

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0740-3-398-419>

<https://elibrary.ru/FKBPPZ>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)

Научная статья / Research Article



This is an open access article  
Distributed under the Creative  
Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0  
(CC BY-NC-ND)

© 2023 г. А.Г. Гачева

## ИДЕАЛ ПСИХОСИНТЕЗА И МЕТАМОРФОЗЫ ПОЛА В ФИЛОСОФСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ А.К. ГОРСКОГО

**Аннотация:** В статье представлены взгляды на мужское и женское и перспективы метаморфозы пола в творчестве поэта, эстетика, философа А.К. Горского (1886–1943). Опираясь на платоновский миф об андрогинах, на заявленную в христианстве и гностицизме идею преобразования, Горский утверждает бисексуальную природу личности, пытающейся через эротическое стремление и отождествление себя с другим полом преодолеть половинчатость, дробность, обрести целостность, которая для Горского равнозначна бессмертию, преобразенному статусу человека. Рассматривая мужской (эякуляторно-точечный, функционирующий по типу опоры) и женский (магнитно-облачный, развивающийся по зеркальному принципу отождествления) типы эротики, он считает последний наиболее продуктивным, связывая с ним и психофизиологию творческого акта. Переосмысляя и трансформируя достижения психоаналитической теории, Горский соединяет их с концепцией преобразенного эроса, развивавшейся в русской религиозной философии (Н.Ф. Федоров, Вл.С. Соловьев), и выдвигает идеал воскресительной эротики, находя его зерна в творчестве А.С. Пушкина, А.К. Толстого, русских символистов. Рассмотрены поэтические опыты А.К. Горского, раскрывающие особенности его восприятия «мужского» и «женского», метафизики девичества и материнства и художественно воплощающие тему метаморфозы любви.

**Ключевые слова:** наследие А.К. Горского, мужское, женское, целостность человека, метаморфоза пола, психоанализ, психосинтез, философия творчества.

**Информация об авторе:** Анастасия Георгиевна Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

E-mail: [a-gacheva@yandex.ru](mailto:a-gacheva@yandex.ru)

**Для цитирования:** Гачева А.Г. Идеал психосинтеза и метаморфозы пола в философской и художественной практике А.К. Горского // *Фемининность и маскулинность в культуре модерна: Россия и зарубежье* / отв. ред. В.Б. Зусева-Озкан. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 398–419.

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0740-3-398-419>

© 2023. Anastasia G. Gacheva

## THE IDEAL OF PSYCHOSYNTHESIS AND METAMORPHOSIS OF GENDER IN A.K. GORSKY'S PHILOSOPHICAL AND ARTISTIC PRACTICE

**Abstract:** The article presents the views on the “masculine” and the “feminine” and the prospects of gender metamorphosis in the works of poet, aesthetician, philosopher A.K. Gorsky (1886–1943). Relying on Plato’s myth of the androgynes, on the idea of transfiguration declared in Christianity and Gnosticism, Gorsky asserts the bisexual nature of any personality seeking to overcome incompleteness, fragmentation through erotic striving and identification with the other sex, to gain integrity, which for Gorsky is equivalent to immortality, the transformed status of a person. While considering male (ejaculatory-pointwise, functioning on the principle of support) and female (cloud magnetic, developing according to the mirror principle of identification) types of eroticism, he deems the latter to be the most productive, associating with it the psychophysiology of the creative act. Reinterpreting and transforming the achievements of psychoanalytic theory, Gorsky combines them with the concept of transformed Eros, which developed in Russian religious philosophy (N. Fedorov, Vl. Solovyov), and puts forward the ideal of resurrection eroticism, while finding its origins in the works of A. Pushkin, A.K. Tolstoy, Russian Symbolists. The poetic experiments of A.K. Gorsky, revealing the peculiarities of his perception of the “male” and

the “female”, his metaphysics of girlhood and motherhood, and artistically embodying the theme of the metamorphosis of love, are considered.

**Keywords:** A.K. Gorsky’s legacy, masculine, feminine, human integrity, gender metamorphosis, psychoanalysis, psychosynthesis, philosophy of creativity.

**Information about the author:** Anastasia G. Gacheva, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

E-mail: [a-gacheva@yandex.ru](mailto:a-gacheva@yandex.ru)

**For citation:** Gacheva, A.G. “The Ideal of Psychosynthesis and Metamorphosis of Gender in A.K. Gorsky’s Philosophical and Artistic Practice.” *Femininity and Masculinity in the Modernist Culture: Russia and Abroad*. Ex. ed. Veronika B. Zuseva-Özkan. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 398–419. (In Russian)

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0740-3-398-419>

Творческое наследие философа, поэта, эстетика Александра Константиновича Горского (1886–1943), долгие десятилетия пребывавшее, по образному выражению поэта Н.С. Тихонова, в «могиле стола», активно возвращается в поле российской культуры [Горский, Сетницкий; Горский]. Представитель младшего поколения деятелей Серебряного века, продолжатель русской религиозно-философской традиции, в которой он особенно выделял фигуры Н.Ф. Федорова и Вл.С. Соловьева, талантливый критик и глубокий поэт, один из деятелей русской «поэзии мысли», не завершившейся Тютчевым, но продолжившейся в культуре XX в., Горский был, с одной стороны, характерной для своего времени, а с другой — совершенно самобытной фигурой, не вписывавшейся в стереотипные рамки ни содержанием, ни стилем мышления. Творчески заряженный, одаренный художественным талантом, он фонтанировал идеями, смелыми и нестандартными, выводившими за пределы привычного хода мысли и жизни, и уверенно, как власть имущий, вводил в оценку «насущного, видимо текущего» [Достоевский, т. 23, с. 145] религиозное измерение, рассматривал его сквозь призму тех перспектив, которые задает истории последняя книга Нового Завета — Откровение Иоанна Богослова. Ее Горский рассматривал не как пророчество о конце, а как весть о миропреображении, выдвигая вместе со своими духовными собратьями Н.А. Сетницким и В.Н. Муравьевым идею «активной апокалиптики» [Гачева, 2019, с. 595–608], подчеркивая, что пред-

ставленный в финальных главах Откровения образ Иерусалима Небесного, Святого Града, где Бог будет обитать со своими людьми, где течет река воды живой, растет «древо жизни, 12 раз приносящее плоды» (Откр. 22: 1–2), — это не только предмет чаяния и молитвы, но и задание человечеству, проект соборного действия, идущего навстречу Божественной активности в мире («Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5: 17)).

Идею истории, призванной к осуществлению предельных обетований христианства, вплоть до всеобщего воскрешения, Горский утверждает не только в период Серебряного века, когда апокалипсические темы и сюжеты звучали у богоискателей и богостроителей, символистов и неореалистов, футуристов и новокрестьянских поэтов, усилившись в первые революционные годы, в которые «эсхатологическим беспокойством» [Бердяев, с. 204] были пронизаны все уровни социальной, художественной, философской и даже политической практики [Утопия и эсхатология], но и в эпоху 1920–1930-х гг., когда и пришлось ему по преимуществу жить и творить. Диалог с современными течениями в области философии и психологии, эстетики и литературы он ведет, ставя их декларации под софиты христианского идеала, сердцевиной которого полагает чаяние всецелого преобразования природы и человека. Это преобразование затрагивает не только духовно-душевную сферу личности, высветляя глубины сознания и подсознания, но и ее телесность, и шире — саму основу материального бытия. Раздробленность, «двойная непроницаемость» вещей и явлений во времени и пространстве [Соловьев, с. 540–541], взаимная борьба несовершенных, смертных существ, определяющие наличный порядок природы, сменяются в преобразенной реальности неслиянно-нераздельным единством любви, образ которого явлен в Пресвятой Троице. Восстанавливается целостность человека и целостность мира: в них уже нет ущербности, искаженности, «дробности», но присутствует полнота блага, красоты, совершенства.

Заданная христианством перспектива природной и духо-телесной метаморфозы открывает возможность не только этически («души отчаянный протест» Ф.И. Тютчева), но и онтологически оценить и наличное состояние жизни, в порядке природы неразрывно сцепленной со смертью (всякое последующее неумолимо вытесняет предыдущее, рожденное отделяется, отчуждается от рождающего, в конечном итоге замещая его в бытии), и наличный статус человека, определяемый «половым расколом» [Горский, 2018, кн. 1, с. 692], половым влечением и соединением, производящим на свет такие же смертные

существа, загнанные в тупик пола, обреченные рождать, вытеснять и умирать. То, что в порядке природы предстает естественным течением жизни, не подлежащей рефлексии нормой, в свете евангельского благовестия оказывается искажением той подлинной нормы, которая задана в Троице, где, как писал Н.Ф. Федоров, «нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» [Федоров, т. 1, с. 90]. Горский не раз обращается к этой мысли философа, подчеркивая, что в Троице, где Бог-Отец превечно рождает Сына и изводит Святой Дух, в отличие от природного, полового рождения, которое есть воспроизведение себе подобных, но «воспроизведение частичное, дробное, ущербное, половинчатое», чреватое будущим распадом и смертью [Горский, 2018, кн. 2, с. 102], явлен образ «иногo, целостного (целомудренного)» рождения [Горский, 2018, кн. 1, с. 692], в котором нет умаления и вытеснения, но творческая полнота.

Именно образ творческого, неущербного рождения, по мысли Горского, был задан в раю Адаму и Еве, которые после рождения потомства не должны были умирать. Лишь когда в результате грехопадения в мир вошла смерть, исказив природу жизни, рождение обрело ту амбивалентность, которая свойственна падшему состоянию мира, а половое разделение стало маркером этой амбивалентности. Человек оказался замкнутым в тупике пола, вовлеченным в дурную бесконечность влечений, соединений, рождений, смертей, превратился в пленника природно-родового закона, где индивидуальность не самоценна, ибо вечность жизни обеспечивается не вечностью каждого ее субъекта, но сменяемостью особей, постоянным воспроизводством все новых смертных существ.

Филологически одаренный, чувствительный к внутренней форме слова, Горский соединяет понятие «пола» с понятием «дробности», разделенности, неполноты. Пол стреноживает личность, сводит ее значение к родовой функции, заставляет двигаться по раз и навсегда заданному сценарию, понуждая мужчин бороться за самку и погибать в этой борьбе, а женщин — нести крест рождения, обратной стороной которого является смерть:

О, эта женская Голгофа! — Вся силу крепкую опять в дитя отдай,  
носи в себе, собой его питай — ни отдыха тебе, ни вздоха.

Пока, иссохшая, не свалишься в дороге — хотящие прийти грызут  
тебя внутри. Земные правила просты и строги: рожай, потом умри.

[Шкапская, с. 23]

Эта редукция мыслящего, чувствующего субъекта к его половой роли, впечатляюще выраженная в стихотворении М.М. Шкапской<sup>1</sup>, вызывает сопротивление Горского. Пол и самоидентификация в поле значимы лишь в одномерной, земно-природной реальности. В перспективе нового неба и новой земли они заступают место самоидентификации в Боге. Христос не делил по половому признаку тех, кто шел за Ним, потому что собирал учеников не в земное царство, а в Царство Христово. И на искушающий вопрос саддукеев, кому станет супругой в Царствии Небесном женщина, если на земле она последовательно была женой семи братьев, отвечал: «<...> в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22: 30).

Целостная природа личности в Царствии Божиим, манифестированная словами Христа, предполагает, по Горскому, преодоление дробности пола. Христианство разрывает фатальную сцепку смертей и рождений, выводит личность за пределы родовой — половой — функции, открывает путь к преобразению муже-женских отношений в свете того неслиянно-нераздельного, сизигического взаимодействия, о котором как о сущности будущей райской жизни писал Достоевский в знаменитом размышлении у гроба первой жены: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не желясь, и в различных разрядах» [Достоевский, т. 20, с. 174], — и которым Вл.С. Соловьев завершал свой трактат «Смысл любви», оказавший прямое влияние на становление у Горского философии преобразенного эроса.

Соловьев, «русский Платон», подобно великому философу античного мира, представлял эрос как энергию восхождения к благу, творчества в красоте, полагая смысл половой любви не в деторождении, а в «идее высшего организма» [Соловьев, с. 493]. Эротический подъем в его идеальной проекции есть проявление стремления к совершенству, к преодолению смерти и разделенности мира. Это утверждение другого в его «безусловности», выход за границы обособленного, одинокого «я», начало движения ко «всемирной сизигии» [Соловьев, с. 547]. В индивидуализации любовного чувства, избыточной на низших стадиях природной жизни и проявляющейся во всей полноте именно в человеке, Соловьев видел усилие самой родотворной силы природы вырваться из круговорота рож-

---

<sup>1</sup> Об общении А.К. Горского с М.М. Шкапской и об оценке философом ее поэзии в свете идеи преодоления «женской Голгофы», выхода к творческой метаморфозе любви см.: [Гачева, 2018].

дений, смертей и новых рождений, превратиться, говоря словами его собеседника и совопросника Н.Ф. Федорова, из «рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую» [Федоров, с. 393].

Горский особенно выделял у Федорова, наследие которого стало еще одним религиозно-философским источником его представлений о богочеловеческой метаморфозе любви, идею «положительно-целомудрия». В отличие от толстовской модели «отрицательного целомудрия» («Крейцера соната»), ригористически воздвигающей борьбу с полом, браком и деторождением, «положительное целомудрие» предполагает не угашение, а преобразование эроса, глубинную перестройку муже-женских отношений в перспективе общего дела воскрешения всех когда-либо живших. В очерке «Богословие Общего дела», входящем в цикл философских очерков Горского «Николай Федорович Федоров и современность», приведены размышления философа общего дела о сущности христианского брака, проявляющего на земле образ Троицы, но не в ее природной (мать, отец и ребенок), а в божественной, сверхприродной проекции: «сыны и дочери человеческие» уподобляются «тому единству, “образ которого дан <...> в единстве Сына и Духа, одинаково любящих, одинаково ведающих Отца, в ведении и Любви к Отцу находящихся свое глубочайшее единство”» [Федоров, с. 285; Горский, 2018, кн. 1, с. 693]. В воскресительном браке «мужеский и женский помы являются уже не телами, одаренными лишь ощущением и похотью, бессознательно и пассивно повинующимися слепой силе природы», а лицами, проявляющими всю полноту субъектности, пестующими в себе сердечную «память и привязанность» к своим родителям, глубоко ощущающими свою связь с прошедшими поколениями. Целостная любовь — друг к другу и к тем, «кто нам дали, точнее, отдали свою жизнь», — побуждает супругов к соучастию в труде возвращения жизни, и в этом священном, богочеловеческом деле они преображаются сами: «Объединяясь в чувстве, в разуме и воле через участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинами» [Федоров, с. 100; Горский, 2018, кн. 1, с. 692].

Регуляция психических и физических процессов, в том числе родотворной силы любви, воскрешает умерших и преображает живущих, делает их «полноорганичными» существами, целостными и совершенными, способными к бесконечному самовозобновлению, не нуждающимися для поддержания своей жизни в истреблении и поглощении чужой, обладающими «последовательным вездесущием» [Федоров, с. 301]. Преображенные, бессмертные личности образуют

психократию, многоединство, держащиеся не внешним законом, а «верностью и взаимной любовью» [Федоров, с. 90].

И представление Федорова об эросе как орудии регуляции, направленной на «сознательно-творческое воссоздание родителей и предков» [Семенова, 1994, с. 256], и представление Соловьева о том, что эротическая энергия может быть направлена к изменению физического состояния мира, что «духовно-телесные токи», распространяемые организмом во внешнюю среду, высветляют и «одухотворяют ее», «воплощают в ней те или другие образы всеединства» [Соловьев, с. 541], творчески синтезированы Горским в его концепции преобразовательной, воскресительной эротики [Семенова, 1994, с. 372–381], ведущей к духо-телесной метаморфозе, к преображению не только человеческой, но и всей природно-космической среды. Эта концепция развивалась в его философских, эстетических, литературно-критических текстах: от трактата «Огромный очерк» (1924) до статей и заметок об А.С. Пушкине, Н.В. Гоголе, А.К. Толстом, А.А. Блоке, А. Белом, обретала художественное воплощение в стихах и поэмах, а в последние годы жизни Горского стала одной из центральных тем писем мыслителя (1937–1943 гг.) его духовным ученицам О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой.

В своей концепции Горский смело соединяет религиозно-философскую трактовку темы эроса, представленную у Федорова и Соловьева, с подходами, выработанными психоаналитической школой. С психоанализом философ познакомился еще в 1910-е гг., когда в России начались активное издание и популяризация работ З. Фрейда и представителей его школы: К. Абрагама, А. Адлера, Г. Закса, О. Ранка, В. Штекеля; в 1920-е гг. интерес к новому течению становится устойчивым и прочным. В 1922 г. в Москве создается Русское психоаналитическое общество, активными деятелями которого были отечественные ученые и общественные деятели И.Д. Ермаков, О.Ю. и В.Ф. Шмидты, М.В. Вульф, А.Г. Габричевский, А.А. Сидоров, П.П. Блонский, С.Т. Шацкий и др. Началось издание «Психологической и психоаналитической библиотеки», в рамках которой печатались труды Фрейда, работы западных ученых-психоаналитиков и работы отечественных ученых.

Горский регулярно принимал участие в заседаниях Русского психоаналитического общества, был знаком с ведущими его деятелями И.Д. Ермаковым и М.В. Вульфом, выражая и в личном общении, и в публичных дискуссиях свою точку зрения на возможности и границы психоаналитического метода, предлагая перспективы его трансформации на основе антропологических и этических идей русской



религиозной философии. Активно используя инструментарий психоанализа, он переосмыслил, причем радикально, ключевые положения психоаналитической теории, придавая им новый смысл и объем в свете идей активного христианства.

Ценность психоанализа, как ее видит Горский, — в погружении в глубины человеческой физики и психики, в результате которого становится очевидно, что злые, болезненные проявления личности коренятся не только в ее духовной и душевной природе, но и в глубинах физиологии, связаны с половым дуализмом, с амбивалентностью природного рождения, чьей изнанкой является смерть. Однако З. Фрейд, изгнавший из понимания душевной жизни всякую метафизику, сознательно ограничивший себя и своих последователей рамками одномерного, позитивистски ориентированного подхода, закрывает для личности возможность трансцензуса, представляя порыв к запредельному не зовом высшей природы, а лишь попыткой преодоления трагического конфликта между сексуальностью и культурой. Человек оказывается в ловушке сексуальных влечений, он может лишь вытеснять их в область подсознания, идти на компромисс между физиологией и этикой, между Сверх-Я и Оно, но не может до конца высветлить и преобразить сферу пола. Более того, по мере утончения и роста «высших восприятий», развития духовно-душевной стороны личности, она все сильнее и резче отталкивается от бессознательно-животных проявлений своей половой природы, вытесняет желания, сублимирует эротические влечения в разнообразных формах человеческой деятельности, а обратной стороной этого процесса замещения грубой и здоровой животности всевозможной утонченностью и subtilностью психофизики оказывается иссякание родотворной силы, обмеление источника жизни, грозящее грядущим прекращением размножения, впечатляюще описанным еще Е.А. Боратынским в стихотворении «Последняя смерть» (1827): «Но по земле с трудом они ступали, / И браки их бесплодны пребывали».

Психоаналитическая теория предельно заостряет разрыв культуры и пола, видя в нем источник дисгармонии и жизни личности, и устройства социума, но созидательного исхода из этого разрыва она дать неспособна:

Импульсы деторождения иссякают и будут иссякать по мере роста культуры. Всякого рода сублимации полового влечения, накопляя бесконечные культурные ценности, не обеспечивают, однако, сохранения самой жизни и не создали совсем ничего похожего хотя

бы на те примитивные и расточительные способы пересадки жизнезаряженных клеток на новую почву, какие выработаны практикой размножения животно-растительного мира. В дисгармонии коренных влечений человеческого организма Фрейд склонен усматривать безысходное противоречие почти биологического свойства [Горский, 2018, кн. 1, с. 722].

Путь сублимации не избавляет от дисгармонии, напротив, усугубляет ее. Горский же движется иным путем, выдвигая федоровский идеал психофизиологической регуляции, призванной просветить темные, бессознательные глубины психики и физики человека, внести свет сознания в хаотически бурлящую стихию пола, не погашать, не вытеснять эротические влечения, а просветлять и преобразовать их, не заменять рождение культурным творчеством, создающим прекрасные, но искусственные шедевры, а идти к творчеству жизни. Раскрытие жизнестроительных потенций эроса, его преобразующая метаморфоза — к этому зовет Горский. И если, с точки зрения Фрейда, человек половой безнадежно распялен между влечением Эроса и зовом Танатоса, то человек «полноорганный», управляющий силами и энергиями своего существа, устремляет их к преобразению жизни.

Идеал полноорганности, чаяние духо-телесной метаморфозы задают, по убеждению Горского, и новые акценты в толковании сущности творческого акта. Для Фрейда творчество питается болезненным невротизмом художника, предстает проявлением сублимации, вызванной подавляемыми влечениями, вступающими в конфликт с совестью и нравственным чувством. Для Горского им движет стремление к совершенству, мечта о новой природе, «лучше и полнее той, к которой мы прикованы» [Горский, 2018, кн. 1, с. 424]. Критически оценивая работы представителей русской психоаналитической школы в области исследования художественного творчества, он предпринимает собственный опыт психоаналитического прочтения А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, А.К. Толстого, А. Белого, причем в центр внимания выдвигаются не сексуальные комплексы, а тема любви, которую философ ставит в контекст федоровско-соловьевской идеи воскресительного, житнетворящего эроса. Разбирая творчество А.С. Пушкина — «Жениха», «Тазита», «Домик в Коломне», «Медного всадника», «Сказку о мертвой царевне и о семи богатырях», где царевич воскрешает умершую возлюбленную не поцелуем, а усилием действия («И о гроб царевны милой / Он ударился всей силой»), — он видит «бурные всходы воскресительных тенденций в эротике»

[Горский, 2018, кн. 2, с. 594]. А рассматривая русский роман, обращает внимание на практически полное отсутствие в нем «счастливых» брачных концовок, утверждающих норму половых отношений, где «и щей горшок, и сам большой»:

Русские романы, начиная с «Онегина», — это романы о том, что не нужно «романов», не нужно этого осадка всяческих «трагюдий» — и «трагикомюдий», а нужно нечто иное — нужна литургия, где в центре внимания эротически возбужденных «крест и тень ветвей», связь с предками и обязанность к ним, вытекающая из творческой любви [Горский, 2018, кн. 2, с. 716].

С точки зрения Горского, необходимо движение от психоанализа к психосинтезу. Это понятие было введено К.Г. Юнгом, который рассматривал его как необходимый синтетический этап аналитической психотерапии. Психосинтез как психотерапевтический метод, предполагающий «собрание» личности, достижение ею гармонии, рассматривался итальянским психиатром Р. Ассаджиоли. Горский представляет свою версию психосинтеза, полагая в его основу концепцию преобразующего действия человека:

Кроме принципа удовольствия (субъективизма — игнорирования сопротивляющейся среды — окружения себя иллюзиями) и принципа реальности (объективизма — приспособления к среде) должен быть принцип жизненного поведения, творческий принцип <...> проактивизма — приспособления среды к себе, пересоздания реальности согласно своим потребностям [Горский, 2018, кн. 1, с. 370].

Психосинтез в трактовке Горского служит тому, что в серии очерков «Николай Федорович Федоров и современность» он называет «организацией мировоздействия». Просветляемые, творчески направляемые энергии эроса преобразуют человеческую телесность и одновременно устремляются во внешнюю среду, меняя состояние вещества, преодолевая разрозненность и противоборство мировых элементов, распространяя всеединый, сизигический принцип взаимодействия на все бытие.

И здесь возникает главный вопрос: не утопия ли подобные построения, не вступают ли они в противоречие с реальностью, определяемой жизнью пола? Сам З. Фрейд считал всякую попытку выхода за гендерные пределы не более чем фантазией, подобной «поэтической сказке о разделении человека на две половины — мужчину и женщи-

ну, стремящихся вновь соединиться в любви» [Фрейд, с. 114]. Идея андрогинности в психоаналитическую теорию не вмещалась. Что же касается Горского, то он полагает в основание своей концепции преображенного эроса именно миф об андрогинах, в символической форме отражающий преодоление полового дуализма, восстановление целостности (целомудрия) человеческого существа. Любовное влечение стремится «сделать из двух одно и тем исцелить человеческую природу» [Платон, с. 118], — говорит в диалоге «Пир» Аристофан. Для Горского это исцеление означает обретение бессмертия, обожение и духовного, и телесного естества человека. Психосинтез с его имморталистической, воскресительной установкой спасает психоанализ, который в своей самоопорности заходит в тупик, оказывается в неразрывной сцепке со смертью. Психоаналитическая теория просветляется, соединяется с опытом христианской аскетики. Преображающая энергия эроса, будучи обожена, просветлена, восстанавливает целостную (андрогинную) природу любящих, рушит жесткие границы социума, перестраивая его изнутри, распространяется на всех людей, а затем и всю Вселенную.

Размышляя о путях восхождения к этой целостности, Горский разбивает стереотип маскулинности, представление о мужском начале как совершенном, творчески сильном, доминирующем в культуре и духе и призванном в этом качестве служить образцом и маяком для начала женского, пассивного, нетворческого, ведомого, неполноценного. Этот стереотип исчерпывающе точно представляют исследователи гендерного порядка русского модернизма — В.Б. Зусева-Озкан и участники коллективного труда «Женщина модерна»:

<...> с точки зрения способности к творческому процессу, стереотипна идея маскулинности как начала активного, созидającego: мужчина-творец предстал в образах гения, мастера, Пигмалиона, Данте, Орфея и т. д. Нормативная фемининность включает в себя образы матери, жены, невесты (девы), хозяйки; в сфере искусства она воспринималась как начало пассивное, вдохновляющее на творение, но не имеющее собственных творческих сил (образы музы, Галатеи, Беатриче, Эвридики и пр.) [Зусева-Озкан, Кузнецова, с. 14].

Стереотип маскулинности был свойственен и психоанализу. С точки зрения Фрейда, «либидо всегда — и закономерно по природе своей — мужское, независимо от того, встречается ли оно у мужчины или женщины, и независимо от своего объекта, будь то мужчина или женщина» [Фрейд, с. 165]. Женское по отношению к мужскому —

неполноценно, начиная с самой анатомии половых органов, где клитор рассматривается как редуцированный, зачаточный пенис.

Для Горского все совершенно иначе. Ущербной, калечной, лишенной перспективы развития ему видится именно мужская, центрированная на пенисе сексуальность. Неразрывно связанная с эякуляторным комплексом, с мощным выбросом и столь же мощной потерей эротической энергии, с неизбежной «гибелью и рассеянием драгоценнейших, наиболее жизнезаряженных клеток, из коих лишь ничтожно малая (миллиардная) доля получает» право на жизнь [Горский, 2018, кн. 1, с. 421], она неспособна вывести к преобразению. Более того, в своем крайнем пределе эякуляция граничит с кастрацией, ибо и там, и там совершается частичное или полное отсечение, затухание, потеря энергии.

Женская эротика не сосредоточена на гениталиях. Эротическое волнение распространяется здесь на все тело, образует вокруг него энергично-заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил» [Горский, 2018, кн. 1, с. 390]. Эта магнитно-облачная эротика особенно характерна для расцветающего девичьего или женского организма, плещущегося в потоке энергий и щедро излучающего их избыток в пространство. В отличие от мужской, генитальной эротики, функционирующей по эякуляторно-оргазменному типу и тем самым неизбежно идущей в направлении затухания, рассеяния энергии пола, женская, экстрагенитальная, магнитно-облачная эротика, напротив, негэнтропийна, способна к кумуляции энергичного потока и его трансформации в высшие, творчески-преобразовательные формы энергии, которые человечество, вставшее на путь общего дела, направит на преобразование и своего естества, и самой плоти мира.

Мужская сексуальность — это выбор сексуального объекта по типу опоры, с которым неразрывно связывается и комплекс материнской груди, и двойственное восприятие женского начала — как родового лона и смертной утробы. В женской эротике выбор осуществляется по типу отождествления, когда видишь себя в другом, и он предстает не как объект, а как уникальный субъект, столь же значимый в бытии, как ты сам. Автоэротизм, свойственный прежде всего женской психофизиологии, предстает в концепции Горского как «эротическое восхищение собственным телом в его целостности» [Горский, 2018, кн. 1, с. 390], видение его в идеально-должном образе, которое должно быть осмыслено в деятельном, проективном ключе. «Автоэротическая зеркальность <...> становится источником целостного любовного отношения, порождая творческую,

т. е. не убийственно половинчатую (половую), но целостную, все-оживляющую любовь» [Горский, 2018, кн. 2, с. 621], в которой и скрыто зерно духо-телесной метаморфозы.

В перспективе соотношения мужского и женского, где мужское оказывается ограниченным, самозамкнутым, дробным и горделиво утверждающимся в своей дробности, а женское — расширяющимся, стремящимся к полноте, Горский рассматривает природу творческого акта, центром которого оказывается явление Музы. Загадка этого явления — в стремлении мужского творящего «я» восполнить свою ограниченность чертами женской природы, которые позволят ему преодолеть свою дробность, отождествить себя «с целым, желанным и прекрасным образом» [Горский, 2018, кн. 1, с. 409]. Более того, в художественном акте творческое возбуждение строится не по мужскому, а по женскому типу. Поэт в эротически-творческом вдохновении переживает расширение своего естества, раздвигает границы «я», стремится наложить свои контуры на все вещи мира, чая какой-то еще неясной, неведомой, непроявленной метаморфозы.

В маскулинной цивилизации ум, атрибут мужского начала, превагирует над чувством, отданным в удел женщине. «Так вот он, ум мужчины; тот гордец...» — цитирует Горский слова И.Ф. Анненского. Однако в творческом акте эмоциональность, неразрывно связанная с эротизмом, подчиняет себе ум. И в этом смысле творческий акт ведет к проявлению андрогинности, противостоит выхолащиванию эмоции, самозамыканию знающего и гордящегося этим знанием индивида. Более того, на вершине этого акта происходит то, что является сердцевиной процесса умного делания: схождение ума в сердце, являющееся знаком восстановления чаемой цельности «я».

То же, по Горскому, должно происходить и в эротическом акте. Не сублимация, изнанкой которой является вытеснение влечений, а умно-сердечно-телесная трансформация, направленная на преображение и творчество жизни. Горский смело расширяет опыт исихазма, практику «умного делания», в результате которой смертное человеческое естество обоживалось, делаясь сопричастным нетварному фаворскому свету, стремится распространить этот процесс и на сферу влечений:

Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в лучаемую чрез них и кристаллизующуюся вокруг кожи облачность) должно иметь своим результатом — восхождение сердца в ум — и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и женское, пло-

дотворяя друг друга не дробно и частично — а взаимопроницая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой метаморфозы [Горский, 2018, кн. 2, с. 700].

Эротическая заряженность для Горского — важнейший элемент будущей метаморфозы. Именно поэтому так отрицает он скопчество, проводя смысловой водораздел между калечащей самокастрацией и христианской аскезой. Поясняя этот подход Горского, С.Г. Семенова пишет:

Скопец — тускл, в нем как будто погасло внутреннее солнце, изъяты самые источники света. Христианские подвижники такого впечатления не вызывают, напротив, их облик связан с образом светоносности, какой-то энергийной лучистости. Не потому ли, в частности, что телесная родотворная энергия здесь не просто погашена, но в какой-то степени пресуществлена в новую высшую форму своего проявления? [Семенова, 2020, с. 44].

Перспективы метаморфозы пола Горский полагает на христианских путях. Иные дороги приводят к срывам, загоняют в лабиринты и тупики. Ориентиром, задающим верное направление движения и действия рода людского, устремленного к метаморфозе, является Христос, Богочеловек, соединивший в Своем Лице божественное и земное и открывший путь преображения каждому из рожденных.

В одном из писем к О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой Горский представляет очерк развития эротики и сексуальности в эпоху, предшествовавшую появлению христианства. Он говорит о кризисе «генитальной» эротики, тесно связанной с половым соединением и деторождением, который разворачивается в Римской империи в последние два века перед рождением Спасителя, видя симптомы этого кризиса и в появлении “*Ars amandi*” Овидия, прославляющего искусство свободной любви, и в стихотворении Катутлла «Атгис», герой которого, исполненный бурных эротических сил, оскопляет себя, обращаясь в «деву». Чаение каких-то иных путей эроса образует атмосферу I в., в котором совершается земная жизнь и проповедь Иисуса Христа. Не «генитальная», но «магнитно-облачная эротика», «возможность и умение перестраивать организм в самый короткий срок», подобно тому как это было в тридневном воскресении Иисуса Христа, «сознательное управление трансформациями и метаморфозами телесного состава» личности [Горский, 2018, кн. 2, с. 600] — именно этот путь открывается в событиях новозаветной истории.

В истории христианства восторжествовало представление о непримиримом дуализме духа и плоти, в центр христианского делания выдвинулась задача «спасения души». В раннехристианскую эру, подчеркивал Горский, главной была идея спасения и преображения тела. Недаром и апостол Павел называет Христа «Спаситель Тела» (Еф 5: 23). В Фаворском преображении, в делах Иисуса Христа, исцеляющего больных, воскрешающего умерших, воскресающего из мертвых, явлена интуиция преображенной телесности. Это надежда на преображение тела, а не его развоплощение в смерти и не умерщвление, как в крайнем, мироотрицающем аскетизме. Горский отсылает к эпитафиям катакомб, где «встречается чудное словосочетание “весна тела”», к раннехристианским текстам, в которых звучит не только сочетание «спасение тела», но и выражение «усыновление тела». Все три формулы отсылают нас к тайне человека как уникального триединства тела, души и духа и свидетельствуют об особом «восчувствии тела» в раннехристианскую эру.

Более того, в христианском монашестве Горский выделяет две характерные установки — на умерщвление тела (путь *ангелозиса*) и на преображение тела (путь *теозиса*). Второй из этих путей затем во всей полноте восторжествует в линии восточнохристианской аскетике, связанной с исихазмом, а на русской почве — в опыте Серафима Саровского, учившего об обожении как о цели христианской жизни и таинственно передавшего озаривший его фаворский свет на Н.А. Мотовилова. Именно с путем теозиса связывает философ надежды на преображение муже-женских отношений. И именно за ним видит будущее церковного организма.

Особое внимание Горский уделяет институту обручничества, полагая в нем начало восхождения к оцеломудренной, преображенной природе. А обращаясь к гностическим версиям темы преображения, привлекает внимание к образу чертога брачного, появляющемуся в апокрифических Евангелиях:

В апокрифическом «Евангелии Египтян» Христос на вопрос Саломеи — когда придет это (царство Божие на земле) отвечает: «Когда двое станут единым, и все наружное сделается внутренним, а внутреннее — наружным, и мужское вместе с женским — не мужским и не женским». Таковы установки «воскресительной эротики» [Горский, 2018, кн. 2, с. 601].

Обозначенная в апокрифе идея преодоления взаимной непроницаемости, мечта о неслиянности-нераздельности, когда двое



стремятся стать одним, присутствует в каждом эротическом акте. Но как бы ни сливались две половинки, это слияние в порядке природы частично, временно, неабсолютно. Так было на заре христианства, так же осталось и в веке двадцатом. И потому те решения, которые в своем стремлении к андрогинности предлагал Серебряный век, Горскому видятся недостаточными. Одной лишь сменой гендерных ролей, одеванием в мужское / женское платье, одной лишь попыткой, как то было у З.Н. Гиппиус, выступать то в женской, то в мужской роли, одной лишь духовной андрогинностью, столь превозносимой тогда, задача метаморфозы пола решена быть не может.

Горнилом подлинной духо-телесной метаморфозы выступает у Горского «брак во Христа и в Церковь». Это не тот «эгоизм вдвоем», к которому склоняет человека самостная, гордынная, обособленная его природа, — эгоизм, держащийся жаждой доминирования, «поглощения», замыкания «пары от всех», — как тупиковый путь его обозначил еще Ф.М. Достоевский в записи у гроба первой жены [Достоевский, т. 20, с. 173]. Это брак, оба члена которого связаны сизигическим отношением, стремятся быть «друг для друга иконами, т.е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях» [Горский, 2018, кн. 2, с. 672].

Новый строй муже-женских отношений предполагает, по Горскому, преодоление женской пассивности. «Женская пассивность — вот тот хрустальный гроб, который надлежит в первую очередь разбить воскресительной эротике» [Горский, 2018, кн. 2, с. 596]. В порядке природы женщина «отдается», воспринимает семя, рождая дитя, и одновременно уподобляется утробе земли, в которую уходят все смертные. Женская пассивность предстает изнанкой мужской агрессии и одновременно оборачивается смертной утробой. Но и женская активность, осуществляющая себя по типу мужской сексуальности с онтологически присущей ей агрессивностью, когда женщина предстает в ипостаси «менады», женщины-вамп, женщины-суккуба и фактически меняется ролями с мужчиной, для Горского является искажением подлинной женской природы и отнюдь не позволяет выйти за пределы половой дробности.

Подлинную женскую активность философ видит в другом. Это тот настрой мысли, сердца и действия, который был у женщин, сопровождавших Христа: Марии Магдалины, которая помазала ноги Спасителя, отерев их своими волосами, самарянки у колодца, вопрошавшей у Христа о воде живой, текущей в жизнь вечную. Это путь Богоматери, «в Рождестве и по Рождестве Девы», которая не пассивно приемлет весть архангела Гавриила о том, что она родит

Сына, но вопрошает, стремится понять, как сможет она свершить это, будучи непорочной (см.: Лк 1: 29, 34), и лишь после ответа Божественного вестника выражает свое согласие с Божией волей: «Се, Раба Господня, да будет Мне по слову Твоему» (Лк 1: 37).

Горский указывал на искажение образа Богородицы в романтическом культе Прекрасной Дамы, принципиально разводящем в Деве Марии телесное и духовное, критически оценивал и ту интерпретацию, которую получил этот образ в истории европейской живописи, где привычная ипостась Матери, уподобляющая Богородице всех матерей мира, доминировала над ипостасью Девы, взрывающей естественный порядок вещей. Для Горского Мария — воплощение христианской надежды и творческого целомудрия. Чудесное, неслиянно-нераздельное соединение в ней девства и материнства предстает залогом исцеления женской природы, задает перспективу духо-телесной метаморфозы, которой чаёт женское естество. Мария воплощает ту эротическую установку, которая ведет не к раздроблению плоти, а к ее спасению, просветлению, преображению.

В 1920-е гг. Горский создает цикл сонетов «Одигитрия», прочитывая историю Богоматери именно так. Описывая Введение Девы Марии во храм, когда Она была подведена к Ковчегу Завета, он передает предстоящее Ей видение преображенного естества мира, возникающее у Отроковицы иное восприятие пространства и времени, новое ощущение своей телесности («Все тело девочки растворено / В зеркальном облаке Господней славы» [Горский, 2018, кн. 2, с. 154]), после которого уже невозможна прежняя стреноженная, компромиссная жизнь, где брачное ложе становится ложем Прокруста.

Интуиции, связанные с темой жизнетворческой, преображенной эротики Горский находит и в культе Софии. Обращаясь к софийной иконографии, он особенно выделяет изображение Софии «в образе огненного ангела (лицо, руки все из огня)», подчеркивая, что «огонь может (и должен) быть не только деформирующей силой (как при пожаре или взрыве), но силой формообразующей» [Горский, 2018, кн. 2, с. 544], и именно такой формообразующей, преображающей силой является энергия любви. София сердечно печется о всякой твари, ее естество расширяется, обнимая исцеляющей любовью все бытие. Душа мира предстает своего рода иконой женской природы, каковой она может и должна стать на активно-христианском пути:

В Софии подчеркнуто девство, но девство отнюдь не пассивное, — не отказ лишь, не «воздержание» от половой жизни и деторождения,

это девство как действо, активная наступательная сила, как перспектива и практика овладения и управления теми именно энергиями, которые уходят на размножение и на сексуальные эксцессы [Горский, 2018, кн. 2, с. 545].

Опираясь на понимание Софии как исцеленной и исцеляющей женственности, Горский трактует эволюцию древнерусского религиозного сознания. Он подчеркивает, что появление и распространение в первые века христианства на Руси софийных храмов и почитания Софии Премудрости Божией было связано с необходимостью преодоления культа «стихийно-материнских божеств», воплощающих рождающую и умерщвляющую силу природы [Горский, 2018, кн. 2, с. 545]. Это почитание стало своего очищающей баней для языческого сознания древних славян, в пантеоне которых доминировали мужские божества, а в повседневном обиходе князя Владимира и его дружины brutальное отношение к женщине было устойчивой нормой. Философ подчеркивает софийность женских образов литературы Древней Руси, таких как Ярославна и дева Феврония.

Метаморфоза пола, о которой говорит Горский, в своем высшем задании ведет к преодолению смерти. Это «такая перестройка организма, при которой распад его (умирание) становится ненужным, невозможным, либо (после умирания) восстановление, воскрешение в просветленном теле» [Горский, 2018, кн. 2, с. 673].

Человек обособлен от внешней среды границами своей телесности. В порядке природы его воссоединение с миром совершается через смерть, когда распадается материальная оболочка, прах смешивается с землей, частицы его рассеиваются в земном и небесном пространстве. В богочеловеческом порядке, ведущем ко всемирной сизигии, иначе. Здесь не развоплощение, а преображение, изменение самого типа взаимодействия с природной средой, и ключевую роль в этом играют эротические энергии, освобожденные от полового, сексуального плена:

<...> вся окружающая внешняя, враждебная действительность окажется отражающей, продолжающей организм — пронизанной его излучениями, ибо кровь, ринувшаяся на волю (за ограду кожи), потечет не материальным темным потоком, но энергетическими радиоволнами, и распад чар обособления, мрачной отдельности эгоистической от мира не будет распадом тела [Горский, 2018, кн. 2, с. 15].

Рефлексия А.К. Горского над темой эроса и пола, столь значимой и столь жгучей для Серебряного века, не утратившей своей остроты и в 1920-е гг., в эпоху пресловутых дискуссий о «крылатом эросе» и «стакане воды», привела к созданию оригинальной концепции воскресительной эротики, с одной стороны, продолжавшей идеи Н.Ф. Федорова и Вл.С. Соловьева о смысле любви, устремленной к преодолению смерти, а с другой — трансформировавшей идеи психоаналитической школы, прививая их к христианскому стеблю, переосмысляя и уточняя выводы психоанализа в контексте заданной в новозаветном обетовании перспективы онтологического преобразования человека. Горский преодолевает гендерные стереотипы, критически оценивает доминирование «маскулинности» в культуре и жизни, сопровождающееся культом войны и смерти («бранный эрос», фаллическая символика военных орудий), считая его проявлением тупиковых тенденций развития социума. Но и противоположная — реактивная — тенденция, активно и агрессивно утверждающая права «феминности» (ее символическим образом становится у мыслителя образ пушкинской Клеопатры, которая бросает жаждущим ее лона любовникам дерзкий вызов: «Ценою жизни ночь мою»), представляется ему движением к такому же глухому и самоубийственному тупику. Выход из тупика Горский полагает в преодолении дробности пола через психофизиологическую регуляцию, где идут рука об руку молитвенное, духовное делание и управление энергиями эроса, через развитие магнитно-облачной эротики, потенциально способной к трансформации и человеческого организма, и вне лежащей природной среды. Цель муже-женского союза философ видит в восстановлении целостной природы человека, представляя брак горнилом духо-телесной метаморфозы.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

*Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: YMCA-Press, 1952. 246 с.

*Горский А.К.* Сочинения и письма: в 2 кн. / сост., подгот. текста, коммент. А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2018.

*Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. 445 с.

*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

*Платон.* Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 609 с.

Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с. (Философское наследие. Т. 105).

Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 1. 518 с.

Фрейд З. Психология бессознательного. СПб.: Питер, 2002. 390 с.

Шкапская М.М. Кровь-руда. Пб.; Берлин: Эпоха, 1922. 29 с.

### Исследования

Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.

Гачева А.Г. Философ в диалоге с поэтом: Письма А.К. Горского М.М. Шкапской // Текстологический временник. Русская литература XX века: Вопросы текстологии и источниковедения. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Кн. 3: Письма и дневники в русском литературном наследии XX века / отв. ред. Н.В. Корниенко. С. 261–293.

Зусева-Озкан В.Б., Кузнецова Е.В. Введение // Женщина модерна: Гендер в русской культуре 1890-х – 1930-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 9–23.

Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. 415 с.

Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 624 с.

Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма / отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М.: Индрик, 2016. 710 с.

### REFERENCES

Gacheva, A.G. “*Ideal ved’ tozhe deistvitel’nost’...*” *Russkaia filosofii i literatura* [“*The Ideal Is Also Reality...*” *Russian Philosophy and Literature*]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2019. 734 p. (In Russ.)

Gacheva, A.G. “*Filosof v dialoge s poetom: Pis’ma A.K. Gorskogo M.M. Shkapskoi*” [“*Philosopher in Dialogue With the Poet: Letters of A.K. Gorsky to M.M. Shkapskaya*”]. *Tekstologicheskii vremennik. Russkaia literatura XX veka: Voprosy tekstologii i istochnikovedeniia* [*The Textological Almanac. Russian Literature of the 20<sup>th</sup> Century: Issues of Textual and Source Studies*], book 3: *Pis’ma i dnevniki v russkom literaturnom nasledii XX veka* [Letters and Diaries in the Russian Literary Heritage of the 20<sup>th</sup> Century], ed. by N.V. Kornienko. Moscow, IWL RAS Publ., 2018, pp. 261–293. (In Russ.)

Zuseva-Özkan, V.B., and E.V. Kuznetsova. “*Vvedenie*” [“*Introduction*”]. *Zhenshchina moderna: Gender v russkoi kul’ture 1890-kh – 1930-kh godov* [*Modern Woman: Gender in Russian Culture of the 1890s – 1930s*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2022, pp. 9–23. (In Russ.)

- Semenova, S.G. *Tainy Tsarstviia Nebesnogo* [*Secrets of the Kingdom of Heaven*]. Moscow, Shkola-press Publ., 1994. 415 p. (In Russ.)
- Semenova, S.G. *Iurodstvo propovedi: Metafizika i poetika Andreia Platonova* [*The Foolishness of Preaching: Metaphysics and Poetics of Andrey Platonov*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2020. 624 p. (In Russ.)
- Bogdanova, O.A., and A.G. Gacheva, editors. *Utopiia i eskhatologiiia v kul'ture russkogo modernizma* [*Utopia and Eschatology in the Culture of Russian Modernism*]. Moscow, Indrik Publ., 2016. 710 p. (In Russ.)