущих, так сказать, обнаружениях, в их будущем освещении, когда с них спадет жесткая чешуя внешнего общеобязательного обряда. Люблю, например, идею причащения тела и крови Христа, потому что вижу в этой идее великое воззвание к человеческой личности, чтобы она отдала все свое лич-

ное, все свое чисто человеческое на крестное служение безличному, высшему, божескому началу. Вам покажется, может быть, что я говорю как еврей, стоящий вне христианства, но сам я думаю крепко, непреклонно, неразрушимо, что во мне говорит что-то христианское, то самое начало, без которого нет живого отношения к Христу. При этом я глубоко верю, что еврейство не напрасно живет в России. Русский народ, еще не испорченный поверхностною культурою, сердечно столь близкий к Христу, когда-нибудь в невидимых отдалениях истории сольет свою теплую сердечную струю с энтузиазмом еврейского ума, особенно склонного к метафизическим тонкостям. Верится, что так будет.

Я начал мое письмо с заявления, что имею к Вам большую просьбу. Эта просьба моя состоит в том, чтобы Вы сказали мне Ваше мнение по этому вопросу. Пусть это будет, как если бы я был у Вас на духу и излил перед Вами то, что наболело в моей душе. Скажите что-нибудь моему сердцу. Я выслушаю Вас с великим вниманием. Неужели и Вы дадите мне камень вместо хлеба или даже захотите побить меня камнями внешней догматики, как это делали со мною некоторые монахи на Афоне? Я прошу у Вас не каких-либо религиозно-философских назиданий, а просто живого слова, идущего от сердца, полного [*зачеркнуто*: большой] веры и чующего чужую по-сильную веру.

А. Вольнский.

Митрополит Антоний отвечал на следующий день (копия неизвестной рукой³²):

М. Г.

Получил письмо Ваше и прочитал его с чувством истинной радости. Вы любите Христа, и Христос Вас любит и благословляет. Если хотите со мной беседовать, благоволите пожаловать ко мне завтра в 11¹/₂ ч. утра. Живую речь предпочитаю письменным рассуждениям.

Да будет Христос Господь наш всегда для Вас Источником Света, Радости и истинного блаженства.

С совершенным к Вам почтением

Митрополит Антоний.

³² РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 311. Л. 1.

По словам Е. М. Браудо, беседа с митрополитом продолжалась около трех часов, и в конце ее Антоний, исчерпав все аргументы, заключил: «Вы говорите как Савл, а могли бы говорить как Павел». Из написанного Вольтинским на следующий день второго письма к митрополиту явствует, что Антоний не возражал против изложения ее в печати; однако Вольтинский просил своего корреспондента прислать собственноручные возражения на его первое письмо с тем, чтобы напечатать их вместе.³³ Но эта публикация не состоялась.

Движение религиозной мысли Вольтинского в 1900—1910-е годы происходило по большей части подспудно и отмечено немногими внешними проявлениями, тем более что в тогдашней деятельности своей он был захвачен большой темой обновления драматического театра, а затем балетом, которому надолго оказались отданы эстетико-критические и организаторские его дарования. Е. Д. Толстая полагает на основании литературных «отражений» фигуры Вольтинского в современных ему романах «Томление духа» О. Дымова и «Мэри» Шолома Аша, что в ту пору его «занимала иудео-христианская проблема», которая разрешилась позже созданием «единственной в русской символистской культуре версии „Третьего Завета“, ориентированной на иудаизм».³⁴ Этот процесс осложнялся несколькими религиозно-философскими и культурно-историческими мотивами.

Один из них — «аполлинизация»³⁵ христианства во имя очищения идеи и образа Богочеловека от исторических и психологических искажений, во имя выпрямления, рационального освещения пути к «универсальной духовности царства Божьего на земле». Вольтин-

³³ РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 174. Л. 11—12.

³⁴ Толстая Е. Мирпослеконца. М., 2002. С. 17—18.

³⁵ Побужденный к тому третьим (1894) изданием ницшевской «Die Geburt der Tragödie» Вольтинский осмыслял аполлиническое начало в культуре как дополняющее и одновременно ограничивающее, интеллектуально оформляющее стихийные творческие энергии, прежде всего дионисическую стихию (см. его статью «Аполлон и Дионис»). В контексте его «богофильских» интерпретаций Достоевского «молодой Аполлон» мог отождествляться с человекобогом, «сверхчеловеком», который в Иване противостоит Богу (см.: Достоевский. С. 253, 260 и др.), но в целом, конечно, его аполлинизм тяготел к эллинско-христианскому Логосу и вполне согласовывался у него с рациональным монотеизмом в иудаистической и более ранних его версиях, что еще в 1996 году отмечала Е. Д. Толстая. (Толстая Е. Аким Вольтинский в литературных «зеркалах»: двадцатые годы // Литературное обозрение. 1996. № 5—6. С. 151).

ский выдвигает в качестве главного содержания религиозности именно внутреннее «идеологическое христианство» (в чем он считает своим предшественником Оригена) в полемике с современным квазирелигиозным движением с его попытками «социализации неба и Христа» и разными шатками «богопостройками», с одной стороны, и с попытками «произвести на свет по программе, предуказанной Ницше, новую расу, оргиастическую, соборно справляющую великое таинство Диониса в „огнестолпных“ храмах славяно-германского вдохновения», с другой.³⁶

В 1910 году он еще допускает, что в русской культуре могут возобладать «стремление уйти от прежних эмоциональных путей, жажда увидеть мир глазами духа, через дух коснуться, в трепете и страсти, этого мира. Тогда, при общей талантливости русской натуры, при ее тончайшей способности осязать бесплотное, при ее чуткой тактильности по отношению к нежнейшим движениям человеческого сердца — то, что сделало русскую литературу одним из великих явлений мира, — Россия может явиться настоящим Вифлеемом для религии нового человека, ибо новая религия не может быть ничем иным, как духовным опознанием, в идейном энтузиазме, всех чувственных явлений мира. Тогда Россия сделается родиной нового Аполлона, этого высшего символа человеческой интеллектуальности».³⁷ Однако сомнения в таком исходе у него уже и в ту пору были велики, а впоследствии он оставит подобные надежды и перенесет тему «новой религии» на совсем иную почву.

В другом мотиве как будто угадывается психический эксцесс, острая реакция на крушение духовных ожиданий не просто темпераментного мыслителя, а жреца идеалистических культов. Не исключая эксцессивных состояний, которые Волынский, конечно, переживал в военные и революционные годы, в истоках его последних религиозных и философских решений находим все-таки не всплески настроений, а продуманный идейный и волевой акт — разрыв с историей, который наружно произошел под вызывающе громким и запоздало — через несколько лет — выкрикнутым лозунгом «разрыва с христианством». Волынский не мог простить истории, что ее ход привел к уничтожению всех социальных и антропических осно-

³⁶ Волынский А. Бог или боженка? // Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. Сборник статей и ответов. М., 1910. С. 28—29.

³⁷ Там же. С. 31—32.

ваний для создания монистического «царства идей». Он вышел из исторического пространства и вернулся в пространство мифа: в поисках несокрушимой опоры для своих рушащихся проектов он обратился к мифическому «гиперборейскому корню», к «скале отцов, скале вечности»³⁸ — и это было последнее, что он утверждал, размышляя о собственном происхождении и судьбе, за полгода до смерти.

Этот завершающий фазис духовного пути Волынского ознаменован чередой событий, начавшейся дискуссией о Гейне. 25 марта 1919 года на заседании редколлегии издательства «Всемирная литература» А. А. Блок прочел доклад «Гейне в России», ответом на который был «налет Волынского».³⁹ Пафосом его «налета» (не только на Блока, но и на выступавшего там Горького) было отстаивание неиссякаемости гуманизма как «явления космического».⁴⁰ 2 декабря того же года Блок записывает: «Волынскому — что касается иудаизма у меня в стихах».⁴¹ 26 декабря: «Волынский делал замечательный доклад о Гейне и иудаизме. Я возражал»; уже на следующий день «возражение Волынскому» было написано Блоком.⁴²

Поводом для доклада стала реплика Блока об измене Гейне иудаизму, брошенная в прениях по статье В. М. Жирмунского «Гейне и романтизм» (ею открывался VII том «Сочинений» поэта в издании «Всемирной литературы»), и сама концепция ученого, намеченная еще в вышедшей в 1914 году его книге «Немецкий романтизм и современная мистика». Внутренним же мотивом была критика христианства, в котором он вдруг особенно явственно увидел смертельную угрозу монотеистической идеологии и культуре иудаизма, а в силу духовно-фундаментального для человечества значения последнего — угрозу и мировой культуре вообще. Ближайшим

³⁸ Минувшее. Вып. 17. С. 289.

³⁹ Блок А. Записные книжки. М., 1965. С. 454.

⁴⁰ Чуковский К. Дневник: 1901—1929. М., 1991. С. 106.

⁴¹ Блок А. Записные книжки. С. 482.

⁴² Там же. С. 484. Это «возражение» Блок отдал Волынскому, который позже передал его в журнал «Жизнь искусства», где оно и было впервые напечатано под заглавием «О иудаизме у Гейне» (1923, № 31) рядом с выступлением самого Волынского. Нужно заметить, что неприятие религиозно-философских идей последнего Блок обнаруживал и раньше: еще в «Письмах о поэзии» (1908) он отказывался верить всему тому, что «так страшно симметрично», — как «богофильство» и «богофобство» Волынского, «верхняя и нижняя бездна» Мережковского, «два пути добра» Минского.

историческим выражением такой угрозы предстал иенский романтизм в союзе с «католической реакцией», с которым у Гейне, «иудеиста насквозь, рационалиста первого ранга, чистого осколка гиперборейской изначальной скалы», не могло быть ничего общего.⁴³

Волынский явно гиперболизирует антихристианские настроения Гейне с помощью своих собственных аргументов, подчас несоразмерно с реальной позицией поэта. Вопросая, «что отталкивало Гейне в этом трогательном и возвышенном учении?»⁴⁴, он отвечает за него: «Прежде всего в нем ощущается отсутствие монолитности — цельности и связности гетерогенных частей. Это сплав разнородных стихий, в котором все бурлит, в котором нет ничего устойчивого в идейном смысле слова. Амальгама хамитской мистики и месопотамской магии с примесью густых яфетидских наслоений, завернутая в эллинский плащ филоновской вышивки, — вот что такое христианская идеология в ее популярнейших церковных редакциях», и эти разнородные потоки «с древнейших времен стремились подмыть основные устои семитического духа, незапятнанный гиперборейский монизм».⁴⁴ Героизируя фигуру Гейне как идейного оппонента христианства, Волынский в сущности хочет доказать одно: в явлениях такого рода «монистический дух иудаизма, без дуалистических и триалистических расслоений, стоит перед глазами человечества непреодолимой скалой», и, возвращаясь к этому духу, поэт «вернулся к чистому источнику мировой культуры».⁴⁵

Блок в своем «возражении» упрекал докладчика, что он слишком «увлекся иудейско-рационалистическим элементом христианства и во имя его проклял все остальное», но самое филиппику его признал свидетельством «силы христианства», «раз оно может быть предметом таких страстных, вдохновенных и бескорыстных нападений».⁴⁶

Несомненно, что именно современная катастрофическая история с ее стихийной активностью огромных масс, с грубым смешением рациональных, утопических и мистических идей преобразования мира⁴⁷ вызывала отвращение у Волынского, оттолкнула от всякого

⁴³ ЖИ. 1923. № 31. С. 6.

⁴⁴ Там же. С. 9.

⁴⁵ Там же. С. 10.

⁴⁶ Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 146, 150.

⁴⁷ О низовых мистико-магических и социально-утопических движениях в эпоху революций см.: Эткинд А. Хлыст. (Секты, литература и революция). М., 1998. М. М. Пришвин, близко знакомый с этими движениями, рисует в своих дневниках картину разгула таких стихий в России; в част-

идейного соучастия в таком развитии истории, заставила и в историческом христианстве акцентировать бессознательную массовость, низовую хамитскую религиозность, простонародный магизм.

По тем же причинам он предпринял критический пересмотр текстов Нового Завета, поднявши с этой целью обширную святоотеческую и историческую, а также богословскую и филологическую литературу. Результатом стала небольшая книга «Четыре Евангелия».⁴⁸

Рассматривая Евангелия как «величайший памятник мифотворчества на религиозной почве», Вольтинский не оставляет миф в сфере метафизических созерцаний и художественных фантазий, а придает религиозному мифу огромную преобразующую силу, не сравнимую с силой воздействия эмпирической реальности. Созданный актом мифотворчества «идейный образ» «перерабатывает человека радикально и делает его все более и более способным почти телесно, лицом к лицу, непосредственно приходить в соприкосновение с миром интеллектуальных величин», — что Вольтинский называет «деификацией самого естества человека»,⁴⁹ переименовывая, возможно из неприязни к византийскому богословскому языку, известное понятие христианской антропологии *θέωσις* (обожение).

В трех синоптических Евангелиях Вольтинский находит выражение главных тенденций той эпохи: разрушение после-пленного Жреческого Кодекса, «этого сложного иудейского закона, ограждавшего сакральную общину от прочего мира», и проповедь «либеральной в своем роде идеи смешения Израиля с окружавшими его народностями»,⁵⁰ — на чем базировался иудео-христианский духовный универсализм и что проложило пути всечеловеческому его распространению. Четвертый евангелист, Иоанн, выступает за пределы всех событий и тем, с которыми работали в свою эпоху синоптики, и,

ности, рассказывает о призыве участников секты «Начало века» броситься в «русский чан» народного бунта, чтобы раствориться в кипящей массе, и замечает по этому поводу: «Не забудет себя европеец, не бросится, потому что его „Я“ идет от настоящего Христа, а наше „Я“ идет от Распутина, у нас есть свое священное „мы“, которое теперь варится в безумном чану, но „Я“ у нас нет, и оно придет к нам из Европы, когда в новой жизни соединится все» (*Пришвин М. М. Дневники 1918—1919. М., 1994. С. 26—27 и др.*).

⁴⁸ Вольтинский А. Л. Четыре Евангелия. Пб., 1922.

⁴⁹ Там же. С. 4.

⁵⁰ Там же. С. 14.

действуя над ними, является, по Вольтеру, «протагонистом рационализма в высшем значении слова, растворившего в себе мистику народных низов и преобразившего ее в некое новое созерцание жизни».⁵¹

Параллельно шел процесс мифотворчества, важнейшим плодом которого стал возвышающийся над всем историческим материалом и отрывающийся от него «византийский образ Христа»;⁵² в учении о единосущии произошел «окончательный поворот мысли от антропологизма к мифотворчеству» и в последующие времена возобладал «мифотворческий идеализм Александрийской церкви».⁵³

Не без чувства удовлетворения Вольтерский, отошедший от современного ему мутного потока истории, напоминал об эпохе Первого Вселенского Никейского Собора, чьим властным решением развитие исторических событий было дано спасительное направление. «Что бы это было, — патетически прерывает он свое научно-критическое изложение, — если бы в конце концов не победил гений Афанасия Великого!»; ход мировой культуры был бы совершенно иным, «не было бы квиетизма масс на протяжении веков, не было бы расцвета науки и философии (...). Но зато прибавилось бы немало новых ужасов к общему мариологу человечества. Победила, однако, никейская идеология».⁵⁴ Хотя значительную роль в развитии мысли он признает и за сторонниками подобосущия: они были «предшественниками Канта на пути гносеологии, как бы инициативными родоначальниками критической философии, критического идеализма»;⁵⁵ тем самым они входят в интеллектуальную родословную самого Вольтерского.

Но теперь большее значение для него имеет другая линия, связанная с догматикой никейского символа, в которой он усматривает «подобие богословского протомонизма, как бы горчичное зерно монизма, заложенное в точке отправления религиозной мысли человечества».⁵⁶ На этом направлении никейская идеология подчинила себе суеверия юродствующей хамитской толпы и преобразила их в высокие символы, «окутанные небесным фимиамом». «Но в том же духе, с теми же устремлениями и тенденциями, действовал и иудаизм всех

⁵¹ Там же. С. 18.

⁵² Там же. С. 22.

⁵³ Там же. С. 25.

⁵⁴ Там же. С. 26.

⁵⁵ Там же. С. 30.

⁵⁶ Там же. С. 32.

веков. Своим рационализмом, своею оппозицией всем проявлениям хамитизма, своим постоянным противоборством мистике народных настроений еврейство служило, в сущности говоря, только интересам культуры, побуждаемое вечным страхом поджога защищаемых им благ. Но к чему же стремилась идеология Никейского Собора, как не к тому же самому? Изумительное совпадение». Церковь оказалась «союзником иудаизма в общем деле спасения культуры».⁵⁷

Продлить свой анализ в область прогностики Волынский отказывается, но резко подчеркивает вывод, имеющий для него принципиальное значение: «Перед нами две благородные культуры, находящиеся между собою в неумолкающей на протяжении двух тысячелетий борьбе. Знамя иудаизма призывает к отвержению мистики низов. Око рационализма глядит в упор солнечному богу. Дорога мысли суха и высока. Но рядом с иудаизмом творчество церкви».⁵⁸

Преодоление смуты низовых исторических стихий, торжествующая над ними аполлиническая мысль, религиозное мифотворчество как источник культуры — три самые дорогие для Волынского жизненно-идейные темы — связаны воедино в этом программном высказывании.

Еще замечательней — если учесть его настроения и ход мысли в те годы — окончание этой книги. Отвергая кровавые жертвы исторических боев за идеи, он, едва ли не впервые с таким внутренним подъемом, обращается к Святому Духу в подлинно параклетической перспективе, открывающейся еще здесь, среди несовершенств земного существования: «Но животворящий и единосущный с Отцом Дух — что это такое, как не святость культурного и морального общения между людьми, как не дыхание нежных струй мысли в стремлениях уйти от жертвоприношений и упокоиться наконец, на сверхчеловеческих каких-то высотах, в атмосфере окончательно благих и завершительно славных красот?»⁵⁹

Более того: он, «не покидая ни на минуту научного метода исследования», решает теперь «положить границу зарождающемуся скептицизму» и различает в будущем «светлую картину»: «Человечество когда-нибудь очистится снизу доверху окончательно. Облагороженное страданиями и бурями революций, оно вступит, наконец, в субботний покой новой жизни, чтобы по иному принципу строить

⁵⁷ Там же. С. 33.

⁵⁸ Там же. С. 33—34.

⁵⁹ Там же. С. 39.

царство свободы на земле. Вступит человек в этот покой субботнего дня новым уже существом».⁶⁰ Вольнский предлагает очень характерное для него толкование слов св. Ириней Лионского о том, что человек делается подобным невидимому Отцу посредством видимого Логоса. «Русское выражение *преобразится*, — замечает он, — дает только намек на разрушительно-творческий процесс, которому подвергнется в биологической эволюции, на протяжении бесконечных столетий, человеческое тело теперешней его конструкции. Оно превратится в схему. Высветлится насквозь. Сделается зрячим без глаз и явно вместит в себе, будучи уже не телом плотского унижения, а телом сияющей славы, прежде невидимые Божьи черты».⁶¹ (Разрядка моя. — В. К.)

Последние слова книги исполнены редкой для Вольнского личной анастасической патетики: «Пусть мы умираем. Пусть гибнем в пучинах несправедливой борьбы за правду. Но мы воскреснем! Воскреснем непременно!»⁶²

Через год, двинувшись в новую даль, к «гиперборейскому свету», он возвращается к полемике с Блоком, чтобы свести последние счеты и придать своим камерным выступлениям вид декларации, обнародовав их под вызывающим заголовком «Разрыв с христианством». Кроме упомянутого уже доклада он печатает здесь свой позднейший «Ответ А. А. Блоку», в котором договаривает последние доводы в пользу чистого иудаизма Гейне, присоединяя к ним и одно «интимное признание»: «В течение многих лет я неоднократно поддавался очарованию отдельных учителей христианской церкви. Но горячие мои к ним симпатии, остающиеся до сих пор в моем сердце, ни на минуту не затуманили моего критического отношения к творчеству богословствующей христианской мысли. Есмь иудей и пребуду им навсегда! Я приглашаю сейчас на предстоящую в будущем мою панихиду любого православного иерея, который дерзнет, став рядом с раввином у моего гроба, воздать тем честь всему, что я сделал на земле».⁶³

Вряд ли православный священник присутствовал на панихиде Вольнского (скончавшегося 6 июля 1926 года и погребенного, кста-

⁶⁰ О «субботнем покое» как эсхатологическом завершении культурного творчества см.: Котельников В. А. «ПОКОЙ» в религиозно-философских и художественных контекстах // Русская литература. 1994. № 1.

⁶¹ Вольнский А. Л. Четыре Евангелия. Пб., 1922. С. 42.

⁶² Там же. С. 43.

⁶³ ЖИ. 1923. № 31. С. 14.

ти сказать, не на Еврейском кладбище, а на Литераторских мостках). Но интересно, что в переживании коллизии «иудаизм—христианство» есть значительное сходство между ним и А. Бергсоном, а их последние религиозные жесты просто совпадают. Склоняясь в конце жизни к католицизму, А. Бергсон писал в завещании 8 февраля 1937 года, что в этом исповедании он видит «окончательное завершение иудаизма» и перейти в Католицизм немедленно ему мешает только надвигающаяся угроза еврейству. «Я хочу быть с теми, на кого завтра обрушатся гонения. И все-таки я надеюсь, что католический священник не откажется, с разрешения кардинала-архиепископа, прочесть молитву на моих похоронах».⁶⁴

Вскоре после объявленного «разрыва» к Вольнскому явилась некая «писательница»⁶⁵ и горько упрекала его в угашении одного из двух светильников, которыми он освещал путь себе и другим. Он с усилием «задавил» в душе «истерическую ноту, воспитанную истерическим русским романом и долгими годами погружения в новозаветную диалектику», и твердо отвечал ей, что погасил не одну, а обе свечи, ибо теперь он работает «в солнечном свете», и указал на свою только что законченную книгу «Гиперборейский Гимн»,⁶⁶ которая, пояснил он, «содержит не только весь разрыв мой с прошлым, но и все приобретения моего духа за всю мою жизнь».⁶⁷

Итогом «всех приобретений», изложенным не только в этой книге, но и в большом его труде о Рембрандте,⁶⁸ стало углубление в область гиперборейского мифа, где он нашел последнее основание «праарийского интеллектуального монизма».⁶⁹ Е. Д. Толстая права, говоря, что «для Вольнского гиперборейский этап — это этап доисторического родства», «именно здесь общий корень арийских и семитских культов — это понятие о едином солнечном божестве, высшем разуме».⁷⁰ И он действительно не нуждался в ариософ-

⁶⁴ *Romeyer A. Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson // Archives de philosophie. Vol. XVII. Cahier 1. P. 33.*

⁶⁵ Е. Д. Толстая полагает, что это была М. Шагинян (*Толстая Е. Аким Вольнский в литературных «зеркалах»: двадцатые годы // Литературное обозрение. 1996. № 5—6. С. 154*).

⁶⁶ Неопубликованная рукопись хранится в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107.

⁶⁷ ЖИ. 1923. № 35. С. 15.

⁶⁸ Неопубликованная рукопись хранится в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 90, 91.

⁶⁹ ЖИ. 1923. № 35. С. 15.

⁷⁰ *Толстая Е. Мирпослеконца. С. 20.*

ских⁷¹ (равно как и теософских) обоснованиях «гиперборейской теории». В своей культурно-исторической *ретроспективе* он совершил тот же переход, который некогда, в свой *перспективе*, совершила греческая мифология, переход от хтонизма к героизму (о чем, конечно, прекрасно помнил Вольтер) — когда аполлинийски преобразованный и просветленный стихийный хтонизм предстал в образе гиперборейцев.⁷² На этих мифологических высотах Вольтер нашел теоретическое успокоение: героика гиперборейского жречества пред единым богом разума и света, духовные экстазы, идейные и телесные элевации жрецов («воздухошествовавший» жрец Аполлона гипербореец Абарис) — вот, наконец, незыблемое начало («гиперборейская скала!») религиозно-идеалистических культов, отсюда можно проследивать движение идеи в иудейском и христианском русле, где ей энтузиастически служат мысль и творчество.

Понимание «идеи» Вольтером (и соответственно характер его служения ей) особенно ясно в последний период его деятельности указывает на свой источник — платоновское возникновение и наполнение «идеи», как то раскрывается в «Федре»: для «идеи» нужен миф, нужна целостная и картинная полнота, и именно в мифе возникает «конкретно-спекулятивное значение „идеи“, содержащей в себе последнюю трансцендентально-символическую полноту и цельность предмета и характеризующейся как достояние мысли, которая пытается обнять и вместить в себе свой предмет. При этом интегральность граничит и даже отождествляется с живописью и цельностью мифа».⁷³

Для Вольтера явление культуры тем ценнее, чем оно прозрачнее и чем более способно фокусировать свои отдаленные истоки. Как Спиноза шлифовал линзы, так Вольтер критически обрабатывал явления культуры, придавая им «оптические» свойства. Сильным «дальнозрительным» стеклом сделал он еврейский театр

⁷¹ Тем более что в этой сфере действовали такие теоретики, как Г. фон Лист, Й. Ланц фон Либенфельс, Р. Генон, Г. Вирт и другие, чья проповедь «гиперборейского гнозиса» в разные времена соприкасалась с доктриной и политической практикой пангерманизма и его идеологических наследников.

⁷² См.: Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 483—484 и др.

⁷³ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 169.

«Габима»,⁷⁴ образовавшийся из студии Московского Художественного Театра в начале 1920-х годов. Вглядываясь *сквозь* два его спектакля — «Гадибук» и «Вечный Жид» — в даль их исторического происхождения, он видит там не просто предание и возрождаемую национальную архаику, а то же творящее основание — миф. И «Габима» оказывается естественным его выражением, ибо вообще «мифы все без исключения сценичны и для своей понятности требуют декоративно-иератических одеяний».⁷⁵ Они же вызывают к жизни и театральное ипокритство, каким его знала античность. В первой статье о еврейском театре⁷⁶ Вольтинский поясняет: «Ипокрит это труба народных дум и народных верований. Он вещает мифологию своей страны», а «еврей же всегда и везде ипокрит — по природе и по духу своему, он театрален существенно: голос и жест, пластика и мимика, вся его пляшущая фигура и походка в высшей степени изобразительны и сами просятся на сцену. (...) Он от природы труба народа, даже в своем самом нищенском, забитом и ничтожном отдельном существовании».⁷⁷

Но затем и эта форма, в своей синтетичности уподоблявшаяся Вольтинским театру античности, покажется ему недостаточной для воплощения религиозно-мифологического объема культуры: габима — только жертвенный помост, на котором жрецы-актеры совершают освящение национальной традиции и вносят свой ритуализм в другие сферы жизни, тогда как сама жизнь должна стать богослужением.⁷⁸

И Вольтинский покидает габиму и движется дальше, навстречу нетварному свету, который теперь влечет его в телесно-духовном человеке у Рембрандта.

⁷⁴ См.: Иванов В. Русские сезоны театра Габима. М., 1999; Толстая Е. Аким Вольтинский и еврейский театр // Толстая Е. Мирпослеконца.

⁷⁵ ЖИ. 1923. № 27. С. 4.

⁷⁶ Она была озаглавлена «Ипокрит» (ЖИ. 1923. № 27). Вторая статья — «Походный ковчег» (ЖИ. 1923. № 28).

⁷⁷ ЖИ. 1923. № 27. С. 3.

⁷⁸ См.: Толстая Е. Мирпослеконца. С. 22—23.