

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 3. С. 98–129.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 3. P. 98–129.

Научная статья / Original article


УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-3-98-129

«ВСЕЛЕНСКАЯ МЕССА» ПЬЕРА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА И «ВНЕХРАМОВАЯ ЛИТУРГИЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ



Анастасия Георгиевна Гачева
Институт мировой литературы
имени А. М. Горького РАН,
Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru

 **Аннотация.** В статье рассматривается проблема типологического родства между идеями христианского эволюционизма французского ученого, философа, богослова П. Тейяра де Шардена и активно-христианской линией русской мысли конца XIX — первой трети XX века, наиболее тесно связанной с традициями русской литературы, и прежде всего с творчеством Ф. М. Достоевского. Опираясь на свидетельство В. С. Варшавского, утверждавшего, что в эмигрантский период Н. А. Бердяев встречался с П. Тейяром де Шарденом, автор статьи подчеркивает необходимость научных разысканий с целью установления обстоятельств этих встреч, а также намечает линии возможного знакомства эмигрантских религиозно-философских кругов с идеями Тейяра де Шардена. Выявлено, что общей чертой творчества русских мыслителей и французского

философа и богослова является стремление к примирению научной и религиозной картин мира, утверждение богочеловеческой активности, антисекулярный пафос. Идея «внехрамовой литургии» Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьёва, Ф. М. Достоевского и др., предполагающая расширение литургического служения на всё пространство истории и мира, включения в него всех сфер дела и творчества человека, сопоставляется с идеей «Вселенской мессы» П. Тейяра де Шардена, выдвинутой в одноименном мистико-философском этюде (1923). Показано, что в этом этюде, как и в текстах русских религиозных мыслителей, переплетаются религиозно-философское и художественное начала.



Ключевые слова: творчество П. Тейяра де Шардена, христианский эволюционизм, «Вселенская месса», единство науки и веры, русская религиозно-философская мысль, активное христианство, антроподицея, идея внехрамовой литургии, творчество Ф. М. Достоевского, софийные картины природы



Благодарности: Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 17-18-01432-П.



Ссылка для цитирования: Гачева А. Г. «Вселенская месса» П. Тейяра и «внехрамовая литургия» Ф. М. Достоевского и русских религиозных мыслителей // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 3. С. 98–129. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-3-98-129>.

To the 200th Anniversary of F. M. Dostoevsky

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN'S "UNIVERSAL MASS"
AND "THE EXTRA-TEMPLE LITURGY" BY F. M. DOSTOEVSKY
AND RUSSIAN RELIGIOUS THINKERS

Anastasia G. Gacheva

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru



Abstract. The article deals with the problem of typological kinship between the ideas of Christian evolutionism proposed by French scientist, philosopher, theo-

logian P. Teilhard de Chardin and the active Christian line of Russian thought of the late 19th — first third of the 20th century, which is most closely connected with the traditions of Russian literature, and above all with F. M. Dostoevsky's works. Appealing to the testimony of V. S. Varshavsky, who claimed that during the emigrant period, N. A. Berdyaev met with P. De Chardin, the author of the article emphasizes the need for scientific research in order to establish the circumstances of these meetings, as well as shows the lines of possible acquaintance of emigrant religious and philosophical circles with the ideas of Teilhard de Chardin. It is revealed that the common feature of Russian thinkers' works and the French philosopher and theologian is the desire to reconcile scientific and religious worldviews, the assertion of God-human activity, anti-secular pathos. The idea of the "extra-temple liturgy" by N. F. Fedorov, V. S. Solovyov, F. M. Dostoevsky, the idea of expanding the liturgical service to the entire space of history and the world, including all spheres of human activity and creativity in it, is compared with the idea of the "Universal Mass" by P. Teilhard de Chardin, put forward in the mystical and philosophical study of the eponymous name in 1923. It is shown that in this study, as in the texts of Russian religious thinkers, religious-philosophical and artistic principles are intertwined.



Keywords: creativity of P. Teilhard de Chardin, Christian evolutionism, "Universal Mass", unity of science and faith, Russian religious and philosophical thought, active Christianity, anthropodicy, the idea of an extra-temple liturgy, F. M. Dostoevsky's works, Sophia pictures of nature



Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant to the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (project No 17-18-01432-II).



For citation: Gacheva, A.G. (2021) 'Pierre Teilhard de Chardin's "Universal Mass" and "the Extra-temple Liturgy" by F.M. Dostoevsky and Russian Religious Thinkers', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(3), pp. 98–129. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-3-98-129.

Исследование разнообразных форм взаимодействия русской философии и литературы, включавших и прямое и опосредованное влияние, и типологические связи, и единство традиции, побуждает обращаться к европейскому контексту. И не только с точки зрения генезиса идей, сближающих русских писателей и мыслителей (к примеру, идея «живого знания»

в русской философской поэзии и славянофильской мысли, восходящая к немецкому романтизму), но и в плане идейных параллелей и переключек, складывающихся вне сферы однонаправленных или взаимных влияний. Введение контекста европейской, и в частности французской мысли, представляется абсолютно необходимым при обращении к двум стержневым темам русской философии и литературы: теме человека и теме истории.

В программной статье «Нечто о Логосе, русской философии и научности» В. Ф. Эрн, объясняя сродство идей и пониманий, возникающее между русскими мыслителями и писателями разных эпох, поколений, течений, не связанных напрямую ни творческим общением, ни идейным влиянием, подчеркивал, что это сродство объясняется общим духовным истоком их творчества, «внутренней» традицией логосного мышления, преимущественно свойственного христианской мысли Востока, в отличие от западной философской культуры, стоящей на примате рациональности. Логосное мышление с его онтологизмом, персонализмом, религиозностью, примирением индивидуального и универсального, определяет в своих главных чертах становление и развитие мысли о мире на русской почве [Эрн, 1991, с. 98]. Но та же родственность взглядов при отсутствии влияния, прямой или опосредованной передачи идей, возникает в отношении целого ряда представителей европейской культурной традиции, подтверждая слова Эрна о «внутреннем метафизическом единстве человечества» [там же], основанием которого и является Логос, Слово, творящее мир.

Французский ученый, философ, богослов, публицист Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) не был знаком с творчеством мыслителей русского религиозно-философского возрождения конца XIX — начала XX века. Однако типологически комплекс стержневых идей отца Тейяра, создателя концепции христианского эволюционизма, призывавшего к «обожению активности» человека, к соединению человеческого усилия «с творческой энергией Бога» [Тейяр де Шарден, 1992, с. 10, 23], близок той линии русской религиозной философии, в лоне которой развивалась идея активного, творческого христианства, формировалась концепция богочеловечества, оправдания истории и культуры, по-новому осмыслялись вопросы христианской космологии и антропологии.

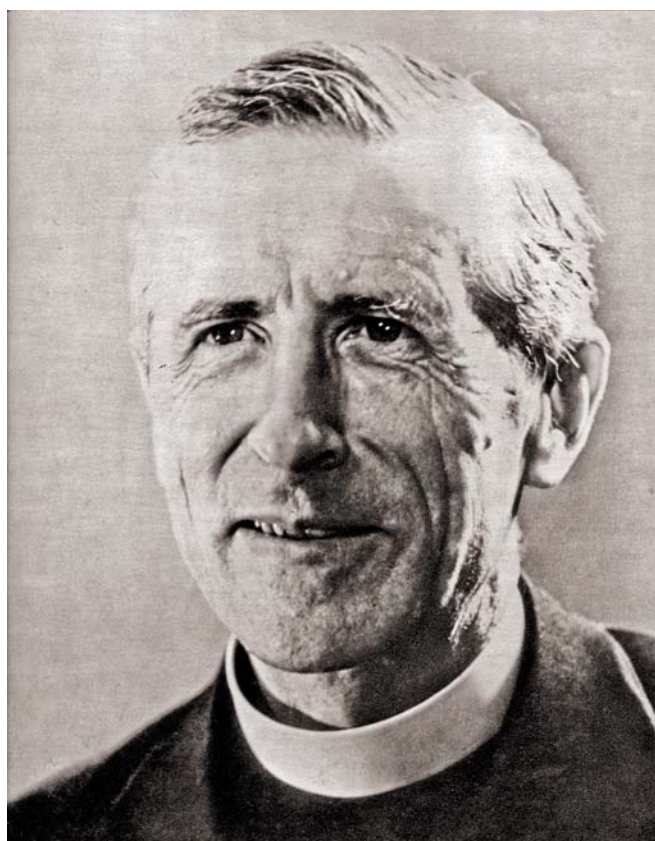
Яркими представителями этой традиции были Н. Ф. Фёдоров, В. С. Соловьёв, деятели русского христианского возрождения начала XX века Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. Акцентируя в христианстве идею сыновства человека Богу, соработничества рода людского Творцу в истории и природе, видя в Троице идеал целостного, совершенного общежития, в котором примирены «я» и «все», защищая принцип апокатастасиса, они выстраивали образ светлой, творческой, ответственной веры, развернутой к миру и человеку, требующей от

него благой активности и любви. Н. Ф. Фёдоров, выразивший эту линию мысли предельно четко и завершено, полноту христианского долга полагал в исполнении заповеди воскрешения, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Фёдоров, 1995, т. 1, с. 401].

Глубинное влияние на становление философии «активного христианства» оказала литература. И прежде всего русская лирика: А. С. Пушкин, утверждавший в своем творчестве богоданность творения, неисчерпаемость, синтетичность жизни; М. Ю. Лермонтов, остро переживавший смертный и скорбный удел человека и чаявший бессмертия, вечности; Ф. И. Тютчев, писавший о «кровном родстве» «разумного гения человека» с «творящей силой естества» [Тютчев, 1987, с. 150]; А. К. Толстой, полагавший задачу искусства в синергии художника и Творца, в просветлении бытия силой слова и образа. Активно-христианские акценты отчетливо ощутимы у Н. В. Гоголя, выстраивавшего замысел «Мертвых душ» как движение от духовного падения через покаяние к действию и в «Выбранных местах из переписки с друзьями» стремившегося показать своим современникам «необъятный горизонт христианства», убедить их в том, что оно не «мрачный монастырь» [Гоголь, 1992, с. 99], а вера, собирающая человека, одушевляющая его действие в мире. Образ «сердца милующего», пекущегося о самых последних грешниках и о всякой твари, рисовал в повести «На краю света» (1875) Н. С. Лесков. Л. Н. Толстой, тонко чувствовавший и передававший словесно «диалектику души» человека, настаивал на полноте прощения и невоздаянии за зло — принцип, ставший краеугольным камнем философии активного христианства. А Достоевский, соединивший полноту прощения с полнотой действия, подчеркивавший, что главная тема искусства XIX века есть тема «восстановления погибшего человека» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 28], утверждавший идею деятельного покаяния, неразрывного с созиданием Царства Христова, выступил не просто одним из литературных предтеч, но и исповедником активно-творческого, развернутого на мир христианства. Его творчество, и прежде всего романы «великого пятикнижия» и «Дневник писателя», питали не только религиозно-философские построения, но и сам язык русской мысли конца XIX — начала XX века. А в эпоху Серебряного века активно-христианский дискурс проявился в творчестве младосимволистов А. Белого и Вяч. Иванова, у позднего Л. Андреева (фантазия «Воскресение всех мертвых», 1916), у В. В. Маяковского (финал поэмы «Война и мир» с его образом всеобщего прощения и воскресения всех жертв войны), В. Хлебникова, открывавшего законы времени и языка и противопоставлявшего «приобретателям» «изобретателей», а «дворянам» — «творян». Устремленность к просветлению бытия, к Царству Божию на земле проявлялась и в полотнах художни-

ков, от «Крестьянской семьи» (1914) Павла Филонова, где за образом матери, отца и младенца, вокруг которых любовно собраны животные и вещи мира, вставал Первообраз Святого Семейства, до воскресительных росписей Василия Чекрыгина 1921–1922 годов. При этом оба художника не ограничивались визуализацией своих сокровенных идей, но стремились выразить их и вербально, соединяя выразительные возможности словесного и художественного образа. П. Н. Филонов — в «Пропевени о проросли мировой» (1915), посвященной, как и поэма Маяковского «Война и мир», преодолению ужаса розни и братоубийства чаянием миропреображения. В. Н. Чекрыгин — в сочинении «О Соборе Воскрешающего музея» (1922), где плач человека-художника о смертном мире и страдающей твари перерастает в призыв к творческому действию — воскрешению умерших, «восстановлению гибнущей вселенной» [Чекрыгин, 2008, с. 463], созиданию Рая.

Одним из первых внутреннее сродство русских активно-христианских философов и П. Тейяра де Шардена отметил прот. Георгий Клиндер, польский православный богослов, испытавший влияние «парижской школы» русского богословия и «русской религиозной философии» [см. Никольский, 2014]. В статье «О. Тейяр де Шарден и православная традиция» (1972), анализируя отношение о. Тейяра к католицизму, он утверждал: несмотря на то, что Тейяр считал выражением духа вселенского христианства именно Римскую церковь, в отстаивании возможности догматического развития, восприятия Откровения как динамически развертывающегося процесса он оказывается близок восточно-православной традиции и ее представителям в русской мысли: В. С. Соловьёву, В. В. Розанову, Д. С. Мережковскому, исповедовавшим «идеи о постепенной эволюции Откровения», а также о. Павлу Флоренскому в трактовке первоначального греха как раздробления человека и материального мира, «еще недоста-



Пьер Тейяр де Шарден. Апрель 1937. Нью-Йорк
Pierre Teilhard de Chardin. April 1937. New York

точно интегрированного узами духа» [Клингер, 1972, с. 114]. С прот. Сергием Булгаковым его объединяет утверждение «онтологического» тождества творения и Искупления; что же касается Н. А. Бердяева, то «учение о. Тейяра вполне отвечает на поставленный» «им вопрос о смысле творчества» [там же].

Статья о. Георгия Клингера предварялась редакционным предисловием, в котором говорилось о динамическом характере христианства, его способности к свидетельству на каждом новом витке истории, а богословское творчество Тейяра де Шардена было названо «одним из наиболее ярких проявлений» евангельского «дара языков» и высоко оценено как раскрытие «нового подхода к проблеме мира и твари», преодолевающего «восточно-платоновский спиритуализм» и утверждающего идею обожения Универсума [там же, с. 109–111].

В СССР интерес к философским идеям П. Тейяра де Шардена начался с середины 1960-х годов, когда небольшим тиражом был издан перевод книги «Феномен человека» [Тейяр де Шарден, 1965], правда, без ее последней главы «Феномен христианства», ставящей в центр эволюционного процесса Христа, утверждающей, что кульминацией космогенеза и ноогенеза является Христогенез. Второе издание книги, также без последней главы, вышло в 1987 году [Тейяр де Шарден, 1987]. Тем не менее, несмотря на говорящее ее отсутствие, христианский дух книги П. Тейяра де Шардена был воспринят многими. Эта последняя глава появилась в русском переводе только в 1992 году в томике богословских работ П. Тейяра де Шардена, вышедшем в серии «Памятники религиозно-философской мысли» [Тейяр де Шарден, 1992, с. 287–294]. В предисловии к книге прот. Александр Мень, подчеркнув мысль о том, что «вера и знание, эволюция и грядущие судьбы мира обретают органическое единство в работах Тейяра» [Мень, 1992, с. X], поставил вопрос о близости идей французского ученого и богослова и русских религиозных философов, от Вл. Соловьёва до Н. А. Бердяева и др. Он особенно настаивал на пафосе активности в работах Тейяра, на исповедуемом им принципе сочетания внутреннего христианского делания и активности христианина в истории и природе: «Христианин может и должен соприкоснуться с Богом в своем творчестве и повседневном труде. Проявляя активность в сфере материи, он на самом деле не удаляется от Христа, а соучаствует в его вселенском деле одухотворения твари» [там же].

В предисловии к первому полному изданию «Феномена человека» (2002) историк философии и богословия В. А. Никитин продолжил разговор о единстве науки и веры в наследии о. Тейяра, поднятый в статье прот. Александра Мень, обладавшего, по его словам, «не только огромной эрудицией, редким даром проникновенного (=адекватного) восприятия, питаемого христианской любовью, но и благодарной харизмой служителя алтаря» [Никитин, 2002, с. 6].

Сопоставляя концепцию ноосферы у Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского, он подчеркивал христианский характер идей Тейяра, для которого ноосфера — прежде всего «сфера духа», а не только разума, и в этом смысле проводил параллели между тейяровским понятием «ноосфера», стержнем развития которой является христианство, синтезирующее «в едином жизненном акте и Вселенную и личность» [Тейяр де Шарден, 2002, с. 309] и «пневмосферой» о. Павла Флоренского [Никитин, 2002, с. 16]. А среди «предшественников и последователей о. Тейяра» называл и русского физика-философа Н. А. Умова, для которого этика является ключевым фактором эволюции, движущейся по линии увеличения «стройностей» в природе, и философов всеединства В. С. Соловьёва, прот. Сергия Булгакова, прот. Павла Флоренского, и родоначальника философии космизма Н. Ф. Фёдорова [там же, с. 28, 30].

Целостный очерк богословской системы П. Тейяра де Шардена в сравнении с богословием Восточной церкви дал свящ. Евгений Струговщиков, автор монографии «Тейяр де Шарден и православное богословие» (2004). Во многом опираясь на выводы прот. Георгия Клингера и одновременно уточняя и углубляя их, он подчеркивал связь построений французского философа и богослова с идеями великих каппадокийцев, свт. Григория Богослова и Григория Нисского, и одновременно указывал на близость Тейяра и православных богословов XX века, прежде всего прот. Сергия Булгакова, в трактовке понятия чуда, в понимании сотериологии и аскетики, в центр которых выдвигаются идеи соучастия человека в спасении мира, «коллективной аскетики», оправдания научного, технического, культурного творчества как тех сфер человеческого действия, которые, будучи наполнены духом Христовым, ведут к соборованию Вселенной [Струговщиков, 2004, с. 123, 124, 162].

Наконец, в фундаментальной монографии С. Г. Семёновой «Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден» (2009) была поставлена проблема родства построений автора книги «Феномен человека» и идей представителей русской религиозно-философской традиции, проведены параллели с активно-христианской ветвью русского космизма, и прежде всего с учением Н. Ф. Фёдорова. Подчеркивая, что эта ветвь «доводит до полноты лежащий в основе христианства высший идеал развития человека и мира, выдвигает идею Богочеловечества, синергического действия Бога и рода людского в спасении, преобразении мира и восхождении его в новый обоженный эон бытия» [Семёнова, 2009, с. 508], С. Г. Семёнова прямо ставила о. Тейяра в ряд активно-христианских мыслителей XX века.

Все указанные параллели в работах историков и философов были именно параллелями. Их авторы были убеждены в принципиальной невозмож-

ности контакта Тейяра с русской философско-богословской мыслью, которую Н. А. Бердяев по вкладу в усвоение человечеством евангельского учения сравнивал с греческой патристикой [Бердяев, 1928, с. 46], и не предполагали, что русские религиозные философы могли тем или иным образом соприкоснуться с мыслью Тейяра до его кончины, когда действовавший с 1925 года запрет католической церкви на публикацию богословских и философских сочинений мыслителя был обойден и с 1955 года началось активное издание его сочинений во Франции и их переводы на иностранные языки. Между тем если по отношению к таким фигурам, как Н. Ф. Фёдоров и В. С. Соловьёв, речь действительно может идти только о типологических связях, то по отношению к тем деятелям русской христианской мысли, которые, как Н. А. Бердяев и прот. Сергей Булгаков, после революции 1917 года оказались в эмиграции, да еще и в Париже, есть все основания предполагать возможность эпизодических, как прямых, так и опосредованных контактов их мысли с мыслью Тейяра де Шардена в 1920-х — начале 1950-х годов.

Первое появление идей Тейяра в русско-французских модернистских кругах было опосредованным. В первой половине 1920-х годов он активно общался с известным французским философом Эдуардом Леруа, идеи и книги которого входили в орбиту внимания русских религиозных мыслителей. Так, в 1915 году в русском переводе со вступительной статьей Н. А. Бердяева был издан труд Леруа «Догмат и критика». Каждую среду Тейяр и Леруа встречались в доме последнего. И средоточием их диалогов был вопрос о примирении веры и знания, Шестоднева и эволюции. Именно в этих частных беседах складывалось учение христианского эволюционизма и звучало слово «ноосфера», впервые появившееся в печати в эссе Тейяра «Гоминизация» (1925). В 1927–1928 годах Леруа в серии своих лекций озвучил эти идеи, создав на их основе книгу «Происхождение человека и эволюция разума» [Le Roi, 1928], где в качестве соавтора концепции упоминал и Тейяра, правда, по его просьбе предельно сократив эти упоминания [Семёнова, 2009, с. 94]. Книга Леруа находилась в кругу чтения русских религиозных философов, искавших пути примирения веры и знания, Шестоднева и эволюции, как это попытался сделать, апеллируя в том числе к биосферным идеям Вернадского, В. Н. Ильин в книге «Шесть дней творения», где подчеркивал: «“Дни творения” — это зоны бытия» [Ильин, 1930, с. 144], эпохи развития мира.

Последовавший в 1925 году со стороны католических властей запрет Тейяру печатать свои философские и богословские произведения не повлиял на творческую работу мыслителя. Тейяр де Шарден и в ссылке в Китае непрерывно писал, и далеко не все тексты до его смерти пребывали в «могиле стола».



Рождество 1938 года в Париже. Слева направо: миссис Эванс, мадам Ида Трит, о. Тейяр, Симона Бегуэн, Макс Бегуэн

Christmas 1938 in Paris. Left to right: Mrs Evans, Madame Ida Treat, Fr. Teilhard, Simone Beguin, Max Beguin

Ряд ключевых статей он конфиденциально отправлял друзьям, а те, в свою очередь, знакомили с ними лиц из своего окружения. С 1934 года кузина философа Мари Тейяр де Шамбон начала перепечатывать его тексты, затем в дело включилась жена его друга Симона Бегуэн. И всю вторую половину 1930-х годов она размножала его тексты на ротаторе и затем брошюровала, создав «целую самиздатовскую тейяровскую библиотечку» [Семёнова, 2009, с. 148]. Экземпляры брошюр ходили по рукам, распространялись и обсуждались в кругах представителей христианского модернизма, как позднее будет с текстами русских религиозных философов в СССР, также распространявшихся в самиздате. Кроме того, отдельные научно-философские и религиозно-философские статьи Тейяра порой и при жизни прорывались в печать, появляясь то в католическом журнале “*Étude*”, бывшем в кругу чтения философов и богословов русского зарубежья, то в “*Revue des questions scientifiques*” («Журнал научных проблем»), то в журнале “*Psyché*”, а также в журналах “*L’Antropologie*” («Антропология») и “*Les Cahiers du monde nouveau*” («Тетради нового мира») [см.: там же, с. 447].

У французского философа и богослова были и другие возможности непосредственного донесения до современников своего слова. Периодически приезжая из Китая в Париж, Тейяр регулярно делал доклады в частных домах. Эти приезды датируются январем 1932-го — 1933 годом, маем — сентябрем 1935-го, ноябрем 1938-го — июлем 1939-го. В Париже, «эпицентре его духовного действия и влияния» [там же, с. 148], Тейяр неоднократно выступает, и каждый раз эти встречи вызывают оживление и интерес слушателей.

По всей вероятности, именно к 1930-м годам относится свидетельство представителя «молодой эмиграции», писателя, публициста В. С. Варшавского, зафиксированное в его книге «Родословная большевизма», о том, что с Тейяром встречался Н. А. Бердяев [Варшавский, 1982, с. 162]. Живший в пригороде Парижа Кламар, Бердяев имел широкие контакты в католических модернистских кругах, где некоторые неопубликованные работы Тейяра были известны. Подробностей встречи (а может быть, встреч) Бердяева и Тейяра мы не знаем, но свидетельство Варшавского представляется очень существенным в плане исследования истории вхождения идей Тейяра в орбиту внимания философов русского зарубежья. Упоминая факт встречи Бердяева и Тейяра, Варшавский сетует на то, что деятели религиозной эмиграции, группировавшиеся вокруг журнала «Новый Град» (Париж, 1931–1939), недостаточно серьезно отнеслись к идеям Тейяра. Наследуя двум главным идейным учителям — Н. Ф. Фёдорову и В. С. Соловьёву, они, подчеркивает Варшавский, не всегда умели вместить ту линию фёдоровской философии, которая связана с

...пророческим видением космического значения научного прогресса. Отталкиваясь от плоского сциентизма XIX века, они не расслышали слов Бергсона о том, что «мистика призывает механику», не заметили слагавшееся в те годы учение Тейяр де Шардена, хотя Бердяев с ним встречался. (Тейяр интересовался православными мыслителями. Он находил у греческих отцов Церкви, особенно у Ириния, представление о прогрессе, поразительно близкое к современному.)

[Там же]

Вопрос о знакомстве позднего Бердяева с идеями П. Тейяра де Шардена, как и вопрос о влиянии тейярдизма на богословие и философию русского зарубежья первой половины XX века, требует серьезного фактографического исследования и оставлен за пределами данной статьи¹. Мы же сосредоточимся на тех типологических связях, которые выстраиваются между идеями П. Тейяра де Шардена и философией Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьёва, художественной философией Ф. М. Достоевского, а также представителей религиозно-философского ренессанса начала XX века. Касаясь же философской мысли русского зарубежья, будем отмечать лишь параллельные построения и сюжеты.

Как уже говорилось, общей чертой творчества русских мыслителей, с одной стороны, и французского философа и богослова, с другой, является стремление

¹ Теме «Тейяр и Бердяев», взятой в аспекте эсхатологии, посвящена статья Д. В. Гусева «Ценность жизни и эсхатология: Н. А. Бердяев и П. Тейяр де Шарден» [Гусев, 2014, с. 17–24].

к примирению научной и религиозной картин мира, утверждение богочеловеческой активности в деле преобразования универсума в Царствие Божие, анти-секулярный пафос, последовательная защита идеи всеобщности спасения. Еще Н. Ф. Фёдоров и В. С. Соловьёв, реагируя на выдвинутую в 1865 году идею тепловой смерти Вселенной, обесмысливавшую жизнь и историю, утверждали центральное положение человека в мире как борца с энтропией, как существа, в котором природа приходит к самосознанию, «начинает не только сознавать себя, но и управлять собою» [Фёдоров, 1995, т. 2, с. 239]. Русские христианские мыслители предварили П. Тейяра де Шардена в утверждении ключевой роли разума в развитии мира, причем разума верующего, неразрывного с этикой, восходящего к Логосу, к Слову, которым «всё начало быть» (Ин. 1:3), в его понимании Христа как стержня и мотора эволюции, идущей не случайно и слепо, но движимой порывом обрести полноту мира в Боге, в его утверждении человека как существа, стоящего «на главной оси Вселенной» и прямо причастного «Духу синтеза и возвышения», «рождающемуся в недрах функционирующей материи» и движущему ее к совершенству [Тейяр де Шарден, 1992, с. 147, 148]. Так, Н. Ф. Фёдоров видел перспективу развития природного целого, инстанцией самосознания которого является человек, в сознательно-творческой регуляции естественных процессов, в переходе к такой стадии развития жизни, (когда человечество в полном обладании природою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» [Фёдоров, 1995, т. 1, с. 125]. В. С. Соловьёв разворачивал картину развития Вселенной как процесс движения к совершенству, полноте всеединства, где соработают «зизждительное начало природы» [Соловьёв, 1988, т. 2, с. 373], стремящееся к созданию всё более гармоничных и одухотворенных живых форм, и сила Божества, направляющая процесс одухотворения и обожения мира, причем оба они в конечном итоге сходятся в человеке. «Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и совершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни» [там же, с. 630]. Задача человечества — стать активным деятелем этого процесса: преображая себя, возрастая до богочеловечества, оно должно «избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приуготовить ее для всеобщего телесного воскресения» [там же, т. 1, с. 538]².

² Вопрос об идейных переключках между В. С. Соловьёвым и П. Тейяром де Шарденом подробно рассматривается в работе К. В. Трублара «Тейяр и Соловьёв. Поэзия и религиозный опыт» [Trublar, 1966].

Духовный собрат русских христианских мыслителей П. Тейяр де Шарден с начала 1920-х годов утверждает восходящее движение природных форм, развитие духа и сознания в лоне материи. Продолжая Бергсона, симпатии к которому испытывала и русская мысль, трансформируя его идею «творческой эволюции», он подчеркивает, что эволюция есть ключ к познанию всех вещей, и указывает на два типа энергии, обеспечивающие процесс развития: тангенциальную, связывающую слагаемые мира в единство, и радиальную, движущую каждый элемент бытия и целое Вселенной к большей дифференцированности и сложности. Философ и ученый привлекает внимание к совершенствованию нервной ткани живых существ в процессе развития природных форм, названному американским теологом и палеонтологом Д. Дана цефализацией. В самом эволюционном процессе, в глубине вещей обнаруживается рука Провидения. Тейяр де Шарден называет цефализацию, усложнение и рост «психизма» живого «нитью Ариадны» в процессе эволюции [Тейяр де Шарден, 2002, с. 148], причем сама эволюция, как справедливо пишет свящ. Евгений Струговщиков, «понимается в предельно широком смысле как фундаментальная характеристика реальности, описывающая открывшуюся науке XIX–XX веков динамическую природу мира» [Струговщиков, 2004, с. 53]. Тейяр, подобно Фёдорову и Соловьёву, представляет христианство как то, что имеет отношение не только к земной, но и к вселенской истории, когда космогенез не оторван от действия Божественного промысла, а развитие «мыслящей жизни» невозможно без «действия всепобеждающей любви» [Тейяр де Шарден, 2002, с. 301], источник которой в Боге. Христос — центр процесса конвергенции мира, его «синтеза на основе любви», и «Христоргенез апостолов Петра и Павла» является у мыслителя естественным продолжением ноогенеза, в котором, в свою очередь, «кульминирует космогенез» [там же, с. 309, 310]. Так история ноосферы, и особенно тот ее виток, который начинается с Боговоплощения, предстает «восьмым днем творения», ибо Бог не почил от дел, но «доселе делает» (Ин. 5:17), а человечество сознательно и свободно способствует собиранию мира в единство, в котором соборуются «не поглощаясь и не смешиваясь, множество образующих мир отдельных сознаний» [Тейяр де Шарден, 1992, с. 203].

Параллели между идеями о. Тейяра о «Плеромизации» бытия и активным христианством Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др. становятся особенно очевидными при обращении к идее «внехрамовой литургии». Сама идея была высказана Н. Ф. Фёдоровым, который понимал под ней расширение церковного служения за стены храма, его выход в историю и культуру, вектор оцерковления жизни, противоположный секулярному вектору развития Нового времени. Выход за пределы церковных стен, подразу-



Небесная литургия. Роспись купола Троицкого храма Стефано-Махрищского монастыря. 2010-е годы
 Heavenly Liturgy. Painting on the dome of the Trinity Church of the Stefano-Makhrischsky Monastery. 2010s

мевавший не обмирщение веры, но преобразование реальности, для Фёдорова означал полноту раскрытия самого понятия «литургия» (в переводе с греческого — «общее дело»). Внехрамовая литургия в представлении философа — не только духовное и культурное усилие, но и синтез всех областей мысли и практики, от экономики и политики до экологии, биологии, медицины вокруг задачи регуляции природы и воскрешения. Таинство Евхаристии, составляющее сердцевину литургии, считал Фёдоров, есть предварение будущей внехрамовой Евхаристии, которая должна стать пресуществлением самой плоти мира, преобразованием праха умерших в живые тело и кровь. «Престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» [Фёдоров, 1995, т. 1, с. 265].

Н. Ф. Фёдоров основывал идею внехрамовой литургии на изображении так называемой Небесной литургии, или Литургии ангелов — одного из видов представления литургии в средневековой иконописи. Изображение запечатлело тот момент божественной литургии, когда совершается так называемый «великий вход», перенос Св. Даров с жертвенника на престол. При этом место

архиерея занимает Христос, «Великий Архиерей», священников и дьяконов изображают ангелы и другие небесные чины, а само действие происходит на небе. Одним из вариантов этого изображения было изображение ангельской литургии в виде круга, символизирующего Вселенную: в центре — Иисус Христос, как Первосвященник и Жертва, в ближайших к нему окружностях — херувимы и серафимы, в следующей окружности ангелы — с потирами, херувим с диском, далее ангелы с блюдами, сосудами и полотенцами для омовения ног архиерея и т. д. [Покровский, 1892, с. 285].

Сам Фёдоров вдохновлялся образом Литургии ангелов в «Схеме-рисунке разрешения антиномии эгоизма и альтруизма», где в виде сферы был символически изображен «переход от слепоты и неволи к самовоссозданию и самоуправлению», от «взаимного истребления» и «смены поколений» к полноте единства в любви по образу и подобию Троицы [Фёдоров, 1997, т. 3, с. 346]. Внехрамовая литургия представала здесь как процесс пресуществления «мира вражды <...> в Многоединство», ведущий к новому, преображенному состоянию Вселенной, когда в ней воцаряется полнота родства.

Н. Ф. Фёдоров не просто хорошо знал церковную службу, но сознавал, чувствовал и раскрывал своим современникам те ее смыслы, которые во всей полноте прозвучат уже в работах православных богословов XX века, и прежде всего богословов русского зарубежья, утверждавших христианство как религию



Литургия ангелов. Фреска церкви монастыря Грачаница (Сербия). 1320. Фрагмент

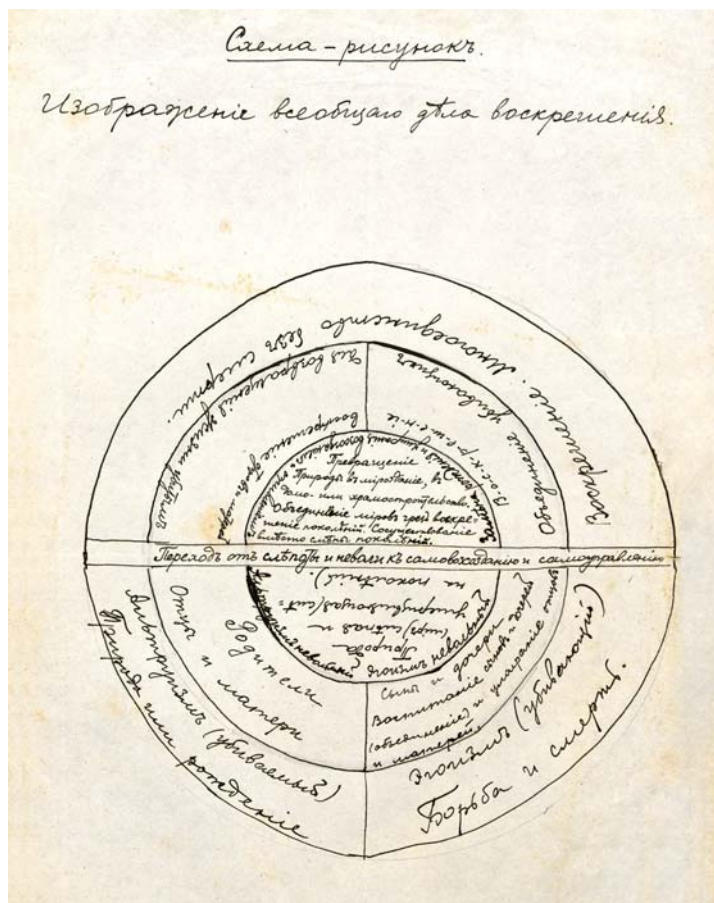
Liturgy of angels. Fresco of the church of the monastery of Gracanica (Serbia). 1320. Fragment

обожения человека и твари, а литургию — как центральное таинство Церкви, в котором человечество открывает свою богочеловечность, материя — свою богоматериальность, а мир — свою пронизанность божественными энергиями, свое единство с Творцом. В момент литургического действия знакомые и незнакомые люди, собравшиеся на литургию, образуют братски-любовную, соборную общность («Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем Отца и Сына и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную»), разрозненное

человечество становится Церковью, телом Христовым. Более того, Евхаристия, на которой совершается пресуществление земных хлеба и вина в тело и кровь Христовы и причащение ими верующих, их приобщение нетленной, Божественной природе, манифестирует не только соборное единство человечества, но и соборное единство мира. Она космична, являет образ будущего преображенного строя творения, мира, ставшего Церковью. Объясняя так называемую «молитву ходатайства», читаемую священником на литургии, один из лучших толкователей главного христианского таинства прот. Александр Шмеман подчеркивает, что она «собирает и соединяет воедино всё космическое, экклезиологическое и эсхатологическое содержание Евхаристии и тем самым являет, дарует нам самую сущность причастия, сущность Тела Христова и новой во Христе жизни» [Шмеман, 1988, с. 299, 300].

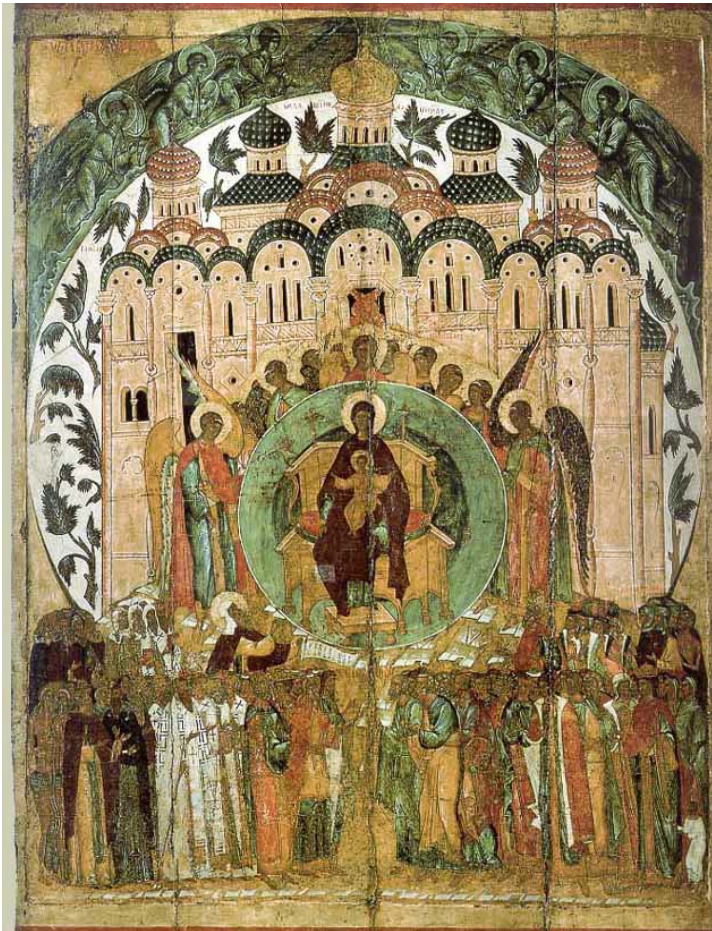
Этот космический смысл Евхаристии и вкладывал Фёдоров в изображение Небесной литургии, или Литургии ангелов. Литургия служит здесь не в храмовом здании, пространственно локализованном, ограниченном стенами и потолком, но в пространстве мира. Всё мироздание становится Храмом, в котором приносится Бескровная Жертва.

Фёдоров не раз повторял, что в символике храма, иконописи, фрески, богослужения раскрывается образ должного состояния мира, и называл храмовый синтез искусств «эстетическим богословием», приуготовляющим к «делу искупления и всеобщего Воскрешения» [Фёдоров, 1997, т. 3, с. 420]. На стадии христианства храмового, где между литургической жизнью и миром, лежащим во зле, огромная дистанция, человечество, участвуя в Евхаристии, приуготовляется к переходу от молитвы к делу, от «чаяния воскресения мертвых и жиз-



Н. Ф. Фёдоров. Схема-чертеж Супраморализма. 1902.
Копия сделана рукой Н. П. Петерсона

N. F. Fedorov. Diagram-drawing of Supramoralism. 1902.
Copy made by the hand of N. P. Peterson



«О Тебе радуется...». Икона. Мастерская Дионисия. Начало XVI века. Из Успенского собора в г. Дмитрове. Государственная Третьяковская галерея, Москва
 "He rejoices in You...". Icon. Dionisy's workshop. The beginning of the 16th century. From the Assumption Cathedral in Dmitrov. State Tretyakov Gallery, Moscow

ни будущего века» к реальному «осуществлению чаемого», к «совершению общего дела воскрешения» [там же, с. 408]. Но далее за храмовым поминовением должно последовать «христианское “внехрамовое дело”» [там же]. Не просто молитва о спасении, но соучастие наравне с Богом в деле преобразования Вселенной в Царство Христово — так видит Фёдоров долг христианина в мире.

В отечественной иконописной традиции вселенский, миропреображающий смысл литургии передают не только перешедшие из византийской традиции изображения Небесной литургии, но и древнерусские многофигурные композиции, объединенные образом Богородицы, вокруг которой собрано всё творение: «О Тебе радуется...», «Похвала Богородице», «Собор Богородицы», «Премудрость созда себе дом». Здесь идея внехрамовой литургии тесно связывается с идеей софийности мира, которая станет одной из ведущих идей русской религиозной философии от В. С. Соловьёва до П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, В. Н. Муравьева, подчеркивавших присутствие в падшем, разрозненном мире идеальной, божественной основы вещей, раскрытие подлинного, всеединого лика творения, который в послегрехопадной реальности может быть затерт, искажен, но не может быть стерт без следа и воспоминания. Именно этот всеединый лик твари являет Божественная София, которая «светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблущегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода» [Булгаков, 1993, с. 168], составляя ту красоту природного мира, которая так восхищает, вдохновляет и целит человека и которая, будучи «естественной», в то же время, благодаря лу-

дице», «Собор Богородицы», «Премудрость созда себе дом». Здесь идея внехрамовой литургии тесно связывается с идеей софийности мира, которая станет одной из ведущих идей русской религиозной философии от В. С. Соловьёва до П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, В. Н. Муравьева, подчеркивавших присутствие в падшем, разрозненном мире идеальной, божественной основы вещей, раскрытие подлинного, всеединого лика творения, который в послегрехопадной реальности может быть затерт, искажен, но не может быть стерт без следа и воспоминания. Именно этот всеединый лик твари являет Божественная София, которая «светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблущегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода» [Булгаков, 1993, с. 168], составляя ту красоту природного мира, которая так восхищает, вдохновляет и целит человека и которая, будучи «естественной», в то же время, благодаря лу-

чам софийности, пронизающим бытие, и «выше-естественна», сверхприродна, представляет собой весть о будущем совершенном состоянии, к которому природе, вверженной во власть времени и смерти, еще предстоит подняться через благое усилие человека.

Предчувствие идеи внехрамовой литургии явлено и в русской поэзии, чутко улавливающей софийную основу мира, возводящей от бытия к благобытию. В «Вечернем размышлении о Божиим величии» (1743) М. В. Ломоносова и духовных одах Г. Р. Державина, в «Невыразимом» (1819) В. А. Жуковского, рисующем «...величественный час / Вечернего земли преображенья — / Когда душа смятенная полна / Пророчеством великого виденья», в перекликающемся с ним стихотворении П. А. Вяземского «Вечер» (1865): «Душа притихла, словно в чудном сне. / И небеса в безоблачном сиянье. / И вся земля почил в тишине», в знаменитой медитации М. Ю. Лермонтова «Когда волнуется желтеющая нива...» (1837) и тютчевских шедеврах «Есть в осени первоначальной...» (1857) и «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» (1835) запечатлен образ земли и природы, овеванной небесной, просветленной, исполненной гармонии красотой. Бытие предстает здесь в свете преображения. «Сие сходящая святыня с вышины, / Сие присутствие Создателя в созданье» — эти строки из «Невыразимого» великого поэта-романтика вводят развернутый образ софийности твари, являют неразрывную связь мира и Бога, имеющую векторный, восходящий характер.

Образ внехрамовой литургии, совпадающей с границами мира, задающей новый образ взаимоотношения человека и твари, разворачивается в поэмах А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» (1858) с его гимном бытию: «Благословляю Вас, леса, поля и горы...» и Я. П. Полонского «Беда-проповедник» (1841), где на горячую проповедь подвижника откликаются даже камни, а в поэзии Серебряного века проявляется в ранней лирике С. А. Есенина, где и звезды, и ручей, и ивы, и поля, и деревенские избы предстают участниками литургии природы, в которую органично включен человек («Я молюсь на алы зори, / Причащаюсь у ручья»).

Своей смысловой полноты образ внехрамовой литургии в русской литературе достигает в творчестве Ф. М. Достоевского. Исследователи уже обратили внимание на «райские» пейзажи писателя, в которых явлено предчувствие воскресения, «радикального преображения земли и всей твари» [Семёнова, 2016, с. 256]. Праведники Макар Долгорукий из романа «Подросток», Маркел и старец Зосима в романе «Братья Карамазовы» благословляют природу и молятся за всех и за вся. Они восчувствуют мир как пространство родства, как живое, дышащее всеединство. Бытие в свете их кроткого, верующего отношения пре-

ображается, раскрывает в себе софийный, Божеский лик. Здесь нет той «изнанки» природного порядка вещей, которая обнажается в исповеди умирающего Ипполита Терентьева или горячечном монологе «самоубийцы-материалиста» в «Дневнике писателя». Мир предстает в перспективе преобразования: солнце заливают светом Вселенную, «воздух легкий», «красота везде неизреченная» [Достоевский, 1972–1990, т. 13, с. 290], и даже «птички Бога хвалят» [там же, т. 14, с. 270].

В контексте идеи внехрамовой литургии выстраиваются и звучащие в романном мире Достоевского мотивы жалости и ответственности человека перед меньшей тварью. Человек — ее надежда и заступник, водитель природного бытия к совершенству. Как пишет Т. А. Касаткина, человек «может стать *во главе* того хора вещей и существ, который князь Ипполит и князь Мышкин в романе «Идиот» сознают как внеположный («я один выкидыш» [там же, т. 8, с. 343, 352]), «и повести его к соединению с “мирами иными”, стать на место, изначально предназначенное для человека Господом и впервые занятое Христом» [Касаткина, 2002, с. 312]. Этот библейский мотив *водительства* бытия со стороны человека, которому Господь в начале времен заповедал обладать землей и нарекать имена твари, отразился и в русской поэзии (Лермонтов. «Листок», 1841), и в текстах современников Достоевского Н. Ф. Фёдорова и В. С. Соловьёва.

Образ внехрамовой литургии отчетливо проступает в кульминационной сцене романа «Братья Карамазовы», носящей название «Кана Галилейская». Алеша, переживший смерть и раннее тление тела своего возлюбленного старца, прошедший через внутренний бунт и вернувшийся в монастырь, видит символический сон. Ему является пир в Кане Галилейской во главе со Христом, превращающим воду в вино, на котором присутствует множество людей, и не только живых, но и воскресших: все они разделяют со своим Спасителем трапезу любви. Евхаристия в этом сне-видении, исцеляющем сомнения героя, творится уже не в стенах дома и храма, ибо «раздвинулась комната» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 327]. Она совершается во Вселенной и в вечности. А после пророческого видения Алеша выходит под купол сияющих звезд, унося с собой эту литургическую настроенность, падает на землю и слезно целует ее, чувствуя, как «нити бесчисленных миров Божиих» сходятся «разом в душе его» и она трепещет, «соприкасаясь мирам иным» [там же, с. 328].

Литургичность этой сцены в черновых набросках к роману подчеркивает выражение «звездная слава», отсылающее одновременно и к стихотворению Ф. И. Тютчева «Лебедь» [Савельева, 1987], и к молитвенному возгласу «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу». Достоевский в лице своего героя, по отношению к которому он недаром употребляет говорящее словечко «деятель», восстанав-

ливаает царственное положение человека в творении, которое сохраняется за ним, несмотря на отпадение, на стреноженность «слепыми, немыми, безжалостными законами естественными» [там же, с. 307].

Идея оправдания человека ложится в основу творческого метода Достоевского, который сам он определял как «реализм в высшем смысле» [Достоевский, 1972–1990, т. 27, с. 65]. Исследуя «глубины души человеческой» [там же], писатель обретает в них видение образа Божия и верит в возможность «умопремены», преобразования «великого грешника» на путях смирения и «деятельной любви», художественно демонстрируя это в своем последнем романе через судьбы старца Зосимы, «таинственного посетителя», Дмитрия Карамазова.

В «Дневнике писателя» (1873–1881) Достоевский неоднократно обращался к вопросу о месте человека в Божественном домостроительстве и о смысле истории, выдвигая идею «всепримирения» людей и народов, созидания единой всечеловеческой общности, где будет действовать не юридический, внешний закон, а тот закон любви и братотворения, который соединяет прихожан в момент литургии. В главках, посвященных сербско-турецкой войне 1876–1877 годов и вызванному ею народному подъему в России, он расценивает проявившуюся в русских людях «бескорыстную любовь к несчастным и угнетенным братьям своим» и готовность на помощь и жертву для них как Христов подвиг, как начало того «православного дела», которым выправится человечество [там же, т. 23, с. 102, 103].

Позднее этот образ «православного дела» как основы подлинного действия христианина в истории подхватили деятели русского зарубежья, бывшие участниками Русского студенческого христианского движения, группировавшиеся вокруг возрожденного в 1923 году братства Св. Софии, журналов «Путь» (1925–1940), «Новый град» (1931–1939) и объединения «Православное Дело», созданного в 1935 году величайшей подвижницей XX века Матерью Марией (Е. Ю. Кузьминой-Караваевой). Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Г. П. Федотов декларировали единство христианской теории и практики жизни, для которой заповеди Христовы не должны быть пустым звуком, утверждали необходимость соединения слова о Боге и жизни в Боге и стремились «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”» [Федотов, 1939, с. 83]. Внехрамовая литургия мыслилась ими как полнота социального служения, содействующая повороту мира от антихристианского устройства жизни к обожению всех ее сфер: от политики до экономики, от педагогики до культуры. Соединение храмового и внехрамового действия — таков, с их точки зрения, путь христианизации истории, путь созревания мира к

финальному эсхатологическому преображению. И хотя в целом христианские деятели русского зарубежья с осторожностью относились к дерзновению Фёдорова, настаивавшего на полноте соучастия человечества не только в подготовке условий для всеобщего воскрешения, но и в самом воскресительном деле, некоторые из них, как прот. Сергей Булгаков, были готовы признать, что в случае, если история повернется на Божьи пути, а человек будет следовать образу истинной веры, сформулированному еще Достоевским: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [Достоевский, 1972–1990, т. 11, с. 179], Господь откроет для него и эту возможность [см.: Булгаков, 1933, с. 465].

Идеей внехрамовой литургии одушевлялся один из самых знаковых текстов религиозно-философской мысли русского зарубежья — «Новое Средневековье» (1924) Н. А. Бердяева, в котором философ свободного духа соединял идеи оправдания истории и оправдания человека, выстраивая проект нового, богочеловеческого строя жизни: в нем на новом витке должен быть возрожден теократический идеал Средневековья, где церковь и мир составляли одно, а вера была одушевляющим началом политики, экономики и культуры. По мысли Бердяева, современность должна раскрыть во всей полноте «истины антропологии и космологии», увидев в христианстве религию всецелого преобразования мира. «Церковь космична по своей природе, и в нее входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос. Это должно перестать быть отвлеченной, теоретической истиной, должно стать истиной жизненной, практической. Церковь должна перейти от преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преобразению полноты жизни» [Бердяев, 1994, с. 430].

За год до выхода «Нового Средневековья», имевшего огромный резонанс не только в русской эмигрантской, но и в европейской среде, П. Тейяр де Шарден во время первого путешествия в Китай, в экспедиции на плато Ордос, пишет художественно-философское сочинение «Вселенская месса», в котором возникает тот же образ внехрамового служения, распахнутого на всё бытие, что одушевлял Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьёва, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др. Как пишет С. Г. Семёнова, несмотря на изнуряющие условия экспедиции, интенсивность поисковой работы, увлеченность научными находками (были найдены «следы пребывания здесь доисторического человека»), о. Тейяр вынашивает свое эволюционное видение, переживая огромный духовный подъем. «Один, затерянный в безбрежности пустыни, между землей и небом, он ощущает себя человеком вообще перед лицом *Бога и мироздания*, отдающим себе отчет во взаимном отношении этих величин» [Семёнова, 2009, с. 86]. У него, священника, в этой пустыне нет ни хлеба, ни вина, ни алтаря, но на огромном духовном подъеме, встав посреди огромных, пустынных пространств, он



Ордосская пустыня
Ordos Desert

творит свою «мессу над вещами», свою Вселенскую литургию, в которой Евхаристия расширяется до масштабов Вселенной и Вся материя, пронизанная Божественным Огнем, сошедшим в недра мира, оказывается «воплощена» воплощением Христа [Тейяр де Шарден, 1992, с. 124].

Знаковое отсутствие необходимой утвари для совершения литургии заставляет ум и сердце священника выйти за пределы стреножащих обрядовых правил, раздвинуть рамки литургического служения, радикально расширить устоявшееся понимание главного христианского Таинства. «Мои чаша и мой дискос, — возносит свое слово Тейяр, — это глубины души, широко открытой всем силам, которые через мгновение поднимутся ото всех уголков Земного Шара и устремятся к Духу» [там же, с. 121]. И жертва, которую он приносит на Божий алтарь, — это отзывающееся в его сердце неустанное стремление твари к преобразению, плоды мира, «увлекаемого всеобщим становлением»: хлеб «наших трудов» и вино «наших скорбей» [там же, с. 121, 122].

Литургия, творимая о. Тейяром в пустыне, отнюдь не та «тайная месса», которую в католицизме может совершать одинокий священник в отсутствие прихожан. Незримо в «мессе над миром» принимают участие близкие и дальние, образы которых встают перед духовным взором Тейяра и имена которых шепчут уста:

Одного за другим, Господи, вижу я и люблю тех, кого Ты мне дал в поддержку и на радость моему существованию. Одного за другим пересчитываю я членом этой особой и столь дорогой мне семьи, которую мало-помалу собрало вокруг меня из самых разрозненных частиц родство сердца, научных исканий и мысли. Не столь явственно, но всё же вспоминаю я всех, чье безымянное воинство образует неисчислимое множество живых; всех, кто окружает и поддерживает меня без моего ведома; а особенно тех, кто истинно или заблуждаясь, в своих конторах и лабораториях и на заводах верит в прогресс тварного мира и будет сегодня страстно стремиться к свету.

[Там же, с. 121]

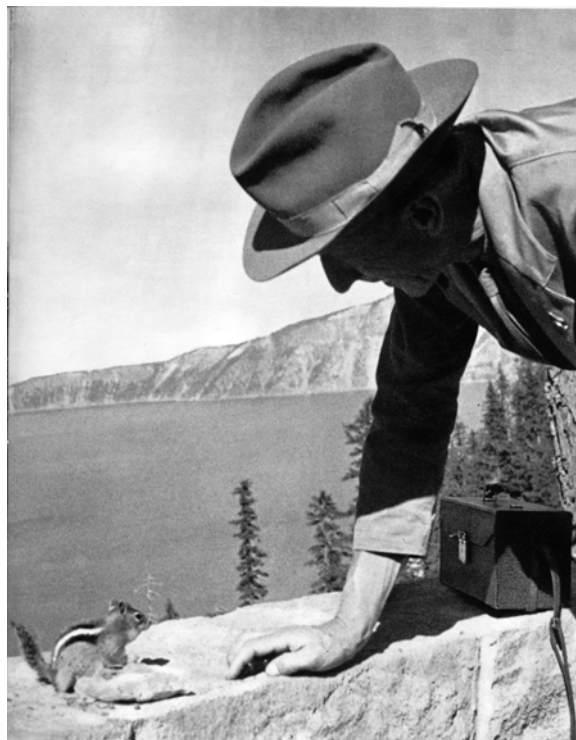
Главное, о чем молится будущий автор «Феномена человека», касается активности человека и твари в деле пресуществления мира в Царство Христово. «Этими неукротимыми руками, — восклицает о. Тейяр, — приспособь и приготовь для задуманного Тобою грандиозного дела собранное в моем сердце усилие всей Земли. Преобрази его, выправи и перестрой от самых истоков» [там же, с. 123]. Молитва священника и философа направлена к Богу-Творцу, Который печется о своем творении не внешним, орудийным, поверхностным образом, но проникает в самую глубь вещей и изменяет ее, а главное — дает импульс твари возрастать к совершенству, снимая пространственно-временные ограничители, возводя всё Творение к Царствию Божию.

И в других сочинениях — от трактата «Божественная Среда» (1926–1927), «Заметки о Вселенском Христе» (1920), статьи «Христология и эволюция» (1933) до работы «Христианство и эволюция» (1945), обобщающей его взгляды на Космогенез, трансформирующийся в Христоргенез, — Тейяр трактовал христианство как религию, содержащую ключ к пониманию истоков, путей и будущего Вселенной. Он стремился придать христианскому служению в мире подлинно космический масштаб, углубляя свое учение о Церкви, задача которой «знать и уметь христианизировать всё, что есть человеческого в человеке» [цит. по: Струговщиков, 2004, с. 35]. Церковь не уводит из мира, она расширяется на мир, выносит литургическое служение за стены храма и монастыря, на всё пространство истории и природы, и вся земля, по Тейяру, является престолом этого вселенского преображения. Как пишет С. Г. Семёнова, философ христианского эволюционизма, подобно Фёдорову, смело поставил «в современном богословии вопрос о космически-преображающем значении центрального христианского таинства», акцентируя в литургии эсхатологическую надежду на обретение высшей, совершенной природы [Семёнова, 2009, с. 578]. Толкуя смысл Евхаристии в работе «Введение в христианскую жизнь», о. Тейяр подчеркивал буквальное физиологическое действие

того «контакта с ассимилирующей силой воплощенного Слова», который происходит в момент Причащения, обновляя духовное и телесное естество человека. Философ призывал рассматривать Евхаристию, собирающую человечество в единое целое, «органически связанное в общей сверх-жизни», как сердцевину Космогенеза, как средоточие христианизации бытия, его конвергенции в точку Омега [Тейяр де Шарден, 1992, с. 210, 211].

Примечательно, что в этюде «Вселенская месса», как и в текстах русских религиозных мыслителей, теснейшим образом переплетаются религиозно-философское и художественное начала. «Вселенская месса» принадлежит к такому типу сочинений, которые рождаются на границе, точнее на стыке философии и литературы. Тем самым она обретает параллели с целым рядом явлений русской культуры, где мысль вырастает из художественного текста и живет в нем, проявляя себя ярче, убедительнее, пафоснее, живее, нежели в строгих философских и научных трактатах. Да и сами русские философы подчас были склонны излагать свои идеи, используя арсенал художественных приемов. Достаточно вспомнить стихотворение в прозе Н. Ф. Фёдорова «Конец сиротства: безграничное родство», во вдохновенных образах представляющее картину всеобщего дела, через которое преображается бытие, или его «Величание Пасхи», в котором в форме «Пасхального канона» выражена идея истории как «работы спасения». А еще — «Краткую повесть об Антихристе» В. С. Соловьёва, где символически представлено не только отпадение мира от Христова завета и его предание во власть антагониста Творца, но и опамывание человечества, спасающегося «как бы из огня» и соединяющегося со Христом в Тысячелетнем Царстве; или диалоги «На пиру богов» С. Н. Булгакова, в которых перед лицом революционной катастрофы рождается чаяние будущей «вселенской церкви» [Булгаков, 1991, с. 347].

Особое место в художественно-философской рефлексии над темой внехрамовой литургии занимают сочинения друзей-философов А. К. Горского,



Отец Тейяр играет с «чипмонком» (разновидность грызуна, которая не встречается в Европе). Озеро Кратер. Орегон. 1932–1933

Fr. Teilhard plays with the "Chipmonk" (a rodent species, not found in Europe). Lake Crater. Oregon. 1932–1933

Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева, развивавших с опорой на Фёдорова идею «активной апокалиптики», акцентировавших светлую, миропреображающую сторону последней книги Нового Завета. Так, поэма Н. А. Сетницкого «Эпафродит» (1927) выдвигала тему путей и перепутей истории, призванной выйти из лабиринта блужданий, устремляя к тысячелетнему Царству Христову. Стихотворение А. К. Горского «Излучения» (1916), символически воспроизводящее тот момент Литургии Преждеосвященных даров, когда совершается перенос Святых Даров с жертвенника на престол, представляло это великое таинство протекающим не в малом, ограниченном пространстве храма, а в бесконечном, разомкнутом пространстве Вселенной. Образ Мира как жертвенника и одновременно как Тела Христова в параллель «Вселенской мессе» о. Тейяра развивался в стихах и поэмах Горского 1920-х годов: «Евхаристия», «Вход», «Небесный Город», причем в последней поэме, представляющей собой художественное переложение 21–22 глав «Откровения Иоанна Богослова», Горский не только рисовал образ нового неба и новой земли, но и представлял внехрамовую литургию, творящуюся человечеством в пространстве Нового Града, границы которого совпадают со всем миром:

А храма не было. К чему же
Здесь мог понадобиться храм?
Здесь людям вечным храмом служит
Господь Творец и Агнец Сам.
Ведь каждое свершая дело,
Кончая, начиная вновь,
Они Его слагают тело,
Его приготавливают кровь.
И дружная людей работа
Казалась литургией мне,
Их всё стремленье, вся забота
Была о хлебе и вине;
Сквозь них причастны силе млечной,
Дыханьем проникая твердь,
Постигли тайны жизни вечной,
Забыли, что такое смерть.

[Горский, 2018, с. 146–147]

Наконец, философская мистерия В. Н. Муравьева «София и Китоврас» (1921–1925), писавшаяся в те же годы, что и «Новое Средневековье» Бердяева, и «Все-

ленская месса» П. Тейяра де Шардена, выдвигала идею вселенского христианского действия и разворачивала образ космической Церкви, в которую входят не только люди, но и все существа мира. А финальные сцены мистерии, где люди, животные, птицы, рыбы, стихии под водительством Софии, души мира, соучаствуют в общем деле спасения, засыпая пропасть, разделяющую смертный, страдальческий мир и Царство Пресвитера Иоанна, прямо выводили к идее внехрамового служения как миропреображения.

Из всех явлений русской философии и литературы, связанных с темой «внехрамовой литургии», особенно близка П. Тейяру де Шардену мать Мария (Е. Ю. Кузьмина-Караваева). Принявшая монашество в сознательном возрасте, она не редуцировала объем христианского задания человечеству, напротив — раскрывала его перспективы, закладывая основы нового, активно-христианского аскетизма, целью которого является не отрицание мира и не умерщвление плоти, а духо-телесное преобразование, просветление мира до рая. Мать Мария лично Тейяра де Шардена не знала, но пафосом своей жизни и служения была ему, несомненно, близка. Она исповедовала то же выходящее за рамки филистерского «приличия» дерзновенное, творческое христианство, в центре которого — человеческая личность, сознающая, что через нее проходит ось Христоренеза. Размышляя о сути внехрамовой литургии, мать Мария указывала, что стремление к полноте «оцерковления жизни» не имеет ничего общего с попыткой спрятать реальность под покровом внешнего «благолепия», который так легко сдернуть, обнажив бездны зла, несчастья, богооставленности. Речь здесь идет о другом: о смене точки зрения на реальность, об ощущении мира не оторванным от своего божественного центра, а онтологически связанным с ним, пребывающим в Боге даже тогда, когда, казалось бы, все внешние проявления жизни мира говорят об обратном.

Оцерковление жизни есть ощущение всего мира как единого храма, украшенного иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы — подлинные образы Божии, на которых почиет святость Бога Живого. <...> Внехрамовая литургия и есть наше жертвенное служение в храме мира, украшенного живыми иконами Божиими, служение общее, всечеловеческое жертвоприношение любви, великое действие нашего Богочеловеческого единения, единое молитвенное дыхание нашего Богочеловеческого духа. В этом литургическом человекообщении мы причащаемся и Богообщению, мы действительно становимся едино стадо и един Пастырь, едино тело, неотделимая глава которого — Христос.

[Мария (Скобцова), 1936, с. 158]

П. Тейяр де Шарден никак не мог быть знаком с этими строками из работы матери Марии «Мистика человекообщения». Но его собственные размышления над литургическим таинством рождали образ всечеловеческой общности, создаваемой притяжением Христовой любви и «действенной силой» Евхаристии [Тейяр де Шарден, 1992, с. 261]. И если бы судьба чудесным образом подарила о. Тейяру встречу с этой удивительной женщиной, открывшей для себя после смерти младшей дочери Насти всеобъемлющее, вселенское материнство, помогавшей больным, страждущим, умирающим, научившейся по-достоевски и по-евангельски видеть «в каждом, даже пропащем человеке — пропойце и проститутке <...> образ Божий — поруганный, искалеченный, но именно образ Божий» [Кривошеина, 2004, с. 50], он обрел бы в ней единомышленницу и сестру во Христе. Как, впрочем, и в других русских религиозных мыслителях, от Фёдорова до Бердяева, от Достоевского до Горского. Недаром, прочтя в 1950 году роман «Идиот» и отметив для себя цитату: «Точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда он с неба завидит, что грешник пред ним от всего своего сердца на молитву становится» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 183–184], он напишет своей корреспондентке и другу Роде де Терра: «Эти русские воистину слишком хаотичны для меня. Но читать их всё же стоит» [цит. по.: Семёнова, 2009, с. 200].

Список источников

- Бердяев Н. А.* Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 40–62.
- Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. М.: Искусство; М.: ИЧП “Лига”, 1994. Т. 1. 542 с.
- Булгаков С. Н.* На пиру богов // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 290–353.
- Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Париж: YMCA-press, 1933. Ч. 1. 468 с.
- Варшавский В. С.* Родословная большевизма. Paris: YMCA-press, 1982. 209 с.
- Гоголь Н. В.* Духовная проза. М.: «Русское слово», 1992. 311 с.
- Горский А. К.* Сочинения и письма: в 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Кн. 2. 1008 с.
- Гусев Д. В.* Ценность жизни и эсхатология: Н. А. Бердяев и П. Тейяр де Шарден // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 6. С. 17–24.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1972–1990. 30 т.
- Ильин В. Н.* Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Paris: YMCA-press, 1930. 230 с.

Касаткина Т. А. Взаимоотношения человека с природой в христианском миросозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. М.: ИД «Грааль», 2002. С. 304–313.

Клинггер Георгий, свящ. О. Тейяр де Шарден и православная традиция // Вестн. Русского студенческого христианского движения. 1972. № 106. С. 109–132.

Кривошеина К. И. Горный путь // Красота спасающая. Мать Мария (Скобцова). Живопись. Графика. Вышивка. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 14–88.

Мария (Скобцова), монахиня. Мистика человекообщения // Круг: Альманах. № 1. Berlin: Парабола, 1936. С. 152–159.

Мень Александр, прот. Пьер Тейяр де Шарден: христианин и ученый // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Изд-во «Ренессанс»: СП «ИВО-Сид», 1992. С. V–XXIV.

Никитин В. А. Поэт эволюции — мистик науки — служитель алтаря: Тейяр де Шарден // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 5–40.

Никольский Петр, прот. Клинггер // Православная энциклопедия. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2014. Т. 35: Кириопасха — Клосс. С. 687–689. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1841427.html> (дата обращения: 25.07.2021).

Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии византийских и русских. М.: Тип. Департамента уделов, 1892. 608 с.

Савельева В. В. Поэтические мотивы в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л.: Наука, 1987. С. 125–134.

Семёнова С. Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2009. 672 с.

Семёнова С. Г. Русская литература XIX–XX веков: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект; Парадигма, 2016. 890 с.

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. 2 т.

Струговщиков Евгений, свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Fazenda Дом надежды, 2004. 256 с.

Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Изд-во «Ренессанс»: СП «ИВО-Сид», 1992. XXIV, 311 с.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис-пресс, 2002. 352 с.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Прогресс, 1965. 296 с.

Тютчев Ф. И. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1987. 448 с.

Федотов Г. П. Любовь и социология // Православное дело. Сб. 1. Париж: [б. и.], 1939. С. 62–83.

Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. 1–2 т.

Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Традиция, 1997. Т. 3. 743 с.

Чекрыгин В. Н. О Соборе Воскрешающего музея // Н. Ф. Фёдоров: pro et contra: В 2 кн. Книга 2. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2008. С. 450–482.

Шмеман А., прот. Евхаристия. Тайнство Царства. 2-е изд. Paris: YMCA-press, 1988. 313 с.

Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

Le Roy E. Les Origines humenes et l'évolution de l'intelligence. Paris: Bolvin and cie, 1928. 375 p.

Trublar K. V. Teilhard und Solowjew: Dichtung und religiöse Erfahrung. München: Verlag Karl Alber, 1966. 114 s.

References

Berdyayev, N.A. (1928) 'Russkaya religioznaya mysl' i revolyutsiya' ['Russian Religious Thought and the Revolution'], *Versty*, 3, pp. 40–62.

Berdyayev, N.A. (1994) *Filosofiya tvorchestva, kul'tury, iskusstva: v 2 tomakh. Tom 1* [Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Iskusstvo; Moscow: IChP "Liga".

Bulgakov, S.N. (1991) 'Na piru bogov' ['At the Feast of the Gods'], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., pp. 290–353.

Bulgakov, S.N., prot. (1933) *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve. Chast' 1* [Lamb of God. About God-manhood. Part 1]. Parizh: YMCA-press.

Chekrygin, V.N. (2008) 'O Sobore Voskreshayushchego muzeya' ['About the Cathedral of the Resurrection Museum'], in *N.F. Fedorov: pro et contra: v 2 knigakh. Kniga 2* [N.F. Fedorov: Pro et Contra: in 2 books. Book 2]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, pp. 450–482.

Dostoevskii, F.M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols] (30 vols). Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie.

Ern, V.F. (1991) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.

Fedorov, N.F. (1995) *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Toma 1–2* [Collected Works: in 4 vols. Volumes 1–2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".

Fedorov, N.F. (1997) *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom 3* [Collected Works: in 4 vols. Volume 3]. Moscow: Traditsiya Publ.

Fedotov, G.P. (1939) 'Lyubov' i sotsiologiya' ['Love and Sociology'], in *Pravoslavnoe delo. Sbornik 1* [Orthodox Business. Collection 1]. Parizh: [no publ.], pp. 62–83.

Gogol', N.V. (1992) *Dukhovnaya proza* [Spiritual Prose]. Moscow: "Russkoe slovo".

Gorskii, A.K. (2018) *Sochineniya i pis'ma: v 2 knigah. Kniga 2* [Works and Letters: in 2 books. Book 2]. Moscow: IMLI RAN.

Gusev, D.V. (2014) 'Tsennost' zhizni i eskhatologiya: N.A. Berdyaev i P. Teiyar de Sharden' ['The Value of Life and Eschatology: N.A. Berdyaev and P. Teilhard de Chardin'], *Srednerusskii vestnik obshchestvennykh nauk*, 6, pp. 17–24.

Il'in, V.N. (1930) *Shest' dnei tvoreniya: Bibliya i nauka o tvorenii i proiskhozhdenii mira* [Six Days of Creation. The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World]. Paris: YMCA-press.

Kasatkina, T.A. (2002) 'Vzaimootnosheniya cheloveka s prirodoj v khristianskom mirosozertsanii Dostoevskogo' ['The Relationship of Man with Nature in Dostoevsky's Christian Worldview'], in *XXI vek glazami Dostoevskogo: perspektivy chelovechestva* [The 21st Century Through the Eyes of Dostoevsky: The Prospects of Humanity]. Moscow: ID "Gaal", pp. 304–313.

Klinger, Georgii, svyashch. (1972) 'O. Teiyar de Sharden i pravoslavnaya traditsiya' ['Father Teilhard de Chardin and the Orthodox Tradition'], *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya*, 106, pp. 109–132.

Krivosheina, K.I. (2004) 'Gornii put' ['The Way Up'], in *Krasota spasayushchaya. Mat' Mariya (Skobtsova). Zhivopis'. Grafika. Vyshivka* [Saving Beauty. Mother Maria Skobtsova. Painting. Graphic Arts. Embroidery]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPb., pp. 14–88.

Le Roy, E. (1928) *Les Origines humenes et l'évolution de l'intelligence*. Paris: Bolvin and cie.

Mariya (Skobtsova), monakhinya (1936) 'Mistika chelovekoobshcheniya' ['Mysticism of Human Communication'], in *Krug: Al'manakh. No 1* [A Circle. Almanac. No 1]. Berlin: Parabola, pp. 152–159.

Men', Aleksandr, prot. (1992) 'P'er Teiyar de Sharden: khristianin i uchenyi' ['Pierre Teilhard de Chardin: Christian and Scientist'], in Teilhard de Chardin, P. *Bozhestvennaya sreda* [Divine Environment]. Moscow: "Renessans": SP "IVO-SiD" Publ., pp. V–XXIV.

Nikitin, V.A. (2002) 'Poet evolyutsii — mistik nauki — sluzhitel' altarya: Teiyar de Sharden' ['Poet of Evolution — Mystic of Science — Priest: Pierre Teilhard de Chardin'], in Teilhard de Chardin, P. *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. Moscow: Airis-press, pp. 5–40.

Nikol'skii, Petr, prot. (2014) 'Klinger', in *Pravoslavnaya entsiklopediya. Tom 35: Kiriopaskha — Kloss* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 35: Kiriopasha — Kloss]. Moscow:

Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”, pp. 687–689. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/1841427.html> (Accessed: 25 July 2021).

Pokrovskii, N.V. (1892) *Evangelie v pamyatnikakh ikonografii vizantiiskikh i russkikh* [The Gospel in the Monuments of Byzantine and Russian Iconograph]. Moscow: Tipografiya Departamenta udelov.

Savel’eva, V.V. (1987) ‘Poeticheskie motivy v romane “Brat’ya Karamazovy”’ [‘Poetic Motifs in the Novel “The Brothers Karamazov”’], in *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya. Vypusk 7* [Dostoevsky: Materials and Research. Issue 7]. Leningrad: Nauka Publ., pp. 125–134.

Semenova, S.G. (2009) *Palomnik v budushchee: P’er Teiyar de Sharden* [A Pilgrim to the Future. Pierre Teilhard de Chardin]. St. Petersburg: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya.

Semenova, S.G. (2016) *Russkaya literatura XIX–XX vekov: Ot poetiki k miroponimaniyu* [Russian Literature of the 19–20th Centuries. From Poetics to the Understanding of the World]. Moscow: Akademicheskii proekt; Paradigma.

Shmeman, A., prot. (1988) *Evkharistiya. Tainstvo Tsarstva* [The Eucharist. The Mystery of the Kingdom]. 2nd edn. Paris: YMCA-press.

Solov’ev, V.S. (1988) *Sochineniya* [Works] (2 vols). Moscow: Mysl’.

Strugovshchikov, Evgenii, svyashch. (2004) *Teiyar de Sharden i pravoslavnoe bogoslovie* [Teilhard de Chardin and Orthodox Theology]. Moscow: Fazenda Dom nadezhdy.

Teilhard de Chardin, P. (1965) *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. Moscow: Progress.

Teilhard de Chardin, P. (1987) *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. Moscow: Nauka Publ.

Teilhard de Chardin, P. (1992) *Bozhestvennaya sreda* [Divine Environment]. Moscow: “Renessans”: SP “IVO-SiD” Publ.

Teilhard de Chardin, P. (2002) *Fenomen cheloveka. Vselenskaya messa* [The Phenomenon of Man. Universal Mass]. Moscow: Airis-press.

Trublar, K.V. (1966) *Teilhard und Solowjew: Dichtung und religiöse Erfahrung*. München: Verlag Karl Alber.

Tyutchev, F.I. (1987) *Polnoe sobranie stikhotvorenii* [The Complete Collection of Poems]. Leningrad: Sovetskii pisatel’.

Varshavskii, V.S. (1982) *Rodoslovnaya bol’shevizma* [The Pedigree of Bolshevism]. Paris: YMCA-press.

Информация об авторе: А. Г. Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

Information about the author: A. G. Gacheva — DSc in Philology, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Russian Literature and Literature of Russian Abroad, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.08.2021;
одобрена после рецензирования 20.08.2021;
принята к публикации 25.08.2021.

The article was submitted 01.08.2021;
approved after reviewing 20.08.2021;
accepted for publication 25.08.2021.