

АЛТЕРНАТИВНАТА ДУХОВНОСТ В РУСКИЯ СРЕБЪРЕН ВЕК И ПЪТЕПИСИТЕ НА АНДРЕЙ БЕЛИ (*ОФЕЙРА, АФРИКАНСКИ ДНЕВНИК, ВЯТЪР ОТ КАВКАЗ, АРМЕНИЯ*)

Йордан Люцканов
Институт за литература при БАН

Йордан Люцканов. Альтернативная духовность русского Серебряного века и путевые заметки Андрея Белого (*Офейра, Африканский дневник, Ветер с Кавказа, Армения*)

Я пользуюсь тройственным различием традиционных религий, новых религиозных течений и альтернативной духовности, разработанным в антропологии религии. Принимая тезис о том, что «Нью эйдж» конца XX в. был презднаменован веком раньше, я даю общую картину форм альтернативной духовности и потенциальных новых религий в русской культуре 1890-х – 1930-х гг. Отмечая глубинную совместимость между символизмом Белого и основополагающими для альтернативной духовности установками мировоззрения, я прочерчиваю принадлежность его травелогов к свертктексту, пронизанному такими разновидностями альтернативной духовности, как «Гранд тур»-изм, софиология, антропософия, а в 1920-х гг. и ленинизм.

Ключевые слова: альтернативная духовность, русский «серебряный век», Андрей Белый, Гранд тур, антропософия, софиология

Yordan Lyutskanov. Alternative Spirituality in the Russian Silver Age and the Travelogues of Andrej Belyj (*Ophir, African diary, Wind from the Caucasus, Armenia*)

I use the triple distinction between traditional religions, new religion movements and forms of alternative spirituality, developed in anthropology of religion. Accepting the thesis that late 20th century “New Age” had been prefigured a century earlier, I ‘map’ the forms of alternative spirituality and potential new religions in the Russian culture of the 1890s – 1930s. Noting the fundamental compatibility between Bely’s symbolism and world-view attitudes constitutive to alternative spirituality, I outline the potential belonging of his travelogues to a supertextual entity imbued by such alternative spiritualities as “Grand Tour”-ism, Sophiology, Anthroposophy, and, in the 1920s, Leninism.

Key words: alternative spirituality, Russian “Silver Age”, Andrej Belyj, Grand Tour, Anthroposophy, Sophiology

Традиционни религии, алтернативна духовност, нови религиозни движения. Следренесансовият „Гранд тур“ като проява на вид алтернативна духовност

Приемам разграничаването между традиционни религии, нови религиозни движения и алтернативна духовност (Сътклиф, Боуман 2000: 8). След средата на XIX в. религиозният живот на (пост)християните протича в тези три русла или между тях (пак там: 4), освен ако не говорим за откровен атеизъм. Приемам също, че алтернативната духовност не може да се отъждестви със „западния езотеризъм“ и окултизма¹, макар в известен смисъл да наследява и двата, тъй като тя не е толкова свод от вярвания и практики, колкото поведенческа и познавателна нагласа спрямо сводове от вярвания и практики. Приемам, че не може да се отъждестви и с конфесионално неопределен *мистицизъм* (Полър 2019: 1 – 2)², тъй като е склонна да редуцира свещеното до свръхсетивно.

Алтернативната духовност обхваща разнородни вярвания, позиции и нагласи, общото за които е отношението им на „динамично напрежение“ и спрямо традиционните религии, и спрямо светската наука (Сътклиф, Боуман 2000: 2). За разлика от традиционните религии и новите религиозни движения алтернативната духовност не е склонна да се обвързва с „определени сгради, доминираща фигура на основател, основополагаща книга или авторитетен „канон“, с припознатата обща вяра и определен набор от обреди“ (пак там: 8), тя е по принцип плуралистична или промискуална, посяга към всяка стока в „духовния супермаркет“ (пак там: 7 – 9; Сътклиф 2000: 22, 29, срв. 31). Средищна за нея

¹ „Според Ханegraaf дискурсът за това, което през XX век става известно като „западен езотеризъм“, започва да се оформя през Ренесанса, когато редица италиански хуманисти, търсейки изворите на философията и религията в класическата Античност, конструират традицията на *prisca theologia* (древната или почитаната теология), която се твърди, че била предадена от Моисей, Хермес Трисмегист, Зороастър, Орфей, Питагор и Платон (наред с други). [...] Окултизмът се отнася до по-скорошно течение в западния езотеризъм – от средата на деветнайсетия до средата на двайсетия век, и сред представителите му са Е. Блаватская, Алистър Кроули и магьосниците от Херметическия орден на Златната зора“ (Полър 2019: 3). Това определение за окултизма ми се струва недостатъчно и ще цитирам още едно – на професора по руска литература Леонид Хелер, цитирано от литературоведа Николай Богомолов: „практически начини за въздействие върху света, използващи съдействието на свръхестествени сили“ (Богомолов 1999: 6). От друга страна, Б. Гл. Розентал предлага определение, неразграничаващо между „окултизма“ и „западния езотеризъм“, праксис и теория, нови религии и алтернативна духовност (Розентал 1997а: 3 – 5).

² Джефри Крипал определя мистицизма като модерна категория, използвана да разпознае, опише и оцени „индивидуален опит на общуване, единение или идентичност със сакралното“ (цит. по Полър 2019).

е фигурата на „търсача“, периферна сред други, структурно по-добре вписани модели на религиозно участие и в традиционните, и в новите религии (Сътклиф 2000: 21). Самопознанието и себеосъществяването са по-важни от добродетелния живот и спасението на душата, тя „обещава на изповядващите я най-доброто и от двата свята – религиозния и профанния“ (Сътклиф, Боуман 2000: 10).

Новите религиозни движения, съпоставяни с традиционните теистични религии на Запада, измествайки акцента от вярването към опитното постигане на истината (Кларк, ред. 2006: x), заемат междинно положение. Сред новите религиозни движения са следните: т.нар. религии на Истинския Аз, неоиндуистките Брамакумари и Харе Кришна, японската Църква на световното месианство, т.нар. Приятели на Западния будистки орден, растафарианството, сциентологията и др. (пак там).

Изследвачите на алтернативната духовност във Великобритания се спират на следните нейни разновидности (списъкът е отворен): теософията, редуцията на религията до психология от Карл Юнг, следването на „търсачи, гуру, артисти и други виртуози“, (измислянето и изповядването на) притегателността на определени пейзажи и населени места, съвременната магия, съвременното езичество, хуманистичната и секуларизирана „духовност“, народната и неортодоксалната медицина, колониите за художествено и биографично експериментирание (Сътклиф, Боуман 2000: 10). Бих добавил в списъка духовността на следренесансовия хуманизъм, изразяваща себе си в квазирелигиозно отношение към материалните и нематериалните продукти на гръко-римската древност и Ренесанса и по-конкретно – в тъй наречения „Гранд тур“, просвещенски първообраз на туризма³ (към това осмисляне на „Гранд тур“ отвеждат коментарът и източниците, цитирани в Блек 1985: 161 – 163).

Става ясно, че ред явления са гранични: теософията например може да бъде определена и като алтернативна духовност, и като ново религиозно движение, според характера и степента на самообвързване на нейните адепти с нейни влиятелни водачи или твърдения. Разколът сред теософите и обособяването на антропософско течение или групи се разглежда като (квази)догматичен, богословски, на основата на степента на приемане на будистки светогледни истини, затова наричат антропософията християнска версия на теософията (Карлсон 1993: 9, 33; Розентал 1997а: 9). Но може да се разглежда и като разделение между хора, повече или, напротив, по-малко настроени за конфесионализация

³ Квазирелигиозното отношение към старините е съчетано с откровен „микросоциологичен“ прагматизъм: тези пътувания са средство за завоюване на престиж в „доброто общество“.

на учението, готови да признаят или не, че „Джида Кришнамурти е съсъдът на превъплътилия се Учител Исус“ (Макдермът 2016: 264 – 265; Майдел 1997: 153 – 154), че „превъплъщението“ непременно ще стане и дори вече е станало.

Изследвачите показват, че формите на алтернативна духовност от последната четвърт на ХХ в. могат да се разглеждат, типологически и генетически, като преобразуване (преди всичко „приватизация“ и преименуване в „духовност“) на народната, или вернакуларна религия в индустриалното и постиндустриалното общество (Сътклиф, Боуман 2000: 8).

Британският случай показва, че широкото разпространение на форми и практики на алтернативната духовност през последната четвърт на ХХ в. е предхождано от тяхно широко разпространение *сред интелектуалните и артистичните елити* през първата четвърт на същия ХХ в. (Сътклиф 2000: 19 – 21, срв. 30)⁴. Очевидно и разликата, и приемствеността се дължат на различната степен на достъпност на сходни или тъждествени вярвания и артефакти към началото на ХХ в. и към неговия край, а може би и на постепенния (и различен за различните професионални групи и образователни прослойки) ръст на „свободното време“. При разглеждане на руския случай се посочва популярността още в началото на ХХ в. на някои форми на алтернативна духовност и потенциални нови религии сред повечето (т.е. „висшите и средните“) обществени прослойки (Карлсон 1997: 138, за спиритизма, 147, за масонството)⁵, а ситуацията от края на ХХ в. се представя като възраждане; но без опора върху понятието „алтернативна духовност“ или друго понятие, което да очертае индивидуалността на ситуацията от края на ХХ в.⁶

Т.нар. окултно възраждане, започнало в средата на ХІХ в. в САЩ и Франция, може да се смята за „лаборатория“ и на бъдещите алтернативни духовности, и на някои от новите религиозни течения в западния свят. Една особеност на преоформения се тогава окултизъм (както го разбира Розентал, опирайки се на Антоан Февър) показателно съвпада с една от основните особености на „алтернативната духовност“ по Сътк-

⁴ По същото време Н. Богомоллов твърди, че представата, че „възникването на европейския модернизъм, особено във Франция, не просто хронологически съвпада с т.нар. окултно възраждане, а и в значителна степен е било определено от него“, е станало общо място (Богомоллов 1999: 5). За същото съвпадение и зависимост в Русия говори Б. Розентал (1997: 1 – 2).

⁵ Не се предлагат числови данни за количествено сравнение с края на ХХ в.

⁶ В сборника със студии под съставителството на Б. Гл. Розентал (1997а) общото понятие е „окултизъм“ и не се прави разлика между между алтернативна духовност и нова религиозност. Но богостроителството е „сурогатна религия“ (Розентал 1997а: 30), спиритизмът „наподобява алтернативна религия“ (Карлсон 1997: 136), теософията е „псевдорелигиозно течение“ (пак там: 139) и „опит да се създаде „научна“ религия“ (пак там: 141).

лиф и Боуман: „Психологическата ориентация на съвременния окултизъм е друга черта, която го отличава от мистицизма; мистиците търсят единение с Бог, а не познание на аз-а [си]“ (Розентал 1997а: 5).

Руската култура от Сребърния век и духовните ѝ тежнения

Руската култура от така наречения Сребърен век⁷ може да бъде „картографирана“ според тежненията си към някое от тези три духовни полета или зони (на духовен живот или поне озадаченост)⁸. У повечето литератори би се видяло повече или по-малко тежнение и към трите: доколкото биха се колебали между православие и една или друга християнска секта и доколкото биха подчинили или не вероизповедните/сектантските истини на индивидуалистичния си светоглед (в който самоцелното познание и самореализацията⁹, можем да допуснем, имат предимство пред спасението на душата¹⁰). В тесните социологични рамки на артистичния и интелектуалния елит теософското движение, „богостроителството“, „християнството на Третия завет“ на Дмитрий Мережковски¹¹ и софиологията са явления, които имат потенциала на „нови религиозни движения“, някои близки до официалното християнство, други открито враждебни спрямо него. Бърнис Розентал нарича „сурогатна религия“ руския литературен символизъм (Розентал 2002: 34).

Богостроителската вяра постулира, че трудещите се хора постигат безсмъртие и стават колективен бог чрез своята борба и смърт в името

⁷ За произхода и полезността на понятието – Ронен 2000, Богомолов 2010.

⁸ Такъв един опит би се отличавал от вече предприетите опити руската литературна култура от Сребърния век да бъде картографирана с оглед на *едно* ново религиозно движение (или струя на алтернативна култура), например на теософията (Карлсон 1993), или с оглед на окултизма (Богомолов 1999), който спрямо дадения случай бих определил като сума от практиките и вярванията на алтернативните духовности и новите религиозни движения.

⁹ Кариерна, социална или самоцелно личностна (да се разширят максимално пределите на индивидуалната сетивна, свръхсетивна, художествена или интелектуална чувствителност) – все едно.

¹⁰ Спасението на душата може да не е приоритет дори за опубличностената страна от възгледите на съответната личност. „Еротичната утопия“ на предсимволизма и символизма е мотивирана от страха от дегенерация (Матич 2005: 16, 61, 83; срв. 66 – 69, 226), тук може да става дума за „спасение“ не на душата, а на тялото, рода, човечеството (вж. и Масинг-Делич 1992). Желанието да бъде ускорено идването на обещаната от Бог окончателна победа над смъртта (Масинг-Делич 1992: 4), издава етическа нечувствителност, небезкористност или самоувереност, фиксираност върху метафизичната „награда“ или просто плячка.

¹¹ За Мережковски като мислител и идеолог – Розентал 1975; за „Третия завет“ – Бедфорд 1963; с оглед на формиращата мисленето на Мережковски рецепция на Ницше – Розентал 2002: 35 – 36 (и отпратките там); Грилерт 2008: 139 – 205.

на социализма (Розентал 2002: 80). Основополагащите текстове на „богостроителството“ са от Анатолий Луначарски (*Религията и социализмът*, 2 т., 1908 и 1911) и Максим Горки (романът *Изповед/Исповедь*, 1908), но Бари Шер разколебава традиционния прочит на романа на Горки (Шер 2000): новата квазирелигия е предзнаменувана в *Майка* (*Мать*, 1906) и в романите *Червената звезда* (*Красная звезда*, 1908) и *Инженер Менни* (*Инженер Мэнни*, 1913) на Александър Богданов¹².

За разлика от „боготърсачите“, които търсят връзки между православие и марксизма, богостроителите са атеисти, които желаят да увеличат емоционалната сила на марксизма, разчитайки на позитивните елементи в религията, особено в християнството.

(Боър 2015: 2)

Програмата за културна революция (= теорията на пролетарската култура) на Богданов е, изглежда, най-системната рационална обосновка на богостроителството¹³. Пролеткулт (за него – Розентал 2002: 156 – 164; Мали 1990; Карпов 2009) е институционалната проекция на тази програма¹⁴. Общо място в рецензиите за първата англоезична монография за Пролеткулт (Мали 1990) е да бъде хвален авторът ѝ, че е показал голямата разнородност и нецентрализираност на организацията и маркираните с името ѝ дейности (вж. напр. Бровкин 1992: 220), включително относителната ѝ свобода от теорията на Богданов. Конкретно казано, има криворазбиране и несъгласие около отрежданите от Богданов роли на буржоазната интелигенция и на старото изкуство (Розентал 2002: 158), но Пролеткулт все пак е „вдъхновен от идеите на Богданов“ (пак там: 150). Връзката между „богостроителството“ и Пролеткулта следва да се търси в две посоки: във верността на Луначарски към „богостроителския“ език и вярата му в силата на религията (разбирана не като вяра в свръхестествени същества, а като сплотяваща и обнадеждаваща сила) дори след като Ленин заклеявя богостроителството (Боър

¹² За богостроителството – Розентал 2002: 80 – 84 (там са посочени и предходните англоезични изследвания); Тумаркин 1981: 43; Боър 2015: 2 – 5 (за Луначарски).

¹³ За тази програма и теория накратко – Розентал 2002: 86 – 88; Мали 1990: 1 – 21; Уайт 2013. Продуктивно би било успоредното разглеждане на еволюцията на възгледите на Дмитрий Мережковски и Богданов.

¹⁴ Акронимът значи „Пролетарские культурно-просветительные организации“. Учредяването на обединението е подготвено на 16 – 19 октомври 1917 г. (Уайт 2013: 62) в Петроград на председателстваната от Луначарски първа конференция на пролетарските културно-просветни организации от града, а организационният комитет се среща за пръв път едва в средата на ноември (Мали 1990: 27 – 30). Богданов е член на националното ръководство на организацията (пак там: 39, 49). Тя е подложена на силен държавен и партиен натиск (Рийд 1990: 111 – 132, 145 – 156) и запада след 1921 г. (Мали 1990: 158 – 159).

2015: 5 и сл.), и в съобразено със социално-политическите промени прилагане на интуицията, а по-късно – на програмата на Богданов за културна революция. Тази интуиция не е религиозна, доколкото свързваме всяка една религия с ирационално ядро, и се нуждае от мистификации и хиперболизации, за да придобие облика на религия проектираното самосъграждане на експлоатираното човечество в човечество, което твори и се труди свободно. Пролеткултът може да се разглежда като първа (логически и хронологически) реализация, която е вариант на „сурогатната“ религия на богостроителството (следват ленинизмът и сталинизмът) (срв. Тумаркин 1981: 46; Розентал 1997б: 408). Важно свидетелство е разработването на образа на пролетарския свръхчовек в пролеткултовската работническа литература (вж. примери и отпратки към англоезични изследвания у Розентал 2002: 159 – 160).

„Християнството на Третия завет“ и софиологията на Соловьев могат да се смятат за различни (Бедфорд 1963: 148), макар и с размити граници помежду си и дори преплитащи се прояви на „новото религиозно съзнание“, които разкриват потенциала на нови религии, макар и останали в култовото си измерение (собствени квазиевхаристийни служби, вж. Матич 2005: 98, 197, 201 – 202) съвсем камерни. Фразата „ново религиозно съзнание“ е формулирана от Мережковски към 1900 г.; книгата му *Толстой и Достоевски* (1900 – 1901) е първият труд, който го демонстрира (Грилерт 2008: 143 – 144) при прочит на писатели от близкото минало. Със задна дата то може да бъде приписано и на студията на Соловьев *Значението на поезията в стихотворенията на Пушкин* (1899; основание дава избирателният преразказ на Матич 2005: 63). Опирайки се на Николай Бердяев, Нел Грилерт предлага и друга типология: родовото понятие е „боготърсачи“ (обозначението произлиза най-вероятно от фраза на Лев Шестов от 1899 г.), а те се подразделят на представители на „новото религиозно съзнание“ (все писатели!) и неоидалисти (все философи) (Грилерт 2008: 14 – 15). Розентал отнася „новото религиозно съзнание“ преди всичко до етап от развитието на Мережковски (1899 – 1905 г.), а „християнството на Третия завет“ смята за негова политическа радикализация (Розентал 1975: 87 – 151).

Най-значими представители на софиологията като богословско-философска нагласа и практика са Владимир Соловьев, Павел Флоренски, Сергей Булгаков. Само първият има въздействие върху руската литературна култура¹⁵. Значението на софиологията на Соловьев в културата и живота на литераторите от Сребърния век и за естетиката на сим-

¹⁵ За съществена неприемственост между софиологията на Соловьев и последвалите я софиологии (на философите, богословите и на поетите) говори Корнблат (вж. Корнблат 1997).

волизма е общо място в научната литература. Добро въведение в темата без историографски обзор прави Пайман (1994: 212 – 242)¹⁶. Накратко за посоченото значение от нова и провокативна гледна точка вж. Матич 2005: 6, 58 – 60. Поставайки в центъра на анализа си *Смисълът на любовта* (*Смысл любви*, 1892 – 1894) на Вл. Соловьев, Олга Матич определя сърцевината на тази софиология и нейното въздействие като „анти-прокреативно предизвикателство към обществото“ (Матич 2005: 6) – предизвикателство, възплъщавано в усилието на модернистите да превръщат собствения си живот в произведение на изкуствата („живототворчество“) и техен синтез, „гезамткунстверк“ (пак там)¹⁷. Определяна и като „анти-прокреативна утопия“, софиологията култивира вяра в преобразяващата или обезсмъртяващата сила на насърчаваното, но неудовлетворявано еротично желание, а Соловьев е най-влиятелният ѝ представител от времето на разцвета ѝ през 1890-те – 1910-те години (Матич 2005: 7 – 9). Матич дава основание да смятаме Мережковски, Зинаида Гипиус, Александър Блок за най-значими културноисторически представители на въпросния утопизъм и за най-близки до посочената горе сърцевина, или по-точно – за изразители на дълбинния *аспект* на софиологията на Соловьев. Споделянето на еротическия утопизъм и на хилиазма поставя под въпрос разглеждането на „християнството на Третия завет“ и софиологията на Соловьев като *различни* потенциални нови религиозни течения. Можем да ги разделим, ако разгледаме софиологията в разръщането ѝ при Флоренски, Булгаков и Лев Карсавин, което би ни позволило да видим Соловьев като родоначалник и на двете течения. Съществена богословска разлика ще се окаже феминизирането на Св. Дух при Мережковски (Бедфорд 1963: 149, 155 – 156) при тенденцията за демаркиране на четвърто Лице на християнския Бог в софиологията; съществена философска, тъй като имаме предвид есенциализма на Мережковски и персонализма и релационизма (мислене в термините на лица и енергии) на софиолозите.

Не мога да преценя дали под въздействието на софиологията се оформя специфична поетика. Това следва да се търси в посока на насищането на художествения текст с алюзии към епифанен опит, окултни практики и текстове (не непременно художествени) от други кул-

¹⁶ В България по тази тема публикува Стоян Илиев в края на 1970-те и по-късно.

¹⁷ Споменатото усилие се извежда от софиологията на Соловьев (Матич 2005: 191), но и от Нише, философията на Николай Фьодоров и православно богословие (Розентал 2002: 33 – 34, 48; за последното: тълкуват учението за божествените енергии в смисъл, че човек може да е сътворец с Бог, пак там: 48). Типология на „живототворчеството“ и история на ярките му образци в Русия вж. в Шахадат 2004; анализ на жизнената и литературната продукция на Андрей Бели от определен период като „живототворчество“ вж. в Лавров 1995: 129 – 148.

турни формации (напр. от Европейското средновековие). Не бих обвързал „палимпсестната“ поетика на модернизма в символистката му разновидност (към което сякаш тласка Матич 2005: 24 – 25) със софиологията на Соловьев или със споменатата утопия. Но бих свързал поетиката на колебанието и на двусмислеността с тази утопия.

Какъвто и да е бил техният социологичен потенциал, разгледаните дотук потенциални нови религиозни движения са насилствено изместени от ленинизма¹⁸ и сталинизма¹⁹, които могат да бъдат смятани за нови религиозни движения, взаимно неотричащи се и неизключващи се. Постренесансовият хуманизъм е адаптиран към вкусовете и нуждите на необявената съветска религия. Адаптирането личи и в сталинисткото осмисляне на съветската култура като връх на прогресивното историческо развитие, което в едър план бива прочитано като развитие от богоцентричност към последователна и „научна“ човекоцентричност на светогледа (за тази перспектива вж. Паперни 1996: 46 – 50), и в досталинисткото избирателното изучаване на образци на буржоазната култура, за да се навакства образователната изостаналост на пролетариата²⁰. Сталинизмът формулира и декретира свой художествен стил (соцреализма) за разлика от теософията, новото християнство, софиологията (които нямат такива претенции)²¹ и богостроителството²² (постепенно лишено от тази възможност)²³.

¹⁸ За култа към Ленин вж. Розентал 2002: 184 – 189 („на богостроителството му липсва аполоничен образ, икона в християнския смисъл“, 184); Енкер 1999: 120 (в сърцевината на официалния мит за Ленин е представата, че той е „въплъщение на пролетариата“, при все дворянския му произход; вж. и Тумаркин 1983: 94); Тумаркин 1981. Развива се не култ към личността (както е спрямо Сталин и Мао), а организирано почитане (Тумаркин 1983: xvi), което „наподобява религия“ (пак там: 240, срв. 131, 242 – 243). След 1926 г. то избледнява в центъра на съветското културно пространство, стандартизира се, периферализира се и дори се деленизира (присвоено е от зародилия се нов култ) (Тумаркин 1983: 206, 244 – 248, също ил. 14, 15). Изразителен пример за ленинизма като аспект на „алтернативна духовност“ или от фазата му, когато все още е възможно да бъде практикуван така, вж. пак там: 233.

¹⁹ За култа към Сталин вж. Розентал 2002: 374 – 383 (и в този култ се отрича и мълчаливо се присвоява „богостроителството“, пак там: 382).

²⁰ Тази сближаваща ги прагматика може да бъде приписана на книгоиздателски проекти като курираната от Максим Горки серия „Световна литература“ от времето на Гражданската война, осигуряваща материално оцеляване на редица литератори (Рийд 1990: 89, 175; Огдън 2014: 257; Ариас-Вихил, Полонски 2020: 391 – 392), и на създаването на образователни центрове за партийния актив, работниците и селяните (Комунистическия университет „Свердлов“, Социалистическата академия, Института за червени професори, работнически факултети) (Рийд 1990: 133 – 140, 221 – 229).

²¹ Николай Богомоллов си поставя за цел да разгледа не просто запознатостта на писатели с окултни знания и практики, а „влиянието, което окултизмът оказва на организацията на художествения свят както на отделни произведения, така и на цялостното твор-

Към 1900 г. Андрей Бели е привлечен от софиологията на Соловьев. Към 1908 г. – от теософията (Елсуърт 1983: 26 – 27, 37 – 38), и по-късно – конкретно от Рудолф Щайнер, с когото през 1912 г. се запознава и като негов „ученик“ (и дори подобие на частен пристав) се самоприпознава (Спивак 2006: 41 – 73, 72 – 74) при непрестанно растящото си разочарование от Антропософското общество²⁴ и от мнозинството от членовете му още от 1913 г. нататък (по този въпрос вж.: Бели 1994б: 463 – 469, 480; Спивак 2006: 67, 96, 110). След 1917 г., есента на 1923 г. (завръщайки се в Съветска Русия след двегодишна емиграция) и особено 1931 г. му се налага да показва лоялността си към съветската власт (Спивак 2006: 227 – 229, 252, 346, 350 – 352, 354, 423; Лавров 2007: 279 – 305) и ленинизма.²⁵ Ретроспективното изповедание на вярата *Защо станах симво-*

чество на един или друг автор“ (Богомоллов 1999: 5). (Подходът е предзнаменуван – вж. Янечек 1974.) Потенциални нови религии, които прибягват до окултни практики и знания, биха могли да имат аналогично въздействие, но това не стига до степента да имплицират свой стил.

²² У Богданов (от и за него: https://monoskop.org/Alexander_Bogdanov) се съдържат зърната на потенциален художествен стил, основан върху разбиранията му за това що е небуржоазна естетика (Богданов 1990: 411 – 460: *Възможно ли е пролетарско изкуство?*, 1914; *Пролетариатът и изкуството*, 1918; *За художественото наследство*, 1918; *Критика на пролетарското изкуство*, 1918; *Простота или изтънченост?*, 1920). Богданов програмира антимиетична и антииндивидуалистична социално ангажирана художествена дейност, която следва да образова и да възпитава класова съзнателност и у своите възприематели, и у своите изпълнители, които следва да се подбират измежду работниците (и тази политика е водена от централното ръководство на Пролеткулт; Розентал 2002: 157, 158). Напълно съвместими с естетическите възгледи на Богданов са тези на Сергей Третьков (Форе 2006: 11 – 12); доста по-малко – на Алексей Гастев (Хелебуст 1997: 516; Розентал 2002: 160). Розентал подчертава други моменти от богдановската теория на пролетарското изкуство: то следва да има организираща и спояваща, т.е. религиозна, сила; да изрази колективно светоусещане както римският имперски и готическият стил в архитектурата на миналото; да е просто, ясно, оптимистично, без милитаризъм и меланхолия (Розентал 2002: 88 – 89, 158). Известно е, че Богданов и последователите му създават студия или работилници за пролетарска художествена практика (Мали 1990: 124 – 159; Карпов 2009: 172 – 195), дори „упражняването в изкуствата образува сърцевината на дейността на Пролеткулт по места“ (Мали 1990: 124).

²³ Чрез маргинализирането на „богдановизма“ и художествените му корелати.

²⁴ Както е добре известно, през февруари 1913 г. на конгрес на немското отделение на Теософското общество, оглавявано от Щайнер, се решава да се основе Антропософско общество. За антропософията вж. Клемен 1924; Макдермът 2016; за руските ѝ контексти: Майдел 1997 (обща история); Боненцкая 1996/1997 (пресечни точки с руската религиозна философия); Елсуърт 1983: 37 – 53 (антропософията и Андрей Бели). За теософията и руските литератори вж. Карлсон 1993.

²⁵ Не можем да очакваме от Бели догматичен ленинизъм. Сърцевината на култа е олицетворена първо от мумията и главния паметник – мазволя (от 1924 г. – дървен, от 1930 г. – мраморен), до Кремъл (Тумаркин 1983: 165 – 206, особено 189, 192 – 193), и после – от паметници, въображаеми и материализирани (пак там: 145 – 146, 204, 208, 229 – 232, 234,

лист и никога не съм преставал да бъда такъв (1928) прочитам като опит да бъде защитена лоялността му към три от изброените осъществили се или не „нови религии“: тео-/антропософията, софиологията и ленинизма²⁶ (вж. Бели 1994б: 419 – 493, 513). Първите две се оказват конкретизации на символизма (пак там: 433 – 435; 460 – 461, 469, 476). В такъв един опит разпознавам „алтернативната духовност“: избегнат е въпросът за верската (вкл. сектантската) „моногамност“ и самопознанието има приоритет пред спасението. Заявяването на вяръност към символизма, равнозначна за Бели на вяръност към себе си, потушава посочването на принос към лекуването на уязвеното от грехопадението²⁷ мироздание. Читателят е изкушен да разгледа и символизма на Бели като образец на алтернативна духовност. Но в *Защо станах...* Бели набелязва също възможността за нещо различно от традиционната религия, новата религия и алтернативната духовност и равноотдалечено от последните две (Бели 1994б: 470).

Пътуването по определени маршрути може да се разглежда като „геокинетично“ изповядване на една или друга вяра или духовност: православнохристиянската (чрез поклонничество до Божи гроб), католическохристиянската (Сантяго де Компостела), хуманистичната (Венеция, Флоренция, Рим, Атина). Нови места на поклонничество, или „нови центрове на живот“, възникват и през XX в., като част от тях изследвачите експлицитно свързват с конкретни интелектуално-обществени движения: едни – разглеждани като прояви на алтернативната духовност, други – разполагани на границата между нея и новите религиозни движения (Грийн 2000). Примери за първото в рамките на руския Сребърен век са (вилата на Максимилиан Волошин в) Коктебел

237), „Ленински кътове“ (пак там: 3, 126 – 127, 169, 215, 221 – 224, 239) и именувания (пак там: 131, 151, срв. 105). (Йерархично, не хронологично първенство.) Бели бегло „отдава чест“ на тази сърцевина (Бели 1928: 96 – 97). По-ангажиран е с периферията на култа, където доминират вярвания, присвоени от политически победения и маргинализиран „богдановизъм“. Бих отнесъл общата характеристика на нагласите от 1920-те към въпросната „периферия“: „Съветският марксизъм още не е кодифициран. [...] Общо взето, интелгентите подчертават по-скоро строителството, рационалността, науката и технологията, невро-физиологичните или психо-физиологичните усещания, отколкото разрушението, екстаза, изкуството, страстта, и оценностияват чертите, нужни за „построяване на социализма“ – самодисциплина, целенасоченост и сублимация – като добавка към, разбира се, партийността. [...] Постулатът на Богданов, че изкуството „организира“ обществото и укрепва „класовата воля“, се приема на вяра“ (Розентал 2002: 178).

²⁶ Жонгльорското разграничаване между „власт на Съветите“ и „съветска власт“ (Бели 1994б: 474; срв. 478) ми се струва двусмислено. Срв. Лавров 2007: 41; Спивак 2006: 143 – 144. При процеса срещу антропософите (1931 г.) Бели иска „изповедта“ от 1928 г. да бъде присединена към материалите по делото, уверен, че тя ще докаже лоялността му към съветската власт (Спивак 2006: 373 – 374).

²⁷ За това или подобно на него събитие, за значението на Кабала за софиологията на Соловьев вж. Корнблат 1997.

в Крим (вж. Уокър 2004: 66 – 104 и др.; Заяц 2016: 354 – 357) и „Кулата“ на Вячеслав Иванов в Петербург (вж. Шишкин, ред. 2006: 3 – 6, 35 – 99, 173 – 169, 187 – 309, 335 – 357)²⁸, макар че е съхранен, но преосмислен и хуманистичният тур в Италия; за второто – Ясна поляна (която не е само руски център: Грийн 2000: 52, 57 – 58). Свои поклоннически маршрути и описания създава и следващата културна формация в Русия: образец от ленинисткия етап следва да търсим сред разказите за поклонничества до мавзолея на Ленин, а печално известната книга за Беломорско-балтийския канал е образец от сталинисткия; общ фон са повествованията за обекти на социалистическото строителство.

За да се превърне поклонническото пътуване²⁹ в туризъм в съвременния за нас смисъл на думата, настъпват преди всичко една светосуетна и една социологична промяна: природата започва да се възприема като красива гледка (Ели 2003: 667 – 668 и библиографията там) и става значим броят на пътуванията в свободното време за удоволствие или почивка (пак там: 666 – 668). В Европа промените настъпват от XVI в., в Русия – между началото на XVIII в. и 80-те години на XIX в. (пак там: 673; Яхимович 2009: 63); туристическото отношение на руснаците към задграничните и руските територии не възниква едновременно³⁰. Пътуванията на Андрей Бели и – следва да се очаква – на съвременния му руски интелектуален елит са хибридни. Същия характер има съветското пътуване не по работа (екскурзионно пътуване, туризъм, отдых) (Коенкър 2003: 658 – 661)³¹. Пътуванията на Бели от 20-те години би следвало да съчетаят хибридностите на двете култури: християнско-окултния „антикизъм“ на сребърновековната и социологично-промишления ултрамодернизъм на ранносъветската³².

²⁸ Протеизъм, съсредоточаващ символна власт; символна власт под знака на протеизма – това казва предговорът на Андрей Шишкин (Шишкин, ред. 2006: 4 – 5) и дава да разберем, че средите на „Кулата“ са хронотоп на търсачески и себепознавателен експеримент (срв. Стоун 2017: 88): катализатор и сцена на алтернативна духовност, не на вяра, ерес или просто литературна ерудиция и новаторство. Вж. още: Богомолв 1999: 311 – 334; Шишкин 2012.

²⁹ Вкл. „Гранд тур“ и сходните по основната си цел – формиране/образование на елит – пътувания в други части на предимно Северозападна Европа (за тях вж. Суит, Верховен, Голдшмит, съст. 2017).

³⁰ Яхимович (2009) игнорира посочената горе промяна в светоусещането, затова туризмът при него се оказва с удивително дълга хронология.

³¹ В условията на държавен контрол и дори инициатива върху маршрутите за пътешестване, туризъм и прекарване на свободното време (Коенкър 2003: 659) разграничаването между поклонничество и туризъм губи почва. Основни туристически цели през 20-те – 30-те години на XX в. са места на битки от Гражданската война, къщи музеи на революционери и културни дейци, промишлени и селскостопански обекти (пак там: 661).

³² Доза „народническа“ утилитарност съм склонен да видя и в двете. У Бели неин обект са съответно тунизийците и грузинската/арменската интелигенция.

Увод към пътеписите на Бели: текстологична и идеологическа разнопластовост

Андрей Бели оставя четири пътеписни книги: *Офейра* (за видяното в континентална Италия и Сицилия през 1910 г.; откъси са публикувани през 1911 г., цялата – през 1921 г., и под друго заглавие и с известни промени – през 1922 г.)³³; *Африкански дневник* (за продължението на същото пътуване в Тунис, Египет и Палестина през 1911 г.; откъси са публикувани през 1912 г., целият – едва 1994 г.); *Вятър от Кавказ* (за пътуване из Грузия през 1927 г., публикуван през 1928 г.); *Армения* (1928; 1928)³⁴.

Офейра и *Африкански дневник* са многослойни книги: писани са през повече от един етап от духовно-интелектуалното развитие на автора си и носят следи от различни *констелации* от (квази)вероизповедните му афилиации. Първата – от 1921 г., пулсира преди всичко между антропософското изповедание и не съвсем решително „скъсване“ с хуманистичното, градейки като резултат паметник на една неназована до онзи момент традиция на алтернативна духовност – руския светски култ към поета в неговия „сребърновековен“ вид³⁵; публикуваният през 1911 г.

³³ Анализ на разликите между „протографа“ в периодиката и книгата от 1922 г. (*Пътни бележки. Сицилия и Тунис*. Т. 1) вж. Сулпасо 2017; той обаче се отнася само до „италианските“ глави (за наличието на други вж. Страно 2019: 34, бел. 4; анализ на прототекста на някои египетски глави вж. във Фризон 2019). За разликите между двете книги (*Пътни бележки... и Офейра. Пътни бележки*. Ч. 1) бегло пишат Силард 2019: 56; Страно 2019: 38, бел. 22. За произхода и смисъла на (квази)топонима *Офейра* вж. Спивак 2006: 174 – 178.

³⁴ *Записки на чудака* (*Записки чудака*, публ. в два тома, 1922 г.) – фрагмент от ненаписана автобиографична епопея, не бих отнесъл безрезервно към групата. Първоначалното заглавие е *Я. Эпопея. Том первый. Записки чудака. Часть первая. Возвращение на родину*, а текстът е писан през 1918 – 1921 г. и е „автобиографично повествование за живота на Бели в Дорнах (Швейцария) в антропософска среда и за последвалото завръщане в родината по заобиколен път през Франция, Англия и Скандинавия с многобройни мемоарно-медитативни отстъпления от тази сюжетна канава“ (Лавров 2007: 192; срв. 226 – 227).

³⁵ За култа към поета в епохата на модернизма в Русия и СССР вж.: Фрейдин 1987: 12 – 13, 69 – 70, 72 – 73, 309; 1993: 161 – 164. „Сребърновековната“ му разновидност се отличава с по-системното му, предимно естетическо и квазибогословско обосноваване и полу-превърщането му от квазихристиянски в квазиобщорелигиозен: заради „реабилитирането“ или култивирането на нагласа към себеобожествяване – чрез специфичен прочит на Ницше, обръщане към някои антични и ренесансови образци и „отваряне“ към окултизма, езотериката и нехристиянските религии; но и заради стряскащия хиперболизъм. С поддържане на равновесие между „човекобожеско“, или „апотеотично“ (себе)полагане (между това Зинаида Гипиус да привиди смъртта на Пушкин като Голгота и елегантно-арогантният тон на самоутвърждаващия се лирически аз у Игор Северянин не виждам принципна разлика), от една страна, и (себе)полагане (кощунствено

„протограф“ (Б. Сулпасо) на книгата със сигурност е лишен от антропософски връзки и е по-скоро вероизповедно „наивен“. Втората книга се раздвоява между „остатъчна“ лоялност към софиологията на Владимир Соловьев и не особено страстно желание опитът от пътуването да бъде представен като хем предугаждана, хем пратена от провидението подготовка за приемане на антропософското учение.

Вятър от Кавказ и Армения са написани в кратки периоди от време и тяхната „многослойност“ е в много по-голяма степен ефект от придиричлив прочит. И в двете се разчитат поклоннически пътувания на адепт на антропософията (етап, настъпил след 1925 г.) и на неопит на ленинизма³⁶. В първата продължава да се гради и връзката на автора с култа към поета в сребърновековната му разновидност. С други думи, и двете книги могат да се прочетат като свидетелства за едновременна лоялност към две различни нови религиозни движения. В степента, в която това съвместяване е доброволно³⁷, то може да се смята за признак на душевно-духовен строеж, за който типът на алтернативната духовност, все едно в коя нейна разновидност, е „естествен“. В степента, в която несъвместимостта между тях не е явен факт³⁸ или факт за Бели, съвместяването им не може да се смята за лицемерие, принудена стратегия за оцеляване или раздвоение на личността. Съвместяването отлично пасва на символистичната поетика и на нещо, което можем да наречем „психология на отлагане на окончателния избор“ и което можем да смятаме за психологическа основа или предпоставка на „алтернативните духовности“. Тези две книги са и „сгъстяване“ на пътя между дневниковите и мемоарните бележки за строенето на антропософския Гьотеанум, или „Йоановото здание“, в Дорнах през 1913 – 1916 г. и замисляния след 1931 г. „производствен роман“ (срв. Лавров 2007: 299 – 301).

или не) „богочовеческо“, или „кенотично“, от друга. През XIX в. и в съветския период преобладава кенотичната нагласа, вж. Тумаркин 1983: 13 – 18.

³⁶ С оглед на вписването в ядрото на ленинизма на „художника“ виждам три вярвания: Ленин е демиургът на нов културен и стопански свят; в него класовата съзнателност на хората е по-важна от етническата им принадлежност; задачата на „творческия работник“ в този свят е неуморно да допринесе за социалната, психологическата и политическата му кохезия в сътрудничество с класово съзнателни творчески работници от други народи.

³⁷ Съдейки по думите на Александър Лавров (2007: 280), за относителна доброволност можем да говорим до „границата на 20-те и 30-те години и особено до 1931 г.“. За периода на недоброволност – пак там: 286 – 287.

³⁸ Несъвместимостта става явна на два етапа – със закриването от държавата на Антропософското дружество, 1923 г. (Спивак 2006: 214 – 215), и със съдебния процес срещу антропософите през 1931 г. За процеса и мястото на Бели в него – пак там: 366 – 378.

Групиране на пътеписите

Книгите са свързани две по две биографично, фабулно и идеологически. Първите две, не само от битово гледище, са двучастен разказ за сватбено пътешествие – доколкото връзката на Бели с „Ася“³⁹ Тургенева е брак и доколкото хора с неумерени интелектуално-духовни апетити, формирани в декадентско-модернистка среда, са способни на сватбено пътешествие. Те са и разказ за хуманистично поклонничество, „претупано“ и обърнато в нещо като своя историософска противоположност. Включените в тях пътни бележки по време на първото им нанасяне (1910 – 1911 г.) би следвало да са идеологически свързани с реминисцентна софиология (Бели може би се отрича от Соловьев веднъж, както показва Моника Спивак⁴⁰, но това е по-късно, през 1915 г., а според разбиранията си и обстоятелствата е надграждал усвоеното от него)⁴¹ и разочаровано теософство (току-що е приключил интелектуално-окултният роман с Анна Минцлова – вж. Богомолв 2019: 18)⁴². От една страна, в двете кни-

³⁹ А. Бели се сближава с Анна Тургенева – племенница на писателя Тургенев и прототип на неговата героиня Ася от едноименната повест.

⁴⁰ За разлика от апостол Петър Бели с *мълчание* предава Соловьев два пъти (вж. Спивак 2006: 86 – 90). Към 1921 г. може би е оттеглил отречението си, но известна дистанция остава: активно участва в обособяването на второ антропософско дружество в Русия, което носи името не на Соловьев (както легализираното през 1913 г.), а на Михаил Ломоносов. През 1928 г. Бели твърди, че още към 1900 г. се е стремил да конкретизира и опитно да провери софиологията на Соловьев (Бели 1994б: 434), но това твърдение подозрително прилича на основния му мотив да участва в обособяването на „ломоносовците“ (за тяхната надрастваща съзерцателността и ученичеството ориентация и за ролята на Бели в обособяването им вж. Спивак 2006: 213 – 215). Ироничното описание на Соловьев в „журналната“ редакция на поемата *Първа среща* (Лавров 2007: 30 – 31) може да значи и отдалеченост, и приближаване. От писмо до Иванов-Разумник от 1927 г. (пак там: 205) става ясно, че към 1922 г. в *Звезда* (книга, обединяваща стихотворенията от 1914 – 1918 г., пак там: 204) Бели се е върнал към Соловьев.

⁴¹ Поетът (художникът, артистът) с дадените му от традицията и Бог средства и дарби би следвало да свидетелства за Божията Премъдрост и активно да помага в одухотворяването на материята – така бих обобщил Соловьевата нишка в самосъзнанието на Бели твореца и Бели човека.

⁴² За Богомолв (2019) пътуването не е нито посвещение, нито поклонничество, той споменава разнопосочни и почти равносилни мотиви. Напротив, за Лена Силард то е „пътешествие поклонничество“ с „главна очевидна цел: приобщаване към преживяванията на Владимир Соловьев [...] и изкачване на пирамида, което в ред мистични традиции означавало степен на посвещение“ (Силард 2001: 166). Ако приемем мнението на Силард, а също и момент от нейното тълкуване на романа *Петербург* („епилогът на романа“ показвал „възможност за изход от адовото пъкло [...], от лошата безкрайност на осемте (∞) петербургски глави“ – възможност, символизирана от „пътешествието на Николай Аблеухов към Египет, представено като началото на път на посвещение“, пак там: 171), ще стигнем до мисълта, че романът *Петербург* има свой нефикционален вариант – потенциалния диптих *Офейра* и *Африкански дневник* (всеки един от пътепи-

ги не откривам нито образа на Премъдростта Божия, нито недвусмислени намеци за епифанния опит на Соловьев, който, както е известно, я е лицесъзрял в Подмосковието, в Британската библиотека и край Кайро. От друга страна, изборът след Тунис да се продължи към Египет и Палестина (а не към некрайбрежен Алжир, Мароко и Испания и не с връщане в Италия) не е обяснен в текста на *Африкански дневник*, а само е споделен. Не ми е известен факт от духовната биография на Бели, който да мотивира негово желание да отиде в Египет – с изключение на младежката му роля на духовен ученик на Соловьев и епифанния опит на последния⁴³. Ако Бели е бягал в Италия от душевни драми и духовни съблазни, за което наемква текстът на *Офейра* (вж. напр. Бели 1921: 48) и за което пишат някои изследователи (напр. Страно 2019: 33; Богомолов 2019: 16, който отправя към статия на Г. Нефедиев), защо да не се е обърнал към душевен и духовен опит, който ги предхожда и *кривото тълкуване* на който може да го е оплело в тези драми и съблазни? Така би проверил достоверността на опита, би го очистил от нежеланите наслоения. В *Африкански дневник* е проследим мълчалив разговор със Соловьев,⁴⁴ така че продължаването към Египет може да се сметне за пер-

сите е четиричастен на макроструктурно равнище, за втория това се установява само след внимателен анализ). В този случай ще сме склонни да търсим в пътеписите присъствието на преди всичко една историческа форма на алтернативна духовност – розенкройцерството (срв. пак там: 171 – 172).

⁴³ Размишленията на Олга Кук (2019: 121 – 125) не ми дават основание да идентифицирам друг такъв факт и съответно причина за притегателността от Египет, различна от духовната връзка със Соловьев. В текста на *Офейра* и на *Африкански дневник* присъства един мотив (може би тълкуваем в светлината на розенкройцерството, както подсказва обобщението за видовете поветителски пътища според Щайнер – вж. Силард 2001: 171), който като че ли притегля било разказвача, било имплицитния автор към Египет: „Фридрих Барбароса тайно се среща/споразумява със Саладин“ (Бели 1921: 76, 83; вж. и Бели 1994б: 404, 407). Но в текст на Бели мотивът може да се приеме като вариация на мотива „Соловьев в пустинята“ (все едно с кого е символно отъждествим Саладин: със Сфинкса или с бедуините, които ту „едва не убили“ философа, ту откраднали часовника му край Гиза (вж. Матич 2005: 58). Трети вариант на същия мотив – „водачът на кръстоносците Луи IX тайно приема исляма и остава в Тунис“ (Бели 1994а: 364 – 365), четвърти – нескриваното блазнене на разказвача от мисълта да потегли към и отвъд вътрешността на Сахара (пак там: 351, 359). Възможно е и частично вървене по стъпките на Елена Блаватская за някакъв вид среща с „учител по древната мъдрост“.

⁴⁴ „Разговорът“ разработва две теми. Първата е екологично-метафизичната заплаха, представлявана от пустинята (Бели 1921: 166, 167, 188, 191 и сл.; 1994а: 335 – 337, 358). Втората е срещата на протагониста с образи на чужда мъдрост/Премъдростта (вж. предходната бележка; мотива „(полу)усмихващи се“ лица, статуи или мозайки (Бели 1921: 47, 66, 75, 76); срещите с дервиш змеукротител, с лика на новия или последния в Историята *скрит имам*, или „медхи“ (Бели 1994а: 332, 357 – 358; за второто понятие: Кримски 1896; за връзката между двете: Корбен 2001: 7, 30 – 31, 68 – 74; Кримски 1903:

формативна стъпка в този „разговор“. Когато пристъпва към издаването на първата от двете книги – *Офейра*, Бели отдавна е убеден антропософ, дори е преживял период на охлаждане към Щайнер и към антропософията (Спивак 2006: 82, 103) и съвсем скоро му предстои още един такъв (пак там: 109 – 111), но не и на отказ от тях (пак там: 114 – 115 и др.).

Вторите две книги са разказ за сватбеното пътешествие на Бели с втората му жена – Клавдия Василиева⁴⁵; всъщност за три пътувания на юг от хребета на Голям Кавказ. Първата книга се съсредоточава върху грузинския и поволжкия участък на първото пътуване; втората – върху арменския на второто пътуване. Пътуванията могат да се схванат като проверяваща и надграждаща предходен опит цялост, за което помага преди всичко прочитът на текстове от „конвоя“ на двата пътеписа – дневника на Клавдия Бугаева и преписката на Бели предимно с Разумник Иванов-Разумник и Пьотър Зайцев. Но и в самите пътеписи личи междутекстова и междумаршрутна приемственост, която изисква специално разглеждане. Зад този битов и реминисцентно-сребърновековен⁴⁶ план личи хуманистичното поклонничество в негова съветска версия, която предзнаменува „Култура Две“, или културната формация на сталинизма⁴⁷: съветската страна не е част от по-широкия свят, а е негов модел и дори квинтесенция⁴⁸. По-незабележимо прозира планът на по-

618 – 619) и с *биоморфните* пирамиди и Сфинкса (Бели 1994а: 424 – 426, 430, 447 – 450)). „Уликата“ е в съприличаването на архитектурата и релефа на Московията и Тунис (Бели 1921: 123; 1994а: 337, 337 – 338), оттам – на вътрешноазиатските пустини и Сахара, на „жълтата“ опасност и „черната“ (свързващият мотив е пустинният пясък/горещият вятър, на които често се полуприписва психо-биологичност и свойството да танцува; Бели 1994а: 337 и др.). Бели вижда Африка през оптиката на „ланмонголизма“. Но е раздвоен в симпатиите си, дори взема страната на африканския аналог на „жълтата опасност“ (вж. напр. Бели 1921: 174; 1994а: 358). Това упражнение в „очудняване“ на наследеното от учителя може да се разглежда и като подготовка към образността на романа *Петербург* (който Бели пише през 1911 – 1913 г.). Образът на двадесет и двете „черни“ Франци, грозящи да погълнат „бялата“ метрополия (Бели 1994а: 366 – 371), е предобраз на пространството на Русия оттатък столицата Петербург.

⁴⁵ Тогава тя все още е омъжена за друг (вж. Бугаева 2001: 17 – 18, 20).

⁴⁶ Можем да говорим, без да се спираме тук на това, за културно специфична мутация на сватбеното пътешествие сред представителите на руския, а вероятно и на европейския, декадентско-модернистки художествен елит.

⁴⁷ Вж. горе за сталинизма като фаза от разволя на „ново религиозно движение“.

⁴⁸ Значи тя ще има не само свои субтропици (напр. Ривиера – не по-лоша от френско-италианската: вж. Коенкър 2003: 661; Бели 1928: 26) и „Алпи“ (Коенкър 2003: 662; Бели 1928: 125, 127), но и своя архаика, древност, Средновековие, Ренесанс. Едно от най-ярките научни възпълнения на тази нагласа е неголемият том (вж. Руставели 1938). В предходната културна формация Южен Кавказ е зона повече на общ, естествонаучно-познавателен и рекреационен, отколкото на културен туризъм: и в институционален план (Яхимович 2009: 82, 92, 93; Долженко 1988: 21 – 22, 26, 28, 37, 38, 40; но срв.: 50 –

светеността в антропософията, а обвързването с нейна „следученическа“ и практико-емпирична фаза или програма (вж. анализа на Моника Спивак 2006: 212 – 229) подкрепя означението „михаилична“ – от архангел Михаил и Михаил Ломоносов. Очевиден е планът на обвързване с централни топоси на ленинистката „религия“ (индустриализацията и интернационализма); показан е обаче, макар и не съвсем явно, потенциалът на тези топоси да поемат смисли и да участват в световната история – по антропософски⁴⁹. Прозира най-сетне и планът на руския ориенталистки (в смисъла на Едуард Саид) дискурс за Кавказ и неговите обитатели; този последният план може да бъде наречен и план или пласт на руския месианизъм⁵⁰, по-конкретно – на обвързаността на писателя с мисълта за (или преживяването на) руското превъзходство над останалите народи пред лицето на Историята/Бог (в първата двойка пътеписи този план е едва забележим). Във вторите две книги (особено във *Вяктър от Кавказ*) почти липсват имена на „туземни“ исторически дейци и разказ за събития от „туземната“ история, което е в ярък контраст спрямо първите две.

Склонен съм да смятам и четирите книги за манифестации на алтернативна духовност: заради идеологическата им плуралистичност, или промискуалност (при първата двойка това е в не по-малка степен просто нерешеност, колебание, но при липса на натиск или иманентен подтик към самоопределяне); заради егоцентризма им (имплицитният автор се интересува повече от себе си, от преподреждането на своя културен багаж, отколкото от вижданото по пътя).

51), и в частен (както би показал предсватбеният опит на Дмитрий Мережковски и Зинаида Гипиус; вж. Волков 1908: 21, 22, 37, 42 и др.). През 1928 г. у Бели вече има равновесие.

⁴⁹ За ролята на антропософията в обрата на Бели към светогледен „интернационализъм“ (пък бил той и непролетарски) вж. Спивак 2006: 170.

⁵⁰ За разликата между два типа „месианизъм“, артикулиращи (в думи и дела) съответно прозрение за конфесионално (и потенциално – народностно) служение на ближните (другите?) и нагласа (конфесионална и народностна) към самовъзвеличаване, вж. Нейчев 2009: 11 – 13 (бел. 3). На практика при анализа на конкретни действия и текстове двата месианизма трудно се разграничават. В т. нар. кавказки текст на руската култура/литература решително преобладава втората, както показват литературоведски трудове, изпълнени в методологичната и идеологическата рамка на постколониалните изследвания (Лейтън 1994; конкретно за Андрей Бели – Фризон 2019; Люцканов 2019). „Бремето на белия човек“, основният духовно-душевно-поведенчески комплекс на колониализма (и основен обект на критика/деконструкция в постколониалните изследвания), може да се смята за преназоваване тъкмо на месианизма и само на пръв поглед – на месианизма от втория тип.

За егоцентризма на пътеписеца Бели

Във *Вятър от Кавказ* егоцентризмът личи в темите „Егон Петри“, „ЗАГЭС“, „Пушкин“, „Лермонтов“, „Паоло Яшвили и Тициан Табидзе“ – в начина на разработването им.

Разработката на темата „Егон Петри“ ми се струва най-сложна. „Човеко-роялът“ се оказва не само средството да бъде дълбоко разбрана музиката на Бах, но и повествователят да се почувства уютно в дома на тифлиската арменка Зару(х)и Карапетовна Мутафова, където е отседнал заедно със спътницата си. Най-сетне, средството Тифлис да бъде асоцииран с Щутгарт (града, в който през последната седмица на март 1923 г. Бели очаква първата си след седемгодишна пауза и прощална среща с Рудолф Щайнер и където преживява етап от сближението с бъдещата си втора жена (вж. Бугаева 2001: 13 – 14; същото – в Спивак 2006: 112 – 113) – общото е звучащият на улицата от отворени прозорци Бетовен; и да бъде отличен на фона на много други градове: Берлин, Тунис, Неапол имат цветове „лайтмотиви“ у Бели, Щутгарт – музикален, Тифлис – и двата (Бели 1928: 66).

Пушкин е бил адекватната асоциация при среща с картлийския (при Бели – „грузинския“) пейзаж, Фет – при срещата с аджарския (пак там: 61); но после се оказва, че Пушкин е недовидял Казбек и дефилето на Терек (пак там: 244, 252): „Мне страшно признаться: любимый поэт – кое-как написал про Кавказ“ (пак там: 244). Призмата на Лермонтов е последователно показана като подвеждаща (пак там: 67), вдъхновена от кавказската „натура“ и имплицитно неоригинална (пак там: 74, 76), непълноценна (пак там: 256). „Милите символи“ – Пушкин и Лермонтов, са призми за гледане на грузинския пейзаж и стимулират беседите на Бели с грузинските символисти. Но ние не научаваме какво мислят грузинците за Пушкин и Лермонтов; нито проблематичната оптика на руските поети дава тласък на Бели да „отлепи“ етикетите *Мцири* (за манастира „Св. Кръст“ срещу Мцхета⁵¹, който дори след „срещата“ с гордостта на социалистическото строителство – ЗАГЭС, съвсем изчезва от „погледа“ на повествованието) и „манастир при Казбек“ (за манастира „Св. Троица“ над селището св. Стефан = Степанцминда (вж. Бели 1928: 230⁵², 241, 256, 258; срв. Волков 1908: 16 – 17, на р. Терек). С изключение на първата критична бележка към Лермонтов (Бели 1928: 67)

⁵¹ Вж. Бели 1928: 64, 65, 91, 96, 97, 100 – 101, 101, също 113 – 114, 161, 201; срв. Волков 1908: 49.

⁵² Показателно дестилира Бели дадената от грузинските водачи характеристика на покойния „писател с фамилията на тази местност – Казбек“.

Бели отбелязва неспособността им да видят не Грузия, а антропософското измерение на ландшафта.

Портретите на грузинските поети Паоло Яшвили и Тициан Табидзе са съставени сякаш просто за да покажат изразните възможности на философската митологема „четири стихии“ (земя, огън, въздух, вода) (Бели 1928: 167 – 168), която със сигурност е от значение за Бели като антропософ; и показно да се заяви вярност към ленинисткия интернационализъм (пак там: 168). Втъканото в разказа похвално слово за грузинската трапеза (пак там: 162 – 163) „олеква“ като свидетелство за готовност за диалог с грузинската култура, тъй като добре пасва на интернационалистката „политкоректност“ на ранната съветска епоха. Топосът на „афектираната скромност“⁵³ е вложен във вътрешния монолог на повествователя сякаш просто за „отбиване на номера“: косвеното изказване на желание да бъде направено нещо (да бъде научен грузинският език, за да бъдат четени грузинските поети в оригинал) (пак там: 191), освобождава от дълга (желанието, необходимостта) то да бъде направено наистина. Хиперболата (че би искал да научи „двадесет и петте езика на народите на СССР“, за да чете поетите им в оригинал; пак там) не само че увеличава стойността на думите като индулгенция, като косвено оправдание без извинение, но и ефектно сваля грузинците от сякаш вече издигания за тях пиедестал на „Друг“; те са един от 25-те съветски народа – ни повече, ни по-малко. Той освобождава себе си дори от задължението да прочете грузинския национален поет в превод – защото такова усилие, подразбира се, не би било реципрочно на вече положеното усилие на Яшвили и Табидзе да четат Пушкин и Лермонтов в оригинал (вж. пак там). Признавайки, че е неспособен на равен по интелектуална стойност дар, се отказва от символния жест на ответния дар въобще!

Егоцентричната нагласа, озадачеността от себесъграждането си (като антропософ емпирик) са почти признати в края на книгата: пътуването се оказва практическа проверка на натрупани от антропософа Бели „книжни“ знания; видяното е важно като самопроверка в усвояването на антропософския светоглед (Бели 1928: 291).

Всъщност в основни линии тази теза е изказана още от Кармен Зипъл (1997: 103): Пушкин, Лермонтов и Врубел – невидимите водачи на повествователя, са средство да „себеизразяване“. Щом *те* са това, какво остава за грузинските гледки, артефакти и персонажи?

В *Армения* предизвикателството е разработването на език, който едновременно да изобразява света така, както го вижда антропософията (както би показал анализ на колоритите и на символа на пирамидата в

⁵³ ‘Ще имам ли език да Те опиша?’ – за топоса вж. Курциус 2013: 83 – 85.

книгата), и лоялно да разказва за социалистическото строителство и пейзажите в един кът от СССР.

Егоцентрични и съвсем донякъде саморефлексивни са и наблюденията в *Офейра* и *Африкански дневник*: читателят трябва да види в тези пътешествия знаменията, които ще отведат пътуващия при Щайнер. Показателно е „ориенталисткото“ не-виждане на Сицилия (вж. Коломбо 2019) в *Офейра*⁵⁴, мълчанието за Малтийския орден в *Африкански дневник*.

Искусството на егоцентричното живеене е в основата на символистката култура и литературен бит – и Бели не е изключение (вж. напр. Лавров 1995: 105).

Друг и не непременно апологетичен прочит на пътеписите на Бели вероятно би извел примери за обратното – задълбочавания в един или друг предмет от чисто любознание или възторжено желание читателят да бъде приобщен към новопридобиваното знание за нещо. Като случай от последния тип щях да определя отстъпите в историята на Нигер и околните страни в *Офейра* и *Африкански дневник*, ако зад тях не прозираше желанието да се покаже провинциалната ограниченост на московските интелектуални среди, загърбени от разказвача.

Вместо заключение

Възможни са съвсем различен подход и различно определение на понятието „алтернативна духовност“, когато то е прилагано към дадена (национална) литературна традиция. Особено ако тя е заредена със силно месианско самосъзнание, какъвто е случаят с руската⁵⁵. Този подход би определил като „алтернативна духовност“ всяко духовно себепологане, алтернативно на националния месиански „код“.

⁵⁴ И от собствени наблюдения не съм съгласен с твърдението на Дж. Страно, цитирано в Сулпасо 2017: 109, че Сицилия е истинският герой на пътешествието. Ако беше така, в очерците от 1911 г. Венеция и Неапол щяха да са знамения, обещания за Сицилия. А за книгата Бели нямаше да прави себевъздигашите го, символно себеобогатяващите го промени, които Сулпасо вече е посочила и много от които смятам не за обогатяване на текста с нови впечатления, а за ерудитски инкрустации, а друга част, съгласявайки се със Сулпасо, но изговаряйки кой знае защо неизговорена от нея характеристика, – за телеологизиращи текста вмъквания и размествания.

⁵⁵ За това самосъзнание от поетологично гледище вж. Нейчев 2009. От социологично гледище за него почва да пише Павел Милюков в края на XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

- Ариас-Вихил, Полонски 2020:** Ариас-Вихиль, М., Полонский, В. *История издательства „Всемирная литература“ в документах: финансовый аспект (1918 – 1921 гг.)*. [Arias-Vihil', M., Polonskij, V. Istoriya izdatel'stva „Vsemirnaya literatura“ v dokumentah: finansovyy aspekt (1918 – 1921 gg.).] // *Studia Litterarum*. 2020, т. 5, № 4, 374 – 393.
- Бедфорд 1963:** Bedford, C. H. Dmitry Merezhkovsky, The Third Testament and the Third Humanity. // *Slavonic and East European Review*. Vol. 42, № 98 (Dec., 1963), 144 – 160.
- Бели 1921:** Белый, А. *Офейра: Путевые заметки. Часть первая*. [Belyj, A. Ofeyra: Putevye zametki: Chast' pervaya.] Москва: Т-во „Книгоиздательство писателей в Москве“, 1921 [на титулната страница – 1922].
- Бели 1928:** Белый, А. *Ветер с Кавказа: Впечатления*. [Belyj, A. Veter s Kavkaza: Vpechatleniya.] [Москва:] Федерация; Круг, 1928.
- Бели 1985:** Белый, А. Армения [1928]. [Belyj, A. Armenia.] // А. Белый. *Армения: Очерк, письма, воспоминания*. Сост., статьи, примеч. Н. Гончар. Ереван: Советакан грох, 1985, 4 – 79.
- Бели 1994а:** Белый, А. Африканский дневник [1922]. Публ. текста, примеч. С. Воронин. [Belyj, A. Afrikanskij dnevnik. Publ. teksta, primech. S. Voronin.] // *Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX вв.: Альманах*. [Т.] 1. Москва: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994, 330 – 454.
- Бели 1994б:** Белый, А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития [1928]. [Belyj, A. Pochemu ya stal simvolistom i pochemu ya ne perestal byt' im vo vseh fazah moego ideynogo i hudozhestvennogo razvitiya.] // А. Белый. *Символизм как миропонимание*. Сост., вступ. статья и примеч. Л. А. Сугай. Москва: Республика, 418 – 493.
- Блек 1985:** Black, J. *The British and The Grand Tour*. London; Sydney; Dover, N. H.: Croom Helm, 1985.
- Богомолов 1999:** Богомолов, Н. А. *Русская литература начала XX в. и оккультизм: Исследования и материалы*. [Bogomolov, N. Russkaya literatura nachala XX v. i okkul'tizm: Issledovaniya i materialy.] Москва: Новое литературное обозрение, 1999.
- Богомолов 2010:** Богомолов, Н. А. Серебряный век: опыт рационализации понятия. [Bogomolov, N. Serebryanyj vek: opyt ratsionalizatsii ponyatiya.] [2007] // Н. Богомолов. *Вокруг „серебряного века“:*

Статьи и материалы. Москва: Новое литературное обозрение, 2010, 7 – 16.

- Богомолов 2019:** Богомолов, Н. А. Была ли цель у скитаний Андрея Белого? [Bogomolov, N. Byla li tsel' u skitanij Andreja Belogo?] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей.* Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 9 – 21.
- Бонецкая 1996/1997:** Bonetskaya, N. K. Russian Sophiology and Anthroposophy. // *Russian Studies in Philosophy.* Vol. 35, № 3 (Winter 1996 – 1997), 36 – 64.
- Борь 2015:** Boer, R. God in the World: Lenin, Hegel, and the God-Builders. // *Heythrop Journal*, 27 Feb. 2015, <<https://doi.org/10.1111/heyj.12254>> (20.02.2020).
- Бровкин 1992:** Brovkin, V. Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia by Lynn Mally. Review. // *Harvard Ukrainian Studies*, 1992, vol. 16, № 1/2 (June), 219 – 221.
- Бугаева 2001:** Бугаева, К. Н. *Воспоминания об Андрее Белом.* Публ., предисл. и коммент. Дж. Малмстад; подг. текста Е. М. Варенцова, Дж. Малмстад. [Bugaeva, K. N. Vospominaniya ob Andree Belom. Publ., predisl. i komment. Dzh. Malmstad; podg. teksta E. M. Varentsova, Dzh. Malmstad.] Санкт-Петербург: Иван Лимбах, 2001.
- Волков 1908:** Волков Н. П. *Из Владикавказа в Тифлис по Военно-Грузинской дороге: Путевые очерки.* 2-ое исправл. и дополн. изд. [Volkov, N. P. Iz Vladikavkaza v Tiflis po Voennno-Gruzinskoj doroge: Putevye ocherki. 2-oe ispravl. i dopoln. izd.] Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1908.
- Грийн 2000:** Green, M. New Centres of Life. // Sutcliffe, Brown, eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 51 – 64.
- Грилерт 2008:** Grillaert, N. *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsches Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance.* Amsterdam: Rodopi, 2008.
- Долженко 1988:** Долженко, Г. П. *История туризма в дореволюционной России и СССР.* [Dolzhenko, G. P. Istoriya turizma v dorevoljutsionnoj Rossii i SSSR.] Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1988.
- Елсуэрт 1983:** Elsworth, J. D. *Andrey Bely: A Critical Study of the Novels.* New York: Cambridge University Press, 1983.

- Ели 2003:** Ely, C. The Origins of Russian Scenery: Volga River Tourism and Russian Landscape Aesthetics. // *Slavic Review*, 2003, vol. 62, № 4, Tourism and Travel in Russia and the Soviet Union, 666 – 682.
- Енкер 1999:** Ennker, B. The Origins and the Intentions of the Lenin Cult. // *Regime and Society in Twentieth-Century Russia: Selected Papers from the Fifth World Congress of Central and East European Studies*. Warsaw, 1995. Ed. I. D. Thatcher. Basingstoke; London: Palgrave MacMillan, 1999, 118 – 128.
- Заяц 2016:** Заяц, С. М. *Мифотворчество и религиозно-философские искания Максимилиана Волошина на перепутьях Серебряного века: Монография*. 2-ое изд., стереотип. [Zayats, S. M. Mifotvorchestvo i religiozno-filosofskie iskaniya Maksimiliana Voloshina na pereput'yah Serebryanogo veka: Monografiya. 2-oe izd., stereotip.] Москва: Флинта, 2016.
- Зипль 1997:** Sippl, C. *Reisetexte der russischen Moderne: Andrej Beyj und Osip Mandel'stam im Kaukasus*. München: Otto Sagner, 1997.
- Карлсон 1993:** Carlson, M. “No Religion Higher Than Truth”: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875 – 1922. Princeton, N. J.; Chichester, Eng.: Princeton University Press.
- Карлсон 1997:** Carlson, M. Fashionable Occultism: Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 135 – 152.
- Карпов 2009:** Карпов, А. В. *Русский пролеткульт: идеология, эстетика, практика*. [Karpov, A. V. Russkij proletkul't: ideologiya, estetika, praktika.] С.-Петербург: С.-Петербург. гуманитарный ун-тет профсоюзов, 2009.
- Кларк, ред. 2006:** Clarke, P., ed. *Encyclopedia of New Religious Movements*. Abingdon; New York: Routledge, 2006.
- Клемен 1924:** Clemen, C. Anthroposophy. // *Journal of Religion*. 1924, vol. 4, no. 3, 281 – 292.
- Коенкър 2003:** Koenker, D. P. Travel to Work, Travel to Play: On Russian Tourism, Travel, and Leisure. // *Slavic Review*, 2003, vol. 62, № 4, Tourism and Travel in Russia and the Soviet Union, 657 – 665.
- Коломбо 2019:** Коломбо, Д. Андрей Белый в Сицилии: имагинативная география и ориентализирующий взгляд – кого и на что? [Kolombo, D. Andrej Belyj v Sitsilii: imaginativnaya geografiya i orientaliziruyushij vzglyad – kogo i na chto?] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиа-

- но, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 44 – 52.
- Корбен 2001:** Corbin, H. *History of Islamic Philosophy*. Transl. by L. Sherrard with the assistance of P. Sherrard. London: Kegan Paul International; Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Корнблат 1997:** Kornblatt, J. D. Russian Religious Thought and the Jewish Kaballa. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 75 – 95.
- Кримски 1896:** Крымский, А. Махдий. [Krymskij, A. Mahdij.] // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. XVIIIа, 1896, 822.
- Кримски 1903:** Крымский, А. Шиитство. [Krymskij, A. Shiitstvo.] // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. XXXIXа, 1903, 617 – 619.
- Кук 2019:** Кук, О. Египет в *Петербурге* Андрея Белого. [Kuk, O. Egiptet v *Peterburge* Andreja Belogo.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 119 – 125.
- Курциус 2013:** Curtius, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Transl. from the German by W. R. Trask. [First published 1953]. New intro. by C. Burrow. Princeton; London: Princeton University Press, 2013.
- Лавров 1995:** Лавров, А. В. *Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность*. [Lavrov, A. V. Andrej Belyj v 1900-e gody: Zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'.] Москва: Новое литературное обозрение, 1995.
- Лавров 2007:** Лавров, А. В. *Андрей Белый: Разыскания и этюды*. [Lavrov, A. V. Andrej Belyj: Razyskaniya i etyudy.] Москва: Новое литературное обозрение, 2007.
- Лейтхън 1994:** Layton, S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Люцканов 2019:** Люцканов, Й. Дорожная проза Андрея Белого: экфрасис, ориентализм, европоцентризм, эпифания. [Lyutskanov, Y. Dorozhnaaya proza Andreya Belogo: ekfrasis, orientalizm, evropotsentriзм, epifaniya.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 93 – 118.

- Майдел 1997:** Maydell, R. v. Anthroposophy in Russia. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 153 – 167.
- Макдермът 2016:** McDermott, R. Rudolf Steiner and Anthroposophy. // *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. G. A. Magee. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 260 – 271.
- Мали 1990:** Mally, L. *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Масинг-Делич 1992:** Masing-Delic, I. *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1992.
- Матич 2005:** Matich, O. *Erotic Utopia: The Decadent Imagination in Russia's Fin de Siècle*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Нейчев 2009:** Нейчев, Н. *Литература и Месианизъм: Руското литературно месианство през XIX в.* [Neychev, N. *Literatura i Mesianizam: Ruskoto literaturno mesianstvo prez XIX v.*] Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2009.
- Огдън 2014:** Ogden, J. A. Contemplating War, Caught Up in Revolution: A Survey of Russian Poetry, 1914 – 22. // M. Frame, B. Kolonitskii, S. G. Marks, M. K. Stockdale, eds., *Russian Culture in War and Revolution, 1914 – 22. Book 1: Popular Culture, the Arts, and Institutions*. Bloomington: Slavica, 2014, 233 – 259.
- Пайман 1994:** Pyman, A. *A History of Russian Symbolism*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1994.
- Паперни 1996:** Паперный, В. *Культура Два*. [Papernyj, V. *Kul'tura Dva*.] Москва: Новое литературное обозрение, 1996.
- Полър 2019:** Poller, J. *Aldous Huxley and Alternative Spirituality*. Leiden: Brill, 2019.
- Рийд 1990:** Read, C. *Culture and Power in Revolutionary Russia: The Intelligentsia and the Transition from Tsarism to Communism*. New York: Palgrave Macmillan, 1990.
- Розентал 1975:** Rosenthal, B. G. *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Розентал 1997а:** Rosenthal, B. G. Introduction. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 1 – 32.
- Розентал 1997б:** Rosenthal, B. G. Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in*

- Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 379 – 418.
- Розентал 2002**: Rosenthal, B. G. *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002.
- Ронен 2000**: Ронен, О. *Серебряный век как умысел и вымысел*. Пер. с англ. О. Ронен. [Ronen, O. Serebryanyj vek kak umysel i vymysel. Per. s angl. O. Ronen.] Москва: ОГИ, 2000.
- Руставели 1938**: *Памятники эпохи Руставели*. [Pamyatniki epohi Rustaveli.] Ленинград: Изд-во АН СССР, 1938.
- Силард 2001**: Силард, Л. Андрей Белый. [Szilárd, L. Andrej Belyj.] // *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов)*. Отв. ред. В. А. Келдыш. Москва: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. Кн. 2, 144 – 189.
- Силард 2019**: Силард, Л. Монреале Андрея Белого: напластования веков и культур. [Szilárd, L. Monreale Andreja Belogo: naplastovaniya vekov i kul'tur.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 53 – 73.
- Спивак 2006**: Спивак, М. *Андрей Белый – мистик и советский писатель*. [Spivak, M. Andrej Belyj – mistik i sovetskij pisatel'.] Москва: РГГУ, 2006.
- Стоун 2017**: Stone, J. *The Institutions of Russian Modernism: Conceptualizing, Publishing, and Reading Symbolism*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2017.
- Страно 2019**: Страно, Дж. „Путевые заметки“ Андрея Белого: пространство, время, символы. [Strano, G. „Putevye zametki“ Andreja Belogo: prostranstvo, vremeya, simvol'y.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История 2019, 33 – 43.
- Свит, Верховен, Голдшмит, съст. 2017**: Sweet, R., Verhoeven, G., Goldsmith, S., eds. *Beyond the Grand Tour: Northern Metropolises and Early Modern Travel Behaviour*. Abingdon; New York: Routledge, 2017.
- Сулпасо 2017**: Сульпассо, Б. Итальянское путешествие Андрея Белого: от путевых очерков (1911) к *Путевым заметкам* (1922); Белый, А. Очерки об Италии из газеты „Речь“, подг. текста и примеч. Б. Сульпассо. [Sul'passo, B. Ital'yanskoe puteshestvie Andreyea Belogo: ot putevyh ocherkov (1911) k *Putevym zametkam* (1922).] // *Арабески Ан-*

- дрея Белого: *Жизненный путь; Духовные искания; Поэтика*. Белград; Москва: Филол. факультет Белградского ун-та; Гос. музей А. С. Пушкина, Мемориальная квартира Андрея Белого; ИМЛИ РАН, 2017, 103 – 152.
- Сътклиф 2000**: Sutcliffe, S. 'Wandering Stars': Seekers and Gurus in the Modern World. // Sutcliffe, S., Bowman, M., eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 17 – 36.
- Сътклиф, Боуман 2000**: Sutcliffe, S., Bowman, M. Introduction. // Sutcliffe, Brown, eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 1 – 16.
- Тумаркин 1981**: Tumarkin, N. Religion, Bolshevism, and the Origins of the Lenin Cult. // *Russian Review*, 1981, vol. 40, № 1 (Jan.), 35 – 46.
- Тумаркин 1983**: Tumarkin, N. *Lenin Lives!: The Lenin Cult in Soviet Russia*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1983.
- Уайт 2013**: White, J. Alexander Bogdanov's Conception of Proletarian Culture. // *Revolutionary Russia*, 2013, vol. 26, № 1, 52 – 70.
- Уокър 2004**: Walker, B. *Maximilian Voloshin and the Russian Literary Circle: Culture and Survival in Revolutionary Times*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Форе 2006**: Fore, D. Introduction to S. Tret'akov, Art in the Revolution and the Revolution in Art (Aesthetic Consumption and Production). // *October*. Vol. 118, Soviet Factography [Thematic Issue], Fall, 2006, 3 – 10.
- Фризон 2019**: Frison, A. Depicting the Landscape. Andrej Belyj's *A Wind from the Caucasus and Armenia*. // *Studi Slavistici*, 2019, vol. XVI, № 2, 55 – 75.
- Фрейдin 1987**: Freidin, G. *A Coat of Many Colors: Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1987.
- Фрейдin 1993**: By the Walls of Church and State: Literature's Authority in Russia's Modern Tradition. // *Russian Review*, 1993, vol. 52, № 2 (Apr.), 149 – 165.
- Хелебуст 1997**: Hellebust, R. Aleksei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body. // *Slavic Review*. Vol. 56, no. 3 (Autumn, 1997), 500 – 518.
- Шахадат 2004**: Schahadat, Sch. *Das Leben zur Kunst machen: Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. München: Wilhelm Fink, 2004.

- Шер 2000:** Scherr, B. God-Building or God-Seeking? Gorky's Confession as Confession. // *Slavic and East European Journal*, 2000, vol. 44, № 3 (Autumn), 448 – 469.
- Шишкин и кол., ред. 2006:** Шишкин, А. и кол. *Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века*. [Shishkin, A. i kol. *Bashnya Vyacheslava Ivanova i kul'tura Serebryanogo veka*.] С.-Петербург: Филологический факультет С.-Петерб. гос. ун-та, 2006.
- Шишкин 2012:** Шишкин, А. Символисты на Башне. [Shishkin, A. *Simvolisty na Bashne*.] // *Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин*. Под ред. К. Г. Исупова. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012, 305 – 340.
- Янечек 1974:** Janeček, G. Anthroposophy in Kotik Letaev. // *Orbis Litterarum*, 1974, vol. 29, № 3, 245 – 267.
- Яхимович 2009:** Яхимович, И. З. *История развития туризма в России: Электронный курс*. [Yahimovich, I. Z. *Istoriya razvitiya turizma v Rossii: Elektronnyj kurs*.] С.-Петербург: С.-Петерб. академия управления и экономики, 2009.