

Zbigniew Kaźmierczyk

## Дуальные модели Лотмана и Милоша в анализе истории России и в автобиографии

### Lotman's and Miłosz's Dual Models in the Analysis of History of Russia and in Autobiography

This article examines the concept of alternation of predictable (symmetrical) and unpredictable (asymmetrical) occurrences under the influence of Prigogine's theory of bifurcation. It shows that Lotman acknowledged those occurrences to be essential in historical processes. However, he considered the unpredictable occurrences to be destructive in cultures developed on dual models because of the expectations of eschatological transformation of the world which they generate. At the same time, he hoped that the historical unpredictability would be connected with the transformation of the Russian cultural model. The article shows the application of dual models in Lotman's cultural semiotics and Miłosz's studies of Russia. It emphasizes that for Miłosz those were the models of Gnostic-Manichaeism dualism and pictures him as a continuator of the Vilnius school of thought of Russia.

1. Модели потустороннего мира и сего мира: дуальные и тернарные

Говоря о последних книгах Юрия Лотмана *Культура и взрыв, Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история, Непредсказуемые механизмы культуры*, их переводчик на польский язык, Богуслав Жилко, назвал “своеобразной трилогией” (Żyłko 2018: 20 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]). Первая из книг была опубликована перед смертью автора в 1993 году.

Жилко, указывая на сходства данных работ, сослался на утверждение Татьяны Кузовкиной, “одного из секретарей Лотмана, которым он диктовал последние труды”, что “первая и третья части этой трилогии были созданы в одно и то же время” (Żyłko 2018: 20). Эти работы принесли “различение постепенной эволюции, процессов, плавно переходящих из одного состояния в другое, и взрывов, ведущих к внезапным, скачкообразным изменениям ситуации” (Żyłko 2018: 21). Лотман

сослался на теорию бифуркации (лат. *bifurcus* означает расщепленный, разветвленный) Ильи Пригожина. Этот бельгийский ученый русского происхождения вдохновил Лотмана своей концепцией неполной предсказуемости окончательного результата химических реакций в связи со множеством возможностей их развития. Эта теория не отвергает вероятности протекания процесса, но принимает возможность его “неравновесности” (Лотман 2010: 141) в связи с тем, что “[...] то или иное исходное состояние системы находится на границе пучка возможных ее изменений” (Лотман 2010: 134). Их постепенность, которая уравнивает их взрывность и предотвращает взрывность системы, обозначает “равновесную динамику” (Лотман 2010: 148) реакции. Поскольку “асимметрические” и “непредсказуемые” процессы значительно чаще происходят в мире человека, чем животного, так как человек преодолевает ограничения природы, “[...] говоря об истории человечества, можно утверждать, что роль непредсказуемости не только существенно возрастает в тот момент, когда человек сделался человеком, но и что именно она образовала фун-

дамент для этого перехода” (Лотман 2010: 134).

Последние труды Лотмана, как мы видим, дают возможность сравнить протекание химических реакций и социально-исторических процессов, так как с непредсказуемостью исторического процесса он связывал надежду на изменение дуального развития российской истории – коррелируемого с православной дихотомией неба и ада. В точной науке он нашел научную предпосылку осуществить эту возможность. Пришел к выводу, что дуальные модели обуславливают деструктивную динамику русской культуры и извечно в ней множатся. Показал самовоспроизведение дуальных моделей в качестве причины исторических бедствий. Убеждал, что “[...] биологическое продолжение рода, потенциально заданное различие полов, может осуществляться, только если различие переходит в единство, создающее тернарную структуру” (Лотман 2010: 60). В свете рассуждений Лотмана единство тернарной структуры в эротическом пространстве программирует место, созданное двоими для двоих, т.е. лишенное единичной исключительности место женщины и мужчины, которые находят в

нем себя как свои части отдельных целостностей. Ее противоположностью была бы структура эротического пространства, подразумевающая устранение субъективности лиц посредством абсолютизации единства. В результате полученного таким образом единства в отношениях я – она наступает нивелирование места свободного единства мужчины и женщины. Оно поглощается захватническим Единством, трактующим двойное место в качестве коррелята своей неограниченной, божественной субъективности.

В своих последних трудах Лотман показывает, что господство дуальной модели в индивидуальной биографии и в коллективной жизни ведет к “абсолютизации единства” (Лотман 2010: 60), вызывающей “[...] длинную цепь политических концепций, представляющих абсолютизм, деспотизм, единовластие в качестве идеальных структур человеческого общества” (Лотман 2010: 60). Автор *Непредсказуемых механизмов культуры* убежден, что тройная модель, позволяющая отменить проекции неба и ада в повседневной жизни, посредством ослабления эсхатологических напряжений благодаря проекции чистилища, благоприят-

ствует развитию человека и общества. Благоприятствует уравновешенной жизни и делает землю подчиненной – способствует созданию условий сохранения и развития человека и безопасности планеты. Так же, как и Милош, он, однако, считал, что путь человечества является биоисторическим и что сила инертности активизирует разрушительные бинарные модели. Напоминал, что

сведение тернарной по своей природе модели к бинарности обходится слишком дорого. Не случайно эта жесткая бинарная модель оказалась столь удобной для проявлений нетерпимости и разрушительных социальных эмоций. Выраженная с классической полнотой в формуле: “Кто не с нами, тот против нас”, – она исторически выступает на поверхность всякий раз, когда созидание оттесняется разрушением (Лотман 2010: 59).

В этих словах Лотман проявил базовую инспирацию и мотивацию своих последних работ. В *Культуре и взрыве* он приветствовал с надеждой мир-

ный распад Советского Союза в 1991 году и рассчитывал на преодоление разрушительного образца. В мирном и согласном появлении независимых государств он увидел для русской культуры “возможность перейти на общеевропейскую тернарную систему и отказаться от идеала разрушать ‘старый мир до основанья, а затем’ на его развалинах строить новый” (Лотман 2000: 148).

## 2. Эволюция старого тезиса

Уже в семидесятые годы в статье, написанной совместно с Борисом Успенским, Лотман видел генезис тернарной модели в средневековом разделении загробного мира на небо, чистилище и ад. Он подчеркнул культурную роль третьего места в загробном мире, т.е. чистилища, принятого западной Церковью на Лионском соборе в 1274 году, но отвергнутого восточной Церковью. Уже в середине семидесятых годов XX века авторы статьи *Роль дуальных моделей в динамике русской культуры* (1977) написали, что чистилище в бинарном поле напряжения между святостью и грешностью сохраняло резерв творческой энергии верующих, так как создало

полосу нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов, которые не являются ни “святыми”, ни “грешными”, ни “государственными”, ни “антигосударственными”, ни хорошими, ни плохими. Эта нейтральная сфера становится структурным резервом, из которого развивается система завтрашнего дня (Лотман, Успенский 2005).

Даже при том, что в западной культуре этот резерв стал основой для системы утопического завтрашнего дня, но тем не менее в тернарной модели эта система была свободной от ресентиментальной и эсхатологической страсти уничтожения старого порядка. Была свободна от разрушительной жажды в осознании того, что только на развалинах старого и грешного мира (ада) возможно построить рай на земле. Согласно Лотману, системы завтрашнего дня, создаваемые в тернарной модели, способны трансформироваться и подвергать осмосу традиционные универсальные ценности, они предотвращают дуальный ужас противоборства

нового порядка со старым. В конце жизни он добавил, что тройная модель загробной жизни, подразумевающая существование нейтральной светской зоны в общественной жизни, оставила независимое пространство для римского права. Жалел, что “[...] вековой конфликт императорской и церковной власти как двух имеющих разную основу, но одинаково высокую ценность авторитетов, в России был невозможен” (Лотман 2010: 62). Ричард Пайпс называл эту самодержавную систему патриониальной и отделил от различных проявлений европейского деспотизма. Отметил, что “[...] деспот нарушает права собственности своих подданных; патриониальный правитель не признает даже их существования” (Pipes 2006: 22 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]). В работах Лотмана мы находим объяснение такого состояния вещей в культурных причинах.

В контексте статьи Лотмана и Успенского мы видим, что концепция случая в развитии данной культурной системы вдохновляла тартуского семиолога в конце его жизненного пути на размышления на тему динамических процессов в семиосфере с точки зрения их совокупности в бинарной

культурной модели и одновременно с точки зрения возможностей сломать эту модель согласно теории бифуркации. Анализы Лотмана позволили сформулировать вывод о сменяемости стадий эволюции и взрыва, предсказуемых и непредсказуемых событий, стабилизирующих жизнь и взрывных, а также о ценности их дополнения друг друга.

### 3. Дуализм старого и нового

Культурные и историософские концепции в последних текстах ученого стали венцом его исследований. Последние его размышления заключены в тексте *Роль дуальных моделей в динамике русской культуры*. Прежде всего эту статью имеет в виду Малгожата Земла, сравнивая, впервые в литературоведении, россиеведение Милоша, Лотмана и Успенского:

Главным образом письма Лотмана и Успенского, публикующиеся со второй половины семидесятых годов прошлого века, способствовали в значительной мере тому, что сложился взгляд о преобладающем влиянии дуальных систем на

культуру России (Zemła 2014: 72 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]).

С перспективы трилогии можно сказать, что эти модели оказались в центре внимания российских ученых, так как они уже занялись феноменом разрушительной деятельности, неразрывно связанного с их родной культурой. Результатом поисков этиологии этого самоуничтожения являются также труды Лотмана и Успенского, написанные ими отдельно. Динамика разрушительных процессов рассматривается ими на основе истории России с особым учетом большевистской революции 1917 года.

Уже в семидесятые годы российских авторов заинтересовали условия такого хода событий, которые позволили бы России выбраться из колеи вечного уничтожения старого порядка во имя проекта нового. В статье о *Роли дуальных моделей в динамике русской культуры* они показывают это уничтожение на заре русской государственности. В ранней Руси дуальная модель проявляется в безжалостной и жестокой борьбе христианства с языческой традицией по принципу противоположности. По мнению ученых, у ис-

токов православного государства структура новой веры кристаллизировалась в радикальной оппозиции к старому язычеству и из-за этой радикальной и уничтожающей антитетичности сохранила его негатив – и как следствие этого неслла в себе память негатива как форму для выражающих протест возвращений реликтовых верований и идей. Здесь непрерывность покрывается с попеременностью, так как

[...] изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа. Естественным результатом этого было то, что новое возникало не из структурно “неиспользованного” резерва, а являлось результатом трансформации старого, так сказать, выворачивания его наизнанку. Отсюда, в свою очередь, повторные смены могли фактически приводить к регенерации архаических форм (Лотман, Успенский 2005).

Повторяемость этой модели исследователи показали также в России XVII и XVIII веков – с точки зрения русских революций XX века. Уничтожение старой России императорской

Россией Петра I показано как большевистский прототалитаризм.

В анализе семиосферы Петербурга, призрачного и театрального города, он доказывал, что русская культура является эксцентричной (напоказ), так как “вынуждена постоянно конструировать зрителя” (Лотман 2000: 329) результатом дуалистических склонностей русских. “Но эта реконструируемая ‘точка зрения’ обладала некоторой высшей реальностью по отношению к наблюдаемой с ее позиции действительной жизни” (Лотман 2000: 330). Семиотическая теория культуры Лотмана проливает свет читателям на действие дуальной модели в истории России. Радикальный дуализм как ее структуральный алгоритм (как матрица; ментальный генотип) является в его анализах правилом автодеструкции, угрожающим культурным самоуничтожением, и поэтому он постулировал и обозначал направление его изменения в тернарную модель.

#### 4. Лотман и Милош

В этом месте зададимся вопросом, обоснованно ли сравнение Землой дуальных моде-

лей в культурных анализах Милоша и Лотмана. Исследовательница высказалась, что польский нобелевский лауреат в эссе *Россия* [ориг. *Rosja*], опубликованном в сборнике *Семейная Европа* ([ориг. *Rodzinna Europa*] 1958) почти за два десятилетия до Лотмана и Успенского, “сравнил культурную систему России с дуалистической моделью гностики” (Zemła 2014: 72). Заметила, что автор этого эссе ранее объяснял поведение русских “дуалистическим образцом мышления, господствующим в русской культуре” (Zemła 2014: 71). В поисках предшественников Милоша в исследовании роли дуальных моделей в русской культуре, Земла не нашла их среди польских авторов, но указала на ведущего творца русского религиозного возрождения: “Сравнение культурной системы России с дуалистической моделью гностики не было новой идеей в период создания *Семейной Европы*. Эта идея появляется, в частности, в сочинениях Николая Бердяева” (Zemła 2014: 72). Однако автор утверждает, что предложения Бердяева и Милоша, хотя им и полагается пальма первенства в применении дуальных моделей, были лишены базы понятийной системы, и это направление рос-

сиеведения потеряло свою актуальность, так как “не хватало прежде всего методологических оснований, которые позволяли бы смотреть на русскую культуру *sub specie gnosis*” (Zemła 2014: 72). Ситуацию изменили выступления Лотмана и Успенского. “Новые возможности создал в этой области метод структурных исследований” (Zemła 2014: 72). В год публикации *Семейной Европы* Милоша была издана *Структурная антропология* Клода Леви-Стросса, принятая с интересом в кругу ученых тартуско-московской семиотической школы. Французский автор описал дуальные и тернарные организации и сделал вывод об их связи с динамикой цивилизационных процессов. Внимание тартуских семиологов обратило на себя сравнение французского антрополога динамики развивающихся культур согласно этим моделям. Через несколько лет после выступления Лотмана и Успенского культурную роль чистилища представил Жак Ле Гофф, который исходил из подобной предпосылки: “Можно ожидать, что существует связь между тем, как данное общество организует свое пространство на земле и свое пространство в

загробном мире” (Le Goff 1997: 10).

##### 5. Русская культура *sub specie gnosis*

Стоит заметить, что культурная семиотика Лотмана и Успенского в результате этих инспираций религиозно-ведчески не дает методологических оснований для обзора русской культуры *sub specie gnosis*. Как известно, эта перспектива доступна для религиоведения, исследующего манихейские и гностические верования и идеи, – дуалистический опыт существования, догматику, мифографию и историю движения восточного сектанства. Лотман приходит к своим выводам на основании культурной методологии, религиоведчески открытой, но не на основании гностической религии. Религиоведение в культурной и исторической семиотике Лотмана помогает, но история еретического движения не является исходной точкой в его анализах семиосферы. В то же время Милош использует методологию религиоведческого россиеведения, которая применяет гностику в качестве подхода к изучению истории и культуры России.



Этот подход он применяет также к своей биографии. Считает, что сектантство является существенной частью русской культуры, а о секантах восточного христианства он написал, что это последователи религиозных верований и идей: “В некотором смысле они близки мне в связи с ‘восточной’ частью во мне самом” (Miłosz 1990: 149 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]). Смотря в себя, он находит ментальное родство с Россией. Можно сказать, что сектантская Россия, рассматриваемая согласно дуальной модели, является для него возможностью заглянуть в себя самого, а также способом моделирования духовной автобиографии. Значит ли это – как утверждает Земла – что в лишенных методологии и обреченных на деактуализацию прочитываниях русской культуры *sub specie gnosis* первенство принадлежит Милошу? И “значит, можно считать, что Милош в своем эссе положил начало какому-то новому этапу в дискуссии о России” (Zemła 2014: 75)? Действительно ли он был в Польше предвестником прочтений *sub specie gnosis*, или скорее преемником и творческим продолжателем?

## 6. Преемственность Милоша – дуальная модель в польском россиеведении

Ключ сектантства показал свою адекватность в польских работах о России в начале XX века. Стоит заметить, что польское россиеведение учло гностические дуальные модели в исследовании динамики российской истории после январской революции 1905 года. В этих исследованиях существенно открытие манихейских и гностических идей и верований в сектах. Кароль Потканьски в своем труде *Kurill i Mefodij* [ориг. *Konstantyn i Metodiusz*] убеждает, что славяне вообще являются антимировыми дуалистами. Из их темперамента вытекает склонность к теологическому дуализму, поэтому

богомилizm имел шансы на успех среди славянских народов. Старый манихейский дуализм, начала которого уходят своими корнями в древний иранский дуализм, может быть, проявлял некоторое сходство с давней религией языческих славян, а кроме того всегда так легко объяснял вечную мучитель-

ную загадку, откуда берется зло в мире, что мог стать опасным соперником для христианства (Potkański 1905: 137 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]).

В богомизме (славянском неоманихеизме) полностью проявилась склонность славян к теологической инверсии. Потканьски доказал, что исповедуемая в религии богомизма модель загробного мира непосредственно обуславливала земную жизнь. Эти тезисы подтверждает современная исследовательница болгарской культуры:

Основой богомизмской этики оставался космологический дуализм. Раз материальный мир является творением злого демиурга, то для соединения души с Богом необходимо избегать любого контакта с материей и телом как наимощнейшим дьявольским инструментом власти над человеком (Szwat-Gyłybowa 2005: 31 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]).

Исследовательница обосновывает, что с дуальным расколом

в лоне Бога точно коррелируется этика крайней аскезы в земной жизни. Ибо в теологии

богомизм принимает существование одного предвечного Бога, старший сын которого, по имени Сатанель, взбунтовался против отца. Этот бунт является началом космической катастрофы, в результате которой было уничтожено первичное праединство единственного Бога, господствующего над Вселенной (Szwat-Gyłybowa 2005: 34).

Это показательное в культуре славян движение провозглашал крайний, антимировой теологический дуализм Антихриста – брата Христоса. Богомизм как сектантское религиозное движение распространился на Балканах и привил “радикальный дуализм” (Dobkowski 2007: 18 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]) катарам. “Известно, что он развивался в Западной Европе (прежде всего в Лангедоке, Италии и Германии) с середины XII до второй половины XIV века” (Dobkowski 2007: 8). В Восточной Европе о нем уже узнали в X веке, так как обра-

зованные болгарские священники из Патриархата в Охриде, вместе с православной литургией, принесли богомиллизм Руси, т.е. “мощную манихейскую пропаганду среди болгар” (Heller 2000: 34 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]). Таким путем славянский неоманихеизм влиял на православие и трансформировался в русских сектах. Влечение к богомилско-сектантскому мировоззрению является для Потканьского доказательством того, что славяне в большей части – прирожденные дуалисты и подтверждают эту склонность принятием манихейских верований и идей. Темперамент склоняет их к радикальному дуализму, а дуализм укрепляет их темперамент антимировых бунтовщиков.

Сектантский ключ к анализу русской культуры нашел также Владыслав Яблоновски. В своих работах *Вокруг Сфинкса* ([ориг. *Dookoła Sfinksa*] 1910) и *Две культуры* ([ориг. *Dwie kultury*] 1913) он выдвинул идею, что секты старообрядцев, христововеров и скопцов показывают характер русской духовности. Посредством максимализма ожиданий правды, добра и чистоты этого мира человек Востока имеет тенденцию впадать в дуализм

*этой и той действительности.* В дуальной афективности земля представляется ему как телесная тюрьма для духа в оковах материи. Тело кажется ему тюрьмой для духа. Поэтому он тоскует по новой земле под другим небом. Старый мир является ненавистным врагом нового. Яблоновски еще перед Бердяевым констатировал, что из-за антимирового дуализма и безграничной тоски по преобразенной действительности русские – это прирожденные апокалиптики. Апокалипсис они отождествляют с финальным актом обретения преобразенной действительности. Яблоновски доказал, что сектанты радикально протестуют против порядка этого мира как изначально плохого. Считают, что мир имеет зло в самой своей основе, и поэтому они не переносят его настолько сильно, что влечение с целью деторождения трактуют в качестве инструмента имманентного зла, кроющегося в природе, которая является владычеством смерти. Яблоновски обращает внимание на сектантский взгляд, согласно которому природа плодит жизнь, чтобы собирать плоды смерти. Из понимания дуалистов вытекают постулаты разрушительной деятельности,

ибо если почти весь человек – за исключением глубоко скрытого духовного вещества – одержим дьяволом, если космос пронизан до краев небытием, каждое действие, каждый шаг, предпринятый в мире, должен быть, в сущности, злом. Добром является только то, что мир уничтожает и что приближает освобождение божьей искры, дремлющей в человеческой душе (Dorosz 1989: 203 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]).

Применение дуальной модели в исследовании русской культуры позволило Яблоновскому в начале XX века выявить ментальный дуализм *сего* и *того* миров как повсеместно встречаемый. Он обратил внимание на яркость этого дуализма в обрезании скопцов. Находящуюся в его центре кастрацию он признал ритуальным выражением отвращения к материальной и телесной действительности, а также экспрессией тоски по освобождению из половой тюрьмы тела. Высказался, что она представляет собой видимый для сектантов акт освобождения души из телесных уз греха. Акт устранения “жала сатаны”

(Jabłonowski 1913: 108). Автор *Двух культур* заметил, что противоположностью кастрации как крайней формы аскезы, является либертинизм хлыстов. В ритуальных оргиях речь идет, однако, о рассеивании сексуальности и ее коллективной деградации. Яблоновски полагает, что для русского менталитета знаменательно также поведение тех старообрядцев, которые закапывались в землю или сжигали себя живьем, желая ускорить приход Царства Божьего. Считает модельно дуальным учение отца Серафима, который гласил: “Мир сей есть область иного, т.е. князя века сего. Не освободясь от мира, душа не может любить Бога. Нельзя отречься от мира, оставаясь в мире. [...] Должно быть ко всему мертву” (Jabłonowski 1913: 131). Дуальная модель этой теологии, по мнению Яблоновского, сводит жизнь к необходимости выбрать одно из двух решений: кто хочет быть с Богом, должен отвернуться от мира, кто находится с миром, предает Бога. *Tertium non datur*. Говоря языком Лотмана и Успенского, Яблоновски противопоставлял Восток и Запад как развитую культуру в соответствии с дуальной моделью и зрелую культуру на основе

тернарной модели. Заметил, что в западной культуре человек также думает о смерти и ощущает повсеместность греха, но в ней нет смерти за правду правд, не абсолютизирует ее и не поддается некрофобии или некрофилии. Не презирает грешный мир. Относится к нему как пространству в том числе добрых поступков и считает их языком разговора с Богом. Яблоновски подчеркнул, что на Западе дуализм *сего мира* и Царства не от Мира Сего является умеренным. В отличие от максимализма умеренность ожиданий идет в ногу с уважением к жизненной стабильности. Благодаря уважению к ценностям обычной, материальной жизни, ум западного человека не приводит к диссоциации действительности тела и духа, к расколу между поступками и намерениями, так как он не видит мир в категориях ада (тело, поступки), которое стоит разрушить, или вожделенного неба (дух, намерения). Он видит его как конъюнкцию тела и духа, как связь поступков и сдержанных намерений. Умеренный дуалист защищает этот мир от уничтожения, так как сохраняет резерв динамики, необходимый для создания благоприятных условий для земной жизни.

Подобные модели в россиеведении служили учителю Милоша Мариану Здзеховскому. В статье *Русские влияния на польскую душу* ([ориг. *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, 1913]) он также доказывал, что русских снедает безграничная тоска по другой земле под другим небом, и эта безграничная тоска уничтожает их основу основ. Показал, что эта тоска по Царству не от Мира Сего под влиянием секуляризации переродилась в огромное желание достичьрая на земле. Констатировал, что большевизм увлек за собой массы, так как ответил на эту губительную тоску видением будущего, что

русская молодежь страдает от тюремных пыток и идет на виселицы [...] во имя царства, которое – мы должны это заметить – не от мира сего, и ведома она безграничной сверхчеловеческой тоской, которая погружает ее в отчаяние и бунт против Бога и людей, лишает почвы в действительной жизни [...] ибо русскую душу разрывает жажда бесконечности, ничто ее не насытит, она хочет чуда (Zdziechowski 1993: 496–

497 [Здесь и далее перевод мой – З.К.].

Русские интеллигенты идут в тюрьму и на виселицу не за коммунизм, а за земное Царство. В безграничности их тоски учитель Милоша заметил ген революционной деструктивности, ген разрушительного террора. Дуальная модель пригодилась для описания исторических бед России. Это описание соответствовало определениям Николая Бердяева, который, основываясь на этой модели, выдвинул тезис о том, что русская идея является идеей преображенного мира, а ее основание – безграничная и вечная тоска. Поэтому русские – это прирожденные нигилисты и апокалиптики. “Антиномическая полярность русской души совмещает нигилизм с религиозной устремленностью к концу миру, к новому откровению, новой земле и новому небу” (Bierdiajew 2004: 10 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]). Эту апокалиптичность он считал гностической, *ergo*, готовой совершенно уничтожить земной мир. Одобрял мнение Адольфа Гарнака, что “русские проявляют склонность к марсионизму” (Bierdiajew 1999: 270).

Милош в военном эссе *Религиозность Здзеховского* ([ориг. *Religijność Zdziechowskiego*] 1943), а также в своих книгах, в частности, *О жестокости* ([ориг. *O okrucieństwie*] 1928), с признанием цитирует также работу Богумила Ясиновского под названием *Восточное христианство и Россия* ([ориг. *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*] 1933). В этой работе виленский профессор показал влияние гностических идей Оригена, Григория Нисского, Григория Богослова на константинопольское православие и, таким образом, и на русское православие. Высказал мысль, что религиозная мысль, культура, государственный строй и русский менталитет насыщены гностическими и манихейскими идеями. Они свободно проявляются в сектах. Доказал также, что антимировой дуализм пронизывает русскую цивилизацию и стал ее парадигмой. Это парадигма имманентной уничтожающей деятельности – оригинального выражения протеста против злого мира. Убеденный в необходимости найти ключ к антимировому дуализму, “к более глубокому самопознанию русского духа” (Jasinowski 1933: 144 [Здесь и далее перевод мой – З.К.]), при помощи кантовской ритори-

ческой фигуры, он обратился к россиеведам с призывом: “Укажите мне в русских произведениях религиозно-философского сознания те мысли, которые бы – хотя и выдвигаемые как специфично русские – не были уже высказаны когда-то Оригеном и Гнозисом!” (Jasinowski 1933: 144).

#### 7. Виленская школа мышления о России

Применение дуальной модели в россиеведении Здзеховского и Ясиновского, т.е. видение мира в категориях теологического, космогонического, антропологического и эсхатологического дуализма в манихейско-гностическом контексте характеризует тип анализа, который мы могли бы назвать виленской школой мышления о России. Опуская критерий места и учитывая метод применения моделей гнозиса, к этой школе можно отнести также Потканьского и Яблоновского. Милош был в ней способным учеником и полнее всего развил ее. “Принял представленный в ней ход мышления: без ознакомления сектантских верований и идей, относящихся к первым векам восточного христиан-

ства, и без восприятия их преобразований мы не поймем православия, без проникновения в сущность православия невозможно понять культуру, политику, а прежде всего русскую религиозную мысль, а без них нельзя понять Россию и ее отношения с соседями. Этот ход мышления станет близок нобелевскому лауреату до конца жизни. Он является каркасом “определенного направления” (Kaźmierczuk 2020: 120).

Марек Корнат подчеркнул значение этого направления в “развитии польского советологического изучения” (Kornat 2000: 43) в период Двадцатилетия 1918–1939. В своем труде *Научно-исследовательский институт Восточной Европы в Вильне (1930–1939) и его вклад в развитие польской советологии* он показал ключевое значение этого центра в науке о большевистской России. Представил значительные достижения Института и созданной в его рамках при Факультете юриспруденции и общественных наук Университета Стефана Батория Школы политических наук, обучающей в свои лучшие годы 500 студентов. Показал важность исследований юриспруденции, экономики, литературы и языка и народности, развива-

емых известными учеными и семинаристами. Пришел к выводу, что научным рангом они превышали достижения Института исследований коммунизма и Института Восточной Европы в Варшаве, а также советологические достижения групп, сконцентрированных вокруг периодических изданий «Советская Россия» [ориг. «Rosja Sowiecka»] и «Восточный обзор» [ориг. «Przegląd Wschodni»]. В сравнительном анализе он заметил: “Именно в Польше возникла интеллектуальная среда и определенный круг мысли, который имеет право именоваться ‘советологической школой” (Kornat 2000: 87). Одновременно выделил в ней влияние Эдзеховского, которого “не считали советологом” (Kornat 2000: 57) – так же, как и Ясиновского. Подчеркнул, что эти ученые оказывали влияние на развитие польской советологии как аналитики “духовных основ современной культуры”, как “психологи славянских народов”. Их россиеведение показало, что максимализм крайнего дуализма был воплощен в культуре, истории и русской государственности, что “восточное, а значит русское понимание политики характеризует вера в неизменное зло, неотделимое от при-

роды мира” (Kornat 2000: 74). Согласно Корнату, применение Эдзеховским дуальной модели обнаружило максимализм русского дуализма в “радикальном представлении добра и зла” (Kornat 2011: 28). А Ясиновски показал роль дуальной модели *сего* и *того* мира в создании в русской культуре оппозиции зла – добра, тела – духа, действительности – идеала, неволи необходимости – неограниченной свободы, имеющей радикально антимировой характер. По мнению Корната, этот гностический “милленаризм легко вошел в симбиоз с марксизмом” (Kornat 2000: 74), что показала виленская школа мышления о России и благодаря чему начались польские советологические исследования. Ее создавали также, в частности, Ян Кухажевски, Феликс Конечны, Станислав Косьцалковски, которые “согласованно и с упорством защищали тезис о ключевой роли русского нравственного максимализма на основе понимания политики” (Kornat 2000: 75). Эту школу объединяет мысль, что его основа была ментальной и во время секуляризации максимализм стал идеологическим фанатизмом, новой верой. Корнат представляет авторов вилен-



ской школы мышления о России, хотя не применяет этого названия, как предшественников исследований на Западе: “Такой взгляд займет достаточно прочное место в послевоенной западной советологии” (Kognat 2000: 74). Среди последователей этой школы называет ее самых выдающихся представителей: “Такой подход связывает имена Эрика Фёгелина, Алена Безансона, Раймона Арона – в общей сложности существенное ответвление западной советологии” (Kognat 2000: 74).

Предпосылки вступления Милоша в эту виленскую школу содержит его автобиография.

#### 8. Дуальная модель в духовной автобиографии Милоша

Среди автобиографических упоминаний *Семейной Европы* выделяются те, которые доказывают, что война была первым образом мира Милоша. И мировую войну, и большевистскую революцию он пережил в России. В ретроспективе кошмаров истории он соединил ужасы природы, показанной Дарвиным. Его поразило открытие права убийства более слабых организмов как универсального права: истории и природы. В школьные

годы в учебнике *История католической церкви* ([ориг. *Historia Kościoła katolickiego w zarysie*] 1920) Романа Архутовского его внимание привлекли примечания на тему идей и верований гностиков, манихейцев и албигенсов. Автор сборника эссе, моделируя свою биографию согласно бинарной оппозиции ужасов истории и рая детства (у бабушки с дедушкой на Невяже в 1918–1921 годы), дождется генезиса своих влечений к дуальному восприятию действительности. В связи с этой непреодолимой склонностью видеть мир как творение злого Демиурга, он обнаруживает у себя манихейский темперамент. Эту склонность к манихейско-гностическому видению мира и человека он назвал в себе – как мы упоминали выше – “восточной частицей”, и на основании этой склонности нашел “внутреннее родство” (Miłosz 1996: 109) с сектантами православного христианства, которые “из беспощадности природы и беспощадности общественного порядка черпали уверенность, что миром нераздельно правит сатана. Лишь Царство Божье могло опровергнуть его право, тождественное праву Сотворения” (Miłosz 1990: 149 [Здесь и далее перевод мой –

З.К.]). Автор этих слов идентифицировал себя с сектантскими верованиями и идеями. Эта идентификация является ключевым вопросом в его духовной биографии. К разговору о сектантах он относился как к возможности заглянуть в самого себя:

Раздвоение между злым миром и добрым Богом нигде не дошло до такой крайности, как в восточном христианстве. Как представил в своей книге Богумил Ясиновски, дух гнозиса живет до сих пор в религиозной мысли русских, и его можно его обнаружить не только в дореволюционном сектантстве, но также у Соловьева и Бердяева (Miłosz 1996: 109).

Как видим, поэт из Вильна создавал свою автобиографию, основываясь на дуальной модели, и самой важной темой личной духовной истории он сделал предпосылки рождения в себе дуального человека. Антимировой дуализм является его личностным ключом, обуславливающим возможность познать и понять самого себя. Свои дуалистические склонности он всю свою жизнь уравнивал содей-

ствием способности принимать мир. Преодолеваем склонности к протесту способностями восхищаться земной действительностью.

Модель дуализма он применяет в познании русской культуры, и поэтому мы можем утверждать, что она дает ему возможность заглянуть в самого себя. Заметив в себе сектанта, он увидел в русских ментальных антимировых дуалистов и констатировал, что их бинарный темперамент включает в себе историю России. Заявил, что в их истории действует модель манихейского гностического дуализма, что проявляется компонент крайне радикального протеста против данных существования. Убеждал, что эта неосознанная склонность постоянно уничтожает Россию в актах революций и войн. Манихейский компонент своего христианства он сделал ведущей темой автобиографии и биоисториософии.

## 9. Сходства

Лотман и Милош, представляя независимо друг от друга различные руссиеведческие направления, признали ключевыми дуальные модели в анализах динамики россий-

ской истории. Вначале Лотман концентрировался на лингвистических исследованиях, а затем посвятил свое внимание культурной семиотике, открытой религиоведению в границах ортодоксии. Дуальные и тернарные модели послужили ему для анализа различий в семиосфере Запада и России. На канве ее истории представил подробно роковые последствия действия дуальной модели.

Милош получил дуальный подход к России в виленской школе мышления о России. Ужасы истории и дарвинизм дали почву для его манихейско-гностического видения мира и человека. Темперамент манихейского бунтаря стал его вызовом. Дуальные модели гнозиса помогли ему в упорядочении внутренней жизни в форме духовной автобиографии. Дуализм, включенный во внутренние переживания, имеющий антимировой характер, стал основой для открытого родства с сектантами православного христианства. Дуальные модели гнозиса, применяемые в виленской школе мышления о России, стали его личными моделями.

На этом основании Россия дала ему возможность заглянуть в самого себя. Была темой, всегда злободневной, так как, борясь с дуальной Россией, он побеждал самого себя. Взгляд на себя и Россию *sub specie gnosis* стал существенной частью его самоидентификации.

Лотман не рассматривает Россию *sub specie gnosis* и не создает своей автобиографии, основываясь на тождественных дуальных моделях. Бинарная Россия не является его ментальной Россией. Оба, используя различные россиеведческие процедуры, приходили к подобным результатам: Лотман, основываясь на методологии семиотики культуры, Милош – на анализах россиеведения, открытого религии гнозиса. Оба пользовались дуальными моделями в этиологии русской разрушительной деятельности. Совпадение их прочтения позволяет говорить о Милоше и его творчестве языком Лотмана.

## Библиография

Лотман 2000: Ю. Лотман, *СЕМИОСФЕРА: Культура и взрыв Внутри мыслящих миров Статьи: исследования, заметки (1968–1992)*, Санкт-Петербург, Издательство «Искусство – СПб», 2000, электронный адрес: <[https://vk.com/doc2674442\\_437764188](https://vk.com/doc2674442_437764188)> последнее посещение 10.01.2020.

Лотман, Успенский 2005: *Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)*, Объединенное гуманитарное издательство, Кафедра русской литературы Тартуского университета, Тарту 2005, электронный адрес: <<https://www.ruthenia.ru/document/537293.html>> последнее посещение 10.01.2020.

Лотман 2010: Ю. Лотман, *Непредсказуемые механизмы культуры*, Таллинн, TLU Press, 2010.

Archutowski 1920: R. Archutowski, *Historia Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa, G. Gebethner i Spółka, 1920.

Bierdiajew 2004: M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2004.

Bierdiajew 1999: M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.–S.W., Warszawa, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 1999.

Dorosz 1989: K. Dorosz, *Maski Prometeusza: Eseje konserwatywne*, Londyn, Aneks, 1989.

Dobkowski 2007: M. Dobkowski, *Kataryzm: Historia i system religijny*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2007.

Heller 2000: M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa, Książka i Wiedza, 2000.

Jabłonowski 1910: W. Jabłonowski, *Dookoła Sfinksa. Studya o życiu i twórczości narodu rosyjskiego*, Warszawa, Księgarnia E. Wende i Spółka, 1910.

Jabłonowski 1913: W. Jabłonowski, *Dwie kultury: Studia historyczne i literackie*, Warszawa, Księgarnia E. Wende i Spółka, Warszawa, 1913.

Jasinowski 1920: B. Jasinowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków, Krakowska Spółka Wydawnicza, 1920.

Jasinowski 1933: B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno, Instytut Wydawniczy Europy Wschodniej, 1933.

Każmierczyk 2020: Z. Każmierczyk, *Heretyckie inspiracje Czesława Miłosza // Religijność Czesława Miłosza*, red. Z. Każmierczyk, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2020.

Kornat 2000: M. Kornat, *Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej w Wilnie (1930–1939) i jego wkład w rozwój polskiej sowietologii*, «Kwartalnik Historyczny», 2000, R CVII, 3.

Kornat 2011: M. Kornat, *Wstęp. Czesława Miłosza spotkania z Rosją // Cz. Miłosz, Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. II. *Mosty napowietrzne*, Warszawa, Fundacja Zeszytów Literackich, 2011.

Le Goff 1997: J. Le Goff, *Narodziny czystości*, przeł. K. Kocjan, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997.

Miłosz 1990: Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa, Czytelnik, 1990.

Miłosz 1996: Cz. Miłosz, *Legends nowoczesności*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1996.

Pipes 2006: R. Pipes, *Rosja Carów*, przeł. Wł. Jeżewski, Warszawa, Wydawnictwo Magnum, 2006.

Potkański 1905: K. Potkański, *Konstantyn i Metodiusz*, Kraków, Gebertner i Spółka, 1905.

Szwat-Gyłybowa 2005: G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2005.

Zdziechowski 1993: M. Zdziechowski, *Wybór pism*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1993.

Zemła 2014: M. Zemła, *Miłosz, Mickiewicz, Rosja*, «Pamiętnik Literacki», 2014, R. CV, 1.

Żyłko 2018: B. Żyłko, *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana // Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, red. E. Gola, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2018.

