
Этика преображенного Эроса в зеркале русской философии и литературы*

© 2019 г. А.Г. Гачева

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, 121069,
ул. Поварская, д. 25а.*

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Поступила 24. 01. 2019

Статья посвящена философии преображенного Эроса, ставшей характерным явлением русской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. и нашедшей параллели в литературе. Платоновское понимание Эроса как «рождения и творчества в красоте» соединилось на русской почве с христианской метафизикой любви, с идеей преображения человечества в Богочеловечество, а мира – в Царство Христово, где будет преодолена раздробленность бытия, достигнуто всеединство вещей и существ. Установлены связи между трактатом В.С. Соловьева «Смысл любви», где высшей задачей эротической любви было названо достижение бессмертия и всемирной сизигии, идеями Н.Ф. Федорова, выдвинувшего концепцию «положительного целомудрия», в которой половое рождение преодолевается воскрешением отцов и предков, и идеями «преобразовательной эротики» А.К. Горского, трансформирующей как человеческую телесность, так и внешнюю среду. Показано, как тема преображенного Эроса звучала в русской литературе XIX века – от «воскресительного Эроса» А.С. Пушкина до «тринитарных союзов» Ф.М. Достоевского.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, А.К. Горский, Ф.М. Достоевский, этика, преображение, Эрос, религиозная философия, литература, всеединство, положительное целомудрие, бессмертие, воскрешение

DOI: 10.31857/S004287440006330-8

Цитирование: *Гачева А.Г.* Этика преображенного Эроса в зеркале русской философии и литературы // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 198–209.

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432) в ИМЛИ РАН.

Ethics of transformed Eros in the context of Russian philosophy and literature*

© 2019 г. Anastasia G. Gacheva

*A.M. Gorky Institute of World Literature of the RAS, 25a, Povarskaya str., Moscow,
121069, Russian Federation.*

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Received 24.01.2019

The article is devoted to the philosophy of transformed Eros, which became a characteristic phenomenon of Russian thought in the last third of XIX – first third of XX century and found Parallels in literature. Plato's understanding of "Eros as birth and creativity in Beauty" was developed on the Russian soil with the Christian metaphysics of love, with the idea of transforming humanity into God-manhood, and the world into the Kingdom of Christ, where the fragmentation of being will be overcome, the unity of things and beings will be achieved. Connections between V.S. treatises are established. Solovyov's "Meaning of love", where the highest task of erotic love was called the achievement of immortality and world synergy, the ideas of N.F. Fedorov, who put forward the concept of "positive chastity", in which sexual birth is overcome by the resurrection of fathers and ancestors, and the ideas of transformative eroticism A.K. Gorsky, transforming both human physicality and the external environment. It is shown how the theme of the transformed Eros echoed in the Russian literature of the XIX century – from the "resurrection Eros" by A.S. Pushkin to the "Trinitarian unions" by F.M. Dostoevsky.

Key words: V.S. Solovyov, N.F. Fyodorov, F.M. Dostoevsky, A.K. Gorsky, ethics, transformation, Eros, religious philosophy, literature, unity, positive chastity, immortality, resurrection

DOI: 10.31857/S004287440006330-8

Citation: Gacheva, Anastasia G. (2019) "Ethics of transformed Eros in the context of Russian philosophy and literature", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2019), pp. 198–209.

В 1920 – начале 1940-х гг. философ, эстетик, поэт А.К. Горский, размышляя о путях русской литературы, связанных с поисками смысла любви, обращал внимание на красноречивую закономерность: русские писатели настойчиво стремятся выйти за пределы романического сюжета, опирающегося на представление о естественной норме муже-женских отношений, согласно которой влюбленность должна перерасти в «роман», а любовное чувство – завершаться брачными узами, половым соитием и производством потомства. Беря в качестве показательного примера роман в стихах «Евгений Онегин», где «сначала Евгений отказывается «иметь роман» с Татьяной, а потом это делает Татьяна» [Горский I, 457], вспоминая героев Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, Горский утверждал: «Русские романы, начиная с «Онегина», – это романы о том, что не нужно «романов», не нужно этого осадка всяческих «трагедий» – и «трагикомедий», 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 II, 716].

* The research was funded by the grant of the Russian Science Foundation (Project № 17-18-01432) in IWL (RAS).

В этих словах Горского обозначен аксиологический вектор отечественной философии Эроса, нашедшей свое художественное развитие у А.С. Пушкина, Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого, Ф.М. Достоевского, философское – у Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева и перешагнувшей вместе с деятелями русского религиозно-философского ренессанса из XIX в XX век, став частью творчества Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева и самого Горского. В них – прямое свидетельство рождения русской философии из духа литературы [Семенова 2004; Русская литература и философия 2018; Литература и религиозно-философская мысль 2018], увиденного сквозь призму становления отечественной философии Эроса [Философия любви 1990; Шестаков 1991; Исупов 1992; Семенова 1994, 202–259, 359–381; Черный 2004; Гачева 2004; Козырев 2007], которая в первой трети XX в. не только достигает своей кульминации, но и влияет на поэзию, прозу, драматургию эпохи, определяет жизнетворческую стратегию деятелей русского модернизма, трансформируясь и обретая новый язык в пореволюционные годы [Семенова 2004; Цимборска-Лебода 2004; Матич 2008; Философские эманации любви 2018].

Русская философия любви, составной частью которой была этика преображенного Эроса, носила подчеркнuto религиозный характер. Но это была не узкая, боязливая, стреножащая по рукам и ногам религиозность, замыкавшая личность в ее фарисейской праведности, т.е. *прелести*, о которой так едко высказывался В.В. Розанов, убежденный, что «во Христе прогорк мир» [Розанов 1994, 425]. Это была открытая, творческая вера, выходящая от «я» к «ты», преодолевающая обособленность, движущая к полноте всеединства. Размышляя о путях Эроса, философы русского религиозно-философского ренессанса обнажали сердцевину евангельского чаяния нового неба и новой земли, утверждали христианство как дело обожения. Они соединяли философию Эроса с темой искусства, дело любви – с делом рождения и творчества в красоте (см. об этом: [Гачева 1995, 48–56; Джежер 2010]). И требовали преодоления *дробности* пола, восхождения от половинчатости к полноте, от дуализма мужского и женского к их взаимному восполнению, к чаемой *целостности человека*.

В диалоге «Пир» идея восстановления этой целостности, духо-телесной неповрежденности звучала в рассуждении Аристофана об андрогинах, о природе «любовного влечения», которое «...пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу» [Платон 1970, 118]. Эрос предстал тем началом, которое движет бытие и человека к совершенному состоянию, рождает в душе стремление к бессмертию, является родником творческих энергий. В «Пире», одном из ключевых для русских философов текстов античности, В.С. Соловьев, а затем А.Ф. Лосев увидели мост к христианству, преодолевающему дуализм телесного и духовного, небесного и земного. Они подчеркивали, что в понятии Эроса Платон соединяет идею любви и телесности, однако эта телесность не совпадает с той «животной, ординарной, слепой и неудержимой телесностью», которая страстно влечет друг к другу особей животного царства. Своей теорией Эроса Платон открывает путь к другой – «духовной, преображенной телесности» [Лосев 1993, 54]. Эта телесность спустя пять веков будет воплощена во Христе, преобразившемся перед учениками на горе Фавор, и именно о ней скажет Спаситель в знаменитом ответе саддукеям: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30).

В записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба первой жены, Достоевский, размышляя о том, какой будет «будущая, райская жизнь», прямо апеллирует к этим словам: «Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком (след<овательно> и понятия мы не имеем, какими будем мы существами)... эта черта: “Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии”. – Черта глубоко знаменательная» [Достоевский 1972–1990 XX, 173].

Образ будущего строя мира, «жизни окончательной, синтетической бесконечной» [Там же, 174], в которой соединятся преобразившиеся и воскресшие, неразрывно связывается для Достоевского с метаморфозой любви. Христово «не женятся и не посягают» становится для него манифестацией нового, совершенного естества, освободившегося от первородного греха, обретшего бессмертие и полноту бытия.

Называя необходимым условием духо-телесного совершенства отсутствие «посягнувения» и существующей формы брака, неотъемлемой частью которой является совокупление, Достоевский подчеркивал, что эти формы любовного отношения являются примечательной *переходности* человека. В наличной, земной природе действует закон «я», закон эгоизма, устремляющий личность двумя путями — обособленности от всех в одиночку (путь героя «Записок из подполья») или замкнутости в ячейке семейства («совершенное обособление пары от *всех* (мало остается для всех)» [Там же]). Но человек, имеющий перед собой идеал в образе Христа, устремлен к иному закону, закону «любви» (см.: [Тарасов 1991]), преодолевающему обособленность, созидающему новый порядок реальности, где торжествует принцип: «Возлюби всё, как себя» [Достоевский 1972—1990, 174]. И несмотря на то, что «на земле человек в состоянии переходном» [Там же, 173], он должен — через преодоление эгоизма, через добровольную жертву, через служение ближнему, через любовную отдачу себя «всем и каждому безраздельно и беззаветно» — стремиться к тому идеалу, который обозначен у Достоевского как «рай Христов». Здесь «каждое я» воскреснет «в общем Синтезе» и «...мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женись, и в различных разрядах. <...> Все себя тогда почувствует и познает навечно» [Там же, 172, 174—175].

Запись от 16 апреля была опубликована в 1932 г. Б.П. Вышеславцевым [Вышеславцев 1932]. Разбирая ее, он ставил в смысловой центр размышлений Достоевского идеи бессмертия и всеединства и перекидывал от них прямой мостик к русской религиозной философии: «Это те самые идеи, которые заложены в платоновском учении об Эросе и впоследствии с таким блеском развиты Соловьевым в его “Смысле любви”» [Там же, 304]. И действительно, в знаменитом трактате, ставшем вместе с платоновским «Пиром» своего рода библией и для религиозных мыслителей рубежа веков, и для представителей русского символизма, высшей задачей любви полагается «торжество над смертью», «восстановление целостности человеческого существа», достижение «всемирной сизигии» [Соловьев 1988, 529, 547]. При этом победа над смертью, о которой говорит Соловьев, отнюдь не совпадает с бессмертием в порядке природы, где «родовая жизнь» торжествует за счет гибели индивидуумов и не способна к внутреннему совершенствованию. Истинная любовь персоналистична, она требует «перерождения, спасения, воскресения» [Там же, 529] любимого существа, восстановления того уникального триединства тела, души и духа, которым является каждый рожденный.

Подобно Достоевскому, Соловьев рассматривал проблему Эроса и пола с деонтологической точки зрения, в перспективе совершенного состояния твари, явленного в XXI—XXII главах «Откровения Иоанна Богослова», где возникает образ полноты всеединства, собирания человечества и мира в Боге: «...се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Бог с ними будем Богом их» (Откр. 21, 3). В своем предельном задании Эрос, который еще у Эмпедокла предстал силой, связующей элементы бытия, влекущей тела друг к другу, компенсируя действие разделяющей их Вражды, выступает у «русского Платона» энергией, способной к преодолению раздробленности бытия, взаимной «непроницаемости вещей и существ», что составляет свойство мира, каков он есть. Подобным же образом будет подчеркивать сизигическую природу Эроса и Б.П. Вышеславцев, апеллируя не только к Платону, Достоевскому, Соловьеву, но и к христианскому богословию — к Дионисию Ареопагиту и преп. Максиму Исповеднику, которые видели в Эросе «божественную силу, стягивающую воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем» [Вышеславцев 1994, 48]. А П.А. Флоренский в главке «Макрокосм и микрокосм» цикла «У водоразделов мысли» уподобляет отношения Мира и Человека отношению невесты и жениха, мужа и жены: Мир, «Невеста и Жена образа Христова — Человека», ждет от него «заботы, ласки и оплодотворения духом», и эта любовь человека носит космизирующий, одухотворяющий природу характер [Флоренский 2000, 440].

Проводя параллели между Достоевским и Соловьевым, Вышеславцев не упоминал другого их современника — Н.Ф. Федорова. Между тем Соловьев, собеседник Достоевского в 1870-х гг. и Н.Ф. Федорова в 1880—1890-х гг., выстраивал свое учение об Эросе с мысленной оглядкой на идеи обоих. Единство трех мыслителей в подходе к проблеме смысла эротической любви, которая в своем предельном задании не только влечет к

бессмертию живущее, но и воскрешает утраченное, еще в 1920-е гг. было отмечено В.А. Комаровичем, рассматривавшим роман «Братья Карамазовы» в перспективе идеи «расширения любви», преображения «необделанной» «карамазовской силы», необузданной, слепой энергии пола, в силу просветленную и преображающую, возводящую все существующее к «божественному многоединству» [Комарович 2018, 320–335].

В своей рефлексии о природе и человеке, о поле и смысле любви Федоров опирался на христианскую онтологию, согласно которой мир, изначально созданный совершенным, исказился в результате грехопадения: в него вошли смерть и борьба существ, рознь, вытеснение, пожирание. Наличное бытие природы зиждется на дурной бесконечности рождений, смертей, новых рождений, оно защищает права рода, но безразлично к запросам конкретного «я», приносит единичность в жертву целому. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» [Федоров 1995–2000 I, 300]. Самый акт производства потомства, делящий природную жизнь, антиномичен: приходящие в мир поколения неизбежно вытесняют своих предшественников. Соловьев прямо подхватывал это рассуждение Федорова [Семенова 1994, 358–370], обращая его в чеканную формулу: «Пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» [Соловьев 1988 II, 522]. Автор «Смысла любви» утверждал, что в порядке природы половое разделение есть начало смерти: и в дробности пола, и в умирании проявляет себя принцип «дезинтеграции», противостоящий тому принципу совершенного взаимодействия, который истекает из божественного источника и дан в образе Троицы, ипостаси которой неслиянны и нераздельны, связаны безграничной любовью.

Федоров понимал божественное Триединство и как идеал человеческого многоединства, и как икону Царствия Божия, преображенного, бессмертного порядка реальности. Стремившийся к высветлению и социального, и природного бытия, он указывал, что закон борьбы существ, «взаимного стеснения и вытеснения» [Федоров 1995–2000 II, 48] естественен не только для человека как существа, сознающего и чувствующего утраты, стремящегося к полноте родства, но и для самой природы, для всей твари, которая, по слову ап. Павла, чае избавления от «рабства тлению» (Рим. 8, 20). Примечательно, что недолжность смертных законов, рождающих и умерщвляющих одновременно, неспособных сообщить рожденному качеству вечности, философ обосновывал и с точки зрения евангельской этики, и с точки зрения эволюционной теории, понятой не в духе Дарвина, а в духе Ж.-Б. Ламарка и Д. Дана, утвердивших «телеологический нерв эволюции», идею направленности развития, которая затем, с опорой на идеи Д. Дана, зазвучала в XX в. у В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена (см.: [Семенова 2009, 346]). Федоров подчеркивал вектор восхождения к совершенству, который присутствует и в природе, достигающей в человеке «самосознания и самоуправления» [Федоров 1995–2000 IV, 165], и в человеке, «переходящем от рожденного к самосозидающемуся» [Там же III, 264]. Тот же «космический рост» мира, процесс «усложнения и усовершенствования природного бытия», преодолевающего разделенность и смерть, утверждал В.С. Соловьев [Соловьев 1988, 630].

Идеал всеединства, вызревающий в бытии, дающий ему совершенную форму, противостоит природному эгоизму, цепко держащему жизнь в состоянии несовершенства. Лики этого эгоизма разнообразны. Достоевский, размышляя о том, почему в порядке природы невозможно «возлюбить человека, как самого себя» [Достоевский 1972–1990, 172], делал акцент на эгоизме, искажающем любовное чувство, лишаящем отношения «я» и «ты» равноправия и свободы. Неоднократно вслед за своим современником Ф.И. Тютчевым он рисовал тот «поединок роковой», в который выливается мужеженская любовь, коль скоро она строится на «самости», раздраженной, самолюбивой, замкнутой на себе, стремящейся к подавлению другого. Герой «Игрока» и Полина, Настасья Филипповна и Рогожин, Катерина Николаевна и Версиков, Катерина Ивановна и Иван Карамазов – в их отношениях доминирует тип мучающей, жестокой любви, Эроса, вырождающегося в эгоистическую «злую страсть». Что касается Федорова, то он видел природный эгоизм в обособлении детей от родителей, живущих – от умерших, в способности *пережить* смерть отцов, «...как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло» [Федоров 1995–2000 I, 258]. Примираясь с

природным порядком, заставляющим вытеснять в смерть тех, «...которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» [Там же II, 202], человек проявляет высшую степень эгоизма и нелюбви. С равнодушием живущих к умершим связывал Федоров и брачный эгоизм, о котором в записи у гроба первой жены так напряженно размышлял Достоевский, называвший «обособление пары от всех» состоянием, нормальным для человека, каков он есть, но неестественным с точки зрения божественного идеала, который принесен в мир Христом [Достоевский 1972–1990 XX, 173]. В порядке природы брачная любовь не имеет иной задачи, кроме следования инстинкту природы, заставляющему обособляться от родителей, вить гнездо и рождать в мир новые поколения таких же страдальческих, смертных существ, которые по прошествии времени вытеснят из бытия их самих. Ограничиваясь этим инстинктом, человек забывает о долге перед умершими. «Забвение сыновства и отчества, рождения и смерти обращает сынов и дочерей в вечных женихов и невест, в Ловеласов, в Дон Жуанов, от детства до глубокой старости» [Федоров 1995–2000 II, 197]. А вслед за забвением земных отцов люди забывают и Отца Небесного, отрекаются от ответственности перед историей, живя в мире, где «...с одной стороны — *внутри* — брачный пир, вечный праздник, постоянная ярмарка, а с другой — *вне* — пир смерти» [Там же I, 454].

Так тема эроса и пола начинает соприкасаться в русской мысли с темой греха. Этой связи, разумеется, не было у Платона, но она выдвигается на передний план в христианской философии Эроса. Становится очевидным, что в падшем порядке природы эротическое чувство изломано и искажено. Афродита Урания идет здесь рука об руку с Афродитой Пандемос, Эрос, в своей светлой, воздымающей ипостаси устремлявший к благодородству и совершенству, превращается в площадного Эрота, который «поистине пошел и способен на что угодно» [Платон 1970, 107]. Намечая в статье «Жизненная драма Платона» пять путей Эроса, Соловьев отказался обсуждать его адский путь, равно как и путь животный, берущий Эрос только «с физической его стороны» [Соловьев 1988 II, 617], считая их недостойными для человека. Но Достоевский, не боявшийся встать лицом к лицу со злом и греховностью, в художественной форме выразил квинтэссенцию этих путей — преступление Николая Ставрогина против Матрешы, поступок Федора Павловича Карамазова с Лизаветой Смердящей, бесстыдный разврат князя Валковского, стремящиеся «заголиться и обнажиться» герои «Бобка» [Достоевский 1972–1990 XXI, 52]. Человек совершает грех, когда следует своей низшей природе. Эротическое чувство в этом случае вырождается в похоть, в злое, непросветленное сладострастие, способное принимать самые крайние, откровенно демонические формы. Вспомним Игрока, жаждущего с наслаждением погрузить нож в грудь Полины, а потом как можно больше себя не убивать, «чтоб эту нестерпимую боль» без нее ощутить [Там же V, 231], или пушкинскую Клеопатру, бросающую гостям свой «чудовищный вызов»: «Ценою жизни ночь одну». Разбирая эту сцену «Египетских ночей», Достоевский подчеркивает, что она оставляет в читателе «впечатление страшного ужаса»: «Гиена уже лизнула крови; ей грезится теплый пар ее; он будет ей грезиться и в последнем моменте наслаждения» [Там же XIX, 137].

Позднее Бердяев, глубоко чувствовавший изнанку пола, его темную, непросветленную сторону, на примере творчества Достоевского покажет, как бытийно перерождается личность, попадая в плен «безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат», как человек утрачивает свою целостность, как в разврате достигает предела обособленности «я», теряется «способность к соединению с другим», обнаруживается тупик абсолютного одиночества [Бердяев 1994 II, 81]. Сладострастие и разврат, это «распадение духа», утрачивающего связь с подлинной, просветляющей, восходящей любовью, равно как и «жестокая, разрушительная сила любви» станут предметом рефлексии и других мыслителей XX в., от Д.С. Мережковского до Б.П. Вышеславцева. Деятели религиозно-философского возрождения не соглашались упрощать и уплощать проблему Эроса и пола со всеми их «огненными антиномиями и трагическими надрывами» [Русский Эрос 1991, 163, 311, 359]. А параллельно лицом к лицу с этой проблемой встанет литература русского модернизма, демонстрируя напряженное внимание к парадоксам человеческой природы, к жизни тела, к изломам сексуальности, к конфликтам плоти и духа. В темные глубины страсти, соединенной со смертью, будет спускаться лирический герой раннего

В.Я. Брюсова («К монахине», 1895; «Пурпур бледнеющих губ», 1895). Двуликость эротического желания, рождающего романтические мечты и порывы, «разговоры о красоте и таинственной силе любви», и одновременно толкающего в темную бездну насилия, продемонстрирует Л.Н. Андреев («Бездна», 1902). А В.Н. Муравьев, столь чуткий к софийной, восходящей стороне Эроса, в «Неприятных рассказах» (начало 1920-х гг.) раскроет извращенную, демоническую его сторону: герой рассказа «Шекотун» доводит жену до смерти патологическими, болезненно-странными ласками, а Радована из рассказа «Вампир» влюбляет в себя мужчин, высасывая их душевные и телесные силы, доводя их до иступления и самоубийства, помешательства и идиотизма (см.: ОР РГБ. Ф. 189. Оп. 8. Ед. хр. 5, 24). «В Любви нет человеческого лица. У нее только есть лик Бога и лик Дьявола» [Там же, 99], — так резюмирует К.П. Бальмонт идею амбивалентности эроса, свойственную большинству русских писателей и мыслителей Серебряного века.

Антиномичность любви в падшем и смертном порядке природы В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин увидят даже в третьем — моногамном — пути Эроса, скроенном по мерке человека, принятом за естественный и нормальный. Они будут подчеркивать, что и на этом «умеренном» и «аккуратном» пути есть свои провалы и бездны, что в половом соединении, даже огражденном узами брака и деторождения, скрыт «шевелиющийся хаос», присутствуют элементы насилия и жестокости, «...недаром же сама природа таинственно запечатлела первое, казалось бы, самое чистое и целомудренное соединение страшной печатью как будто зверского и неизбежного насилия — кровью разрушенной девственности» [Там же, 163, 164]. В подтверждение прозвучат примеры из литературы — сцена *post coitum* в Анне Карениной, «Крейцерова соната» Л.Н. Толстого, стихотворения «денисьевского цикла» Ф.И. Тютчева... Как напишет в работе «Огромный очерк» (1924), посвященной проблеме метаморфозы любви, А.К. Горский, сексуальные рефлексии немислимы «без импульсов отталкивания и отвращения», о которых в пушкинской «Сцене из Фауста» говорит Мефистофель: «На жертву прихоти своей / Гляжу, упившись наслажденьем, / С неодолимым отвращеньем» [Горский 2018 I, 419].

Н.Ф. Федоров, смотревший на антиномии пола с точки зрения идеала целостности человека, видевший в целомудрии не только неповрежденность физического естества, но и полноту мудрости, целокупность знания о мире, помогающего личности нравственно и созидательно действовать в нем, подчеркивал, что в совокуплении, как и в смерти, человек перестает быть разумом природы, свободно и сознательно действующим существом, но становится «...орудием слепой силы; он не знает и не управляет ни тем, что предшествовало этому акту, ни тем, что последовало за ним» [Федоров II, 156]. И даже деторождение не меняет этого положения человека, делающегося рабом слепой силы: «Плод бессознательного увлечения повторяет в утробной жизни в общих чертах все пороки, представленные животным царством, производением силы, не управляемой разумом. Половой грех тогда только будет искуплен, когда дана будет регулятивная форма способности давать подобие себе самим и своим отцам, и тому, что последует за этим актом, т. е. это будет уже сознательное воспроизведение родителей к жизни бессмертной, а вместе с тем и условие собственного бессмертия» [Там же].

Так начинает звучать в русской мысли идея преображения Эроса, трансформации «родотворной силы» в силу воскрешающую и жизнотворческую. В отличие от позднего Л.Н. Толстого, склонившегося к четвертому — аскетическому — пути Эроса, к «отрицательному целомудрию», предполагающему жесткий отказ от брака и деторождения, Федоров выдвигает идеал «положительного целомудрия», где энергии Эроса не угашаются, но и не обращаются только на размножение, плодящее такую же несовершенную, смертную жизнь. Они направляются на преодоление смерти, на превращение всего «*рождаемого*, под которым кроется *умирающее*, в воссоздаемое и оживляемое» [Там же III, 521]. Эрос, дробящийся в дурной бесконечности природных актов, являет свои сверхприродные, божественные возможности, становится орудием воскрешения. Воскресительный характер любовного чувства высветляет мужеженские отношения: их движет теперь не только сила влечения, но и любовь к родителям, избыточная в наличном порядке природы, но абсолютно необходимая для

того строя мира, в основе которого принцип Троицы, «единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключаящее смерть единство» [Там же I, 90]. Воскресительный эрос становится у Федорова орудием сознательно-творческого управления процессами жизни. Воскрешая умерших, он преображает живущих, делает их «полноорганными» существами, обладающими «последовательным вездесущием», способными жить в разных средах, соединяет в психократию, в многоединство, где «верность и взаимная любовь» не имеют границ в смерти [Там же].

О метаморфозе эротической любви, «...трансформации той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов», о ее обращении на «духовно-телесное творчество», на преобразование всей «природной и всемирной среды», становящейся всеединством, вслед за Федоровым пишет и Соловьев [Соловьев 1988 II, 547]. Преображенный Эрос становится у философа богочеловечества орудием осуществления главного чаяния христианства — «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса» [Соловьев II, 614].

Идея воскресительной силы любви, вылившаяся у Федорова и Соловьева в ряд философских формулировок, обрела параллели в русской литературе, давшей ей интуитивно-образное развитие. А.К. Горский недаром писал о «буйных всходах воскресительных тенденций в эротике» в творчестве Пушкина [Горский II, 594]. В «тайных стихах» поэта («Заклинание», «Придет ужасный час... твои небесны очи...», первая редакция «Русалки») настойчиво повторяется мотив воскрешения умершей возлюбленной, а в «Сказке о мертвой царевне и семи богатырях» королевич Елисей, носящий имя ветхозаветного пророка, который исцелял и воскрешал, пробуждает невесту от смертного сна [Семенова 2004 I, 109–115]. И в поэме А.К. Толстого «Портрет» (187–1873) отрок, влюбившийся в портрет молодой женщины, направляет всю силу страстного желания на то, чтобы вдохнуть в него жизнь.

Имморталистический и воскресительный вектор, внесенный Федоровым и Соловьевым в русскую философию Эроса, по-разному проявлялся у деятелей религиозно-философского возрождения XX в. Но все они стремились вывести тему Эроса и пола из области секулярно-одномерного подхода, продемонстрированного психоаналитической школой З. Фрейда, для которого высшие взлеты любви, проявляющиеся в жестах и желаниях героев Пушкина и Толстого, в «странном» стремлении Мышкина и Рогожина сохранить тело Настасьи Филипповны, не отдавая его в добычу гробу и разложению, не более чем «медицинский» повод, случай из области «психопатологии обыденной жизни».

Взгляд на проблему Эроса, пола и брака в ином, богочеловеческом ракурсе, заданном Достоевским, Федоровым, Соловьевым и продолженным Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Б.П. Вышеславцевым, А.К. Горским, основывался на понимании того, что движение к новому, совершенному, сизигическому порядку реальности требует *преображения* не только духовного, но и физического естества человека. Главный вопрос, который во всей неотменимости встал перед ними, был вопрос о путях этого преобразования, о том, как перевести «идею высшего организма», в которой, по Соловьеву, состоит конечная задача любви [Соловьев 1988 II, 493], из области идеала в реальность.

Пути «религиозного решения проблемы пола и любви» [Русский Эрос 1991, 246], намеченные деятелями Серебряного века, были разнообразны. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяев выдвинули и пытались осуществлять в собственной жизни идеал «духовной брачности», в котором оживала раннехристианская практика обручничества, представлявшая собой своеобразный синтез состояний *брака* и *девства*. Ап. Павел превозносил непорочный брак как образец муже-женской любви в финале времен, когда мир подойдет к порогу преобразования. О непорочном состоянии

человечества в апокалипсическую эпоху писал Достоевский, выводя образ «миллениума», где «не будет жен и мужей» [Достоевский 1972–1990 XI, 182]. И деятели Серебряного века с их «эсхатологическим беспокойством» приняли идеал духовного брака, считая, что именно через него может быть восстановлена чаемая целостность, андрогинность супругов, в то время как половое соединение не является нерасторжимым «слиянием целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом», но дает лишь «дробное частичное, поверхностное соприкосновение» [Бердяев 1994 I, 190]. Идеал непорочного союза, ставший основанием брака Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяева и Л.Ю. Рапп, А.К. Горского и М.Я. Монзалева, А.Ф. и В.Н. Лосевых, должен был вести супругов к обожению и одновременно соединял тему любви с темой творчества, платоновское понимание Эроса как «рождения в красоте» и соловьевский идеал теургии. Горский же, следуя Федорову, видел религиозное задание брака в воскресительном делании, идущем рука об руку с духо-телесной метаморфозой, когда очищенные от темного сладострастия энергии Эроса устремятся на преображение и творчество жизни.

Второй вариант преображения Эроса, имеющий в своем основании мистически переосмысленную идею христианского брака, был дан С.Н. Булгаковым. Философ стремился оправдать «соединение полов и рождение», исходя не из их падшего состояния, а из того образа брачности, который был заповедан Адаму и Еве в раю. «Заповедь размножения не связана с грехопадением, она дана до него, и не с тем, конечно, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и через них полноту жизни» [Булгаков 1917, 297]. Отсюда вытекает и цель брачного союза, состоящая, по мысли Булгакова, в «девственном соединении любви и супружества», в восстановлении целостности человека, полный образ которого «есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке» [Там же, 303].

Оба пути — христианский брак, возвращающий пол и рождение к утраченному первообразу, и духовная брачность, делающая муже-женский союз горнилом будущей миллениаристской эпохи, по мысли русских философов Эроса, требуют огромной работы. Такой союз неразрывен с внутренним деланием, основывается «на совершеннейшей откровенности, на ежедневной взаимной исповеди» [Федоров 1995–2000 I, 285], тесно связывается с аскетической практикой, направленной не на умерщвление плоти, а на ее высветление. А.К. Горский не раз напоминал, что аскетика значит возделывание, что подлинный аскетизм считает тело не темницей, а сосудом души и что Христос в Новом завете назван «Спасителем тела» (Еф. 5, 23). «В каждом браке или, скажем, эротическом явном или тайном союзе — оба его члена должны являться друг для друга иконами, т. е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях». При этом женский образ, по мысли Горского, должен быть «иконой Марии», а мужской — Иоанна Предтечи, «друга Жениха» [Горский 2018 II, 672, 673].

Ища путей преображения Эроса, русские писатели и мыслители соединяли его с двумя другими ипостасями любви — агапе и филией, подчеркивая, что эти три типа любовного отношения в их взаимодействии дают полноту откровения другого «я» в его уникальности и конкретности, являют тайну человека и одновременно выводят личность из состояния эгоизма, а пару — из эгоистической замкнутости друг на друге, выстраивают пространство родства. Об углублении агапической любви, распространении ее на родителей и предков брачной четы, на представителей других брачных союзов и их родных писал еще Н.Ф. Федоров, намечая перспективы преображения брака, становящегося воскресительным деланием. А у Достоевского, вдохновленного идеями философа «общего дела», в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы», звучала идея расширяющегося семейства как основы всечеловеческого и всемирного братства: «Семейство расширяется, вступают и неродные, заткалось начало нового организма» [Достоевский 1972–1990 XV, 249]. И у него же, начиная с ранних произведений, возникал образ тринитарного союза любящих, в котором находила этическое разрешение ситуация «двойной любви», столь часто встречающаяся в повестях и романах писателя, когда любовное отношение обращается сразу к двоим, и эти оба (обе) любящему одинаково дороги. С точки зрения земной, обособляющей логики, любовный треугольник не имеет

иною разрешения, кроме возврата пары в статус-кво или рокировки, создающей новый дуальный союз, столь же замкнутый на себе и непрозрачный, как тот, который был расшатан вторжением непрошенного третьего элемента. Но герои Достоевского пробиваются к иной, высшей логике – тринитарной. «Мы будем втроем, как один человек» [Достоевский 1972–1990 II, 28] – в этом восклицании невесты Васи в повести «Слабое сердце», повторенном в романе «Униженные и оскорбленные» устами Наташи: «Да, да, Алеша – он наш брат, он уже простил нас, и без него мы не будем счастливы. <...> Но мы будем жить втроем...» [Там же III, 202] – движение к синтезирующему принципу Троицы, по образу которой должно созидаться и единство человеческих «я». При этом сам Достоевский, как и русские мыслители XX в., не только защищавшие идею тринитарных союзов, но и стремившиеся воплощать ее в реальность (см.: [Гачева 2007, 84–87; Матич 2008; Философские эманации любви 2018, 99–105]), понимали: чтобы не скатиться в содомию, эти союзы должны быть лишены той формы реализации эротического отношения, которая связана с половым соединением. Именно такой – непорочный, девственный – тип союза являли герои раннего Достоевского, и именно к нему тяготели деятели Серебряного века, стремившиеся осуществлять богочеловеческий идеал здесь и сейчас.

А.К. Горский, много размышлявший о путях метаморфозы любви, неоднократно подчеркивал: чтобы не споткнуться о границы человеческой психики и физиологии, расширение любви за пределы союза только двоих требует не просто отказа от полового акта, но трансформации привычного типа эротики, реализующей себя через этот акт. Искусство, пути которого тесно переплетаются с путями Эроса, дает «новое эротическое восчувствие возможностной организации» [Горский 2018 II, 617]. Эти возможности кумир Горского В.С. Соловьев соединял с высвобождением любовных энергий, тех «духовно-телесных токов», которые в первых трех путях эроса профанически растрачиваются в актах соитий, а в четвертом – нейтрализуются в воздержании. Пятый – богочеловеческий – путь выводит их к жизнотворчеству, сообщает им способность изливаться в окружающую атмосферу, преображать и самый организм человека, и лежащую вокруг него природно-космическую среду. Продолжая мысль Соловьева, Горский выводит концепцию «магнитно-облачной эротики», где эротическое волнение не центрировано на гениталиях, но распространяется на весь организм, образует вокруг него энергично-заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил» [Там же I, 390]. Такой тип эротики особенно характерен для расцветающего девичьего и женского организма и представляет собой форму претворенного, просветленного эроса, свободного от грубо-плотных влечений, от темного сладострастия. К этим воздымающим «духовно-телесным токам» любви особенно чувствительна поэзия; с ними, с точки зрения Горского, связана и загадка «явления Музы», и тайна «Вечно женственного»: через эти образы художник пробивается к совершенству, ищет «новой природы, лучше и полнее той, к которой мы прикованы» [Там же, 424].

Философия Эроса А.К. Горского, как и «Этика преображенного Эроса» Б.П. Вышеславцева, выстраивалась в диалоге с психоаналитической школой З. Фрейда. Рассматривая ключевые психоаналитические понятия *libido* и сублимации в религиозной системе координат, Вышеславцев выводил их за пределы сексуальности в сферу этики, рассматривал как стремление к высшему, жажду воплощения совершенства, волю к спасению и преображению бытия [Вышеславцев 1994, 50]. Что касается Горского, то он отказывался от обоих понятий, считая, что они работают только с человеком, взятым в его «послегрехопадном», земном, смертном статусе, но неприменимы к человеку, рассматриваемому в богочеловеческой перспективе. Ему, равно как и его духовному учителю Федорову, был ближе религиозно-философский инструментарий, восходивший к центральным понятиям христианства. Так, Федоров, говоря о том новом типе рождения, которое будет тесно связано с воскрешением, а не со смертью, уподоблял его творческому рождению второго лица Троицы и «извождению» Святого Духа, а также литургическому пресуществлению хлеба и вина в Тело и Плоть Христовы. И Горский, говоря о «целостном акте любви», включающем в себя воскрешение и преображение, прямо называет его литургическим [Горский 2018, 449].

Путь метаморфозы эроса Горский полагал в переходе от мужского либидо к женскому типу «магнитно-облачной эротике». Если мужская, генитальная эротика *энтропийна*, идет в направлении затухания, рассеяния энергии пола, то женская, экстрагенитальная эротика, напротив, *неэнтропийна*, способна к кумуляции половой энергии, ее трансформации в творчески-преобразовательные формы энергии, которые человечество, вставшее на путь общего дела, направит, по мысли Горского, на преображение и своей плоти, и плоти мира. Апологет идеи активного христианства, Горский стремился расширить опыт исихазма, практику «умного делания», в которой человеческое естество делалось сопричастным нетварному фаворскому свету, распространить это делание и на сферу влечений: «Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и кристаллизирующуюся 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, оплодотворяя друг друга не дробно и частично — а взаимопроникая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой *метаморфозы*» [Горский 2018 II, 700]. Так соединялись в проектке Горского, ставшей одной из оригинальных версий русской философии Эроса, пути аскетики, этики и искусства.

Источнику – Primary Sources in Russian

Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М.: Искусство, 1994 [Berdyayev, Nikolai A., *Philosophy of creative work, culture and art* (in Russian)].

Булгаков 1917 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 [Bulgakov, Sergei N., *Unfading Light: Contemplation and speculation* (in Russian)].

Вышеславцев 1932 – *Вышеславцев Б.П.* Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // *Современные записки.* 1932. № 50. С. 288–303 [Vysheslavtsev, Boris P., *Dostoevsky on love and immortality (new fragment)*, (in Russian)].

Вышеславцев 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994 [Vysheslavtsev, Boris P., *Ethics of transformed Eros* (in Russian)].

Горский 2018 – *Горский А.К.* Сочинения и письма. В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018 [Gorsky, Aleksandr, *Works and letters* (in Russian)].

Достоевский 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990 [Dostoevsky, Fyodor M., *Completed works* (in Russian)].

Комарович 2018 – *Комарович В.Л.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском. М.: ИМЛИ РАН, 2018 [Komarovich, Vasilij L. *“All aspiration”*: *Articles and researches about F.M. Dostoevsky* (in Russian)].

Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993 [Losev, Aleksei F., *The Being. Name. Cosmos* (in Russian)].

Платон 1970 – *Платон.* Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1970 [Plato, *Works* (in Russian)].

Розанов 1994 – *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах // В.В. Розанов. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3 / под общей ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 95–434 [Rozanov, Vasily V., *In the dark religious light* (in Russian)].

Русский Эрос 1991 – *Русский Эрос, или Философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991 [*Russian Eros, or Philosophy of love in Russia* (in Russian)].

Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988 (Solovyov, Vladimir S., *Works* (in Russian)].

Федоров 1995–2000 – *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений. В 4 т. М.: Прогресс: Прогресс-Традиция, 1995–2000 [Fedorov, Nikolai F., *Collected works* (in Russian)].

Флоренский 2000 – *Флоренский П.А.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000 [Florensky, Pavel A., *Works* (in Russian)].

Ссылки – References in Russian

Гачева 1995 – *Гачева А.Г.* Русский космизм и вопрос об искусстве // *Философия бессмертия и воскрешения: В 2 ч. Ч. 2.* М.: Наследие, 1996. С. 5–63.

Гачева 2004 – *Гачева А.Г.* Философия любви // *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Ф.М. Достоевский и Ф.И. Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 135–250.

Гачева 2007 – *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // *Достоевский и XX век.* В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 18–96.

Джежер 2010 – *Джежер Н.С.* Русский эрос в религиозной эстетике Серебряного века: от «родового пола» к теургии // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.* 2010. Т. 2. № 2. С. 45–52.

Исупов 1992 – *Исупов К.Г.* Русский Эрос, или Философия любви в России [рец.] // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 150–153.

Козырев 2007 – *Козырев А.П.* В.С. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007.

Литература и религиозно-философская мысль 2018 – Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018.

Матич 2008 – *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: НЛО, 2008.

Русская литература и философия 2018 – Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. Вып. 1. М.: Водолей, 2018.

Семенова 1994 – *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994.

Семенова 2004 – *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы. В 2 кн. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004.

Семенова 2009 – *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009.

Тарасов 1991 – *Тарасов Б.Н.* «Закон я» и «закон любви» (Нравственная философия Достоевского). М.: Знание, 1991.

Философия любви 1990 – Философия любви. Ч. 1 / Сост. А.А. Ивин. М.: Издательство политической литературы, 1990.

Философские эманации любви 2018 – Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2018.

Цимборска-Лебода 2004 – *Цимборска-Лебода М.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: на пути к философии любви. Томск; Москва: Водолей, 2004.

Черный 2004 – *Черный Ю.Ю.* Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М.: Наука, 2004.

Шестаков 1991 – *Шестаков В.П.* Вступительная статья // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 5–18

References

Chiorny, Yury Yu. (2004) *Berdyayev's philosophy of sex and love*, Nauka, Moscow (In Russian).

Cimborska-Leboda, Maria (2004), *Eros in the works of Vyacheslav Ivanov: On the way to the philosophy of love*, Vodoley, Tomsk, Moscow (In Russian).

Gacheva, Anastasia G. (1995) “Russian cosmism and the question of art”, *Philosophy of immortality and resurrection*, Vol. 2, pp. 5–63 (In Russian).

Gacheva, Anastasia G. (2004) “We are not able to know how our word will echo” (*Dostoevsky and Tyutchev*), IMLI RAN, Moscow (In Russian).

Gacheva, Anastasia G. (2007) “Dostoevsky and Russian religious and philosophical thought”, *Dostoevsky and XX century*, Vol. 1, pp. 18–96 (In Russian).

Dzhezher Nina S. (2010) “Russian Eros in the religious aesthetics of the Silver age: from ‘generic sex to therapy’”, *Bulletin of the Leningrad state University named after A.S. Pushkin*, Vol. 2, № 2, pp. 45–51 (In Russian).

Isupov, Konstantin G. (1992) “Russian Eros, or Philosophy of love in Russia”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (1992), pp. 150–153 (In Russian).

Kozyrev, Aleksey P. (2007) *V. S. Soloviev and Gnostics*, Savin S.A. Moscow (In Russian).

Literature and religious-philosophical thought of the late XIX – the first third of the XX century. To the 165 anniversary of VL. Solovyov (2018), Vodoley, Moscow (In Russian).

Matich, Olga (2008) “*Erotic utopia: new religious consciousness and fin de siècle in Russia*”, NLO, Moscow (In Russian).

Philosophical emanations of love (2018) YASK, Moscow (In Russian).

Philosophy of love (1990) Izdatelstvo politicheskoi literatury, Moscow (In Russian).

Russian Literature and Philosophy of Interaction (2018) Vodoley Publ., Moscow (In Russian).

Semenova, Svetlana G. (1994) *Secrets of The Kingdom of Heaven*, Shkola-press, Moscow (In Russian).

Semenova, Svetlana G. (2004) *Metaphysics of Russian literature*, 2 vol., PoRog, Moscow (In Russian).

Semenova, Svetlana G. (2004) *Pilgrim to the future. Pierre Teilhard de Chardin*, RCHGA, Sankt-Petersburg (In Russian).

Shestakov, Vyacheslav P. (1991) Introductory article, *Russian Eros, or Philosophy of love in Russia*, Progress, Moscow (In Russian).

Tarasov, Boris N. (1991) “*The law of I*” and “*the law of love*” (*Dostoevsky's Moral philosophy*), Znaniye, Moscow (In Russian).

Сведения об авторе

ГАЧЕВА Анастасия Георгиевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук.

Author's information

GACHEVA Anastasia G. – DSc in Philology, leading researcher of Gorky Institute of World Literature of the RAS.