

АРКАДИЙ РОВНЕР

В течение жизни одного человека
личность создается исключительно из того,
что он слышит, и того, что он читает.

Георгий

ГУРДЖИЕВ И

Петр

УСПЕНСКИЙ

Век **ВЕЛИКИХ**

Если вы создаете правильное
мышление, это отнимает всю силу
у отрицательных эмоций.



Век великих

Аркадий Ровнер
Гурджиев и Успенский

«Издательство АСТ»

2019

УДК 141.33
ББК 86.4

Ровнер А. Б.

Гурджиев и Успенский / А. Б. Ровнер — «Издательство АСТ»,
2019 — (Век великих)

ISBN 978-5-17-109790-5

Книга поэта, прозаика, мистика Аркадия Ровнера посвящена жизни и учению легендарного основателя «четвертого пути» Г. Гурджиева и его самого знаменитого ученика П. Успенского. Головокружительные концепции вечного возвращения и эзотерического христианства, путешествия Гурджиева и Успенского на Восток в поисках утраченного знания, их встреча и последующие годы учительства и ученичества, наконец, работа героев книги с последователями «четвертого пути» в разных странах – вот далеко не полный перечень тем, затрагиваемых автором.

УДК 141.33

ББК 86.4

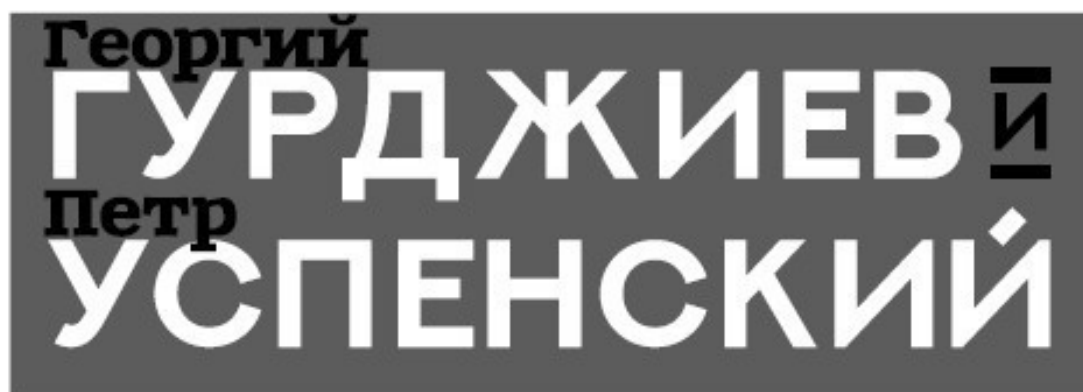
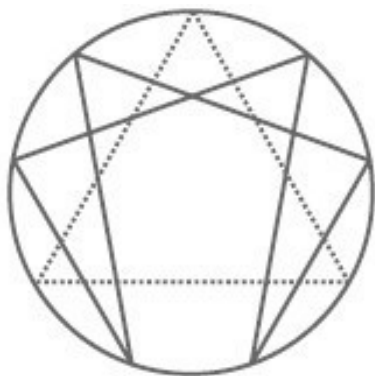
ISBN 978-5-17-109790-5

© Ровнер А. Б., 2019

© Издательство АСТ, 2019

Содержание

Введение	5
1. Успенский до Гурджиева	7
Город современной культуры	7
Формирование личности: идеальная и ординарная модели	11
Успенский и европейский интеллектуализм	27
Конец ознакомительного фрагмента.	33



Аркадий Ровнер Гурджиев и Успенский

Введение

За этой книгой стоят пятнадцать лет участия автора в «успенско-гурджиевской работе» в русском андерграунде 60–70-х гг. и затем – после эмиграции на Запад – обживание этой традиции, такой, какой она сложилась в Европе и Штатах.

Первое знакомство автора с идеями Гурджиева и Успенского произошло в Москве в начале 1960-х годов, когда после его выступления на одном из философских семинаров к нему подошел аккуратно одетый молодой человек с вопросами, касающимися темы его выступления. На другое утро этот молодой человек, засыпанный снегом, уже стучал в дверь его загородной квартиры. Под мышкой он держал завернутую в газету книгу Успенского *Tertium Organum*.

С тех пор головокружительные концепции четвертого измерения, сверхчеловека, вечного возвращения и эзотерического христианства, путешествия Гурджиева и Успенского на Восток в поисках «чудесного» и в поисках утраченного знания, их встреча и последующие годы учительства и ученичества, и наконец, их работа с последователями «четвертого пути» в Англии, Франции и США – все это органично наложились как на собственные поиски автора в России, на Западе и на Востоке, так и на его литературное творчество.

Идея этой книги обрела еще бо́льшую реальность летом 1980 года, когда, напутствуемый одновременно двумя людьми, близко знавшими Успенского – лордом Пентландом, тогдашним главой американского Гурджиевского фонда, и Николаем Александровичем Рабинеком, руководителем американской группы последователей Успенского – автор посетил Лондон и Париж, где, познакомившись с рядом английских учеников Гурджиева и Успенского, а также с одним

из руководителей Гурджиевского фонда Мишелем де Зальцманом, тем самым свел свой, российский опыт “четвертого пути” и западный.

Работа московских групп Гурджиева и Успенского в 1960-х гг. интересна и поучительна. Интерес этот, в частности, связан с героизмом и самоотверженностью той неповторимой эпохи, глубиной и силой сформированных ею характеров и утраченным сегодня резонансом с идеями Гурджиева и Успенского. В 1960-х гг. Успенский и Гурджиев были окончательно возвращены в Россию. Были найдены и проработаны все дореволюционные работы Успенского. Издаваемые на Западе книги по “четвертому пути” и суфизму добывались и переводились на русский язык. Отыскивались люди, работавшие с Гурджиевым и Успенским до их отъезда из страны, некоторые из которых к тому времени вернулись из тюрем и лагерей. Были установлены контакты с духовными практиками в Средней Азии, Сибири, на Украине и в Прибалтике. В Москве на Чистых Прудах в начале 1970-х годов работала группа по изучению идей “четвертого пути”, прикрытая вывеской лаборатории биоинформации. Завязались устойчивые связи с Джоном Беннеттом, Идрисом Шахом, Робертом Грейвсом и другими западными людьми, близкими к кругу идей Успенского и Гурджиева.

Что делало идеи “четвертого пути” столь притягательными для духовных искателей в русском андерграунде 1960–1970-х гг. – времени, по своему мистическому накалу вполне сопоставимому с началом века? Опыт Гурджиева и Успенского особенно высоко ценился за грандиозность поставленной ими задачи пробуждения спящего человечества и за решительный шаг от высокопарного академизма и самодостаточного эстетства к трезвому исследованию мистических идей и претворению их в духовную практику. Влияние Гурджиева и Успенского на артистическую среду усилилось их авторитетом среди художников русского и западного авангарда 1920–1930-х гг. – интерес к идеям Гурджиева и Успенского был возрожден вместе с идеями и именами сюрреалистов, футуристов и супрематистов.

Сегодня, как и в прошлом веке, книги Гурджиева и Успенского стимулируют духовных искателей и вновь инспирируют философские и художественные поиски. “Работа” Гурджиева и Успенского продолжается и сегодня.

Нью-Йорк, 1983 г. – Москва, 2001 г.

1. Успенский до Гурджиева



Город современной культуры

Этот случай имел место в парижском доме баронессы Ольги Раули де Траубенберг, которая помогала Успенскому с переводами его книг. Сын баронессы мальчик лет 12 подошел к нам с альбомом и попросил каждого что-то ему написать. Он дал его сначала мне, и я написал: “Что бы с тобой в жизни ни случилось, никогда не забывай, что дважды два четыре”. Я передал альбом Успенскому, и он написал: “Что бы с тобой в жизни ни случилось, никогда не забывай, что дважды два никогда не дает четыре”.

Из воспоминаний Бориса Муравьева

В своей статье о Льве Толстом один из выдающихся русских писателей-символистов Андрей Белый нарисовал образ города культуры, рассеченного параллельными проспектами, каждый из которых представляет различные сферы культуры: искусство, философию, науку, литературу и т. д. Идя по проспекту А, никогда не выйдешь на проспект Б. Художник не станет говорить языком философии, который дал бы ему возможность осознать его творческий потенциал, а философ не сможет заговорить на языке искусства, который смог бы выпукло и убедительно представить этот потенциал. И хотя между проспектами разных культурных сфер есть несколько тоннелей и узких коридоров, их соединяющих, но у города современной культуры нет широких открытых площадей, где все главные направления творчества могли бы соединиться. Мы находим эти точки пересечения за пределами города. Для Андрея Белого Лев Толстой, Фридрих Ницше и Владимир Соловьев были людьми, вышедшими за непроходимые барьеры, разделяющие город современной культуры.

Успенский писал: “Если мы представим трех профессоров – социологии, эстетики и философии, – обсуждающих творчество Толстого, то мы увидим, что каждый из них пытается вытолкнуть Толстого со своей территории, хотя и признает его значение; философ будет утверждать, что значимость Толстого – в области эстетики; эстетик увидит важность Толстого в социологии, а социолог – в религии. А как относятся к Толстому религиозные деятели, мы уже знаем. . . Таким образом Толстой превращается в Вечного Жида, неприкаянного изгнанника из всех пристанищ современной культуры. Кто такой Ницше? Поэт? Нет, не поэт. Ученый? Еще меньше, чем поэт. Может быть, философ? Но он определенно не философ. Он не понимал Канта. Такой человек находит себя вне города культуры. И по той же причине Соловьев тоже

вне этого города, так как его метафизика уязвима с точки зрения логики, его поэзия уязвима с точки зрения техники и его мистика уязвима с точки зрения религии”¹.

Андрей Белый называл “вечными жидами” тех своих современников, “которые, невзирая на свои убеждения, профессии и индивидуальности, утверждали, что истинное основание культуры лежит за пределами методологических ограничений культурного города современности”. В этом смысле, писал Белый, они находятся в поиске своего собственного города, иного, чем “известные” или уже “данные” города. Но городу, который они ищут, нет места в мире современной культуры, хотя, может быть, он и возможен в мире иной культуры, такой, которую современная культура отрицает, или же в мире культуры будущего. Этот новый город следует искать, согласно Белому, либо “над”, либо “под” городом современной культуры. Уход из надежного мира данной культуры и выход за его пределы отмечен тем, что Белый называет “красным лучом страдания”, и ведет к сверхчеловеческому или недочеловеческому опыту. Этот метачеловеческий опыт не имеет реального значения и положительной ценности для обитателей современного культурного города. Белый писал: “В нашем поиске конечного священного союза мысли и чувства, веры и знания мы все аутсайдеры слова и дела этого мира. Этому миру не до нас. Мы должны выразить себя в этом мире не словами и проповедями, не философией, наукой или общественной деятельностью, но подлинным жестом ухода. Граница современного Вавилона – горизонт, поскольку современный Вавилон – это весь земной шар”².

Идея города современной культуры Белого и бунтарей, восставших против его основ, дает ключ к пониманию феномена Петра Демьяновича Успенского в его отношении к интеллектуальным движениям времени. Подобно Толстому, Ницше, Соловьеву и самому Белому, Успенский был одной из тех уникальных личностей, которые пытались преодолеть недостаточность современной культуры и заложить интеллектуальные и духовные основы культуры нового типа.

Успенский ставит перед собой такую же цель, как и четыре других “аутайдера”, но он идет к ней еще более бескомпромиссным путем. В то время, как они начинали свою творческую деятельность в одной из представленных областей современной культуры (Лев Толстой – в литературе, Соловьев и Ницше – в философии) и только позже, достигнув признания в этих областях, перешли к занятию менее надежному: формированию новой культурной модели современности, Успенский начинал свою творческую биографию как человек Ренессанса, выражая себя через различные виды деятельности: путешествия, мистику, психологические эксперименты, философию, литературу, литературную критику. Все эти грани личности Успенского отразились в его книгах, написанных в период между 1905 и 1915 годами, когда им была ясно сформулирована конечная цель его деятельности: создание новой культурной модели, или, как он это определил в названии одной из своих важнейших книг, “новой модели вселенной”. Это обусловило как мгновенное признание Успенского интеллектуальной и художественной элитой России, так и сравнительно малую известность его у рядового читателя и в среде узких профессионалов.

Ревностный искатель высших форм сознания, духовный наставник, писатель, психолог и философ П. Д. Успенский (1878–1947) оставался почти незамеченным в истории конвульсивной эпохи начала XX столетия. Имя Успенского отсутствует в книгах по истории философии, хотя он написал всеохватывающие философские труды, такие как “Новая модель вселенной”³

¹ Белый А., Арабески, Берлин, 1923. С. 81.

² Ibid. P. 83.

³ Ouspensky P. D. A New Model of Universum, Vintage Books, N.Y. 1974.

и “*Tertium Organum*”⁴. Его мало знают и как психолога, хотя его книга “Психология возможного развития человека”⁵ предлагает новые подходы и принципы в психологии. И хотя он автор замечательной повести, двух новелл и книги репортажей с мест событий русской гражданской войны, его имя нельзя разыскать среди списка писателей этой эпохи.

Тем не менее жизнь и творчество Успенского составили целую главу в русской, европейской и американской интеллектуальной истории XX века. Его влияние на творческие искания в России и на Западе трудно переоценить. В России работы Успенского оказали, среди прочих, огромное влияние на художника и теоретика футуризма Михаила Матюшина, художника и основателя супрематизма Казимира Малевича и поэта-футуриста Алексея Крученых⁶. Интерес к Успенскому неуклонно растет на Западе и на Востоке. Е. Ф. Шумахер в своей посмертно опубликованной книге “Путеводитель для заблудившихся” признал себя должником Успенского⁷. Книги Успенского переведены на многие языки и продаются во всем мире.

В 60-е годы российские интеллектуалы заново открыли для себя книги Успенского, опубликованные в России, а его работы, изданные на Западе, были переведены его последователями снова на русский язык. В течение десятилетий книги Успенского ходили в русском андерграунде в машинописном виде, а в современной России работы Успенского, изданные большими тиражами, пользуются особым вниманием самых взыскательных читателей.

Жизнь и творчество Успенского отражают одновременно социальный распад и духовный взлет в России в эпоху перед революцией 1917 года. Свою жизнь Успенский рассматривал как осуществление своих идей, и потому она может служить надежным путеводителем по карте его интеллектуальных поисков. Жизнь Успенского делится на три периода.

Первый период охватывает его детство и юность, а также деятельность в России до 1915 года; его работу в качестве журналиста, семь опубликованных книг, и среди них – капитальный философский труд *Tertium Organum*; путешествия в отдаленные уголки России, в Европу, Азию, Египет и Соединенные Штаты Америки; а также чтение лекций в Москве и Петербурге. Второй период начинается со встречи Успенского с кавказским мистиком Г. И. Гурджиевым в 1915 году и включает в себя восемь последующих лет сотрудничества с ним и учебы у него, равно как и эмиграцию Успенского на Запад и начало лекторской, наставнической и писательской деятельности в Англии. К третьему периоду относится болезненный разрыв Успенского с Гурджиевым в 1923 году и двадцать три последующих года работы над своими книгами, чтения лекций, а также духовного наставничества в Англии и Соединенных Штатах.

Мысль Успенского формировалась в сложном сплетении жизненных и философских влияний Запада и Востока. В его работах отчетливо прослеживаются русские, западные и восточные влияния от самых современных до древнейших, происхождение которых теряется в веках. Настоящая работа рассматривает первый период жизни Успенского, который заканчивается в 1915 году встречей с только что приехавшим с Востока в Москву Георгием Ивановичем Гурджиевым. Влияние Гурджиева на Успенского и его работа с ним не входят в хронологические границы данной работы. Это тема следующей книги.

Широта охваченных Успенским вопросов привлекла к нему внимание читателей самого разного толка благодаря единодушно отмечавшемуся всеми новому качеству мышления автора: идеи Успенского не поддаются заключению в расхожие формулы интеллектуальных теорий XX века. Успенский сознательно помещал себя на пересечении различных интеллектуальных течений, создавая в этом пространстве своеобразную философию и новую психоло-

⁴ Ouspensky P. D. *Tertium Organum*, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1981.

⁵ Ouspensky P. D. *Psychology of Man's Possible Evolution*, Vintage Books, New York, 1974.

⁶ “Soviet Union”, *Arizona State University*, v. 5, part 2, L. D. Henderson, “The Merging of Time and Space: The ‘Fourth Dimension’ in Russia from Ouspensky to Malevich”. P. 173.

⁷ Schumacher E. F. *A Guide for the Perplexed*, N.Y. 1977.

гию, опробуя самостоятельные духовные пути и испытывая новые и древние методы духовной работы, никогда не отождествляя себя с какой-либо из существующих школ мысли.

Видение Успенским вселенной основано на идее иерархического строя реальности. Успенский ясно различал уровни развития людей, уровни знания и сознания, подъема и упадка цивилизаций и т. д. Он воспринимал свою собственную жизнь через призму взаимодействия низшей – ординарной – и высшей – идеальной – моделей и усилий по преодолению ординарного уровня для достижения высшего.

Духовные поиски Успенского были связаны с сознательным преодолением того, что он называл “ординарной моделью” в личной жизни, на арене социально-идеологической деятельности и в сфере познания. “Идеальная” модель, или модель в становлении была его конечной целью, а метод его включал как конструирование новых, так и отрицание изжитых систем. Этот дуализм существенен для его духовных поисков, он определяет линию его жизни, модель поведения и его усилия по практическому и теоретическому разрешению конфликта. Именно им заданы параметры исследования и фокус данной работы.

Три главы этой книги связаны с тремя аспектами духовных поисков Успенского. В первой главе прослеживается формирование личности Успенского. Этот процесс рассмотрен как серия столкновений различных манифестаций его ординарной и идеальной моделей. Непрерывное взаимодействие этих двух моделей явилось решающим фактором формирования личности Успенского, определившим главную линию его жизни.

Во второй главе рассмотрены духовные поиски Успенского на фоне русского интеллектуального процесса конца XIX – начала XX веков. Здесь выявляется роль Успенского в борьбе двух основных философских направлений того времени, представленных в виде двух культурных моделей: прогрессистской и метафизической.

Предметом третьей главы является рассмотрение основных концепций Успенского: четвертого измерения, вечного возвращения, сверхчеловека и эзотерического христианства с точки зрения свойственного ему сопоставления “известного”, “доступного” и “готового”, с одной стороны, и “неведомого”, “становящегося” и “идеального”, с другой. Эти концепции служат яркими иллюстрациями его своеобразной герменевтики и синкретической философии.

И наконец, необходимо отметить, что личность Успенского и система его идей слишком сложны и многомерны и еще недостаточно исследованы, чтобы быть исчерпывающе представленными в одной книге.

Формирование личности: идеальная и ординарная модели

Способность видеть Великую Истину иерархической структуры мира, которая позволяет различать между высшим и низшим Уровнями Существования, есть одно из необходимых условий понимания.

*Е. Ф. Шумахер*⁸

В своих лондонских беседах с учениками⁹ Успенский говорил о двух противоположных началах, которые боролись в нем с раннего детства. Петр Успенский отмечал, что в его семейной традиции мальчиков называли Петрами либо Демьянами. Отца Успенского звали Демьяном, отца его отца Петром и т. д. Петр нес в себе жизнепритие и радость, а Демьян – мизантропию и аскетизм. В биографии Успенского Дж. Г. Райнер пишет: “Все Демьяны были отрицающие мир аскеты, тогда как Петры умели получать от жизни радости, как материальные, так и творческие. Успенский... нес в себе оба этих семейных начала”¹⁰.

Два эти начала воплощали в себе не только психологическую двойственность личности Успенского, но и связанные с ними две культурные модели – идеальную и ординарную, Петра и Демьяна. Петр, идеальная модель Успенского, был выразителем его высших устремлений в различные периоды его жизни. Демьян, выражавший ординарную модель Успенского, в свою очередь также изменялся, фиксируя ординарные нормы и ценности окружения Успенского и воплощая ординарный аспект его личности. Столкновение и сочетание качеств Петра и Демьяна в личности Успенского, представляющих его идеальную и ординарную модели, сформировали в итоге уникальное явление, известное под именем Петра Демьяновича Успенского.

Две эти модели стали главными факторами формирования личности Успенского. Какие же отношения складывались между этими двумя моделями в том периоде жизни Успенского, который завершился в 1915 году его встречей с Г. И. Гурджиевым? На вопрос это легче ответить, если разделить первый период жизни Успенского на следующие отрезки: детство (1878–1888), отрочество – годы учебы во Второй московской гимназии (1888–1894), юность – от открытия Ницше до открытия теософии (1894–1907), зрелость (1907–1915).

Первая идеальная модель была спроецирована на Успенского в раннем детстве его непосредственным окружением. Эта модель явилась удачным соединением двух компонентов: детских склонностей и благодатного окружения.

Многое из того, что известно о детстве Успенского, рассказано им самим в его работах и в частных беседах с учениками. Из короткой “Автобиографической заметки”, напечатанной в качестве дополнения ко второму изданию “Психологии возможного развития человека”¹¹, известно, что Успенский родился в Москве 19 марта 1878 года и что мальчиком он был увлечен поэзией и живописью. Читая книги о растениях и животных и наблюдая их с изумлением, он испытывал глубочайший восторг перед чудом окружающего его мира.

Две своеобразные особенности, характерные для раннего детства Успенского, оказались непосредственно связанными с его более поздними интересами. Первая особенность – это необыкновенно ясная память детства. Эта острая память себя и окружения: обстановки, событий, обстоятельств, мест, запахов – характерная для Успенского, станет для него одним из инструментов познания мира. Он писал в своей “Автобиографической заметке”: “Я помню

⁸ Schumacher E. F. *A Guide for the Perplexed*, N.Y. 1977. P. 14.

⁹ James Webb, *The Harmonious Circle. The Lives and Work of G. I. Gurdjieff. P. D. Ouspensky and Their Followers*, G. P. Putnam Sons, New York, 1980. P. 106.

¹⁰ Reyner J. H. *The Unsung Genius*, George Allen & Unwin, London, 1981. P. 14.

¹¹ Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*, 2nd ed., Vintage Books, New York, 1974. P. 121–128.

себя с очень раннего возраста. Я ясно помню некоторые события, произошедшие со мной до двухлетнего возраста. С трех лет я помню себя совершенно отчетливо. Я помню Москву того времени, помню Звенигород, маленький старинный городок на Москве-реке, расположенный около тридцати верст к западу от Москвы. Я помню там реку, лодки с запахом смолы, холмы, покрытые лесами, старинный монастырь”¹².

Об иного рода необыкновенной восприимчивости Успенского, сообщил автору Лорд Пэнтланд, бывший ученик Успенского. Успенский рассказал Пэнтланду о путешествии в Париж с родителями в возрасте пяти или шести лет. Он помнил, что присутствовал на встрече родителей с Е. П. Блаватской, во время которой “она разговаривала на странном языке”. Успенский сожалел, что все его попытки расшифровать позднее этот “странный язык” оказались безуспешными. Эта история освещает как духовную, так и интеллектуальную атмосферу его родительского дома и показывает раннюю восприимчивость Успенского к духовно заряженным ситуациям и языковым феноменам. Его исключительная восприимчивость к “новым языкам” и особенно к тем, которые несут с собой новое парадигматическое знание, разовьется позже в выдающуюся грань его личности.

Другое детское воспоминание связано с книгой рисунков с интригующим названием “Очевидные нелепости”. Например, рисунок коляски с квадратными колесами – это явная нелепость, но другие рисунки казались Успенскому вполне нормальными. И только значительно позже он осознал, что большинство устоявшихся жизненных норм и привычек человека не менее нелепы, чем эти квадратные колеса. Воздействие этой книги усилило восприимчивость Успенского к необычным явлениям, расширяя его восприятие и поощряя его поиски необычного там, где никто другой бы его не увидел, и в то же время толкая его к философскому отстранению от жизни через осознание взаимодополнения банального и абсурдного.

Духовные интересы и интеллектуальные склонности маленького Петра были, несомненно, замечены его родителями, которые поощряли его умственное развитие, создавая для этого благоприятные условия – знакомя его с музыкой, литературой, изобразительным искусством, беря его с собой в путешествия и включая его в философские дискуссии. Отец Успенского, чиновник Геодезического департамента, был большим поклонником музыки и живописи. Он был математиком-любителем и особенно интересовался популярной в то время проблемой “четвертого измерения”. Но в отце его доминировала модель “Демьяна”, и все его интересы оставались на уровне хобби. Демьян Петрович Успенский был для своего сына Петра яркой иллюстрацией того, чем сын не хотел быть: человеком, чьи идеальные устремления были придавлены трудностями обыденной жизни. Мать Успенского была художником-любителем и хорошо знала русскую и французскую литературу.

Дом деда Успенского также внес свою лепту в интеллектуальное и художественное развитие ребенка. Дед его писал иконы и расписывал церкви. В его старом московском доме собирались люди самых разных слоев общества: интеллектуалы, художники, чудаки, паломники, священники и актеры. Этот дом был фоном бесконечных рассказов его бабушки о старинной жизни Москвы, философских и политических дискуссий и споров о современном изобразительном искусстве и иконографии. Непосредственное окружение раннего детства Успенского укрепляло в нем идеальные ценности и убеждения. Эта твердая установка на идеальное, подкрепленная чтением русской литературы с ее ориентированностью на высокие нравственные ценности, дихотомией положительных и отрицательных героев и идеей “лишних людей”, впоследствии помогла Петру Успенскому в его борьбе с “ординарными” аспектами окружающей его среды.

¹² Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*, 2nd ed., Vintage Books, New York, 1974. P. 122.

Успенскому было шесть лет, когда он прочитал две важнейшие для него книги – “Героя нашего времени” М. Ю. Лермонтова и “Записки охотника” И. С. Тургенева¹³. Нет сомнения, что он перечитывал их и позже, ибо они были в списке необходимой для чтения литературы в гимназии. Две эти книги, упоминаемые Успенским в его автобиографии, оказали на мальчика сильное воздействие и повлияли на его саморазвитие. Трудно переоценить значение литературы в интеллектуальном развитии России XIX столетия. В некотором смысле русская литература XIX века формировала модели поведения и жизни для целых поколений русской интеллигенции. Образы русской литературы, служившие прототипами этих моделей, включали в себя нигилиста Базарова, героя тургеневской повести “Отцы и дети”; Раскольникова и братьев Карамазовых Достоевского; князя Болконского и графа Безухова Толстого и других. Идеальные модели несли также образы и идеи европейских авторов, таких как Шекспир, Байрон, Гете, Шиллер, Бодлер, Гюисманс и другие.

Называя две книги, оказавшие на него сильное влияние в раннем возрасте, Успенский указывает на прототипы его первых идеальных моделей. Книга Тургенева дала ему образ “странника”, наблюдателя жизни, дворянина и охотника, проводящего свои дни в полях и лесах и ночующего в крестьянских домах или старых амбарах. Главный персонаж лермонтовской книги тоже чужой в своей среде, но странник другого рода: офицер, сосланный на Кавказ за какой-то проступок (скорее всего, дуэль). Подобно чуме, движется он по жизни, губя тех людей, которые встречаются на его пути и его любят. Герой Лермонтова – это русская версия байроновских разочарованных и беспокойных “странников”, таких как Манфред, Дон Жуан и Чайльд Гарольд, “оригинал”, “парадоксалист” и “блуждающий дух”, одинокий в своем бунте против социального нивелирования личности.

Эти образы русской литературы XIX века служили Успенскому примерами противостояния той “ординарной” казенной реальности, с которой ему пришлось столкнуться во Второй московской гимназии, где он провел часть своего отрочества.

Внезапная смерть отца Успенского и возникшие трудности омрачили светлое начало жизни Успенского. Его мать не могла обеспечить ему тот же уровень жизни и интеллектуального насыщения, который создавал для него отец Демьян Петрович. Она была вынуждена искать для Петра школу-интернат и стипендию. В возрасте десяти лет он поступает во Вторую Московскую гимназию на полный пансион.

Вторая Московская гимназия олицетворяла собой общепринятые образцы гимназического обучения. Успенский ненавидел школьный распорядок и презирал школьную атмосферу мелких ограничений. Мальчик, проведший раннее детство в загроможденной и даже тепличной атмосфере родительского дома, в интеллектуально-насыщенном окружении, попадает в безликие коридоры гимназии, ее классы и дортуары. Монотонный и безрадостный ритм уроков и домашних заданий отражал педантичные схемы и строгие правила этого заведения. Успенский воспринимал Вторую Московскую гимназию как самое мрачное место в мире. В этом окружении Петр слышал опасность быть поглощенным довлеющей серостью и ординарностью. Впервые в своей жизни он столкнулся с необходимостью создания надежной системы психологической защиты, способной противостоять разрушительным влияниям извне.

Опыт своего пребывания в гимназии Успенский подробно описал в единственном своем романе “Странная жизнь Ивана Осокина” (1905–1915)¹⁴. Герой этого автобиографического романа, Иван Осокин, проходит через то, что довелось испытать самому Успенскому.

¹³ Юспенский П. Д. The Psychology of Man's Possible Evolution, 2nd ed., Vintage Books, New York, 1974. P. 122.

¹⁴ Оспенский П. Д. Strange Life of Ivan Osokin, London, 1947.

Иван Осокин был не в ладах с общепринятыми условностями, и его исключают из гимназии за какую-то провинность. Успенский также был не в ладах с господствующими представлениями своего нового окружения, хотя для нас нет возможности установить, в действительности ли он был исключен из гимназии. Ему было 14 лет, когда он оставил гимназию.

Мальчик Успенский был озадачен явным противоречием, замеченным им во Второй московской гимназии: казалось бы, это учреждение должно было развивать и поощрять духовные устремления гимназистов и способствовать формированию у них идеальных культурных моделей. Гимназия была прекрасно приспособлена для исполнения своего истинного назначения, строя учебную программу главным образом на гуманитарных предметах, таких как история, литература, древние и современные языки. Но в действительности это заведение проецировало на своих учеников только ординарную модель. Этот диссонанс между ожидаемым и реальным содержанием гимназической жизни легко мог бы сбить с толку человека, особенно если у него было мало уверенности в себе и только смутное понимание собственных ценностей. В большинстве случаев такой человек быстро сдавался и отказывался от своих идеальных установок в пользу доминирующей ординарной модели или же легко впадал в соблазн замены идеальной модели грезами о ней. Герой романа Успенского Иван Осокин нашел временную отдушину, удовлетворившись такой “воображаемой” идеальной моделью. Он находил утешение в сериях “фантастических мечтаний, на которых... лежала ответственность за множество неприготовленных уроков и плохих оценок”. Он называл эти мечтания “путешествиями в Океанию” и описывал их как “наилучший способ бегства от реальности”. Сам Успенский, однако, понимал, что такого рода грезы наяву – это только временное и ущербное убегание от реальных сложностей.

Напряжение, свойственное этой ситуации, означало для Успенского конфликт между индивидуальными поисками смысла и установленным социальным порядком. Гимназия для Успенского была окрашена “скукой”¹⁵, а учителя были воплощением этой гнетущей скуки. Его больше увлекало чтение книг по теории рычага (“Дайте мне точку опоры, и я переверну мир”, – сказал Архимед), чем обязательное чтение на греческом и латыни. Успенский становился все более критичным по отношению к социальной обыденности и бытовому плану жизни вообще. И хотя он восставал против “скуки” латыни и греческого, он достиг больших успехов во французском и английском языках, понимая, что они освободят его от узких рамок окружающей жизни, от нивелирующего влияния ординарной модели.

Успенский не смог вынести безликости своего существования в гимназии и накладываемых ею мелочных ограничений, особенно же – разрыва между ее декларируемыми и реальными целями, и он решил покинуть поле битвы. Хотя его конфликт с данным социальным учреждением окончился кажущимся поражением, но это поражение имело и свою положительную сторону: он остался при твердом убеждении, что человек должен платить любую цену, защищая свои идеальные устремления и сохраняя свою целостность. Решение уйти предопределило судьбу Успенского как человека без формального образования или профессии, интеллектуала-отщепенца, подобного Ивану Осокину.

Борьбе против социального закрепощения, начавшейся в гимназии, суждено было длиться всю его жизнь. И так как он продолжал отстаивать свои идеальные побуждения и собственную индивидуальность наперекор всему, его сила и уверенность в себе возрастали. Хотя его самостоятельные путешествия начались не раньше 1896 года и свобода, о которой он мечтал, пришла значительно позже, идеальные модели “странника”, “чудака”, “парадоксалиста” и “блуждающего духа” уже в нем сформировались. Эти модели были положительным результатом его борьбы против формирующих его характер влияний среды.

¹⁵ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 48.

Из того немногого, что можно найти в его “Автобиографической заметке”, и из работ его учеников можно заключить, что на следующем отрезке его жизни, с 1894 по 1907 год, Успенский строил свою жизнь в соответствии с теми моделями, которые были сформированы им в предшествующий период. Он интересуется снами. Он много путешествует по самым отдаленным уголкам России, посещая как уединенные монастыри далекого Севера, так и горы Кавказа. Позже он говорил Рому Ландау, что посещал лекции в различных университетах России и Европы¹⁶, но тот не запомнил, в каких из них в частности. Вместе со своей матерью он был в Париже на Всемирной выставке 1898 года. Он хорошо знал Париж, и его свободное владение французским языком дало ему возможность посещать лекции в Сорбонне. После возвращения в Москву Успенский выбирает себе профессию журналиста, но его главные интересы выходят далеко за пределы этой профессии.

Стойкий и длительный интерес Успенского к снам приводит его в 1900 году к ряду экспериментов и наблюдений. Он заключает, что сны имеют свое продолжение в состоянии бодрствования, и поэтому нет непроходимой границы между состояниями бодрствования и сна, – вывод, определивший круг его дальнейших интересов.

В 1905 году, во время революции в России, Успенский пишет первоначальный вариант “Странной жизни Ивана Осокина”, романа, в котором проявились в равной степени как его философские, так и художественные таланты. Роман был написан в то время, когда младшая сестра Успенского попала в тюрьму за связи с революционной организацией. Ее смерть в заключении в 1908 году потрясла Успенского. Роман отражает реакцию Успенского на политический радикализм его времени, и его отношение к этой социальной позиции не изменилось в течение всей его жизни. Успенский противопоставляет идеологическому и политическому вмешательству в жизнь путь духовно-нравственного решения проблем. В своей “Автобиографической заметке” он так описывает свою позицию: “Я не доверял и не любил все виды социализма даже более, чем индустриализм и милитаризм, и не верил ни в какие тайные революционные партии, которым симпатизировала вся русская интеллигенция”¹⁷.

В этом противостоянии навязанным его временем альтернативным ординарным моделям (социализму, революционности, с одной стороны, и империализму и милитаризму – с другой) проявилась духовная зрелость Успенского. Эта позиция противостояния идеологическим альтернативам убедительно выражена известным современным теологом Полем Тиллихом, писавшим: “Революционная группа может быть столь же конформистской, сколько консервативная группа. И один человек может стать конформным не только по отношению к группе, но и по отношению к себе самому”¹⁸. Ссылаясь на авторитет апостола Павла, призывавшего в “Послании к римлянам”: “И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего...”¹⁹, Тиллих пишет о тройственной тактике сопротивления зону, себе и миру через оценку, сопротивление и трансформацию. Говоря об Успенском этого периода, можно сказать, что он двигался от критики, отрицания и сопротивления в сторону трансформации или обновления сознания.

Главным открытием и основным влиянием этого периода стал для Успенского Ницше. Идеал сверхчеловека Ницше казался ярче и выше всех его предыдущих идеальных моделей: “лишнего человека”, “странника”, “парадоксалиста” и “блуждающего духа”. Успенский занялся изучением различных манифестаций сверхчеловека в древних мифах, волшебных сказках, а также в религиозной и оккультной литературе. Если для Ницше сверхчеловек – это своеобраз-

¹⁶ Landau Rom. God is My Adventure. Unwin Books. London, 1957. P. 129.

¹⁷ Ouspensky P. D. The Psychology of Man's Possible Evolution, 2nd ed., Vintage Books, New York, 1974. P. 123.

¹⁸ Ibid. P. 124.

¹⁹ Рим 12, 2.

ный интеллектуальный вызов уравнительной цивилизации, “чудесный, искушающий, чреватый опасностями идеал, идеал духа, который наивно (иначе говоря, вне велений воли и вследствие одной только полноты и избытка сил) играет со всем, что считалось до сих пор священным, добрым, неприкосновенным, божественным; для которого все то высшее, в чем люди справедливо видят свое мерило ценностей, представляло бы не более чем падение, унижение, опасность или по меньшей мере средство самосохранения, ослепление, временное самозабвение; идеал человечески-сверхчеловеческой гармонии и благодати, который довольно часто кажется почти нечеловеческим”²⁰, – то для Успенского сверхчеловек – это не просто предмет абстрактного интеллектуального энтузиазма, но конкретный прецедент воплощения его новой идеальной модели, серьезная мотивировка его внутренних усилий, внутренний стимул к работе.

Подобно Ницше, Успенский приходит к мысли, что эволюция человечества приведет к возникновению новой расы, нового типа человеческого существа и что эта эволюция начинается с роста сознания. “Возникновение “сверхчеловека”, противопоставляемого “современному человеку”, зависит от ряда психологических условий”²¹, – написал Успенский позже в своей книге о сверхчеловеке, выделяя именно психологический аспект в подходе к проблеме сверхчеловека.

Конфликт между ординарной и идеальной моделями принял теперь для Успенского форму противостояния между “современным человеком” и “сверхчеловеком”. Вопрос, оставшийся без ответа, касался средств духовного продвижения, тех конкретных методов, которые могли бы привести современного человека на ступень сверхчеловека, а также – составления карт и руководств, необходимых на пути к осуществлению этой задачи. Чем шире была пропасть между реальным психологическим состоянием Успенского той поры и его идеальной моделью, тем отчаяннее пытается он навести между ними мосты. Для Успенского трудность разрешения этой проблемы таила в себе опасность сползания к негативным состояниям пассивности и грез, подобных тем, которые он испытал в гимназии.

Период начавшийся с момента ухода Успенского из Второй московской гимназии и окончившийся его открытием теософии в 1907 году, был полон явных и скрытых конфликтов между “Петром” и “Демьяном”, его идеальной и ординарной моделями. В течение этого времени он сумел реально воплотить свои мальчишеские идеальные модели “странника”, “чудака”, “блуждающего духа” и “парадоксалиста”. Он не был связан жесткой структурой сословного уклада, семьи или учреждения, он имел свободную профессию журналиста. Он был также активно поглощен творчеством. В то же время его жизнь была полна анархического отрицания омертвевших социальных форм и структур, убивавших жизнь мысли и ростки творчества. Он восставал против позитивистской академической науки. Успенский писал по поводу этого периода: “В то время я был настроен решительно анархически. В особенности я не доверял всем формам академической науки и принял твердое решение не сдавать никогда никаких экзаменов и не добиваться никогда никаких ученых степеней. В то же время я очень интенсивно работал в области биологии, математики и психологии. Я был чрезвычайно увлечен идеей “четвертого измерения” и, естественно, страшно разочарован ее обычным “научным” толкованием... Наука не удовлетворяла меня. Я чувствовал в ней везде мертвые стены, даже в математике, и я говорил тогда, что профессора убивают науку подобно тому, как священнослужители убивают религию”²².

Успенский хотел спрятаться за журналистику, в которой он видел свободную профессию, однако позже он понял, что ошибался. Он прикоснулся к политике и невзлюбил “все виды

²⁰ Nietzsche F. Thus Spake Zarathustra. The Modern Library, New York. P. XIII.

²¹ Ouspensky P. D. The New Model of the Universe. Vintage Books, New York. 1974. P. 124.

²² Ouspensky P. D. The Psychology of Man's Possible Evolution. 2nd ed. Vintage Books, New York. 1974. P. 124.

социализма”, но он чувствовал в то же время, что и “газеты правого толка тоже дурно пахнут”²³. И он стал все более и более осознавать существенную пустоту всех предложенных его временем социальных моделей.

Его разочарование и усталость выражены его персонажем Иваном Осокиным: “. . . На прошлой неделе три глупые студентки посоветовали мне почитать Карла Маркса, и они даже не поняли, о чем идет речь, когда я сказал им, что предпочитаю молочный суп²⁴. Ты понимаешь, о чем я? Все это ерунда, но эта ерунда начинает меня утомлять”²⁵.

Реализовав свои юношеские устремления и став истинным “странником”, “чудаком”, “блуждающим духом” и “парадоксалистом”, Успенский начинает разочаровываться в самих этих моделях. И по мере того, как растут его раздражительность и состояние безысходности, он начинает осознавать, что они являются симптомами серьезного внутреннего конфликта. Его поиски рабочей модели сверхчеловека были безуспешными, а невозможность построить работающую систему приводила его к частым приступам отчаяния и паралича воли.

Теософия открыла перед Успенским реальные пути, ведущие к воплощению идеальной модели. Духовный путь от “современного человека” к “сверхчеловеку” был детально разработан в теософских работах, которые он открыл для себя осенью 1907 года. Глубокое впечатление, испытанное Успенским в детстве от встречи с Е. П. Блаватской в Париже в начале 1880-х годов и от ее “странного языка” ожило в нем, когда он приступил к чтению теософской литературы. Вот как описал Успенский свое открытие: “В 1907 году я обнаружил теософскую литературу, которая была запрещена в России – Блаватскую, Олькотта, Анни Безант, Синнетта, других. Она произвела на меня неизгладимое впечатление, хотя я сразу же увидел ее слабую сторону. Слабая сторона ее заключалась в том, что в том виде, в каком она была, эта литература не имела своего продолжения. Но она открывала передо мной двери в новый и большой мир. Я открыл идею эзотеризма и обнаружил возможную точку отсчета для изучения ‘высших’ измерений”²⁶.

Успенский начал работать над новым воплощением своей идеальной модели, используя для этих целей обширные теоретические и экспериментальные данные, предоставляемые теософией. Писатель и мистик, основатель теософского общества Елена Петровна Блаватская (1831–1891) с ее книгами-откровениями о древней мудрости Индии и Египта “Разоблаченная Изида” и “Тайная доктрина”²⁷, а также с ее описаниями фантастических путешествий стала для него образом “духовного искателя”, равно, как и для таких его старших современников, как граф Г. Кайзерлинг, Ф. Оссендовский, Г. И. Гурджиев и Н. К. Рерих. И хотя теософское общество было в России официально запрещено (оно было легализовано только в ноябре 1908 года), группы теософов были активны в России уже с начала века.

Когда Успенский столкнулся с теософскими идеями, он работал в качестве иностранного корреспондента в московской газете “Утро”, и его жизнь в редакции начала напоминать ему Вторую московскую гимназию. Однажды утром, заглянув в ящик письменного стола, он обнаружил в нем неожиданное сокровище: “Весь мой стол битком был набит книгами со стран-

²³ Ibid. P. 123.

²⁴ Здесь Успенский делает примечание: «В пушкинских заметках есть история о шуте, которого спросили, что бы он предпочел: быть четвертованным или повешенным. На что шут ответил, что предпочитает молочный суп». (П. Д. Успенский воспроизводит строки из письма А. С. Пушкина к П. А. Осиповой: «...пошлость и глупость обеих наших столиц равны, хотя и различны, и так как я притязую на беспристрастие, то скажу, что, если бы мне дали выбирать между обеими, я выбрал бы Тригорское, – почти как Арлекин, который на вопрос, что он предпочитает: быть колесованным или повешенным? – ответил: я предпочитаю молочный суп». См., например: *Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 томах. М.: Художественная литература, 1977. Т. 9. С. 242. – Прим. ред.*)

²⁵ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 34.

²⁶ Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*. 2nd ed.. Vintage Books, New York. 1974. P. 124.

²⁷ Blavatsky H. P. *The Isis Unveiled*. New York, 1877; *The Secret Doctrine*, New York, 1888.

ными названиями: “Оккультный мир”, “Жизнь после смерти”, “Атлантида и Лемурия”, “Храм Сатаны”, “Догмы и ритуалы высшей магии”, “Откровенные рассказы странника” и тому подобные. С этими книгами я был неразлучен в течение целого месяца...”²⁸

Теперь он смог уйти от рутины ежедневной службы в открытый им мир новых головокружительных идей. Успенский писал об огромном потоке литературы, связанной с захватившими его идеями: “Книги, книги, книги. Я читаю, я нахожу, я теряю, я снова нахожу и снова теряю. Наконец в моем сознании начинает формироваться некое целое. Я вижу непрерывную линию мысли и знания, которая переходит из страны в страну, от одного народа к другому; линию, глубоко спрятанную под пластами философий и религий, которые в действительности есть только искажение и извращение идей, принадлежащих этой линии мысли. Я вижу обширную литературу, полную значений, которая еще недавно была мне совершенно неизвестна, но которая, как это мне теперь совершенно очевидно, питает известную нам философию, хотя она едва упоминается в руководствах по философии и истории. И теперь я поражен, что я не знал этого раньше и что только немногие когда-либо об этом слышали”.²⁹ Это открытие заставило его искать личного контакта с русскими теософами.

Устанавливая тесный контакт с русскими теософскими группами, Успенский открывает в то же время ряд других оккультных и спиритуалистических групп в Москве и Санкт-Петербурге. Среди таких групп, действовавших в России, наиболее известными были пресловутые спириты, высмеянные Л. Толстым в его пьесе “Плоды просвещения”³⁰.

Проблема, давно волновавшая Успенского, обрела наконец для него ясные очертания: “Как выйти за пределы мира явлений?” Успенский считал, что известные пути духовного роста, такие как христианский аскетизм, йога, теософское учение и оккультная технология, которые он изучал как теоретически, так и практически, уже не столь эффективны и что нужно разрабатывать новую технику духовного продвижения. Ответ для него лежал в области практического духовного эмпиризма: в углублении самонаблюдения и самоизучения (дальнейшие эксперименты основывались на всех доступных ему методах), т. е. прежде всего в области психологии и в поисках хранителей эзотерической традиции (“в поисках чудесного”, как он это называл).

Он искал знания, которое не замыкалось бы на самом себе, а вело к духовной трансформации человека. Здесь он вплотную соприкоснулся с идеей духовно действенного знания, которое впоследствии Гурджиев назовет “практическим” знанием в противовес “философскому” и “теоретическому”. И здесь Успенский поставил перед собой цели, сходные с задачами практического идеализма, – восстановить действенность знания, вернуть в жизнь высокие формы духовного рационализма.

Именно теософия познакомила его с идеей пути, на котором человек под руководством учителей может достичь просветления. При этом она опиралась на опыт многочисленных духовных искателей Востока и Запада, достигших высокого просветления. Некоторые из них жили в уединенных уголках Центральной Азии или в других труднодоступных местах, откуда они управляли судьбами мира и людей. Эта идея высшего разума, управляющего мировыми

²⁸ Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. С. 6. Весьма характерный для начала века подбор оккультной и мистической литературы, включающий таких ведущих европейских авторов, как: А. П. Синнетт, журналист и издатель работ Е. П. Блаватской; Рудольф Штейнер, первоначально член теософского общества, который потом основал Антропософское общество; Элифас Леви, один из крупнейших авторитетов французского оккультизма XIX века; Станислав де Гаута, глава парижских розенкрейцеров; неизвестный русский автор XIX века, написавший книгу об «умной молитве».

²⁹ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 34.

³⁰ Толстой Лев. *Собрание сочинений*, Москва, 1958. Т. 10. С. 387. “Спиритизм – название, происходящее от французской формы спиритуализма, который был главным образом разработан в доктринах Аллана Кардека (М. Ривай). Аллан Кардек... основал свое новое (1862) учение на откровениях духов, полученных через ясновидение. Слово “спирит” иногда применяется по отношению к тем, кто ищет только физических проявлений, но пренебрегает религиозным и философским значением спиритизма”. (Lewis Spense, *An Encyclopedia of Occultism*, The Citadel Press, Secaucus, N.J.. P. 380).

процессами, была почерпнута им из теософских источников. Именно теософия задала ему императивный вектор движения в сторону учителя. И именно в поле теософских идей сформировались его планы “поисков чудесного”, выполнению которых он посвятил свою жизнь.

Однако увлечение теософией продолжалось у Успенского сравнительно недолго. Вскоре он приходит к заключению, что в его дни теософский импульс ослаб и что теософская литература “не имеет продолжения”³¹. Утверждая это, он прежде всего имел в виду, что уже в его дни теософия стала утрачивать свой первоначальный динамический импульс и все более принимала форму догмы. Успенский высоко оценивал опыт самой Блаватской, но считал, что после ее смерти теософское движение попало в руки заурядных последователей, и духовный импульс движения значительно истощился. При этом Успенский подчеркивал, что его мировоззрение сформировалось прежде всего под влиянием теософских идей Блаватской, среди которых он особенно выделял идеи о существовании эзотерической традиции и многомерного мира.

Именно в поле теософских идей в нем возник интерес к проблеме “четвертого измерения”. Свои поиски четвертого измерения Успенский начинает с области той древней науки психологии, которую он, в отличие от современной психологии, называет “забытой наукой”³². Эта забытая психология, пишет Успенский, развивалась как аспект религиозной практики, и религиозное учение часто включало в себя и знание психологии. Психология такого рода была обогащена опытом восприятия мира, лежащего за пределами материальной, или трехмерной вселенной. Она, согласно Успенскому, изучала человека не таким, “каков он есть или каким кажется”, а “с точки зрения того, каким он может стать, т. е. “с точки зрения его возможной эволюции”³³. Эта древняя наука хранит в себе древнейший и глубочайший опыт изучения “необычных, редких и исключительных состояний” человеческой души, или “мистических состояний сознания”³⁴.

Разработка идеи эволюции человека у Успенского в значительной степени опиралась на его теософский опыт. Он сознательно отталкивался от той “главенствующей”³⁵ в западной мысли идеи “механической”³⁶ эволюции, понимаемой как развитие мирового процесса “в определенном направлении”, которую предложил Герберт Спенсер, или интерпретируемой как идея “естественного отбора” у Дарвина. Под эволюцией человека Успенский понимал “развитие определенных внутренних качеств и черт, которые, как правило, остаются нераскрытыми и не могут быть развиты сами собой”³⁷, акцентируя тем самым “понятие некоего ‘плана’ и руководящего разума”³⁸.

Теософия направила его внимание на “высшие измерения” существования, предложила ему новое воплощение его идеальной модели, а именно модель “духовного искателя”, которая с тех пор становится главной доминантой его жизненного пути. И хотя на первый взгляд эта модель может показаться шагом назад от идеала сверхчеловека, она обладает тем преимуществом, что основывается на знании конкретных этапов и усилий на пути к цели.

Теософский период (1907–1915), наполненный путешествиями, работой над книгами и их публикациями, чтением лекций и даже романтическими историями, стал одним из самых богатых и наиболее продуктивных периодов жизни Успенского. Во всех этих видах деятельности он видел себя “духовным искателем”, и все они воспринимались им как различные аспекты его “поисков чудесного”. Эта модель, предложенная Успенскому теософией, была одновре-

³¹ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 34.

³² Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*. 2nd ed., Vintage Books, New York. 1974. P. 4.

³³ Ibid. P. 6.

³⁴ Успенский П. Д. *Новая модель вселенной*, изд-во Чернышева, 1993. С. 30.

³⁵ Ibid. P. 33.

³⁶ Ibid. P. 34.

³⁷ Ibid. P. 8.

³⁸ Ibid. P. 34.

менно как перспективной, так и ретроспективной. Открывая для него “двери в новый и большой мир”³⁹ и давая ему общее представление о духовном продвижении, теософия предоставляла Успенскому также и систематическое видение этапов и ступеней его духовного пути.

Успенский, однако, осознавал, что в подобной модели “духовного искателя” заложен скрытый подвох в том смысле, что “духовный искатель” – это тот, кто еще не нашел то, что он ищет. Возможность духовного роста теософия обуславливала руководством тех, кто уже обладал соответствующим опытом. Тот, кто только начинал свой путь, должен был начинать с поисков учителя. При такой постановке вопроса Успенский оказывался перед выбором – либо стать теософом, либо остаться “свободным искателем”, каким он был прежде. И Успенский выбрал независимость и свободу мысли на пути духовного поиска. Теософия предлагала ему конкретные идеи, с которыми можно было работать, но он не хотел замыкаться только в рамках теософии, он хотел быть открытым для опыта естественных наук, психологии, философии, священных текстов, мифов и художественной литературы. Его поиски основывались на доктрине и практике теософии, но он не идентифицировал себя с ней. Он видел для себя опасность в возможности стать профессиональным мистиком. Он не хотел поддаваться искушению и заменять живой импульс своего духовного опыта готовым алгоритмом чужого опыта. Инерция успеха и гипноз профессионализма могли в этом случае подменить истинный духовный поиск. Успенский считал, что это слишком легкий путь – сделать профессию из своих духовных поисков, стать мистическим писателем, путешественником и лектором.

Модель “духовного искателя” в интерпретации Успенского также содержала в себе “идеальный” и “ординарный” аспекты: для него идея духовного призвания исключала понятие профессионализма. В первом случае жизнь человека определялась требованиями живого духовного поиска, а во втором – потребностью профессионального успеха. Требования подлинного опыта у “духовного искателя” были сформулированы в работах Елены Петровны Блаватской, Анни Безант, Чарльза Ледбитера и других теософов. Успенский чувствовал необходимость их большей конкретизации. Им завладевает идея поиска “школы”, термин, который он употреблял для обозначения эзотерического посвятельного института. Вопрос о школе Успенский ставил в непосредственную связь с идеей внутреннего круга человечества⁴⁰. Поиски школы были тем главным магнитом, вокруг которого строилась вся система Успенского. “Моя мысль сосредоточена на этом, – пишет он в 1912 году во введении к своей книге. – Вопрос школы и метода приобретает для меня первостепенное значение”⁴¹.

Когда первоначальная идеальная модель “духовного искателя” четко разделилась для Успенского на две модели: ординарную (профессиональный мистик) и идеальную (подлинный духовный искатель), перед ним встал вопрос о его собственном пути. Успенский шел одновременно обоими путями, осознавая при этом, что его профессиональный успех как писателя и лектора может быть омрачен духовным провалом. Он чувствовал, что существует опасность подмены духовного продвижения интеллектуальной игрой. Это чувство вызывало в нем беспокойство и побуждало его к новым усилиям, ведущим к реализации его истинной цели.

В 1908 году Успенский предпринял экспедицию по Среднему Востоку в поисках школы. Согласно его собственному свидетельству, он разыскивал на Востоке школы “йогинов и суфиев”⁴². В Константинополе он был у дервишей ордена Мевлеви – танцующих дервишей. Он писал: “В этом верчении была какая-то система, которую я не мог понять, но которая явно угадывалась; и, что еще более важно, в нем было интеллектуальное сосредоточение, умственное усилие, как будто дервиши не просто вертелись, но и одновременно решали в уме трудней-

³⁹ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 34.

⁴⁰ Ouspensky P. D. *Strange Life of Ivan Osokin*. London, 1947. P. 42.

⁴¹ *Ibid.* P. 8.

⁴² *Ibid.* P. 10.

шие задачи”⁴³. Непривычное обличие, незнакомый язык этого древнего и нового для него знания глубоко захватили Успенского. Он пробовал понять интеллектуальную сосредоточенность и умственное усилие, сопровождавшие их верчение. Верчение дервишей схематически изображало солнечную систему и вращение планет вокруг Солнца. Многоуровневое древнее знание, включавшее космогонические и психологические аспекты, было первой реальной встречей Успенского с живой традицией: “Я догадывался, что нашел нечто невероятно ценное и важное, но в то же время понимал, что у меня нет средств понять найденное”⁴⁴. Его занимали вопросы передачи и сохранения традиции на протяжении веков, позволившие дервишам этого ордена “пронести через столетия свой статус, правила и даже одеяния совсем нетронутыми”⁴⁵. Его понимание и некоторые знания только увеличивали “чувство тайны”⁴⁶, которое вызывала встреча с этой традицией. Этот опыт стоял “как-то особняком от всего, что я когда-либо знал или встречал в жизни”, – писал Успенский⁴⁷. Он общался также с другими дервишами, и среди них с Риа, или “воюющими” дервишами Скутари. Затем через Смирну и Грецию он отправился в Египет, где, стоя перед сфинксом, он ощутил присутствие вечности: “Вечность! Слово это вспыхнуло в моем сознании и пронзило меня, вызвав холодную дрожь. Я чувствовал, что в те минуты, когда я стоял перед сфинксом, он участвовал во всех событиях и происшествиях тысячелетий”⁴⁸. Это реальное прикосновение к тайне было важным итогом первого путешествия Успенского “в поисках чудесного”. Способ разрешения этой тайны он нашел впоследствии в одной из важнейших своих идей – идее вечного возвращения: “Только в идее вечного возвращения мы способны понять и вообразить вечность”⁴⁹, – так завершил описание своего путешествия к пирамидам Успенский.

Возвратившись домой в начале 1909 года, Успенский перебрался из Москвы в Санкт-Петербург. В то же время он завершил работу и опубликовал свою первую книгу “Четвертое измерение”⁵⁰. Впервые Успенский заинтересовался темой “четвертого измерения” под влиянием своего отца, но непосредственный толчок к занятию этой проблемой он получил от английского спиритуалиста С. Х. Хинтона, автора книг “Четвертое измерение” и “Новая эра мысли”⁵¹. Однако концепция четвертого измерения у Успенского вполне самостоятельна. Он делает следующий шаг после Хинтона. Он относит психические феномены “к области четвертого измерения”⁵². Он утверждает: “четвертое измерение внутри нас”, – и говорит, что человек – это четырехмерное существо, которое обращено к миру трех измерений “только одной своей стороной”⁵³. Успенский исходит из посылки, что в многомерном мире действуют совершенно иные законы, нежели в трехмерном, и что окружающая нас и воспринимаемая нами обыденная жизнь является проявлением более сложной и высокоорганизованной реальности. Эта книга мгновенно принесла Успенскому признание интеллектуальных и художественных кругов, где его стали шуточно называть “Успенский – четвертое измерение”: добавление к имени помогало отличить его от двух других Успенских, известных в то время в России: одного – писателя-натуралиста и второго – историка Византии. “Четвертое измерение! – писал Успенский в 1912 году. – Вот реальность, которую я смутно чувствовал уже давно, но которая всегда

⁴³ Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*. P. 340.

⁴⁴ Ibid. P. 340.

⁴⁵ Ibid. P. 341.

⁴⁶ Ibid. P. 341.

⁴⁷ Ibid. P. 341.

⁴⁸ Ibid. P. 322.

⁴⁹ Ouspensky P. D. *The Psychology of Man's Possible Evolution*. P. 319.

⁵⁰ Успенский П. Д. *Четвертое измерение*. СПб., 1909.

⁵¹ Hinton C. W. *The Fourth Dimension*, London, 1904; *A New Era of Thought*, London, 1888.

⁵² Ouspensky P. D. *A New Model of the Universe*. Vintage Books, New York, 1974. P. 84.

⁵³ Ibid. P. 111.

ускользала от меня. Теперь я вижу свой путь, вижу, куда он может вести”⁵⁴. Идею четвертого измерения он называет “мостом”, устанавливающим “внутреннюю связь”⁵⁵ между старыми и новыми идеями и методами мышления.

Санкт-Петербургский период – это лучшие годы жизни Успенского. Он начался в 1909 году и продолжался до 1917 года. В это время Успенский занимался журналистской работой, читал лекции о мистике и оккультизме, публиковал результаты своих исследований и дневник путешествий. Он продолжал свои путешествия по Востоку, в частности по Индии и Цейлону, а в 1912 году он добирается до восточного побережья Соединенных Штатов. В Нью-Йорке и на Лонг-Айленде Успенский находит героя своего рассказа “Изобретатель”, который, изменив своему дару, огрубляет свою природу до полной неузнаваемости, дав победить в себе “ординарной модели”.

Успенский становится членом Санкт-Петербургского теософского общества и знакомится с литературными и артистическими кругами Северной столицы, где встречается множество мистиков, художников и интеллектуалов. Он становится близким другом А. Л. Вольнского, поэта декадентского толка, критика, издателя и переводчика М. Метерлинка. В *Tertium Organum*⁵⁶ Успенский упоминает о своих встречах и беседах с М. В. Лодыжинским, редактором и составителем антологии мистических текстов, озаглавленной “Сверхсознание”⁵⁷, которую Успенский щедро цитирует в своих книгах. После переселения в Санкт-Петербург Успенский знакомится и с исследователем В. А. Даниловым, чьи сомнительные теории о восприятии животных он включает в свой *Tertium Organum*⁵⁸.

Успенский продолжает много читать в области философской, богословской, мистической и оккультной литературы. Он приобретает обширное знание теософских идей, изучает работы французских мистиков XIX века Элифаса Леви, Сент-Ив д’Альвейзера и Папюса, английских викторианских спиритуалистов и прежде всего Е. А. Аббота, автора “Евангелия трех измерений”⁵⁹, а также американских трансценденталистов Р. В. Эмерсона и Р. М. Бёкка, автора известной книги “Космическое сознание”. В то же время его увлекают работы Вивекананды, ученика Рамакришны, который проповедовал один из видов адвайты-веданты, и Уильяма Джеймса, автора книги “Многообразие религиозного опыта”⁶⁰, фиксировавшего свое внимание на внутреннем, личностном опыте человека, лежащем за различными формами религиозного сознания.

Уделяя особое внимание опыту экстатических состояний в различных традициях, Успенский изучает раннеевропейских мистиков, таких как Яков Бёме, Мейстер Экхарт, Джон Таулер и Гихтель. Он увлекается неоплатоническими мистериями и александрийским христианством. Наконец, он открывает для себя мистическую традицию русского православия, особенно труды раннехристианских отцов церкви, как они представлены в “Добротолубии” (“Филокалии”)⁶¹.

Успенский был чрезвычайно восприимчив к идеям русской философии конца XIX – начала XX веков, представленной христианским философом-мистиком Владимиром Соловьевым, апологетом “нового религиозного сознания” Д. Мережковским, христианским парадоксалистом В. Розановым, духовным универсалистом внутри христианства П. Флоренским и другими.

⁵⁴ Ibid. P. 6.

⁵⁵ Ibid. P. 8.

⁵⁶ Ouspensky P. D. *Tertium Organum*. Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1981. P. 242.

⁵⁷ Лодыжинский М. В. *Сверхсознание*. Москва, 1906.

⁵⁸ Ouspensky P. D. *Tertium Organum*. Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1981. P. 281.

⁵⁹ E. A. Abbott, Flatland, N.Y., 1984. P. 7.

⁶⁰ William James, *The Variety of Religious Experience*, Collier Books, London, 1969.

⁶¹ *Dobrotolyubiye (Philokalia)*, Jordanville, N.Y., 1963.

В дополнение к своим теоретическим изысканиям Успенский проводит с 1911 по 1912 год ряд экспериментов в области измененных состояний сознания, используя йогу, оккультные упражнения и даже некоторые наркотики и веселящий газ. Он пишет об этих экспериментах: “Устрашающее и захватывающее чувство! Все становится живым! Нет ничего мертвого, ничего неодушевленного. Я улавливаю удары пульса жизни. Я “вижу” Бесконечность”⁶². Он классифицирует предметы своего исследования по трем следующим рубрикам: “объективная магия”, “субъективная магия” и “мистицизм”. Под “объективной магией” он понимает разряд непосредственно магических феноменов, которые наука тех лет полностью отрицала, например, способность воздействия на людей и предметы на расстоянии, через время или через порог вечности, а также психические явления, такие как ясновидение, телепатия и целая область теософского ясновидения, включающая видение ауры и мыслеформ. “Субъективная магия”, по Успенскому, – это самогипноз, галлюцинации, сны и другие виды магического опыта, но уже имеющие место внутри самого субъекта. “Мистицизм”, согласно его классификации, всегда носил субъективный характер и был связан с измененными состояниями сознания, которые достигались через молитву, медитацию, пост и другие религиозные упражнения. Успенский ставит перед собой задачу выяснить, существует ли “объективная магия” отдельно от явлений “субъективной магии” или “мистицизма”. Но он так и не смог проследить действия “объективной магии”. Другим результатом его экспериментов было то, что он также не смог обнаружить “астральный мир” теософов, что сделало его еще более скептически настроенным по отношению к теософии. Духовным авторитетам и философствованию Успенский всегда предпочитал путь практического и опытного знания, и на этом пути ему пришлось испытать немало разочарований.

В 1911 году Успенский опубликовал одну из важнейших своих работ этого периода – *Tertium Organum*, название это означало “третий канон мысли”. Успенский отвечал на обвинения в том, что он ставит свою работу выше “Органона” Аристотеля и “Нового Органона” Фрэнсиса Бэкона: “Я просто хотел сказать этим названием, что более глубокое и обширное понимание возможностей универсальной логики существовало еще задолго до тех узких систем, которые даны нам Аристотелем и Бэконом”.⁶³

Книга затрагивает огромный ряд проблем, таких как кантовская теория пространства и времени, идея вечного возвращения Ницше, теория пространственно-временного континуума Эйнштейна и Минковского, идея Блаватской об эзотерической традиции, буддийская концепция “линги шариры”, или “длинного тела” человеческого существа, изменяющегося в течение жизни в личностном пространственно-временном континууме, а также концепции сверхчеловека и эзотерического христианства. На этой основе Успенский создает образ универсума как гигантского иероглифа. В *Tertium Organum* Успенский рассматривает свою идеальную модель как конкретную интеллектуальную и практическую цель. Он пишет: “Будущее принадлежит не человеку, но сверхчеловеку, который уже родился и живет среди нас. Высшая раса образуется среди человечества и выделяется своим совершенно особым пониманием мира и жизни. Люди, приближающиеся к переходу в новую расу, уже начинают узнавать друг друга; уже устанавливаются лозунги и пароли... И, может быть, социальные и политические вопросы, так остро выдвинутые временем, могут разрешиться совсем на другой плоскости и совершенно иным образом, а именно выступлением на сцену сознающей себя новой расы, которая явится судьей старых”⁶⁴.

⁶² Ibid. P. 7.

⁶³ Ouspensky P. D. *Tertium Organum*. Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1981. P. 236.

⁶⁴ Ouspensky P. D. *Tertium Organum*. Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1981. P. 303.

В 1913 году Успенскому удалось убедить три газеты, в которых он работал в качестве внештатного корреспондента, финансировать его путешествие в Индию⁶⁵. Путешествие на Восток становилось для него все более и более важным, так как результаты его мистических опытов были неполными и не окончательными. Теософская литература подсказала ему, что “знающие”, т. е. обладающие духовным знанием, утерянным человечеством, могут быть найдены среди индийских йогов или суфиев. Следующий отрывок из опубликованной посмертно книги Успенского “В поисках чудесного” выражает его восторженные ожидания в начале путешествия: “Я воображал, например, что получу возможность войти в контакт со школами далекого прошлого, школами Пифагора, школами Египта, школами тех, кто построил Нотр-Дам, и т. п. Мне казалось, что барьеры времени и пространства для таких контактов перестают существовать. Идея школ сама по себе была фантастична, но мне ничто не казалось слишком фантастичным в связи с этой идеей”⁶⁶.

Из России Успенский сначала едет в Лондон, где встречается с А. Р. Оражем, издателем влиятельного журнала “Новый век”⁶⁷. Источники предполагают также, что он встречается со старым секретарем Блаватской Дж. Р. С. Мидом. Из Лондона он продолжает свое путешествие в Париж, где под впечатлением от Нотр-Дама предается размышлениям о масонской гильдии, построившей его. Затем едет в Геную, где встречает главу местного теософского общества, профессора Оттона Пензига. В Генуе он садится на пароход и едет в Каир, где останавливается на три недели для посещения пирамид. Затем отправляется на Цейлон. На Цейлоне он путешествует по всему острову, посещая буддийские храмы и устанавливая контакты с местными интеллектуалами. Он приходит к убеждению, что за внешней буддийской идеей освобождения от страдания скрыты методы и идеи эзотерического буддизма, ведущие человека к духовному просветлению.

Из Цейлона Успенский едет в Мадрас, где он останавливается на шесть недель в Адьяре, штаб-квартире теософского общества. В Индии он посещает многих гуру и среди них последователей Рамакришны, индийского святого и учителя Вивекананды, который соединил в своем учении элементы христианства, мусульманства с философией Адвайты. Успенский входит в контакт с различными школами, в том числе и со школами, практикующими молитву и ограничения, подобные христианской аскезе, а также со школами йогойической практики. Там же он встретил “прекрасных людей”, связанных с различными ведическими школами, но не почувствовал, что они обладают “истинным знанием”. Он слышал о некоторых скрытых школах, которые, казалось, обладали этим знанием, но они предъявляли чрезвычайные требования к своим ученикам. Успенский же не чувствовал себя готовым к коренным изменениям в своей жизни. Он не собирался навсегда оставаться в Индии и порывать со своим европейским наследием.

В начале дождливого сезона летом 1914 года Успенский покинул Бомбей и направился в Агру и Дели. Он посетил Тадж Махал, место, которое казалось ему символом смерти; тем не менее, именно там он испытал “удивительную радость освобождения”, как будто бы он “вышел на свет из глубокого подземного коридора”⁶⁸. К концу лета он возвратился на Цейлон пароходом из Мадраса. Здесь его встретила новость о внезапном начале Первой мировой войны. Война несла с собой крушение всех его планов. Он возвратился в Россию через Лондон.

Свои настоятельные попытки осуществления идеальной модели Успенский считал теперь безнадежными. Для него война была “Великой европейской войной”, сигнализирующей о погружении европейской цивилизации в “великую бездну”. Вопрос о рождении новой расы,

⁶⁵ Не удалось установить, какие именно газеты финансировали это путешествие.

⁶⁶ Ouspensky P. D. In Search of the Miraculous, Harcourt, Brace Jovanovich, New York, 1977. P. 4.

⁶⁷ The New Age, London, 1907–21.

⁶⁸ Ouspensky P. D. A New Model of the Universe, Vintage Books, New York, 1974. P. 323.

которое он с такой уверенностью предсказывал, при существующих обстоятельствах становился нереальным.

После возвращения в Санкт-Петербург Успенский снова погружается в оживленную и стимулирующую интеллектуальную атмосферу русской столицы. Казалось, что война мало повлияла на содружество писателей, художников, музыкантов и актеров, которые собирались вечерами в модном кафе под названием “Бродячая собака”. В начале 1915 года Успенский читает циклы лекций, озаглавленные “В поисках чудесного” и “Проблема смерти”. Каждая лекция привлекала более тысячи слушателей. Его осаждали письмами и телефонными звонками, и одно время он думал, что на основе “поисков чудесного” можно объединить огромное количество людей, таких, которые больше “не в состоянии выносить привычные формы лжи и жизнь во лжи”⁶⁹.

Поздней весной 1915 года Успенский едет в Москву, чтобы повторить там свои циклы лекций. В Москве он встречает своего друга Меркурова, который рассказывает ему о таинственном греке с Кавказа Г. И. Гурджиеве и настаивает на встрече с ним Успенского.

Встреча произошла в сомнительном кафе на шумной московской улице, где собирались мелкие дельцы и комиссионные агенты. Потом последовала новая встреча с Гурджиевым и группой его учеников, на которой читался текст, раскрывавший гурджиевские идеи. После этой встречи Успенский писал: “Я чувствовал что-то странное – долгое чтение, из которого я мало что понял, люди, которые не отвечали на мои вопросы, сам Г. с его странными манерами и его влиянием на окружающих его людей, влияние, которое я все время на себе ощущал и которое вызывало во мне неожиданное желание смеяться, кричать, петь, как будто бы я сбежал из школы или из-под какого-то странного ареста”⁷⁰.

Встреча с Гурджиевым знакомит Успенского с новым, поразившим его учением и новой необычной методикой “пробуждения”. Она означала также начало второй главы его жизни.

Таким образом мы видим, что неразрешимый конфликт между идеальной и ординарной моделями определил характер личности Успенского и линию его жизни. И хотя первый период жизни Успенского во многом строился под знаком идеальной модели, ординарная модель также проявляла себя в его жизни, постоянно меняя обличье. Образ прилежного школьника, корпящего над уроками в течение его гимназических лет, а позже – удачливого журналиста, с одной стороны, и с другой – образы “бунтовщика” и социального отщепенца преследовали Успенского в первую половину его жизни.

Разделяя первый этап жизни Успенского на четыре следующих друг за другом периода: детство, отрочество, юность и зрелость – можно увидеть, что в детстве благотворное влияние в плане строительства фундамента его личности было оказано на него его непосредственным окружением – семьей. С подросткового возраста Успенский сам начинает строить модель своей жизни и личности, которые складываются как результат взаимодействия двух моделей: идеальной и ординарной, Петра и Демьяна. Характер идеальных моделей, реализованных как “блуждающий дух”, “чудак”, “странник” и “парадоксалист”, определялся его детскими склонностями и влияниями его детства и юности. Ординарные модели, которым он противостоял в отрочестве, – это модель “благоразумного ученика” и ее плоский антипод – модель бунтовщика против социальной и интеллектуальной рутины. В юности контрастирующими ординарными моделями были “успешливый журналист” и “социальный отщепенец”.

Идеальной моделью Успенского в юности стал сверхчеловек. Вполне уже воплощенные модели предшествующего периода, а именно “блуждающий дух”, “странник” и т. п., Успенского уже более не удовлетворяли, но с другой стороны, идеальная модель “сверхчеловека” казалось

⁶⁹ Ouspensky P. D. In Search of the Miraculous. Harcourt, Brace Jovanovich. New York, 1977. P. 11.

⁷⁰ Ibid. P. 38.

ему практически недостижимой. В результате в следующем периоде своей жизни (1907–15 гг.) Успенский осознает себя как “духовного искателя” – модель, заимствованная им из теософского арсенала. Эта модель несла в себе обещание конкретного руководства на путях духовного продвижения.

На этой стадии Успенский обнаружил, что модель “духовного искателя” таит в себе искушение и опасность трансформации в свою противоположность: ординарную модель “профессионального мистика” и что на этом пути он уже сделал значительные успехи. Осознание этого делает Успенского эмоционально уязвимым и духовно неустойчивым. С течением времени эта двойственность, заложенная в идеальной модели “духовного искателя”, приводит к возникновению глубокого внутреннего конфликта, вызывающего у Успенского мучения и страхи. Это неустойчивое равновесие между двумя сторонами Успенского, Петром и Демьяном, делает его на этом этапе особенно восприимчивым к влиянию сильной личности и парадоксальных теорий кавказского мистика Г. И. Гурджиева.

Успенский и европейский интеллектуализм

Основной чертой российского интеллектуального процесса было и остается противостояние двух типов мышления, воплощенных в двух культурных моделях, а именно прогрессистской и метафизической. Эти термины призваны очертить существенные свойства двух философских направлений: одного – делающего акцент на социальном, и другого – на метаисторическом, метасоциальном плане.

Основные элементы прогрессистской модели были сформированы в России еще в XVIII веке дворянскими “просветителями”. В середине XIX века прогрессистская модель вновь возрождается группой радикально настроенных писателей-разночинцев, таких как Белинский, Чернышевский, Добролюбов и Писарев. Начиная с этого времени она определяет расстановку сил в русском обществе. Под влиянием социалистов-утопистов Сен-Симона и Фурье, немецких “механических материалистов” Бюхнера и Молешотта, дарвиновского эволюционизма, контовского позитивизма и утилитаризма Дж. С. Милля российские “прогрессивные” писатели делали преимущественный акцент на радикальной перестройке общества, которая должна была, по их расчетам, привести ко всеобщему благоденствию. Их социальный радикализм в одних случаях принимал форму нигилизма и анархизма, в других – философского социализма. Противопоставляя “естественного человека” “метафизическому человеку” и законы природы божественному провидению, они воспринимали антропологическую проблему как проблему естественно-научную, а естественные науки как гарант и критерий истины. Религиозный и идеалистический взгляд на человека как на существо метафизическое был вытеснен концепциями человека-организма и человека-машины. Акцентируя конфликт поколений, они отвечали на метафизические устремления поколения “отцов” идеями “рационального эгоизма” и утилитаризма. Их атака на метафизическую модель проходила под эгидой материализма, позитивизма, биологизма, эмпиризма, рационализма и атеизма.

“Прогрессивная” критика 1840–1870-х гг. утилизировала две важные христианские концепции, а именно – идеи “нового человека” и “новой эры”, причем первая теперь воплощала их философскую и антропологическую доктрины, а последняя понималась как царство счастья и справедливости на земле. “Прогрессивная” концепция “нового человека” несла в себе альтруистические идеалы метафизической модели. Этический идеализм и религиозный имманентизм в своеобразном преломлении вошли в секуляризованную теорию “нового человека” и “нового времени”. Соединение в прогрессистской модели материалистических и позитивистских убеждений, с одной стороны, и этического идеализма и социального утопизма – с другой, определило направление ее дальнейшего развития. Указывая на эти противоречия внутри прогрессистской модели, некоторые историки и философы заметили, что “движущую силу” и “творческий смысл” этой модели следует искать в метафизической модели. Зеньковский объяснял “яростно-страстный атеизм” прогрессистской модели “потребностью удовлетворить религиозные поиски вне христианства или, по крайней мере, вне существующей церкви”⁷¹.

Последняя четверть XIX столетия была отмечена дальнейшим развитием и трансформацией прогрессистской модели. 1870-е годы принесли с собой освобождение от анархистского и догматического радикализма, слепого поклонения науке (в частности, биологии), открытие “субъективной” этической сферы и осознание опасности нравственного упадка. Несмотря на эти положительные сдвиги, к концу XIX века прогрессистская модель перестала быть интеллектуальным стимулом и превратилась в общекультурный стереотип.

Последние десятилетия XIX столетия были отмечены активизацией метафизической модели в интеллектуальных и артистических кругах России. Было предпринято несколько атак

⁷¹ Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy. 1967. New York, I. P. 321.

против господствовавшей прогрессистской модели, массированно пропагандировавшейся различными группами радикалов и либералов. В 1902 году несколько влиятельных марксистов, включая П. Струве, С. Булгакова, Н. Бердяева, С. Франка и других, опубликовали сборник статей под названием “Проблемы идеализма”, где они заявили о новом направлении в развитии современной русской мысли: о коренном повороте от материализма к идеализму.

Этот период ряд авторов рассматривают как критический для культурного и духовного развития России. “Конец века знаменовал собой пограничную линию в русском развитии, новое начало, и трансформацию сознания, – писал Г. Флоровский в своей фундаментальной работе “Пути русского богословия”. – В эти годы многим стало ясно, что человеческое существо – создание метафизическое”⁷². Флоровский писал о религиозной жажде этого времени, сравнивая ее с подобным же чувством, господствовавшим во время царствования Александра I, когда возникла настоятельная потребность в “строительстве человеческой души”⁷³. Флоровский описывал это время как период общего духовного возрождения и “повышенной экзальтации”, но также и как “смутное, разъединяющее и беспокойное время” поисков, искушений и великих противоречий⁷⁴.

В своей книге “Русская идея” один из ведущих философов того времени Николай Бердяев рисует картину “войны” между метафизической и прогрессистской моделями: “В начале века люди Ренессанса вели трудную, часто мучительную войну... во имя свободы творчества и свободы Духа. Нужно было по всем линиям победить материализм, позитивизм, утилитаризм”⁷⁵.

Таким образом, Бердяевым были названы три врага творческой и духовной свободы человека, против которых и была обращена новая метафизическая модель. Столкновение между метафизической и прогрессистской моделями отразилось на жизни и духовном развитии одного из крупнейших русских религиозных философов В. С. Соловьева (1854–1900), определившего во многом черты и характер метафизической оппозиции конца XIX – начала XX веков. Вл. Соловьев разработал новую метафизическую модель с тремя ярко очерченными параметрами: индивидуальным, социальным и метафизическим. Он начал свою философскую карьеру с критической работы против эмпирического материализма и позитивизма. В своей диссертации, озаглавленной “Кризис западной философии. Против позитивизма”, Вл. Соловьев писал: “Сразу после Гегеля мы увидели широкое распространение материализма, который основывался на эмпирических фактах естественных наук и который приписывал этим фактам трансцендентное, метафизическое значение”⁷⁶.

Вл. Соловьев рассматривал позитивизм как “материалистическое самоотрицание” и полагал, что он ведет к “полнейшему отрицанию метафизики”⁷⁷. Метафизическая модель Соловьева приняла форму микро-макрокосмического персонализма. Он предлагал “универсальный синтез науки, философии и религии” в качестве средства достижения “совершенного внутреннего единства ума”. Согласно Соловьеву, общество – это “полная или увеличенная личность, а личность – это ограниченное и сконцентрированное общество”⁷⁸.

⁷² Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 452.

⁷³ Параллелизм двух эпох, а именно, начала XIX и начала XX столетий основан на следующих общих чертах, свойственных обоим периодам: расширение духовного и культурного горизонтов, интенсивное развитие художественной и литературной жизни, поиски новых понятий и творческих импульсов, отразившиеся в искусстве, науке, литературе и философии. Обе эпохи – одна носила название “Золотого века”, а другая – “Серебряного века” – были отмечены господством метафизической модели.

⁷⁴ Ibid. P. 452–453.

⁷⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. Берлин, 1928. С. 67.

⁷⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб. Т. 1. С. 62.

⁷⁷ Ibid. P. 68–69.

⁷⁸ Ibid. P. 127.

Здесь мы видим свойственные Соловьеву синкретизм и персонификацию мышления. Проблема взаимоотношения между индивидуумом и обществом интерпретировалась Соловьевым через соотношение с конечной целью бытия – “всеединством” и Царством Божиим. Степень подчинения человека обществу, заявлял русский платонист, должна соответствовать степени подчинения общества идее добра. Его социальная концепция также была пронизана радикальным трансцендентализмом. Совершенное общество для Соловьева – это теократия. Позже Соловьев обратился к идее имперсонализма, подчеркивая зависимость индивидуума от надиндивидуальной истины, от “всеединства”, интерпретируемого в христианских категориях как Царствие Божие. Только теряя себя в этом “всеединстве”, человек может обрести свой истинный смысл и назначение. Метафизическая модель Соловьева строилась на принципах теологизма и нравственного детерминизма.

Христианство и его переоценка в свете нового видения и нового опыта оказались в центре русской метафизической мысли. Соловьев считал, что христианство заключает в себе безусловную истину, но вопрос об истинности путей исторического христианства вызывал у него сомнения. Он беспокоился о том, чтобы “улучшить”, или “исправить”, историческое христианство, “подтвердить” и укрепить его современным знанием и философией, показать, “что весь великий прогресс западной философии и науки, как бы ни казался он равнодушен и часто враждебен к христианству, в действительности разрабатывал новую и достойную для него форму”⁷⁹.

Теологический рационализм Соловьева вдохновлял русскую философскую мысль в лице Николая Бердяева, о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского и других религиозных мыслителей этого времени, равно как и поэта и философа Дмитрия Мережковского, инициировавшего интеллектуальное движение, известное под названием “новое религиозное сознание”, которое в своей критике исторического христианства шло значительно дальше Вл. Соловьева. Развивая соловьевскую критику исторического христианства, Н. Бердяев писал, что в истории западной культуры “творческий процесс раскрывает себя, так сказать, вне христианства, и уж в любом случае, вне видимой Церкви”. Мережковский провозгласил идею “религиозного противодействия историческому христианству”⁸⁰. Он считал, что историческое христианство (т. е. Церковь) было только односторонним проявлением евангельского христианства, так как в нем не содержалось “правды о земле” и “правды о теле”. Истинное христианство, утверждал Д. Мережковский, было прежде всего аскетической религией, но “аскетическое христианство и современная культура обоюдно непроницаемы”. “С настоящего времени, – писал он, – всемирная история должна открыть истину не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле”, и пробовал “снять” сформулированную Ницше антитезу: олимпийская “святость плоти” и галилейская “святость духа” новым религиозным синтезом. В духе Вл. Соловьева Д. Мережковский заключал: “Христианство – это только надежда и пророчество о Богочеловечестве”⁸¹.

Идея сверхчеловека Ницше в христианской интерпретации, определившая существенные черты русской религиозно-философской и художественной мысли начала века, вернула понятиям человека и общества их метапсихологическую и метасоциологическую значимость. Ведь недаром Н. Бердяев считал Ницше “предтечей новой религиозной антропологии”.

Особенно повлияли на русскую религиозную мысль идеи русского философа-космиста Николая Федорова, развивавшего тему морального долга человечества перед своими предками. Создатель биокосмической системы, основанной на вере в силу сыновней любви, способной растопить первобытный холод космоса и воскресить предков, Н. Федоров, по словам Вл. Соловьева, сделал “первый истинный шаг в христианстве со времени Христа”.

⁷⁹ Письма Соловьева. 1911. Т. 3. С. 89.

⁸⁰ Мережковский Д. С. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 37; N. A. Berdyayev, *Freedom and Spirit*, London, 1935. P. 143.

⁸¹ Мережковский Д. С. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 37.

В свете “нового религиозного сознания” переосмыслились также проблемы и судьбы общества. Вл. Соловьев ясно сформулировал идею духовно-исторической бесперспективности секуляризованного социума, построенного на принципах прагматизма и утилитаризма. Н. Бердяев также отмечал роковое предпочтение пользы, а не истины в современном обществе. В новом контексте прозвучала в начале века и идея красоты – важный аспект античной триады добро – красота – истина. Платоническая мысль Достоевского о том, что “красота спасет мир”, созвучная с идеей Ницше об “освобождении через красоту”, была сформулирована Д. Мережковским как “великое освобождение от жизни, которое дается красотой”. Художественная деятельность рассматривалась им как одна из основных форм духовного стяжания. Индивидуальный мистический опыт воспринимался им как основной элемент новой метафизической модели, где истина представляла в духовно-практическом плане, а не как абстрактная идея.

Таким образом, в рамках “нового религиозного сознания” произошел поворот к новому религиозному опыту, в области же социально-политических представлений был сделан переход от рационалистических социальных утопий к духовно-актуальной концепции преобразования и духовного возрождения общества.

Д. Мережковский писал о настоятельной необходимости “христианского возрождения” в противовес языческому Ренессансу. Вслед за Вл. Соловьевым он провозглашал новое откровение, которое примирит веру и разум, откровение Духа Святого, религию Третьего Завета, которая “шире и в то же время богаче, чем все исключительно религии”⁸², религию Святой Софии, Премудрости Божией, или “идеальной личности в мире”⁸³. Он писал об “утверждении новой религиозной общественности”⁸⁴: “исторический путь пройден, дальше обрыв и бездна, падение или полет – путь сверхисторический”.

Одновременно Н. Бердяев развивал свою концепцию “нового религиозного сознания”: “Те, кто стоит за “новое религиозное сознание», отвергают позитивное строительство жизни, так как это связано с забвением таинства жизни... Они хотят связать свою историю со смыслом всемирной истории, и они хотят религиозно освятить всемирную культуру”⁸⁵. В. Зеньковский в своей книге “История русской философии” следующим образом определял “новое религиозное сознание”: “его программа основывается на сознательном противопоставлении себя историческому христианству. Оно ожидает нового откровения, оно создает (под влиянием Вл. Соловьева) утопическую ‘религиозную общественность’, и оно наполнено эсхатологическими ожиданиями”⁸⁶.

Существенным элементом новой метафизической модели Георгий Флоровский считал “особый тип философского исповедания и делания”⁸⁷, то есть ее причастность к новой интеллектуальной парадигме. Флоровский находил в ней черты практического идеализма, т. е. проявляющуюся за всеми формами духовных поисков и интересов “потребность в интимном духовном правиле или ритме жизни, в аскезе и опыте”⁸⁸. Поиск “новой философской истины”, нового русского умозрения становится центром систем таких русских философов, как С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. “В поле сердечного и умного внимания, – писал Флоровский, – с неудержимой силой выдвигались “предельные вопросы бытия и действия”⁸⁹.

Чертой времени было соединение психологических разработок с философской проблематикой. Важные разработки в этом направлении были сделаны русским лейбницианцем,

⁸² Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., 1901. I. С. 151.

⁸³ Ibid. P. 133.

⁸⁴ Мережковский Д. С. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 29.

⁸⁵ Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907. С. 363.

⁸⁶ Zenkovsky V. V. *A History of Russian Philosophy*. 1967, New York, I.

⁸⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 484.

⁸⁸ Ibid. P. 485.

⁸⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 330.

философом-персоналистом А. А. Козловым, который назвал свою систему “панпсихизмом”, утверждая, что “панпсихизм рассматривает все как психическое и сознательное”⁹⁰, возвращая концепцию одушевленности в обездушенный и опустошенный мир рационалистического позитивизма. Он строго различал понятия сознания и познания, фокусируя свое внимание в области онтологического доказательства. В своей работе “Сознание Бога и знание о Боге” Козлов утверждал непосредственное осознание Бога, которое столь же присуще человеку, как осознание своего “я”.

Другой русский лейбницианец, князь С. Н. Трубецкой, интересовался вопросами о природе человеческого сознания. Он признавал сверхличность человеческого сознания в смысле единства мировой души. В области эпистемологии он работал над тем, что называл “оценкой положительных открытий теоретического идеализма в области метафизики”, анализируя различные эпистемологические системы и “природу сущего”. Он был озабочен “систематической критикой отвлеченных понятий сущего”, описывая последнее как “конкретное единство, которое сообразно нашим логическим понятиям, но в то же время и отлично от нашей мысли”⁹¹. Метафизическая модель здесь проецировалась в область чистого умозрения, противодействуя философскому рационализму и ставя под сомнение его способность ответить на вопрос о природе сущего.

Другие философы также сосредоточивали свое внимание на вопросах эпистемологии, сопоставляя рациональное знание с различными типами интуитивного знания и даже веры. С. Л. Франк писал о “целостности интуиции” как о живом знании, диаметрально противоположном рациональному или дискурсивному знанию, в то время как о. Павел Флоренский был озабочен “границей знания и веры”, равно как и “таинством всеобщего единства”, утверждая, что “интуиция ума” неотделима от веры.

Параллельно с умозрительными разработками новой метафизической модели шло возрождение мистики и оккультизма, также повлиявшее на ее формирование. Еще в 1875 году по инициативе Д. И. Менделеева члены физико-химического общества Санкт-Петербургского университета создали Медиумическую комиссию по изучению спиритических явлений. Эта комиссия должна была проанализировать результаты сорока спиритических сеансов, но прекратила свою работу после изучения только восьми из них. Тем не менее работа комиссии продолжала вдохновлять убежденных спиритуалистов. Одним из них был Н. Аксаков, отпрыск благородного русского рода, давшего литературе много ярких фигур. В 1874 году он начал публиковать в Лейпциге журнал *Psychische Studien*. Более четырех лет он работал над своей главной книгой “Анимизм и спиритизм” (ее второе издание вышло в 1901 г.), в которой рассматривал явления персонализма, анимизма и спиритизма. Он писал: “Душа не есть ‘Я’ индивидуума, но оболочка, флюидное или астральное тело этого ‘Я’”. Аксаков определял спиритизм как выражение персонализма и анимизма, полагая причины психических явлений не только вне самого медиума, но и вне сферы нашего существования. Аксаков предпринимал попытки популяризации спиритизма в России, приглашая за свой счет медиумов из Европы. Он поддерживал также издание журнала “Ребус”, публиковавшего материалы о психических феноменах, протоколы спиритических сеансов и информацию о деятельности европейских и американских психологических и спиритуалистических обществ.

Теософия явилась важным фактором, повлиявшим на оживление духовной и интеллектуальной атмосферы и укрепившим метафизический энтузиазм и идеалистический подъем начала века. Параллельно с русской религиозной философией теософия разрабатывает новую метафизическую модель и провозглашает новую эру коренных перемен как в социальной, так

⁹⁰ Козлов А. А. Свое слово. СПб., 1888. С. 124.

⁹¹ Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. М., 1907, 1912 г. Т. 2. С. 209, 217.

и в духовной сфере. Теософское общество было основано в Нью-Йорке в 1875 году русским мистиком и духовным учителем Еленой Петровной Блаватской (1831–1891) и американским полковником Х. К. Олькоттом. Жизнь Блаватской была полна загадочных исчезновений, появлений, путешествий, побудительными импульсами которых были духовные поиски. Блаватская писала, что эти путешествия привели ее к встрече с духовными учителями, жившими в горах Гималаев. Она называла их в теософской терминологии “учителями человечества” и руководителями “Белого братства”. По ее утверждению, эти учителя дали ей глубокое знание оккультизма и символизма мировых религий. Она, в свою очередь, запечатлела это знание в своих книгах и передала своим последователям в непосредственном обучении.

В 1876 году штаб-квартира теософского общества переезжает в Адьяр, в Индию, где Блаватская участвует в различных религиозных мероприятиях, изучает древние религии, пишет множество статей и книг. Ведущими фигурами теософского движения в России становятся две женщины: А. А. Каменская и А. М. Писарева. В своей работе “Миссия Блаватской” (1911 г.) А. Каменская дает теософский взгляд на эпоху: “Мы живем в совершенно уникальное время, когда терпят крах авторитеты прошлых столетий, когда происходит переоценка всех ценностей и идеалов. И когда ветер новой могущественной жизни сметает кажущийся хаос и разрушение... Человечество переживает кризис, находясь на пороге крайне важных откровений. Рациональная культура, достигшая на Западе предела своего развития, не может уже больше удовлетворить человека и должна уступить место новой и более высокой культуре. Этот кризис, нашедший свое отражение в социологии, психологии и литературе, не что иное как ясное выражение перехода от индивидуализма к всечеловеческому бытию... Кризис отображает великое космическое событие...”⁹²

Главная теософская доктрина, а именно доктрина эзотерической традиции, или скрытого знания, сохраняемого институтами посвященных и передаваемого от учителя к ученику, была чрезвычайно популярна в художественных и интеллектуальных кругах, и оказала влияние как на художественное, так и на философское мышление времени.

Подобно многим своим современникам, П. Д. Успенский описывал это время как “мучительный период висения в воздухе между временным и вечным”. “Этот поворот к вечному, – писал Успенский, – совершается в русском обществе с большой болью. Отрываясь от временного, люди долго не могут найти вечного”, – и он определял эту ситуацию как пребывание “у последней черты”⁹³

⁹² Блаватская Е. П., Alba, Boston, 1966. С. 79.

⁹³ Успенский П. Д. О внутреннем круге. СПб., 1913 г.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.