

Н. Н. Ростова

ИММАНЕНТИЗМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается феномен имманентизма в русской философии и литературе. Под имманентизмом автор понимает отрицание запредельных величин, которое находит свое выражение в формуле «Бог умер». В отличие от западной интеллектуальной культуры для русской культуры идея смерти Бога не стала фундаментальной, однако и в ней заметной оказывается линия имманентизма. С этой точки зрения автор рассматривает произведения Л. Н. Толстого, Н. Федорова, А. П. Чехова, Д. Мережковского, З. Гиппиус. По мнению автора статьи, имманентизм в русской культуре существенно отличается от имманентизма в западной культуре. В основе попыток переосмыслить христианство здесь лежит не желание привести его в соответствие современному сознанию или конкретным нуждам социума, не желание возвысить человека, превратив Бога в промежуточный этап его становления, не стремление удалить Бога на безопасную дистанцию, но ревность по Богу. Русское сознание в своих имманентистских тенденциях парадоксальным образом пошло по противоположному пути приближения к Богу живому.

Ключевые слова: имманентизм, «закрытый мир», смерть Бога, Л. Н. Толстой, Н. Федоров, А. П. Чехов, Д. Мережковский, З. Гиппиус, богоискательство, философия сакрального.

Современная западная философия берет за свое основание формулу «Бог умер». Эта формула открывает дорогу всем остальным взаимосвязанным идеям культурных смертей — смерти автора, смерти слова, смерти искусства, смерти религии, смерти человека, конца метанарраций, истории и науки. «Смерть Бога» означает исключение трансцендентной перспективы мира и человека. Для описания философии после «смерти Бога» современный канадский философ Чарльз Тайлор вводит понятие «закрытого мира», или «горизонтального» мира¹. Как говорит Тайлор, «...в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека — человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм...»². Идея смерти Бога радикально изменяет язык философии. Между традиционными терминами «имманентное» и «трансцендентное» утрачивается напряжение противопоставления. Они перестают представлять собой оппозицию. Апофеозом нового мышления становится философия Ж. Делеза, согласно которой трансцендентное — это не то, что противостоит имманентному, наподобие того как внешнее противостоит внутреннему, ибо само онтологическое различие исчезает. Нет автономного трансцендентного. Есть лишь имманентное. Трансцендентное — только одна из конфигураций на теле имманентного, его производное, случайный сгусток³. Подобную логику повторяет Ж.-Л. Нанси, раскрывая идею тела Бога. Делез, прекрасно понимая последствия имманентизма, переосмысливает Ф. М. Достоевского в его утверждении, что если Бога нет, то все позволено. Напротив,

Наталья Николаевна Ростова — доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (nnrostova@yandex.ru).

¹ Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.

² Там же. С. 39.

³ Делез Ж. Имманентность: жизнь... // Сайт Klinamen. URL: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html> (дата обращения: 07.11.2016).

заявляет Делез, если Бога нет, то ничего нельзя!⁴ Все сковано предметностью, объективировано, всему предпослан смысл. Если прежде высвобождение было обеспечено Богом, то теперь философия ищет выход в телесности. И за ней поспевает живопись. Визуализацию философии «закрытого мира» мы находим, например, в творчестве Ф. Бэкона или Л. Буржуа. Здесь тело — это уже не организм, не то, что задано анатомией, но и не то, что движимо логикой духа. Тело здесь указывает организму и сознанию занять скромное место и обнаруживает себя в качестве первичной стихии, предоставленной себе в экспериментах по самоконфигурированию.

Другой вариацией западной философии, воспринявшей идею смерти Бога, является так называемая философия сакрального XX века. В основе нее лежит идея противопоставления Богу — «богов». «Боги», в отличие от Бога, подручны и близки. Бог трансцендентен и един. «Боги», или, что в данном случае то же самое, сакральное, священное, нуминозное, символическое, — множественны и имманентны. В предельном варианте философия сакрального выстраивает себя на противопоставлении сакрального и Бога. Как заявляет яркий представитель этой философии Ж. Батай, Бог — это антисакральное.

Идея смерти Бога настолько фундаментальна для западного сознания, что проникает даже в сферу теологии. В 60-е гг. XX века возникает целое движение под названием «теология смерти Бога». Однако сферу влияния идеи смерти Бога стоило бы расширить. Речь идет не просто о локальном явлении, но о мощной тенденции в западном богословии в целом. К проявлениям имманентизма здесь можно отнести трансцендирование теизма, попытки теологов использовать в качестве основания своих концепций обезличивающую Бога онтологию Хайдеггера, введение представлений о тотальной процессуальности Бога, проект демифологизации и лишение Бога сверхъестественных характеристик, редукцию Бога к понятию любви и существованию для других, подмену мистической сути Церкви социальным служением. Подобные способы имманентизации Бога делают Его не только подручным и понятным современному человеку, но нередко — и зависимым от него. Если для западной интеллектуальной культуры идея смерти Бога фундаментальна, то что можно сказать о русской культуре?

Отношение русского сознания к «смерти Бога» выражено в романе Достоевского «Бесы». Девочка Матреша, соблазненная Ставрогиним, в агонии шепчет: «Я Бога убила». Шепчет, а затем идет в чулан и надевает петлю на горло. Достоевский говорит нам: человек возможен только там, где есть Бог. Смерть Бога неминуемо влечет за собой духовную смерть человека, логическим завершением которой является буквальная смерть. И тем не менее, в русской философии заметной оказывается линия имманентизма, не столь открытая и доминирующая, как в Европе, но по своим последствиям не менее радикальная. Ее олицетворяют, по крайней мере, несколько крупных фигур нашей интеллектуальной культуры: граф Толстой, Н. Федоров, А. П. Чехов, Д. Мережковский, З. Гиппиус. Философы и классики литературы здесь не случайно оказываются рядом, обнаруживая специфику русской философии, которая зачастую присутствует за пределами собственно философии — в литературе и в живописи.

Разбирая спор Л. Толстого и В. Соловьева о государстве в его отношении к Царству Божьему, Евгений Трубецкой говорит о горечи яда того имманентизма, который прикрывается религиозными понятиями. Имманентизм в чистом виде, как полное отрицание запредельного и признание абсолютной истины за условным и постосторонним, говорит Трубецкой, не так страшен для религиозной мысли. Гораздо опаснее, говорит он, «...для нее те компромиссные, смешанные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное, незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Этому имманентизму заплатили ту или иную

⁴ Он же. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. С. 27.

дань почти все религиозные мыслители, а в их числе — Соловьев и Толстой»⁵. Для искушенного взгляда Трубецкого очевидно, что Царствие Божие, покуда оно не от мира сего, не может явить себя ни в форме теократии, ни в форме анархии, ни в форме государства, как предлагали Соловьев и Толстой. Оно вообще не может быть утверждено в естественном порядке, и всякая попытка такого утверждения, сколь бы она ни содержала ссылок на Евангелие, есть опасное прикровенное утверждение правды относительного и земного.

Имманентизм, именно тот, который имел в виду Трубецкой, содержащий соблазняющий религиозный пафос, имеет разнообразные вариации. В случае с Л. Н. Толстым он отнюдь не ограничивается учением о государстве.

1. Л. Н. Толстой: задыхаюсь без Бога

«...вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле».

Л. Н. Толстой. Запись из дневника от 4 марта 1855 года

Религиозные поиски графа Толстого привели к тому, что священноначалие в официальном определении и послании Святейшего правительствующего синода (от 20–22 февраля 1901 года) вынуждено было объявить о нем как о человеке, отпавшем от Церкви, отвергающим ее основания, а потому не имеющем более возможности считаться ее членом. В своем ответе на постановление Синода Толстой упрекнул Церковь в двусмысленности ее послания, которое не является вполне отлучением, но лишь производит такое впечатление. Тем не менее, отпадение было констатировано, и граф закончил жизнь, так и не вернувшись в лоно Церкви, хотя его верная жена Софья Андреевна все же нашла священника, который совершил над ним последнее богослужение.

Толстой не спорил с постановлением Синода. Напротив, в своем ответе он со всей определенностью подтвердил его положения. «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя Православной, — заявил Толстой, — это совершенно справедливо. Но, — добавляет он, — отрекся я от нее не потому, что я восстал на Господа, а, напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от Церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усумнившись в правоте Церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение Церкви; теоретически я перечитал все, что мог, об учении Церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие, практически же строго следовал в продолжение более года всем предписаниям Церкви, соблюдая все посты и все церковные службы. И я убедился, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же — собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения»⁶. Толстой выступил против учения о Богочеловечестве Христа, признав в Нем лишь человека, против учений о Воскресении и Непорочном зачатии, о загробных муках и рае, о Троице и первородном грехе, против почитания икон и мощей, против таинств и обрядов, посчитав их грубыми суевериями и колдовством, против преемственности Нового Завета Ветхому Завету. Какому же Богу Толстой пожелал служить

⁵ Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 399.

⁶ Толстой Л. Н. Ответ на постановление Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) // Л. Н. Толстой: Pro et contra... С. 350.

всеми силами? Демифологизированному, лишенному плоти и конкретики Богу, понятому как «дух», «любовь» и «начало всего». «Верю я, — говорит Толстой, — в следующее: верю в Бога, Которого понимаю как Духа, как Любовь, как Начало всего. Верю в то, что Он во мне и я в Нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, Которого понимать Богом и Которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека в исполнении воли Бога, воля же Его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого человека поэтому только в увеличении в себе любви, что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, даст после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором царствующие раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою»⁷.

Толстой переломного времени «Исповеди» — это другой Толстой. Теперь это не только писатель и мифотворец русской души, отныне это пророк. И пророчествует он о новом практическом и земном христианстве, понятом через призму собственного разума, грезы о котором приходили ему еще в молодости. Не «внешний Бог», говорит Толстой, но «разумение жизни» есть начало всего⁸. Не Церковь, ее «странные» догматы и «уничтожающие христианское настроения» правила, осуждение иных народов и вер, а значит, одобрение гонений и войн, составляют подлинный дух христианства, но учение Христа, Который проповедует «любовь, смирение, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло»⁹. Не загробная жизнь заключает в себе смысл христианства, но здешняя, наша жизнь составляет его высшую цель. Вечности Толстой противопоставляет подлинность настоящего. «Учение Христа, — говорит он, — устанавливает царство бога на земле»¹⁰. Христос проповедует не загробную жизнь, а «общую жизнь», противостоящую личной и эгоистической. Веру в будущую жизнь Толстой называет «низменным и грубым представлением, основанным на смешении сна со смертью и свойственным всем диким народам». Иудео-христианское же учение, по мнению Толстого, стоит «неизмеримо выше его»¹¹. Толстой благословляет и трепещет перед этой жизнью, подлинность которой измеряется следованием заповедям. Разумный человек может усомниться в загробной жизни, но не может сомневаться в своем спасении через самоотречение и служение людям. «Если, — говорит Толстой, — могут найтись люди, которые усомнятся в загробной жизни и спасении, основанном на искуплении, то в спасении людей, всех и каждого отдельно, чрез указание неизбежной гибели личной жизни и истинного пути спасения в слиянии своей воли с волею отца, не может быть сомнения... Всякое осмысливание личной жизни, если она не основывается на отречении от себя для служения людям, человечеству — сыну человеческому, есть призрак, разлетающийся при первом прикосновении разума. В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле отца не погибает и что одно только слияние с ней дает мне возможность спасения, в этом я уж не могу усомниться»¹². От еврейского учения христианство, по мнению Толстого, отличается лишь своей универсальностью, но отнюдь не аскетическим отношением к миру. «Разница, — говорит он, — только в том, что служение богу Моисея было служение богу одного народа; а служение отцу Христа есть служение богу всех людей»¹³.

⁷ Там же. С. 354.

⁸ *Он же*. Краткое изложение Евангелия // *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 24. С. 816.

⁹ *Он же*. В чем моя вера? // Там же. Т. 23. С. 306.

¹⁰ Там же. С. 432.

¹¹ Там же. С. 395.

¹² Там же. С. 400.

¹³ Там же. С. 398.

Осуществив грандиозный перевод Евангелий, Толстой дерзнул говорить о нужном и ненужном в священных текстах, о том, что может считаться важным и чем следует пренебречь как «грязью и тиной», легендами и ложными напастованиями, отвечавшими нуждам времени. Разъясняя, как читать Евангелие, Толстой так и учит: возьмите, говорит он, два карандаша — синий и красный, — одним подчеркните то, что вы поняли, а другим те слова из понятого, что принадлежат Христу. Пытайтесь уяснить выделенное красным и через это понять все остальное и отличайте слова, выделенные синим, как слова писателей Евангелий, но не самого Христа. Но что же делать с тем, что все же осталось неуясненным, ведь в учении Христа «так много странного, неправдоподобного, непонятного, даже противоречивого, что не знаешь, как надо понимать его»¹⁴? Ничего. Отмеченные красным места, говорит Толстой, «дадут читателю сущность учения Христа»¹⁵. И этого довольно. Здесь Толстой не просто предлагает избавиться от «легенд» и «суеверий», но приглашает к предельно приватному пониманию Бога, Бога на свой вкус и лад, ограниченного предпочтениями и особенностями частного. Авторитет Писания уступает авторитету личного прочтения.

Отрицание Толстым обрядов и авторитетов не помещает ему составить свои «четы-минеи», сборник цитат, афоризмов и поучительных рассказов на каждый день, названный им «Круг чтения». Но отныне источником света становятся не святые, а мудрые мира сего. Например, Локк, Сенека, Шопенгауэр или китайская народная традиция. Толстой идет по всем направлениям имманентизма, ограничивая человеческое и божественное сферой практического и разумного, выискивая естественный свет религии, всецело обращаясь к тотальности земного. Неслучайно Сергей Булгаков связывал духовную богатырскую мощь Толстого с природным началом: «в нем, — говорил он, — было нечто глубинное, потустороннее, но это была потусторонность не божественного мира, а природной души, великаго Пана...»¹⁶. Созвучно Дмитрий Мережковский говорил о Толстом как о великом язычнике¹⁷. Феофан Затворник однозначно почитал Толстого как врага Божия и помешанного. Толстой, говорил он неоднократно в своих письмах, принадлежит стаду антихристову.

И все же невозможно сводить проповедь Л. Н. Толстого к нравственному самосовершенствованию, поиску общего для всех народов разумного начала жизни, перед которым равны Будда и Христос, к подмене фигуры личного Бога-Творца, снисходящего до нас в Своей благодати, пантеистическим представлением о всемирной душе, частью которой являются люди, звезды и всё остальное в этом мире, к противопоставлению чистого духа пошлости буквы и учения Христа — лжеучению Церкви, к призыву служить людям и самоотречению, к земному торжественному и радостному «здесь», противостоящему аскетизму, который есть не что иное как «обман воображения»¹⁸. К подмене Бога «стремлением» к Богу¹⁹ и идеалом любви. Все это «сухой остаток» того могучего стремления постичь тайну человека, которое было явлено в фигуре Л. Н. Толстого. И мощь здесь, боль и рвение соперничают с имманентистскими сентенциями, в которых оседает порыв. Розанов как-то назвал Толстого криво выросшим дубом²⁰. Хотя этот дуб и кривой, а все же, и в первую очередь, это дуб, — говорит нам Розанов. И невозможно с ним не согласиться. Невозможно равнодушно читать Толстого, его слова о том, как он постигает Бога, как задыхается без Него. «Если, — пишет Толстой, — человек и не знает, что он дышит воздухом, он знает, что когда он задыхается, у него чего-то нет такого, без чего он жить не может. То же бывает и с человеком, когда он теряет

¹⁴ *Он же*. Как читать Евангелие и в чем его сущность? // Там же. М.: Художественная литература, 1956. Т. 39. С. 113.

¹⁵ Там же. С. 115.

¹⁶ *Булгаков С. Н.* О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 1.

¹⁷ *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 209.

¹⁸ *Толстой Л. Н.* В чем моя вера?.. С. 415.

¹⁹ *Он же*. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 51.

²⁰ *Розанов В. В.* Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви // *Он же*. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478.

Бога, хотя он и не знает, отчего страдает»²¹. Творчество и религиозный порыв Толстого дали не только «кривую» ветвь толстовства, но отозвались, и по сей день отзываются, в душе каждого чувствующего человека.

2. А. П. Чехов: высокие смыслы

Дух дышит, где хочет (Ин 3:8)

У Чехова есть один небольшой рассказ, который передает весь дух имманентизма. Он называется «Студент». Чехов считал его своим любимым рассказом. Существенно не то, что Чехов неоднократно объявлял себя в письмах неверующим, что в момент смерти Святым Дарам или молитве предпочел бокал шампанского, и не то, что чеховеды сегодня гадают о подлинном отношении писателя к вере, сличая его переписки, творчество и воспоминания современников. Важно то, что сам Чехов просто и недвусмысленно представил в качестве своего видения в любимом рассказе. О чем он повествует?

Студент духовной академии в Страстной четверг возвращается домой. Погода дурная. На улице ни души. В желудке пусто. Вдруг он видит костер и подходит к нему. Рядом с костром хозяйничают две знакомые ему вдовы, старуха-мать и «маленькая, рябая, с глуповатым лицом»²² дочь. Поговорив с ними немного, он начинает свой незамысловатый рассказ о том, что в такую же ночь и апостол Петр грелся у костра. Уточнив у матери, была ли она на службе двенадцати Евангелий и получив от нее подтверждение, он пересказывает события Тайной Вечери, предание Христа Иудой, троекратное отречение Петра, то, как он горько плакал после этого. Завершив этими словами свой рассказ, студент задумался и вдруг увидел, что мать не может скрыть слез и, смущаясь ими, прикрывает лицо, а у дочери вдруг выражение лица «стало тяжелым, напряженным, как у человека, который сдерживает сильную боль»²³. Студент попросился с женщинами и пошел дальше, а сам думал, что если женщины так отреагировали на его слова, то дело тут не в красноречии, а в том, что Петр оказался «близок» им, что «то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему — к обоим женщинам и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям»²⁴. В душе студента забрезжила радость. «Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой»²⁵. Вдохновленный, он шел и думал, что «правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле; и чувство молодости, здоровья, силы, — ему было только 22 года, — и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла»²⁶. Этими словами история заканчивается.

Рассказ повествует будто бы о двух преобразованиях. Старухи-матери и ее дочери с выражением лица «странным, как у глухонемой», — в чувствующие, страдающие, глубоко переживающие души. И промерзшего голодного студента — в возвышенного пламенного мечтающего юношу. О той нити красоты и добра, которая оказалась общей глубинной сутью столь непохожих людей и, главное, — людей вообще. Но речь

²¹ Толстой Л. Н. Путь жизни... С. 46.

²² Чехов А. П. Студент // Он же. Рассказы. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 236.

²³ Там же. С. 238.

²⁴ Там же. С. 238–239.

²⁵ Там же. С. 239.

²⁶ Там же.

не об этом. И напрасно специалисты-филологи видят в этом рассказе просвет взаимопонимания между людьми. Чехов, следует думать, вопреки своим намерениям, напротив, живописует колоссальный разрыв между людьми. Не между людьми глупыми и образованными, а между людьми религиозными и нерелигиозными.

В своего главного героя он вкладывает максимум духовности, максимум глубины миропонимания, говоря о нем как об образованном студенте духовной академии. И этим максимумом оказывается нарочито горизонтальное и весьма неопределенное содержание — «правда и красота», «таинственное счастье», «высокий смысл», непостижимая связь людей и поколений, «чувство молодости, здоровья и сил». Рассказ об отречении Петра обнаружил всю ту пропасть между студентом и женщинами, послужив для студента в силу его профессионального уклона поводом для размышлений, а для женщин — сутью их духовной конституции. Студент говорил. Женщины плакали. Студент думал. Женщины переживали. Студент возрадовался идеям красоты и правды. Женщины, отстояв службу, вновь пережили спасительные страдания Христа. Для студента апостол стоит в ряду исторических личностей, например, Рюрика или Ивана Грозного. Для женщин Петр — приближенный ко Христу. Студент своим рассказом не пробудил немые души, сравнив нынешнюю ночь с великой для христианской истории ночью, но обнаружил силу формы, ибо его духовная чуждость христианству никак не отразилась на форме, чистом рассказе евангельской истории, извечно живом для христиан. Своими слезами женщины не раскрыли за своей нелицеприятной внешностью неожиданную глубину веры в «правду и красоту», но утвердили себя вновь как верующих во Христа. Апостол им оказался «близок» не потому, что обнаружилась преемственность неких вечных истин, но потому, что для христианина христианская история принадлежит не прошлому, но всецело настоящему, а Рождество, Страсти и Воскресение — это то, что непосредственно переживается в непрестанно возобновляющейся жизни культа. Здесь не состоялся открытия, ибо женщины и прежде были верующими, здесь произошел самообман студента, который счел содержанием своей веры абстрактные и имманентные миру категории и наделил ими бездушных для него доселе женщин. Слезы женщин не раскрыли для него, но, напротив, скрыли суть их христианских душ. Чехов обманулся вместе со студентом, поселив в его сердце томление пышущей молодости и сопоставив это томление с пасхальной радостью; заменив свободный акт любви Бога в творении и нисхождении, требующий столь же свободного акта восхождения человека к Богу, представлениями о безличных, подобных року силах правды и красоты, «направляющих» жизнь мира от века. Редукцию трансцендентного к имманентному Чехов парадоксально решил сделать духовной лестницей. Несоизмеримость сознаний женщин и студента сопоставима с несоизмеримостью трансцендентного и имманентного, нездешнего и земного, духовного и чувственного, живого и абстрактного, свободного и фатального, аскетизма и чувства здоровой молодости, Бога и мира.

Не случайно Чехов так любим европейскими читателями и более им знаком, чем, например, Пушкин. Причина видится не столько в особенностях перевода поэзии и прозы, сколько в трудностях метафизического перевода. Ментально Чехов оказывается ближе европейскому сознанию, хотя, как известно, ему не менее близок и Достоевский.

3. Д. Мережковский: христорбчество как близость ко Христу

Царство Мое не от мира сего (Ин 18:36)

«Умер Бог в человечестве, но не в человеке»²⁷, — говорит Д. Мережковский. Но под смертью Бога он подразумевает отнюдь не светское сознание, но именно хри-

²⁷ Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 7.

стианское. Это христиане убили Бога, превратив его в чистый дух и противопоставив одинокой плоти. Это христиане убили творчество, замкнувшись в догматах. Это христиане не смогли создать Церкви как единения в любви и свободе и на деле имели организацию, основанную на насилии. «Дух, — говорит Мережковский, — „вознесся на небо“, в область отвлеченных идей, а на земле остался гроб с мертвыми костями человека, умершего и не воскресшего»²⁸. Иисус по-прежнему остается неизвестным. Но потребность в Боге извечна в человеке. И Мережковский предлагает искать подлинной Церкви и подлинной религии, заявляя, что христорборцы, восстанавливающие права плоти перед духом, ближе ко Христу, чем христиане, ибо они стоят на пути чаемого синтеза небесного и земного²⁹.

Правда, обвинив современное христианство в спиритуализме, аскетизме, догматизме, репрессии плоти духом, брезгливости к браку и полу, Мережковский делает куда более радикальный шаг. Он ставит под вопрос не только современное и даже не только в целом историческое христианство, но христианство и Христа как таковых. Они оказываются тем, что должно быть преодолено, ибо христианство и Христос есть линия непреодолимого раздела между духом и плотью, небесным и земным, трансцендентным и феноменальным. «Боже Мой, Боже Мой! Для чего ты Меня оставил?» (Мф 27:46) — эти слова Христа на кресте Мережковский понимает как апофеоз разделения мира. Здесь, говорит он, «совершилось последнее разъединение»³⁰.

Христианство Мережковский предлагает понимать сквозь призму «религии Троицы», по выражению Н. Бердяева. Переключаясь с мистикой Иоахима Флорского, он выдвигает идею Третьего Завета, проповедуя наступление эпохи Духа. Христианство оказывается не «всем», а только «частью», «посредствующей, переходной ступенью в религиозной эволюции»³¹. Основой этой эволюции является диалектическое движение от первичного непосредственного синтеза Бога и мира через дифференциацию к окончательному опосредованному синтезу. На последнем этапе соединятся дух и плоть, небесное и земное, логос и космос, и Церковь обнаружит себя на земле. «Церковь, — говорит Мережковский, — есть Царство Божие на земле, как на небе»³². Она не только сфера духовного, внутреннего и небесного, но и плотского, внешнего и земного. Но для того, чтобы эпоха Духа настала, уточняет Мережковский, «мир должен окончательно выйти из второго момента... выйти из религии Сына — из христианства: в настоящее время, в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается»³³. Эпоха Духа вступает в свои права. «Ныне, — заключает Мережковский, — религиозное сознание человечества и восходит на эту ступень. Христианство кончается, потому что оно до конца „исполнилось“, подобно тому, как „закон и пророки“ окончились с пришествием Христа. Христос не нарушил, а исполнил закон. И Дух не нарушит, а исполнит христианство»³⁴.

К сторонникам и сотворцам теории Третьего Завета нужно отнести З. Гиппиус. Не только потому, что, по воспоминаниям современников, она играла в союзе с Мережковским «мужскую», оплодотворяющую роль, сея в его ум идеи. Не только потому, что она была организатором домашних богослужений новой церкви по сочиненному вместе с мужем чину, шила из красного атласа покрывала, с трудом выкупала в церкви необходимые сосуды, уговаривала Философова и других потенциальных сторонников своих идей выступить третьим в их домашнем таинстве, о чем в деконформном стиле она поведала в своих дневниках³⁵. Не только потому, что она была

²⁸ Там же. С. 22.

²⁹ Там же. С. 143.

³⁰ Там же. С. 141.

³¹ Там же. С. 22.

³² Там же. С. 32.

³³ Там же. С. 141–142.

³⁴ Там же. С. 24.

³⁵ Гиппиус З. Н. О бывшем // Сайт gippius.com. URL: <http://gippius.com/doc/memory/o-byvshem.html> (дата обращения: 03.06.2017).

одним из инициаторов религиозно-философских собраний и одним из организаторов журнала «Новый путь». Но и потому, что многие идеи Третьего Завета Гиппиус высказала прямо в своей прозе и поэзии. В статьях «Хлеб жизни» и «Влюбленность» обсуждается тема духа и плоти, критикуется идея авторитарного Бога. Отец в своей любви, говорит Гиппиус о покаянии, никогда бы не допустил обращения к нему в унижении, на коленях³⁶. В стихотворении «Любовь» (1900) она пишет:

...В начале было Слово. Ждите Слова.
Откроется оно.
Что совершалось — да свершится снова,
И вы, и Он — одно.

Последний свет равно на всех прольется,
По знаку одному.
Идите все, кто плачет и смеется,
Идите все — к Нему.

К Нему придем в земном освобождены,
И будут чудеса.
И будет все в одном соединеньи —
Земля и небеса.

Вот это чаяние соединения земли и неба, суть которого фактически состоит в подмене неба землею, — ключевая имманентистская идея теории Третьего Завета. Созвучные Мережковскому идеи можно найти и у других мыслителей. И Розанов восстанавливал в правах пол. И Бердяев выдвигал идеи личного творчества — творчества Творцу, и отдавал предпочтение отношениям любви, а не страха между человеком и Богом. И Булгаков видел в Фейербахе и Конте проявление не атеизма, но лишь однобокого богочеловечества, и вслед за Соловьевым³⁷ предлагал внести этих мыслителей в святцы³⁸. Но только Мережковский решился говорить об обожении вне христианства, по ту сторону христианства, водрузив Вселенскую Церковь на земле. Чем помешало ему христианство? Почему он отверг слова Христа о том, что Он и Отец — одно (Ин 10:30)? Видимо, из-за духовной поспешности. Христианство решает проблемы пола, страха, свободы, человека в его достоинстве богочеловека, единения человека и Бога, но обращает христианина к несказанному грядущему, к тому, чего глаз не видел, ухо не слышало и что не приходило на сердце человеку (1 Кор 2: 9–10). Но этому грядущему предшествует преодоление греха, подступ к Богу в страхе и смирении, опознание воли Бога и в себе — Его образа. Этот предшествующий этап относится к нынешнему земному состоянию человека. Мережковский же жаждет иметь грядущее здесь и сейчас, сказанным во всей определенности, пропустив при этом необходимый в христианстве этап испытания и осознания греха. Именно поэтому ему мешает христианство — тем, что за желанный синтез нужно заплатить идеей греха и его преодоления.

Идея Третьего Завета предвосхищает многие идеи западной теологии XX века, для которой человек вдруг становится «совершеннолетним» существом, решившим проблему греха и находящимся с Богом на равных. Мережковский имманентизирует человека миру, желая видеть и в том, и в другом совершенство. Именно поэтому

³⁶ Гиппиус З.Н. Собрание сочинений: в 15 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7 // Сайт Библиотека русской и советской классики. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/gippius-ss15-07/gippius-ss15-07.html> (дата обращения: 03.06.2017).

³⁷ Соловьев В. Идея человечества у Августина Конта // *Он же*. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 581.

³⁸ Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. С. 77–78.

он, минуя страх, выдвигает идеал любви, минуя авторитет догмы, теоретически и практически предпочитает творчество и фактически упраздняет идею трансцендентного, видя человека уже сидящим одесную Отца — здесь, на земле. Но обычные человеческие страхи и сомнения перед практикой новой церкви, о которых неоднократно свидетельствует З. Гиппиус в своих дневниках, выдают фактическое несоответствие идеи Третьего Завета существующему порядку вещей. В теоретическом же плане Третий Завет означает слияние человека с миром и замещение Бога активностью «я».

4. Н. Федоров: имманентное воскрешение

Нам нужно знать, куда должно идти, чтобы ходить в законе Господнем, что нужно делать, чтобы творить дело Божие, чтобы пути человеческие сходились с путями Божиими...

Н. Федоров. «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»

Имманентен или трансцендентен Бог? Вопрос этот, говорит Федоров, будет решен, когда все люди объединятся в общем деле воскресения. «Не удалять, — пишет он, — следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным, несовершенным, как не должно смешивать Бога с миром, в коем царствует слепота и смерть; задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскресения...»³⁹ Федоров предлагает проект демифологизации христианства, понятый им, в отличие от западной теологии, не как радикальное приведение истины к абстракции, но, напротив, как радикальное возведение истины к конкретике. Не дух и мысль, но дело — сущность христианства. Начало дела положил Христос в Своем Воскресении. Теперь это дело, по мысли Федорова, должно сделаться всеобщим для человечества, которое уже не будет иметь в нем религиозных или словесных различий. Человек есть «воскреситель». Его сущность и долг заключаются в воскрешении предков. Не «мифическая патрофикация», но «действительное воскрешение»⁴⁰ — вот смысл жизни.

Федоров — не Леонид Андреев. Он не испытывает ужаса перед воскресшими телами. Не воображает себе Лазаря, вышедшего из гроба, с опухшими синеватыми пальцами, со взглядом, который не может вынести никто из живых. Напротив, Федорова волнует «санитарный вопрос», связанный с гниющим останками. Воскресшее же тело есть тело преображенное, чистое. Но что значит эта конкретика христианского дела? Что значит человек как орудие всеобщего воскресения?

В основе ошеломляющего проекта Федорова, содержащего массу отсылок к Евангелию и фигуре Троицеобразного Бога, лежит ряд онтологических и антропологических редукций. Воскрешение он называет имманентным, противостоящим обращенности к трансцендентному. «Признавая имманентное воскрешение, — пишет он, — мы полагаем предел пылливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела; но, осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь найдет в ней полное удовлетворение»⁴¹. Федоров обращает человека не к «внемирному», а к миру. Не к трансцендентному, а к имманентному. Трансцендентное

³⁹ Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 128.

⁴⁰ Там же. С. 64.

⁴¹ Там же. С. 69.

он редуцирует до умозрительного, оставляя проблему Бога и благодати в стороне. Мир, говорит он, должен быть воссоздан силами самого человека⁴². Хотя он может быть воссоздан и силою одного Бога, но в отношении бездействующих это будет выражением гнева.

Неоднократно называя воскрешение волей Бога, его главной заповедью, он тут же может написать: «...объединение сынов для воскресения отцов есть исполнение не своей лишь воли, но и воли Бога отцов наших, также нам не чуждой»⁴³, — поставив волю человека в ряду с волей Бога и снова обнаружив фигуру Бога в стороне.

Мысля христианство строго как дело, трансцендентное измерение религии Н. Федоров заменяет имманентным измерением религии, назвав Бога «Богом отцов» и с(воз)ведя христианство до культа предков — «истинной» религии. «Воскресение Христово, — пишет он, — неотделимое от всеобщего воскресения, есть полное выражение культа предков; в этом полнота и религии. Почитать Бога и не воздавать должного предкам (отвергать культ их) — это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим. Удаление от отцов, отречение от культа предков, заключает в себе нарушение верности не отцам только, но и Богу отцов»⁴⁴. Культ предков — это «видимое» Бога, и именно это видимое определяет суть христианства.

Смещению доминанты трансцендентной перспективы в пользу имманентной сопутствуют упрощения в антропологии. Н. Федоров называет человека сознанием природы. В скорби сына по потере отца, говорит он, природа осознала свое несовершенство⁴⁵. Превращение «слепой», «смертоносной» силы природы в «живоносную», управление ей человеком мыслится Федоровым в эволюционистских терминах — как апофеоз в жизни природы, достижение ею сознания.

Грехопадение и искупление человека, составляющие метафизический каркас христианства, переосмысливаются Федоровым также в терминах бессознательной природы, которую человеку предстоит сделать осознанной и управляемой. Падение мира он видит не в испытании свободы человека и удалении его от Бога, но как царство необходимости и удаление людей друг от друга. «Истинно мировая скорбь, — говорит он, — есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; эта скорбь об извращении мира, о падении его, об удаленности сына от отца, следствия от причины»⁴⁶. Удаление сына от отца имеет внешнюю причину, которую и следует устранить. «Для неученых, — говорит Федоров, — история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней»⁴⁷. Лишенный представлений о собственном грехе человек призван исправлять не себя, но мир, его законы, в соответствии с которыми сыны приходят в мир ценою жизни отцов. Воскресение, говорит Н. Федоров, есть управление слепой силой природы, превращение несвободного мира, детерминированного физической необходимостью, в сознательный мир⁴⁸, то есть оно понимается не как восстановление связи с Богом ценой трансформации человеком своего существа, но как восстановление связи человечества ценой изменений мира. Акцент с человека и его свободы смещается в сторону мира и закона необходимости, с Бога — на человечество.

В литературе подобная критика учения Федорова не нова. Трудно не согласиться с Флоровским, который обличает Федорова в том, что о Христе он говорит «очень редко, мало и неясно», что смерть для него оказывается всего лишь «натуральным

⁴² Там же. С. 139.

⁴³ Там же. С. 90.

⁴⁴ Там же. С. 100.

⁴⁵ Там же. С. 138–139.

⁴⁶ Там же. С. 137.

⁴⁷ Там же. С. 202.

⁴⁸ Там же. С. 166.

изъяном, недоразвитостью природы и мира»⁴⁹. Сложно не согласиться с Бердяевым, который обращает внимание на то, что в учении Федорова игнорируются «иные миры», а слово «мистика» употребляется лишь в отрицательном значении⁵⁰. И все же Н. Федоров — одна из самых загадочных фигур в русской культуре. Его «утопизм», «мечтательство», в которых его обличает критика, нисколько не помешали, а быть может, напротив, послужили силой притяжения к его теории и личности самых мощных умов России — Толстого, Достоевского, Соловьева, Булгакова, Ильина, Шестова. Учение Федорова — это не утопизм, а горение Богом. Истовое, не разменивающееся по мелочам. Неслучайно И. Ильин сравнивает его с Серафимом Саровским, ибо святость Федоров понимает конкретно, как тотальное осуществление христианской правды во всей ее универсальности и радикальности. Святой — не мечтатель. Святой — тот, кто жизнь подчиняет Богу, кто ревнует о Нем.

5. Ревность по Богу

Русское сознание не выработало теории сакрального, не прибегло к концептуальным эвфемизмам, скрывающим в себе тезис о смерти Бога, как это произошло в европейской культуре. Русское сознание в своих имманентистских тенденциях парадоксальным образом пошло по противоположному пути приближения к Богу живому. В основе попыток переосмыслить христианство здесь лежит не желание привести его в соответствие современному сознанию или конкретным нуждам социума, не желание возвысить человека, превратив Бога в промежуточный этап его становления, не стремление удалить Бога на безопасную дистанцию, чего добивается философия «теологического поворота» вместе с теологией апофатического уклона (Ранер, Тиллих и др.), не стремление сделать Его подручным, чего достигает философия сакрального, но ревность по Богу. Русское сознание в своем имманентизме обращено к конкретному в своей явленности и близости человеку Богу. Его волнует не человек, а Бог. Тотальная правда не человека, но Бога. Его волю, а не свою оно пытается постичь, сохранив живую иерархию между собой и Им. Не о низведении неба на землю, но о возведении земли на небо ревнует оно. Не человеческий путь практичной в миру Марфы избирает оно, но богочеловеческий путь вселенского преображения. Цену гордыни, преждевременного обожения и «совершеннолетия» оно платит не в угоду эмансипированному человеку, но за то, чтобы во всей предельной конкретике обнаружить неразрывную связь между человеком и Богом.

Богоревнивость обнаруживают Толстой, Федоров, богоискатели начала XX в. К этому списку можно причислить русских философов, прибегнувших к странным превращениям ницшеанской теории. Начиная с В. Соловьева, попытавшегося увидеть в идее сверхчеловека искаженную истину богочеловечества⁵¹, и заканчивая еретическими по отношению к христианству взглядами Л. Шестова, назвавшего Ницше и Достоевского духовными братьями, открывающими миру истину страдания⁵², и усмотревшего в реабилитации зла у Ницше объяснение смысла слов Христа в Нагорной проповеди о том, что Отец повелевает восходить солнцу над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:45)⁵³. Даже такие интеллектуальные метаморфозы все еще следует отнести к богоисканию, хотя в отношении фигуры Шестова стоит заметить, что он встал на путь подмены Бога

⁴⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 718, 719.

⁵⁰ Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Там же. С. 435.

⁵¹ Соловьев В. Идея сверхчеловека // Он же. Сочинения: в 2 т... Т. 2. С. 633.

⁵² Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Он же. Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 135–316.

⁵³ Он же. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь) // Там же. С. 7–132.

абстракцией⁵⁴. Из ряда ревностных богоискателей выбивается А. П. Чехов и подобные ему мыслители, которые, как верно заметил Д. Мережковский, работают с человеком вне проблемы Бога⁵⁵. Но эта линия русской мысли, кажется, уступает столпам, объединяющимся вокруг доминанты Бога.

Источники и литература

1. Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424–468.
2. Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. 80 с.
3. Булгаков С. Н. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 1–9.
4. Гиппиус З. Н. О бывшем // Сайт gippius.com. URL: <http://gippius.com/doc/memory/obuyvshem.html> (дата обращения: 03.06.2017).
5. Гиппиус З. Н. Собрание сочинений: в 15 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7 // Сайт Библиотека русской и советской классики. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/gippius-ss15-07/gippius-ss15-07.html> (дата обращения: 03.06.2017).
6. Делез Ж. Имманентность: жизнь... // Сайт Klinamen. URL: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html> (дата обращения: 07.11.2016).
7. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. 176 с.
8. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 586 с.
9. Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 720 с.
10. Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви // Он же. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478–479.
11. Соловьев В. Идея сверхчеловека // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 626–634.
12. Соловьев В. Идея человечества у Августа Конта // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 562–581.
13. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.
14. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 23. С. 304–467.
15. Толстой Л. Н. Как читать Евангелие и в чем его сущность? // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1956. Т. 39. С. 113–116.
16. Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 24. С. 801–938.
17. Толстой Л. Н. Ответ на постановление Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 348–355.
18. Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. 431 с.
19. Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 386–400.
20. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

⁵⁴ Шестов предвосхитит апофатику западной философии, избавив Бога от существования. В работе «На весах Иова» он говорит: «про Бога нельзя сказать, что он существует. Ибо сказавший: „Бог существует“ — теряет Бога». Равно как и сочтет атеизм, отрицание Бога ступенью на пути к вере. Однако эти формулы у Шестова еще не имеют того значения, которое они приобретут в западной философии. Избавление Бога от существования у Шестова означает лишь Его несводимость к математическим расчетам, но не преодоление Его личности, сверхъестественного и трансцендентного измерения. Неверие для Шестова есть лишь ступень на пути к вере, но не ее существо (См.: Шестов Л. На весах Иова. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001).

⁵⁵ Мережковский Д. С. Не мир, но меч... С. 336.

21. *Флоровский Г.* Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004.
22. *Чехов А. П.* Студент // *Он же.* Рассказы. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 235–239.
23. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь) // *Он же.* Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 7–132.
24. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // *Он же.* Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 135–316.
25. *Шестов Л.* На весах Иова. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001. 464 с.

Natal'ya Rostova. Immanentism in Russian Culture.

In article, the author considers the phenomenon of immanentism in Russian philosophy and literature. According to the author, immanentism means the denial of the transcendental, which finds an expression in the formula “God is dead”. Unlike Western culture, for Russian culture the idea of the death of God didn't become fundamental, however, in part because of the noticeable role of immanentism. From this point of view the author considers the works of Leo Tolstoy, Nikolai Fedorov, Anton Chekhov, Dimitry Merezhkovsky and Zinaida Gippius. According to the author, the immanentism in Russian culture significantly differs from the immanentism in Western culture. As the basis for the attempts to rethink Christianity here lies not the desire to bring Christianity into accord with modern consciousness and the concrete needs of society; nor the desire to ennoble the person, having turned God into the intermediate stage of his formation; nor the aspiration to remove God to a safe distance, but jealousy for God. The Russian consciousness in the tendencies of immanentism, however, paradoxically departed in the opposite direction of the approach of the living God.

Keywords: immanentism, closed world, the death of God, Leo Tolstoy, Nikolay Fedorov, Anton Chekhov, Dimitry Merezhkovsky, Zinaida Gippius, search for God, philosophy of the sacred.

Natal'ya Nikolayevna Rostova — Doctor of Philosophical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Philosophical Anthropology at the Faculty of Philosophy at M. Lomonosov Moscow State University (nnrostova@yandex.ru).