
Татьяна Ковалевская (Бузина)

ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВО У ДОСТОЕВСКОГО И ПРОБЛЕМАТИКА САМООБОЖЕНИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Тема человекобога у Достоевского давно вызывает интерес исследователей. Она может рассматриваться как часть общего развития проблематики самообожения, системообразующей черты европейского героического сознания в течение всей истории его существования. Формы, в которых самообожение представлено у Достоевского, есть не что иное как проявление европейского влияния в русской культуре, поскольку в русской традиции самообожение принимало совершенно иные, отличные от европейских форм, очертания¹.

Мы выделяем две возможные формы обожения — субстанциальную трансформацию, некое физическое превращение, сопровождающее достижение бессмертия как основного атрибута божества, и функциональное обожение, т.е. исполнение функций божества, которое может вести, а может и не вести к субстанциальной трансформации. Мы также различаем обожение, достигаемое в отказе от своей воли (христианский теозис), и обожение, достигаемое утверждением своей воли, — именно для такого типа обожения мы вводим термин «самообожение».

Есть по меньшей мере два прецедента использования термина «самообожение»: в трактате Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах»², — но речь у него идет о том, что Бог есть источник собственной божественности; второй существенный для нашей работы контекст употребления данного термина — статья

С.Н. Булгакова «Героизм и подвижничество». С.Н. Булгаков понимает под самообожением конечную цель героического самосознания, противопоставляемого подвижничеству, и видит в стремлении к самообожению корень современных проблем человека и человечества³.

Понятие героического сознания (самосознания) требует более определенной его трактовки — равно как и его антитезы, сознания негероического.

«Да, дворян они не любят, <...> вы и народ другой, на них не похожий» (4; 28), — говорит Аким Акимыч дворянину Горянчикову в «Записках из Мертвого дома», и в этой фразе отражается не просто социальное противостояние двух классов, а глубокое различие двух мирозерцаний.

Оба мирозерцания, и героическое, и негероическое, направлены, в конечном итоге, на единую цель — преодоление человеческой смертности, но решается эта проблема принципиально различными способами. Героическое сознание индивидуалистично и трансцендентально. Это значит, что герой — индивидуальная личность, обладающая свободой, позволяющей ему сделать определенный выбор⁴. Негероическая личность коллективна, ее бессмертие — бессмертие рода, достигаемое оставлением потомства, жизнь негероической личности нетрансцендентна, она протекает на земле и определяется прирожденной судьбой, воплощенной в богатстве. Путь негероической личности описан В.Я. Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки».

Первый индоевропейский героический эпос непосредственно посвящен достижению бессмертия: в «Гильгамеше» герой пытается, прямо по Проппу, достичь личного бессмертия способами, типичными для достижения бессмертия коллективного, — и терпит поражение.

Позднее героическое язычество вырабатывает другой алгоритм борьбы со смертью, делая смерть частью этого процесса. В германских языках судьба героя обозначается словами, связанными со смертью (англосаксонское *wurd*, древнеисландское *örlög* и др.), и герои настойчиво выбирают именно тот путь, который приведет их к смерти. Причем это распространяется не только на вымышленных героев вроде раннесредневекового Беовульфа (который, хотя стяжал себе уже довольно славы, в преклонном возрасте отправляется сражаться с драконом, т.е. на верную смерть), но также

и на исторически существовавшего олдермена Эссекса Бюрхтнота, героя эпического отрывка «Битва при Мэлдоне». Оказавшись в выгодной позиции, блокируя единственное место, где викинги могли высадиться на берег Эссекса, Бюрхтнот должен был только оставаться на месте, и задача обороны Эссекса была бы выполнена. Но он галантно отступил, позволив викингам совершить высадку, и был убит вместе с большей частью своей дружины.

Выбор эпических героев и подражавших им реальных исторических лиц можно объяснить именно тем, что героическая гибель гарантировала им приобщение к судьбе богов, т.е. обожение. Таким образом, самообожение эпического персонажа достигается добровольным выбором смерти в битве, — иначе говоря, однократным усилием собственной воли, решающим судьбу героя. Смерть дарует ему бессмертие в вечной славе.

В Древней Руси, при всех ее тесных связях со Скандинавией, картина складывается иная. Правда, в «Слове о полку Игореве», где сильны скандинавские элементы, в частности, такие поэтические тропы, как кеннинги, мы читаем: «Бориса же Вячеславлича слава на судъ приведе»⁵, т.е. жажда славы привела к судьбе-смерти, но в целом для древнерусской литературы характерно совершенно особое обожение. В произведениях той поры есть немногочисленные фрагменты, в контексте которых читается мысль о связи смерти и бессмертия и обретаемой в смерти бессмертной славы, но в этих случаях поиск самообожения связывается с христианскими представлениями о мученичестве, хотя зачастую связь с мученичеством устанавливается достаточно умозрительно («Житие Димитрия Солунского»⁶, «Волоколамский патерик»⁷).

В целом же древнерусской литературе присуще фактическое отождествление князя/правителя с божеством. Одни и те же свойства могут приписываться правителям и Богу: «Ведайте, мужи цесареву храбрию, силу цесареву и крепость, и власть его надо всею землею, и над морем, и над островами, и над всеми языки. *И уморит, и оживит*»⁸. Ключевыми свойствами Бога/правителя являются свобода и воля, не противопоставленные друг другу, а взаимно обуславливающие друг друга⁹. Свобода означает прежде всего положение свободного человека и является условием обладания волей. Свобода означает также свободу от греха и страстей. Хотение есть просто некоторое желание, воля же подразумевает непременно исполнение хотения. Различие между человеком и Богом состоит,

в частности, в том, что в Боге хотение и воля тождественны: «Хотению бо Божию сила припряжена, да елико хоцеть творити»¹⁰.

Волю можно получить, а можно присвоить, и в таком случае она обращается в своеволие, которое настолько губительно, что даже добрые дела могут привести человека к гибели: «Многообразне вселукавый сотана тщится на погубление человеку. Аще кого видит не послушающая на злыя дела и подвизающаяся на добродетель, уловляет его последовати своей воли и не с ким же советовати. <...> ...и такое удобь погибает человекъ; не точию злым прилежа, но и блага творя, — от самосмышления погибаетъ»¹¹.

В древнерусской книжной традиции героическое самообожение в смерти воспринимается как санкционированное в рамках религиозной системы, поскольку трактуется как христианское мученичество. Однако здесь присутствует представление о своеволии как посягательстве на власть не только земную, но и небесную, поскольку для древнерусского сознания характерно последовательное и настойчивое отождествление власти земной и власти небесной.

В фольклорных текстах слово «воля» выступает единственным способом выражения идеи отсутствия принуждения. Воля как власть и право распоряжаться всегда принадлежит кому-то, и при этом ее обладатель есть лицо, а не абстрактное понятие или абстрактная сила, т.е. нет словосочетаний вроде «воля рока». «Воля» даже в значении «физическая свобода» часто употребляется с атрибутивным определением или притяжательным местоимением — ср. в былине «Потап Артамонович» слова пленного Потапа:

Кабы был-то я, жил да на своей воли,
Ссек бы у тебя да по плечь голову!¹²

Легитимный субъект воли всегда занимает более высокое положение, поэтому нижестоящим право на волю надо еще получить. Определение «вольный» в былинах и сказках характеризует либо правителей, либо разбойников. В таком контексте утверждавшаяся исследователями выключенность воли из мира и ее сугубая противопоставленность миру оказываются под сомнением, и ключевым вопросом становится вопрос передачи воли. Ведь Бог и князь-правитель могли наделить человека частью присущей им воли, и в таком случае все ее проявления узакониваются, — ср. отрывок из русского духовного стиха:

Подите вы, души праведные,
 Подите вы, души спасенные!
 У Меня про вас растворенный рай стоит,
 У Меня про вас распечатанный рай стоит,
 Изготовлены у Меня про вас ризы неизносимые.
 Буде мало вам покажется,
 Возложу Я на вас золотые венцы;
 Буде мало вам покажется,
 Поставлю Я вам в раю престол;
 Буде мало вам покажется,
Уж Я дам вам в раю свою волю¹³.

Беспредельная воля может быть не только нарушением иерархии существования, но и вполне законным феноменом, если она санкционирована вышестоящими. Если же воля берется самовольно, то такое ее проявление незаконно и превращает человека в разбойника. Только в таком контексте воля приобретает те отрицательные коннотации, которые описывались исследователями.

Мы не рассматриваем обожение в религиозной традиции, т.к. это достаточно подробно описанный феномен¹⁴, нас же интересует прежде всего самообожение в героической языческой ментальности. Достаточно сказать, что если языческое героическое самообожение требовало положительного усилия воли, то обожение христианское требовало либо отказа от своей воли, либо подчинения ее воле Божией.

Возврат к восприятию воли как определяющей существование человека не в акте отказа от воли, но в акте самоопределения, как это было в самообожении язычников, произошел в антропоцентризме Ренессанса. Пико делла Мирандола в трактате «О достоинстве человека» провозглашает разум как путь к достижению богоподобия, рисуя человека существом самоопределяющимся и предназначенным к божественности¹⁵.

В художественной литературе одним из вершинных проявлений спора с жадой самообожения можно назвать драматургию Уильяма Шекспира.

Не зная упоминаемых нами выше древнеанглийских и древнегерманских источников, Шекспир в «Ричарде II» очень точно передал ставший богохульным пафос самообожения:

Отважный, если он и мертвым пал,
 То славной смертью смерть саму поправил
 (And fight and die is death destroying death
 Where fearing dying pays death servile breath)

(акт 3, сц. 2, пер. М. Донского).

В творчестве Шекспира воскрешается языческое представление о самообожении, которое теперь есть не санкционированное всем миропорядком деяние героя, но попытка присвоить себе прерогативу Бога — право собственной волей определять ход бытия. Достижение такого самообожения и составляет основную проблематику трагедий Шекспира. Одним из ключевых понятий здесь является *ambition*, притязания, — тема, проходящая через все его трагедии.

«Гамлет» — это трагедия мести, переосмысленная в христианском контексте. В классической елизаветинской и яковитской трагедии мести месть неизбежно влекла за собой гибель мстящего именно потому, что он присваивал себе прерогативу Творца¹⁶. Таким образом, обдумывая месть, Гамлет обдумывает и правомочность собственных притязаний на божественность, и основной камень преткновения — его собственная смертность: «Что за мастерское создание — человек! <...> Венец всего живущего! А что для меня эта квинтэссенция праха?» (акт 2, сц. 2). Гамлета, словно бы перефразирующего Пико, душит не социальное устройство мира, но собственная смертность, ибо «прах ты, и в прах возвратишься» (Быт., 3:19).

Гамлет отвергает самоубийство, пытается найти опору своего бытия в себе — и в королевском сане, потому что король — это земное божество. Отомстив королю и лишив его жизни и божественности, Гамлет сам станет земным божеством — королем Дании. Гамлет отнюдь не слаб, он готов принять на себя ответственность за весь мир: «Век расшатался — и скверней всего, // Что я рожден восстановить его!» (акт 1, сц. 5). Скверность в том, что трагедия мести ставит Гамлета в языческий контекст, и он находит выход из создавшейся ситуации в духе героического язычества — убийством, которое было институционально санкционировано в языческой Дании, но больше не является санкционированным в Дании христианской.

Наиболее интересно тема самообожения разрабатывается в «Макбете» опять же в связи с темами цареубийства и самозванства, вновь связывающимися с выходом за пределы человеческой природы, с противостоянием язычества и христианства. Ведьмы именуются *Weird Sisters*: *weird* происходит от *wyrd*, судьба-смерть. Требуемое от Макбета преступление связывается с древней языческой традицией, предопределявшей путь героя к убийству и смерти.

Макбет полагает, что, став королем, он обретет почти божественный статус, ведь требуемый от него поступок уже есть прорыв за пределы человеческого:

Я смею все, что можно человеку (man).
Кто смеет больше, тот не человек

(акт 1, сц. 7).

Христианский воин, человек (man) должен вступать в принципиально иные отношения с судьбой, нежели воин языческий. Он должен сознавать пределы своей человеческой природы и те способы за эти пределы выйти, которые дозволены христианским порядком. Судьба-wyrd героя и его человеческая природа оказываются противопоставленными друг другу. Макбет полагает, что он больше, чем человек. Третья ведьма провозвещает:

Будь здрав, Макбет, будь здрав, король в грядущем!
All hail Macbeth that shalt be King hereafter!

(акт 1, сц. 3).

«Пугает здесь не “король”, а “в грядущем” (hereafter). Вопрос Банко показывает, какое впечатление эта мысль производит на его друга. Hereafter может обозначать “потом, впоследствии”, но здесь смысл у него другой. В этот момент в трагедии это слово означает “веки”. Будь здрав, Макбет, король вечности!»¹⁷. Макбет полагает, что, став королем, испытает субстанциальную трансформацию в сверхчеловеческое существо, но перед своим последним боем прозревает, что теперь он — меньше, чем человек:

Я — как медведь, привязанный к столбу:
Нельзя бежать, я должен драться с псами

(акт 5, сц. 7).

В «Макбете» Шекспир приводит своего героя на противоположный полюс человеческих попыток выйти за пределы собственной природы — к природе не божественной, но звериной. Жажда неправомочного получения божественности приводит к превращению не в сверхчеловека, но в недочеловека.

В осмыслении проблематики самообожения следующей вершиной оказывается творчество Достоевского.

В «Бесах» тема самообожения раскрывается различными способами, и один из них — аллюзии на драматургию Шекспира, и

шекспировские параллели играют двоякую роль. С одной стороны, с их помощью Достоевский вписывает своего Ставрогина в европейскую традицию одновременно богоискательских и богоборческих устремлений человека, выходящих за пределы одной только России и русской культуры. С другой стороны, шекспировская параллель отменяет или ставит под сомнение надежду, которую предлагает в конце романа умирающий Степан Трофимович.

Тема самообожения косвенно начинается с поучений Степана Трофимовича, согласно которым не человек находит в Боге опору и утверждение своего существования, но Бог сознает себя исключительно в человеке. Подобным заявлением Степан Трофимович ставит себя не только в равное, но даже и в более высокое, сравнительно с Богом, положение.

Марья Тимофеевна — уникальный случай в творчестве Достоевского: женщина-претендентка на божественный статус. Ее положение замужней девственницы, которая утверждает, что родила ребенка, в романе подчеркивают как Ставрогин, так и сама Марья Тимофеевна. Она говорит Шатову: «Родила я его, а мужа не знаю» (10; 117), прямо цитируя Евангелие от Луки (1: 34).

Упомянув скопцов, Верховенский снова подчеркивает важность темы самообожения в романе, а также указывает на связь самообожения со специфической народной религиозностью. Основатель секты, Кондратий Селиванов, называл себя Иисусом Христом и Петром III¹⁸. Есть много точек соприкосновения между легендой Верховенского и легендой скопцов, но важнее всего то, что для скопцов кастрация была средством достичь немедленного бессмертия и, следовательно, обожения во плоти¹⁹.

Самообожение Ставрогина идет по той же линии, по какой шло самообожение Макбета у Шекспира — Макбет от сверхчеловека к животному, медведю, а Ставрогин движется от подражания Христу, воплощенному в самой его фамилии, к предательству, библейским прообразом которого выступает предательство Иуды (его самоубийство).

Теория русского народа-богоносца Шатова неоднократно отождествлялась со сходными высказываниями самого Достоевского. Однако Достоевский настойчиво стремится дать понять, что теория Шатова ложна. Достоевский верит в личного и трансцендентного Бога, тогда как Шатов утверждает безличное синтетическое божество, которое есть «синтетическая личность всего народа, взя-

того с начала его и до конца». Шатовым руководит желание избежать ловушки обостренного ощущения собственной личности. Но ему необходимо сохранить хоть какую-то личность в своем божестве, и он ударяется в другую противоположность — в коллективную личность народа.

Смерть и своеволие оказываются определяющими чертами другого божества — «самообоженного» человека Кириллова. В теории Кириллова существенны четыре момента. Во-первых, добровольная смерть как неперемное условие самообожения. Самоубийство должно совершаться добровольно и без страха, так, как шли на битву древние языческие герои. Во-вторых, самоубийство подобного качества ведет к непосредственному изменению физической природы человека. В-третьих, сочетание смерти и присвоения себе своеволия представляет гибрид собственно русских и героических европейских воззрений на самообожение. В-четвертых, иронический рассказчик видит в эволюции человека Кириллова совсем иное направление — не к Богу, но обратно к горилле, к звериному облику, к анимальности, то движение, которое открыл для себя Макбет. Кириллов отрицает такое развитие, но это направление будет доминировать в дальнейшем развитии темы преодоления человечности.

При этом теория Кириллова противопоставляется правильному обожению не только прямо, но и косвенно, через семантику его имени и профессии. «Он — человек идеи и мысли, он — инженер (логос) и мостостроитель (понтифекс). Семантика его имени (что обычно используется Достоевским) содержит, возможно, смыслы: “защитник” (Алексей), “мрак” (Нил, черный), “Древний Восток” (Кир)»²⁰. Одновременно «понтифекс» может намекать и на папу римского, для Достоевского — символ искажения подлинного учения Христа, а фамилия «Кириллов», кроме указания на древневосточного деспота, также содержит в себе греческий корень *κυριος* — господин, Господь. Таким образом, теория Кириллова оказывается «дьявольской пародией на “жреческое” служение Христа»²¹.

Для самого же Достоевского человек есть существо развивающееся, идущее к гармоничному слиянию каждого индивидуального *я* со всем человечеством, и воплощение этого идеала — Христос. Подражание Христу, самопожертвование, есть путь к тому, чтобы уподобиться Христу в некоей дальней точке развития человека, в Царстве Божием. Конечная цель человека есть обожение во Христе, достигаемое, скорее всего, в будущей жизни.

Достоевский оперировал традиционными героическими представлениями о человеке. Существует и другой тип человека — человек негероический, обладающий сниженным ощущением собственной личности, не чувствующий своей ответственности, определяемый безликой семейной удачей, воплощенной в материальном имуществе семьи. Такого человека открыл Достоевский в «Записках из Мертвого дома» в остроге среди крестьян, скованных не метафизическими рамками, а только земными узилищами по воле судебных властей. Там появился тот тип, который войдет в культурный обиход как сверхчеловек (Übermensch) Фридриха Ницше. Тип сверхчеловека воплощается в фигуре убийцы Орлова, который дает полную свободу своей воле, не стесненной никакими соображениями нравственности.

Главное, что объединяет «белокурую бестию» Ницше с каторжником Орловым и одновременно радикально отличает их обоих от пребывающего в поиске самообожения героического человека — категорическая аметафизичность. Ницше вовсе не поставил своего человека на место Бога, но просто перевел его существование исключительно в земную сферу²².

С отрицанием метафизического элемента как движущей силы культуры на смену человеку героическому приходит человек негероический, испытавший, однако, сильное влияние своего предшественника. Рубеж XIX—XX вв. отмечен осознанием коренного слома европейской героической антропологии.

С исчезновением героического телоса начинается эпоха поиска новых путей прорыва уже не к божественности, но к сверхчеловечности. На фоне традиционно аметафизического негероического сознания развитие темы преодоления человечности пошло в сторону либо анимальности, либо недочеловечности. Впервые на сцену массовой культуры в положительном облике выступают, с одной стороны, оборотни, т.е. полулюди-полузвери, а с другой — вампиры. Оборотничество сочетает в себе элементы как архаичного тотемизма, так и обряда инициации, и тогда сохранение возможности оборотничества оказывается принципиальным отказом от полного очеловечивания. Вампиризм оказывается абсурдистским вариантом самообожения в смерти, являющейся уже не способом перехода к новой форме высшего существования, но собственно новой формой бесконечного существования, основанного на бесконечных убийствах и воспроизводстве себе подобных.

Примечания

¹ Мы недооцениваем культурный разрыв, приведший к тому, что основные модели мышления русская культура XIX в. заимствовала у Запада, а собственные культурные формы подгоняла под западные аналоги. Так, в XIX в. А.Н. Афанасьев в своей книге «Поэтические воззрения славян на природу» настойчиво стремился видеть в русской судьбе неумолимую греческую мойру, хотя русская судьба имела совершенно иной характер.

² **Дионисий Ареопагит.** Сочинения. **Максим Исповедник.** Толкования. — СПб., Алетейя, 2003. — С. 541.

³ **Булгаков С.Н.** Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России 1909—2009. — М., 2007. — С. 68—69. О природе героического самообожения, см. также — с. 84—85.

⁴ Мы придерживаемся той точки зрения, что отсутствие формальных представлений о свободной воле не является препятствием для рассуждения о свободе человека как деятеля выбирать некий способ поведения и активно содействовать формированию как хода своей земной, так и хода своей загробной жизни. В 1921 г. Л.П. Карсавин писал: «Прежде всего, — неправильно говорить о свободе *воли*. Душа представляет собою единство воли и разума, и следует говорить о свободе души, не делая безнадёжными свои искания путем предварительного разъединения того, что неразъединимо» (**Карсавин Л.П.** Малые сочинения. — СПб., 1994. — С. 232). Если античная цивилизация ставила акцент на сложно понимаемом разуме, а христианская цивилизация ставила акцент на свободе воли, то выбор термина «свобода воли» является в некотором роде следованием традиции. Что такое, собственно, свобода? «Моя воля свободна, если я могу выбрать любой из мотивов, любую из целей» (Там же. — С. 206). Если в отсутствие понятия «свобода воли» мы отрицаем существование для человека возможности выбора, мы совершаем, по словам того же Карсавина, своеобразную подмену понятий. «Воля мыслится как нечто существенно отличное от разума (*ratio*), как начало иррациональное, как самобытная стихия или влечение, не мотивированное, а в хотениях мотивирующее. Разум же подставляется на место воли как нечто абсолютно связанное объективным, т.е. мотивами. Разум познает, оценивает и связан, конечно, истинностью и ценностью предлежащего ему, т.е. не свободен» (Там же. — С. 206). Далее, пользуясь традиционно устоявшимся термином «свобода воли», мы будем говорить именно о карсавинской свободе души, т.е. свободе выбора между несколькими альтернативами, доступными человеку.

⁵ Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 2000. — Т. 4. — С. 258.

⁶ Там же. — Т. 2. — С. 180. Некий юноша отправляется на бой с вандалом Луем, словно нарочно напрашиваясь на гибель, а св. Димитрий его благословляет, хотя сам юноша ни слова о мученичестве не говорит; безы-

мянная девица бросается с ножом на варвара, прежде чем тот вообще успевае́т выразить какие бы то ни было намерения в ее отношении. Естественно, что после нападения варвар расправляется с ней.

⁷ Там же. — Т. 9. — С. 58.

⁸ Там же. — Т. 3. — С. 150.

⁹ О противопоставлении свободы и воли см.: **Топоров В.Н.** Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балтийский фольклор. — М., 1999; **Вежбицка А.** Семантические универсалии и описание языков. — М.: Языки славянской культуры, 1999. — Гл.: Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «Свобода» в латинском, английском, русском и польском языках; **Зализняк А. А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.** Ключевые идеи русской языковой картины мира. — М., 2005; **Шмелев А.Д.** Русская языковая модель мира. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — Гл.: Пространственная составляющая русской души.

¹⁰ Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 2000. — Т. 2. — С. 128.

¹¹ Там же. — Т. 9. — С. 64.

¹² **Былины.** В 25-ти т. — СПб.: Институт русской литературы РАН, 2001. — Т. 2. Былины Печоры: Север Европейской России. — С. 200.

¹³ **Бессонов П.** Калеки переходные. — М., 1861—1864. — Ч. II, вып. 5. — С. 160.

¹⁴ **Палама Г.** Триады в защиту священо-безмолвствующих. — М., 2003; **Экхарт М.** Духовные проповеди. — СПб., 1991; **Аквинский Ф.** Сумма теологии. — М., 2006. — Т. 1; **Кузанский Н.** О богосыновстве // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. — М., 1979. — Т. 1; **Мейендорф И.** Введение в святоотеческое богословие. — Минск, 2007; **Мейендорф И.** Византийское богословие. — Минск, 2007; **Попов И.В.** Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. — 1909. — № 97; **Зайцев Е.** Учение В.Н. Лосского о теозисе. — М., 2007; **Лосский В.Н.** Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М., 1991; **Williams A.N.** Grounds of Union: Deification in Aquinas and Palamas. — New York, 1999; **Moore E.** «Likeness to God as Far as Possible»: Deification Doctrine in Iamblichus and Three Eastern Christian Fathers // Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy. — 2005. — Vol. 3, № 1 (<http://www.theandros.com/iamblichus.html>).

¹⁵ Эстетика Ренессанса. В 2-х т. — М.: Искусство, 1981. — Т. 1. — С. 249.

¹⁶ **Bowers F.** Elizabethan Revenge Tragedy. — Princeton: Princeton University Press, 1966. — P. 184—216.

¹⁷ **Mallin E.S.** Godless Shakespeare. — London, New York: Continuum, 2007. — P. 99—100.

¹⁸ О феномене самозванства см.: **Успенский Б.А.** Царь и самозванец: самозванство в России как культурный феномен. // **Успенский Б.А.** Избранные труды в 2-х т. — М., 1996. — Т. 1. — С. 142—183; а также: **Успенский Б.А., Живов В.М.** Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в

России) // Там же. — С. 205—337, где, в том числе, отмечаются различия между западным и русским типами сакрализации монарха.

¹⁹ **Эткинд А.М.** Русские скопцы: опыт истории // Звезда. — 1995. — № 4. — С. 151. О скопцах и их легенде см. также: **Engelstein L.** Castration and the Heavenly Kingdom. A Russian Folktale. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1999.

²⁰ **Доброхотов А.Л.** Онтология и этика когито // Встреча с Декартом. — М.: Ad Marginem, 1996. — С. 25.

²¹ Там же.

²² **Хайдеггер М.** Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 147.