

УДК 821.161.1

ЛЮЦИФЕРИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. П. ПНИНА И М. ГОРЬКОГО

Шум О. Ю.

Таврическая академия (структурное подразделение)
ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского»,
Симферополь
E-mail: shum_olga@list.ru

В статье рассмотрен образ люциферианского человека в произведениях М. Горького и И. П. Пнина. Представлен сопоставительный анализ текстов оды Пнина и поэмы Горького, имеющих одинаковое название «Человек». В ходе анализа выявлены сближающие произведения смысловые и образные аспекты: восхищение человеком, величественным вопреки своей малости; убежденность в том, что главный союзник человека – «мысль» (разум), силой которой он превращается в «зиждителя»; прославление деяний человека, преобразующего материальный мир, в частности стихийную природу. Пафос преобразования получил яркое воплощение в публицистике Горького советского периода, отразив чаяния и других идеологов социализма. Данный аспект позволил провести аналогию между идеалами Просвещения и идейностью конца 1920-х – начала 1930-х годов. Чтобы объяснить выявленные типологические схождения, в статье предложено рассматривать их как частные проявления общей идеологии атеистического люциферианства, базовые постулаты которого основаны на представлении о человеке-богоборце, мыслящем себя разрушителем созданного Богом мира и новым демиургом. В творчестве М. Горького, как показано в статье, люциферианство обрело также форму коллективного человека, образ которого создается в поздней публицистике писателя. Наблюдения были прокомментированы с помощью разбора сути человека-люциферианца, представленного в художественном и публицистическом творчестве Вяч. Иванова. Показано, что Иванов не разделял оптимистического взгляда на люциферианского человека и его творение – культуру, предупреждая о ее неизбежной исчерпанности и неминуемо предстоящем человечеству нравственном выборе. В заключение охарактеризована современная версия люциферианства, генетически связанная с абсолютизацией прогресса, – трансгуманизм, который находит свою реализацию в массовой культуре.
Ключевые слова: просветительство, И. Пнин, социалистическая идейность, М. Горький, образ Человека, люциферианство, коллективный человек, Вяч. Иванов, трансгуманизм.

ВВЕДЕНИЕ

Русское Просвещение считают периодом становления идеологического начала в художественной литературе. Помимо полемики по вопросам литературного стиля, в это время велись дискуссии и о необходимости наполнения художественных произведений идейно-политическим содержанием. По замечанию Вл. Орлова, именно в этот период «усваивается новая точка зрения на художественное слово как на отличное средство идеологической борьбы, – стих приобретает конкретно-агитационное значение» [20, с. 37]. Признание, а также активная реализация авторами эпохи Просвещения агитационно-пропагандистской функции

художественного произведения сформировали литературный контекст, типологически сходный с теми последующими, которые вновь будет отличать приоритет идейного начала в литературе и ярко выраженная политическая тенденциозность. В этой связи не удивительно, что просветительские мотивы литературоведы находили в творчестве Максима Горького, писателя иного, но столь же интенсивно идеологизированного времени в истории России, как и рубеж XVIII–XIX вв.

Истинным просветителем Горький был в жизни, о чем знали его современники и в чем убеждались все, кто обращался к изучению его многогранной деятельности, приходя в итоге к выводу, что в качестве просветителя и гуманиста он достиг «пик своей миссии» [28, с. 21]. Просветительство проявилось и в горьковском творчестве, идейной основой которого является антропоцентризм.

Аллегорическим воплощением антропоцентрической концепции Горького является образ Человека из одноименной поэмы 1903 года, фактически подытоживающей ранний период творчества писателя. Конечно, литературоведы отмечали просветительские аспекты поэмы. Можно вспомнить статьи Ю. В. Зобнина и Л. В. Спиридоновой, в которых отмечены свойственный произведению пафос «идеалистического просвещения» [11, с. 11] и декларативная риторика поэмы, напоминающая «не лозунги социалистов и не заповеди Заратустры, а универсалии Разума, понимаемые в традициях философии Просвещения» [22, с. 6]. Сходно сказал об этом М. Вайскопф: в «Человеке» Горького «сквозь фейербаховско-антропософский слой сквозит традиция просвещенческого гнозиса XVIII–XIX веков (можно было бы указать на ряд перекличек между поэмой Горького и «Человеком» Пнина...)» [2, с. 69]. Именно идея М. Вайскопфа стала отправной точкой нашего исследования. Нам показалось целесообразным раскрыть это беглое замечание, проведя углубленный сопоставительный анализ упомянутых текстов.

Цель нашего исследования состоит в том, чтобы выявить концептуальные аналогии в содержании оды И. П. Пнина и поэмы М. Горького и подтвердить мысль о типологическом идейном сходстве произведений, относящихся к периодам литературного процесса, отмеченным повышенной идеологизацией

художественного творчества. Например, Горький, осмысливая поэму «Человек», которую называл «моё credo», выразил свою позицию вполне определенно: «...быть только художником – нельзя в наши дни» [9, с. 464].

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ОДЕ И. П. ПНИНА И ПОЭМЕ М. ГОРЬКОГО

Ода И. П. Пнина и поэма М. Горького, одинаково названные «Человек», сходны в первую очередь своим ключевым аллегорическим образом. В центре произведений – человек, величественный вопреки своей малости. Пнин пишет о нем: «Ты царь земли – ты царь вселенной, Хотя ничто в сравненьи с ней» [20, с. 65]. Горький: «Затерянный среди пустынь вселенной, один на маленьком куске земли, несущемся с неуловимой быстротою куда-то в глубь безмерного пространства, терзаемый мучительным вопросом – зачем он существует? – он мужественно движется – вперед! и – выше! – по пути к победам над всеми тайнами земли и неба» [9, с. 35]. Оба автора считают, что величие человеку придает мысль, то есть разум и ведомое им знание. Пнин: «Хотя ты прах один возженный, Но мыслию велик своей!» [20, с. 65]; Горький: «И только Мысль – подруга Человека, и только с ней всегда он неразлучен, и только пламя Мысли освещает пред ним препятствия его пути, загадки жизни, сумрак тайн природы и темный хаос в сердце у него» [9, с. 36].

Однако после вводных тезисов каждый из авторов строит текст по-своему.

Ода Пнина более всего напоминает продолжение диспута с неким неведомым оппонентом. Предполагаемого оппонента литературоведы видели в первую очередь в Г. Р. Державине (В. А. Западов «Державин и Пнин»), считая, что Пнин вел спор с его знаменитой одой «Бог». Однако была высказана и мысль о том, что на самом деле Пнин апеллировал к «Оде на гордость» П. П. Сумарокова (М. Г. Альтшуллер «С кем полемизировал Пнин в оде “Человек”»). Наконец, Ю. М. Лотман, учитывавший широкий культурный контекст произведения, полагал, что Пнин полемизировал не с каким-либо одним конкретным автором XVIII века, а с церковным мировоззрением в целом (Ю. М. Лотман «С кем же полемизировал Пнин в оде “Человек”?»). Со своим оппонентом, был ли он конкретным лицом или неким обобщением, Пнин

категорически не согласен в том, что человек – «лишь червь земной». В доказательство он представляет свою систему доводов, разделив их на две части.

Первая часть предшествует ключевому тезису, в ней описаны материальные деяния человека-«зиждителя вселенной», без которого природа была бы «степью лишь пустой». Человек, создатель и преобразователь, распоряжается природой по своему усмотрению, всем властно в ней повелевая: на месте мрачных лесов, обиталищ шипящих змей и других свирепостей природы появляются нивы и стада, в бывших пустынях – села и города, каналы, пристани и суда, разверзаются пучины вод и земные недра, даря свои богатства. Вторая часть оды, размещенная поэтом после строф, в которых он опровергает мысль о человеке-черве и человеке-рабе, посвящена духовной деятельности «зиждителя-человека», овладевшего научным знанием, создавшего искусство, правовой и моральный кодекс, являющегося гражданином и патриотом.

Ключевая идея Пнина, его антитезис к тезису «человек есть червь», выражает его убежденность в том, что человек на земле, как в небе Бог («Ты на земли, что в небе бог!»). Человек смог исключительно собственными силами «через труд и опытность свою» обрести мудрость, преодолеть все препятствия, улучшить свою судьбу, превратить суровость в доброту, наполнить сердца добром и «щедротой» [20, с. 69].

Поэма Горького после вступления, близкого по смыслу началу оды Пнина, движется по иному содержательному руслу, превращаясь, по сути, в своеобразный аллегорический психоанализ.

Писатель выводит на свет все скрытые в Человеке инстинкты, чувства, персонифицированные «создания его творческого духа»: Любовь, Дружбу, Гнев, Ненависть, Безумие, Надежду; «вечного спутника Человека» Смерть; «Слабостью рожденные три птицы» – Уныние, Отчаянье, Тоску, – и противопоставляет всем этим врагам Человека его «свободную подругу» Мысль и «святую» Гордость. Внимание писателя сосредоточено на нюансах борьбы с вредным воздействием остальных аллегорических фигур, тормозящих движение Человека «вперед и выше», ослабляющих его. Например, вот как действует Надежда в союзе с ведомой ею Ложью. Они «поют» Человеку «о радостях покоя», «о тихом счастье примиренья» и

убаюкивают «дремотствующий дух», толкая его «в тину сладкой Лени и в лапы Скуки, дочери ее». И Человек по внушению своих «близоруких чувств» поддается, насыщая мозг и сердце этим «приятным ядом» «циничной Лжи», готовый поверить, что у него нет иного пути, как только «на скотный двор спокойного довольства самим собою» [9, с. 39]. Тут в битву с Ложью за Человека вступает Мысль, которая «точит мозг», «опустошает грудь», сжимает сердце «бодрящим холодом тоски по правде, суровой мудрой правде жизни». Если Человек отравлен Ложью неизлечимо, усилия Мысли тщетны, и он охваченный Пошлостью, дочерью «подлой Скуки», «теряет сам себя, перерожденный слабостью своею в животное без Гордости и Мысли». Но если «возмущение вспыхнет в нем, оно разбудит Мысль, и – вновь идет он дальше, один сквозь терния своих ошибок, один среди жгучих искр своих сомнений, один среди развалин старых истин!» [9, с. 39–40].

Финальный разговор Человека, в котором, глядя «в очи Правде», он обращается к своим сомнениям, бросая им вызов, концептуально вновь оказывается близок идеям оды Пнина. Человек Горького отрицает своё бессилие: «Вы лжете, говоря, что я бессилён, что ограничено сознание мое!». Он ощущает рост своего сознания, подобного искре будущего пожара, которым станет он «во тьме вселенной»: «И призван я, чтоб осветить весь мир...» [9, с. 40]. В дальнейшем монологе Человека, несущего свет, высказан ряд сентенций, одновременно просветительских – о необходимости борьбы с незнанием, заблуждениями и предрассудками, «опутавшими мозг», и марксистских, усвоенных писателем в обществе социал-демократов. Например, обличение жизни, основанной на социальном неравенстве: «Бесмысленна, постыдна и противна вся эта жизнь, в которой непосильный и рабский труд одних бесследно, весь, уходит на то, чтобы другие пресыщались и хлебом и дарами духа!» [9, с. 41].

ЛЮЦИФЕРИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК, ПРОМЕТЕИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

Итак, мы можем констатировать, что ряд идейных «перекличек» между текстами Пнина и Горького существует и что связаны они в первую очередь с

основополагающим постулатом о человеке, преобразующем мир силой разума, который Пнин и Горький абсолютизируют.

Преобразование материального мира у Пнина сводится к покорению стихийной природы. Содержательно это сближает первую часть его оды не столько с поэмой «Человек» и не только с творениями других поэтов классицистско-просветительской поры (вспоминается, например, хрестоматийная «Ода на день восшествия на всероссийский престол Елизаветы Петровны, 1747 года» М. В. Ломоносова), сколько с горьковской публицистикой первых советских лет. В статьях Горького конца 1920-х – начала 1930-х годов и в очерках «По Союзу Советов» (1928–1929) заметен тот же характерный пафос возвеличивания человека. Человек «и только он является творцом всех вещей и всех идей, именно он – чудотворец и в будущем владыка всех сил природы» [5, с. 499]. Но в отличие от поэмы «Человек» в публицистике развернуто описаны результаты преобразовательных деяний, близкие по смыслу строкам оды Пнина: орошенные пустыни и осушенные болота, дающие человеку торф «как топливо и удобрение», животные и растения «на службе у человека» и др. Кроме того, в духе своего времени писатель намечает и перспективы дальнейших преобразований: «Победа над стихиями, над болезнью и смертью» [8, с. 106].

Горький не был одинок в своих планах преобразования природы. Так, обращает на себя внимание созвучие его мыслей с идеями Л. Д. Троцкого, высказанными в работах 1920-х годов (см., например, «Литература и революция» (1923), «О культуре будущего» (1922) и др.). В этих работах, отойдя от политической конкретики, Троцкий изображает перспективы развития революции и культуры с тем же пафосом: «Нынешнее расположение гор и рек, полей и лугов, степей, лесов и морских берегов никак нельзя назвать окончательным. Кое-какие изменения, и не малые, в картину природы человек уже внес; но это лишь ученические опыты в сравнении с тем, что будет. Если вера только обещала двигать горами, то техника, которая ничего не берет “на веру”, действительно способна срывать и перемещать горы» [26, с. 193].

Под воздействием идеологов в начале 1930-х годов состязание с природой, борьба с ней были выведены на уровень государственных задач. «Всесоюзный

староста» М. И. Калинин на IV сессии ЦИК Союза ССР IV созыва говорил, ссылаясь при этом на философа Н. Ф. Федорова, что построение социализма в первую очередь мыслится как полное овладение силами природы [13]. Нарком земледелия Я. А. Яковлев призывал к новаторству, которое приведет к открытиям, революционирующим жизнь животных и растений. Видный ученый-биолог М. М. Завадовский выступал на коллегии Наркомпроса СССР с докладом «Догнать и перегнать природу!». Сам Горький принимал деятельное участие в организации Всесоюзного института экспериментальной медицины, нацеленного на эмпирическое изучение биологии человека.

Идейная близость просветительства и советской идеологии 1920-х–1930-х гг. не удивительна, если рассматривать их в русле одной идеологической тенденции: мы имеем в виду люциферианство. Составляющие его движения и течения основаны на постулате о *плохо созданном Богом мире, нуждающемся в переделке силами богоравного человека* (курсив наш. – О. Ш.). Здесь человек становится на место мятежного ангела: восстает против Бога, выносит приговор бытию, стремясь его разрушить, и претендует на место единственного демиурга нового «лучшего» мира. При таком подходе выводы исследователей об отдельных идейных совпадениях (например, о том, что антропологический идеал Горького в поэме «Человек» «соединяет в себе просветительский рационализм и естественнонаучный эволюционизм, чем он весьма близок к ноосферным учениям XX в.» [27, с. 34]), можно рассматривать как частность. Обобщить же все проявления идейного сходства (включая и близость ноосферным концепциям), по нашему мнению, позволяет выявление их люциферианской подоплеки.

Люциферианство может воплощаться в теистической и атеистической формах. Истоки первой исследователи связывают с эпохой первохристианства, считая одним из ранних проявлений теистического люциферианства манихейскую ересь [23, www]. Вторую форму выводят из недр протестантизма: «Отвергая святость подвижников, Лютер был вынужден найти ей земную замену, что он и сделал, приравняв светскую профессию к духовному призванию». В результате борьба и чаяния «протестантского люциферианца» оказываются связанными исключительно с имманентным миром, от

чего уже всего один шаг до вариаций на тему социализма «с его упованиями на “мировую революцию” (в теистическом варианте – эсхатологическую войну) и “новый порядок” (в теистическом варианте – иной мир)» [23, www].

Просветительство, а также утопический и марксистский социализм могут быть рассмотрены с этой точки зрения как идеологические варианты люциферианства в его атеистической форме. Само название движения «Просвещение» одного корня с именовани^{ем} «несущего свет» мятежного ангела (лат. *lux* – «свет» и *ferre* – «нести»). И горьковский Человек, в котором Э. Клюс увидела «плохую имитацию» ницшевского Заратустры [14], продолжает «светоносные» традиции: он, напомним, «призван осветить весь мир». В соответствии с нашей концепцией ницшеанство также представляет собой один из вариантов люциферианства, что подтверждает для нас природу горьковского образа. Конечно, размах преобразовательной деятельности в представлении русских просветителей XVIII века и большевиков-ленинцев разный, но глубинная суть одна: человек-богоборец, используя «свет знания», то есть достижения науки, переделывает враждебный и порочный мир под себя. Причем в своей преобразовательной деятельности просветители-масоны были готовы использовать «тайное» знание магов и каббалистов. В этой связи показателен состав «Герметической библиотеки», которую собирал Н. И. Новиков, помещая в нее в числе прочего переводы трактатов по медицине и химии [19].

Вместе с тем в широком профанном контексте идеологи и писатели не обращались к образу Люцифера. Если возникала необходимость в поэтическом иносказании, для изображения подвижника-светоча использовался образ-символ Прометей. Вызов, брошенный титаном Зевсу, совмещался при таком подходе с мятежом падшего ангела против Бога, а прометеев цивилизирующий «огонь» подменял собой люциферианский «свет знания». Разумеется, мировой образ Прометей многозначен. Всё разнообразие конструкций этого символа подробнее разобраны в труде А. Ф. Лосева «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976). Но в русской литературе, что подтверждают выводы А. Ф. Лосева, традиция видеть в Прометее «символ передовой науки на пользу человечества» зародилась как раз в XVIII веке у М. В. Ломоноса («Письмо о пользе стекла...», 1752) и, «минуя

прочие стороны Прометея, никогда не умирала» в ней [17, с. 232]. Люциферианцами социалистического толка использовалось ещё одно из более поздних толкований образа титана-тираноборца в русской литературе. Речь идет о выделенной А. Ф. Лосевым трактовке Прометея как символа «духовной свободы, света и справедливости», проявившейся первоначально в русской поэзии XIX века [17, с. 233]. Такой Прометей – борец за свободу и знание как нельзя лучше символизировал устремления люциферианцев, не вызывая при этом ненужных ассоциаций с дьяволом.

Содержательно прометеизм близок люциферианству, но не идентичен с ним. С образом Прометея связан мотив самопожертвования, отсутствующий в образе Люцифера. Мотив принесенной ради людей жертвы обусловил своеобразный синтез, возникший в мировоззрении и творчестве Горького.

В ранний период творчества писатель создал, казалось бы, своего Прометея – Данко (рассказ «Старуха Изергиль», 1894), чье горящее сердце сродни прометееву огню, поскольку спасает людское племя и освещает путь к лучшей жизни. Однако в подвиге Данко отсутствует момент тираноборчества. В определенный момент Данко угрожают только ведомые им люди, и свое сердце-факел он вырывает из груди ради того, чтобы они, замороженные, поверили в необходимость идти дальше к своему спасению. Решением горьковского героя кроме него самого никто не управляет, нет даже косвенного влияния или желания поступить «от противного». В его поступке рафинированный антропоцентризм: человек все решает сам и за все платит собой, – сочетается с самопожертвованием Прометея и... подвигом Иисуса Христа. «Горящее сердце» Данко вызывает ассоциации с «жертвенным сердцем» Иисуса. Этот символ спасительной любви стал предметом поклонения в римской католической церкви, иногда сердце изображалось с короной из терна как символ Распятия, а в акафисте к Сладчайшему сердцу Иисусову звучат слова: «Радуйся, Сердце Иисуса, любовь к нам горящее». И хотя культ святого Сердца Иисусова характерен для латинского, а не для славяно-византийского обряда, образ и текст акафиста, конечно, были широко известны. Горький использовал понятный народу символизм в повести «Мать» (1906), сделав героев-революционеров похожими на первохристиан [см. об этом: 21;

24]. В сборнике «Несвоевременные мысли» (1917–1918) он выскажет свою идею с публицистической прямотой: настанет день, когда Христос и Прометей, символы «гордости и милосердия, кротости и безумной отваги в достижении цели», в душах людей «скипятся во одно великое чувство и все люди сознают свою значительность, красоту своих стремлений и единокровную связь всех со всеми» [4, с. 516]. Оксюморонный союз Иисуса Христа с языческим титаном Прометеем (иногда в один ряд с ними Горький ставит еще и сатану [5, с. 13]) возможен для писателя потому, что в его понимании эти персоналии являются фольклорными образами, не более. Но вот значимость их для Горького имеет не художественный, а идейно-сакральный характер. Например, он считает, что создав Прометея, «народное творчество гордо возносится на высоту величайшего символа веры» [5, с. 29]. Думается, что экспрессию фольклорной «сакральности» Горький стремился перенести в свой утопический синтез, чтобы содействовать пробуждению веры в новый символ – коллективного человека.

КОЛЛЕКТИВНЫЙ ЛЮЦИФЕРИАНЕЦ В ПУБЛИЦИСТИКЕ М. ГОРЬКОГО

Мысль о «единокровной связи всех со всеми», высказанная в приведенной выше цитате из «Несвоевременных мыслей», оформилась в мировоззрении писателя к 1910-м гг., а в статьях советского периода она становится одной из ведущих. Горький повторяет ее многократно, настойчиво внедряя в сознание массы образ коллектива единомышленников, сплоченных желанием обустроить землю для будущих поколений. Писатель видит гигантским «коллективным человеком» всю страну: «Союз Советов – огромное тело, сложенное из полутораста миллионов единиц...» [6, с. 385]. Миф об этом гиганте создается в статьях: «Анонимам и псевдонимам» (1927), «Под красными знаменами» (1931), «Ударники в литературе» (1931), «О борьбе с природой» (1931) и др. «Мозг» единого тела – коммунистическая партия, «коллективный разум рабочих и крестьян» [7, с. 16]. «Великана» окружают злобные враги, «мелкие и крупные хищники» – «капиталисты Европы», по телу его ползают «паразиты» – враги внутренние. Из «среды этих насекомых» выходят «предатели, изменники, шпионы бывших “хозяев страны”», которых рабоче-крестьянская власть

«бьет ..., как вошь» [6, с. 239]. Презирая врагов, преодолевая трудности, великан делает свою важнейшую, исторически значимую работу: он «живет и работает для того, чтоб разрушить все отжившее, построить на земле новый мир» [7, с. 6].

Принцип описания «юного великана» у Горького напоминает художественный прием Т. Гоббса, использованный в предисловии к книге «Левиафан» (1651) при описании государства. Английский философ представляет его гигантским искусственным человеком, созданным для защиты человека естественного. Характеризуя своего Левиафана, Гоббс сравнивал государственные органы с органами и функциями человеческого организма, с его душой: «верховная власть, дающая жизнь и движение всему телу, есть искусственная душа, должностные лица и другие представители судебной и исполнительной власти – искусственные суставы; награда и наказание ... представляют собой нервы...; ... советники, внушающие ему все, что необходимо знать, представляют собой память; справедливость и законы суть искусственный разум (reason) и воля» и т. д. [3, с. 8]. Не исключено, что изобразительный принцип Гоббса повлиял на горьковскую образность. Кроме того, в 1930-е годы Горькому должна быть очень близка мысль Гоббса о государстве-собрании, которое «большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю» [3, с. 119]. Писатель сам именно так и оценивал ситуацию в стране победившего социализма, «где уничтожена классовая структура государства, десятки миллионов единоличных волей и умов, талантов и способностей организовались в единую волю» [8, с. 478]. Только у Гоббса сосредоточением волей может быть как собрание, так и один человек, диктатор, а в горьковской концепции такой нюанс, по крайней мере прямо, не рассматривается. В подкрепление наших наблюдений заметим, что в московской библиотеке Горького книга Гоббса «Левиафан» была, и она снабжена пометами писателя [16, с. 321].

Очевидно, что образ коллективного «великана», соединивший в себе богоравное могущество со стремлением к онтологическому разрушению, представляет трансформацию люциферианского Человека. Оба образа абстрактны и крайне далеки от реальных людей. Люциферианский Человек в отличие от Данко наполнен только безграничным антропоцентризмом, который проявляется в словах поэмы, кажущихся

неожиданными: «свободный, гордый Человек» идет «далеко впереди людей» [9, с. 36]. Однако ничего неожиданного здесь нет: люциферианский *Человек* неизбежно оказывается противопоставленным *людям* (курсив наш. – О. Ш.), такова логика образа. Думается, интуицией художника Горький чувствовал опасность, скрытую в люциферианском Человеке, поэтому желал «привить» своим героям-волютаристам христианское милосердие и кротость. Особенно остро необходимость в этом проявилась в жестоком хаосе пореволюционных лет. Понятно, что такая «прививка» была бессмысленна, поэтому в поздний период творчества, чтобы уйти от сверхчеловека, Горький выдвигает и всячески укрепляет в своей публицистике образ коллективного человека. Но и этот монстр оказался утопическим и люциферианским по сути.

ЛЮЦИФЕРИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК В ОЦЕНКЕ ВЯЧ. ИВАНОВА

Говоря о сомнениях Горького нельзя обойти вниманием размышления его современника Вяч. Иванова, который подверг люциферианского человека художественному и философскому разбору. Надо отметить, что произведения Горького и Иванова образуют целую типологическую параллель, безусловно, заслуживающую отдельного исследования. Подходы к интерпретационному анализу и сравнению типологических сходжений предпринимались [см.: 15; 25; 27], но без задачи охватить материал максимально полно. Между тем даже названия произведений Иванова отсылают к горьковским образам: сборник «*Cor ardens*» / «Пламенеющее сердце» (1911–1912), трагедия «Прометей» (1919), мелопея «Человек» (1915–1919; Париж, 1939), статья «Два лада русской души» (1916) и др., – не говоря уже об одних и тех же продиктованных временем концептуальных вопросах, которые пришлось решать обоим писателям.

В отличие от Пнина и Горького, в чьих произведениях люциферианец обнаруживает себя вопреки авторскому замыслу, Иванов пишет мелопею «Человек» для того, чтобы раскрыть люциферианское начало в человеке и объяснить этот вид богоборчества. Своеобразным комментарием к поэме является вступление «Прологомены о демонах», написанное для статьи «Лик и личины России» в 1916

году. В пролегоменах Иванов лаконично, в форме рассуждения излагает свое понимание люциферианства, поэтически выраженное в насыщенной герметической символикой мелопее.

Трактовка Иванова помогает под иным углом увидеть суть преобразовательных импульсов люциферианского человека у Пнина и просветителей, а также у Горького и социалистов. Люциферианство Иванов объясняет, сопоставляя два богоборствующих начала: собственно Люцифера (Денницу) – «дух возмущения» и Аримана – «дух растления». Оба они воздействуют на «глубинную человеческую волю». Первый извращает ее богоравностью, соблазняя человека истолковать дарованное ему «Отчее Аз-есмы» «не по сыновнему (“Я и Отец – одно”), а как мятежная тварь». Второй развращает волю человека, обнаруживая несостоятельность мнимой богоравности и тем побуждая человека «произнести в сердце своем: “аз не есмь”», чтобы погубить его бесповоротно [12, с. 247].

Специфика понимания Ивановым указанных богоборствующих начал заключается в неравнозначности данных им оценок. Ариман, «припешник» Люцифера, для Иванова является началом однозначно темным и губительным, а вот взгляд поэта на «фосфорически светящегося Денницу, духа-первомятежника, внушающего человеку гордую мечту богоравного бытия» [12, с. 245] не столь однозначен. Иванов видит в Люцифере не искуителя, а испытателя (это его определения): в тот момент, когда иллюзия богоравности неизбежно развеется, человек «должен сам найти свое другое, как точку опоры, – должен действием любви и той веры, которая уже заключается в любви и ее обуславливает, обрести свое ты еси» [12, с. 248]. Если этого не произойдет, человек окажется во власти Аримана.

Диалектический, в духе религиозного модернизма, взгляд на Люцифера придал его демоническим деяниям позитивную окраску. Во-первых, Денница у Иванова освобожден от функции прямого погубителя души: «воздействие Люцифера на человеческую душу является не непосредственным губительством этой души, а лишь страшным испытанием ее жизнеспособности» [12, с. 248]. Во-вторых, «на первых порах» люциферианское воздействие «могущественно повышает и обостряет ... все бытийственные и творческие энергии человека» [12, с. 248]. Человек, неустанно и

безостановочно творящий под воздействием «люциферической энергии» (Иванов сравнивает его с Фаустом), создал всю современную культуру.

Опасная «прелесть» люциферианства заключается в том, что творение культуры воспринимается человечеством Нового времени преимущественно, не без оговорок и предостережений, но в целом как феномен позитивный. И вот в этом аспекте Иванов, ведший свой идейный поиск в русле, пусть обновленческого, но христианства, проявил себя как мыслитель, не обольщавшийся люциферианскими культурными преобразованиями. Разобрав суть человека «аз есмь» и культуры, создаваемой им, он заострил внимание на истощенности, которая ожидает отпавшую от Бога культуру: «Культура конечна. Она спасается своею динамикой и должна бежать, безостановочно бежать, как зверь, травимый ловцом. Ее гонит «князь мира» со сворою Аримановых собак. Долго ли еще может продолжаться этот бег? ...». Конец «люциферического процесса», по Иванову, неизбежен, и вот тогда культура и человек окажутся на распутье, «где Люцифер покидает путников и им предложит выбор между тропой Христа и дорогой Аримана» [12, с. 251].

Можно, конечно, усомниться в том, способен ли люциферианец выбрать «ты еси», но Иванов хотя бы ставит вопрос о выборе, перед которым может оказаться люциферианский человек и творимая им культура. В то время как авторы просветительских и социалистических произведений, будь то художественная литература или публицистика, вообще не видят проблемы в перспективе культурного строительства. Иначе и не могло быть, ведь в идеологии атеистического люциферианства преобладает исключительно оптимистический взгляд на возможности культурного прогресса, открывающиеся перед человечеством. Особенно большие надежды возлагаются люциферианцами на развитие науки. В этом плане, на наш взгляд, показательна одна из современных версий человекобожества.

ТРАНСГУМАНИЗМ КАК СОВРЕМЕННАЯ ВЕРСИЯ ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВА

Люциферианский человек, выведенный за границы собственной природы, получил воплощение в идеологии трансгуманизма, начавшей оформляться с 1950-х годов. По одной из наиболее распространенных трактовок, трансгуманизм (постгуманизм, ньюгуманизм) – «новый этап в развитии гуманизма, научно ориентированное мировоззрение, согласно которому современный человек не является вершиной эволюции, но скорее – началом эволюции вида *Homo Sapiens*» [18, с. 249]. Характерно название книги одного из идейных отцов трансгуманизма Р. Эттингера: «От человека к сверхчеловеку» (1974).

Философия Возрождения и Просвещения, позитивизм XIX вв., **ницшеанство** ноосферные концепции, например, философия русского космизма [см.: 10] Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского рассматриваются как предтечи трансгуманизма. Заметим, что федоровская концепция очень интересовала Горького, а для другого «классика социалистического реализма» Л. Леонова, как показано в статье Л. М. Борисовой, философия русского космизма была одним из источников зашифрованной «второй композиции» его романов, оппозиционных по отношению к содержательной ограниченности соцреализма. При этом, как отмечает и Л. М. Борисова, у Циолковского Леонов для оценки творческого потенциала нового человека взял «самый жесткий из космистских вариантов эволюционной теории – идею искусственного отбора, селекции гениев» [1, с. 107].

Мировоззренческие пристрастия адептов социалистической идеи встраиваются в указанный философский ряд, который в нашем понимании представляет атеистическую форму общей люциферианской тенденции. Можно вкладывать различное содержание в понятие «сверхчеловек», по-разному видеть будущую общность бессмертных людей, ключевая суть одна. Будет ли «сверхчеловек» как у Ницше исключительным человеком или как у философов трансгуманизма лучшим из людей [18, с. 246], будет ли «коллектив» трактоваться как социалистическая общность «единиц» или объединение ради «проектики» «общего дела», – в основе все то же недовольство насущным и стремление «преодолеть человека», превратив

его тем или иным способом в богоравное существо. Трансформация человека сопровождается глобальным переустройством бытия. Так, трансгуманистический виртуальный нанодвойник мира позволяет заменить или дополнить действительное желаемым, как о том мечтали люциферианские утописты.

Сегодня трансгуманизм – это в первую очередь общественное движение, имеющее свою идеологию. Если же говорить о литературе, то в ней трансгуманисты не сказали еще художественно значимого слова (мы не учитываем некоторые относимые к трансгуманизму произведения классиков научной фантастики). Возможно, уже и не скажут, поскольку трансгуманистические идеи и образы практически сразу «ушли» в сферу массовой культуры (фильмы и компьютерные игры) и формульной литературы. Такой «уход» закономерен, так как, по справедливому замечанию М. А. Черняк, «массовая литература стала универсальным социокультурным пространством для ассимиляции и распространения разнообразных идей, она по-своему комментирует все аспекты современной жизни, формируя определенный контекст ценностей» [29, с. 18–19]. В «трансгуманистической» литературе формулы лидирует фантастика, причем не фэнтези, а именно рассказы и повести в жанре science fiction. Из отечественных фантастов выделяются С. Лукьяненко, Ю. Никитин, заметен цикл о растворении личности в цифровом пространстве, созданный киевскими авторами Мариной и Сергеем Дяченко, и др. Однако авторам нанофантастики приходится конкурировать с другими популярными жанрами футурологической направленности, такими, например, как антиутопия и постапокалиптический роман. Иногда жанровые границы, напротив, размываются и тексты содержательно совмещаются, так что в целом актуальная картина литературы трансгуманистической направленности представляется довольно расплывчатой.

ВЫВОДЫ

Подводя итог исследования, отметим.

В одноименных произведениях И. Н. Пнина и М. Горького можно выделить как типологически близкие: во-первых, ключевой образ-аллегию Человека, могущественного, несмотря на свою слабость, во-вторых, ключевую идею о том, что величие человека обусловлено его главным союзником мыслью-разумом, благодаря которой, он становится преобразователем и зиждителем. В указанных идейно-художественных аспектах мы обнаруживаем отражение идеологической тенденции люциферианства в его атеистической форме. Основанием для такого понимания являются, по нашему мнению, свойственные данной идеологии богоборчество, недовольство сотворенным Богом миром, желание его разрушить и выступить в роли богоравного демиурга нового мира.

Для иносказательно выражения люциферианских идей идеологами использовался образ Прометея. Однако прометеизм не идентичен люциферианству, несмотря на общие идеи богоборчества и богоравности. Прометеизм жертвен, и данное жертвенное начало в творчестве Горького соединилось с мотивами христианского подвига, породив художественные образы Данко и революционеров, подобных первохристианам. В публицистике писателя утопический символический союз Прометея и Христа предназначался для пробуждения веры в новую ипостась люциферианца – коллективного человека, напоминающего образно и идейно Государство-Левиафана из трактата Т. Гоббса.

Современник Горького Вяч. Иванов в своем художественном и публицистическом творчестве исследовал человека-люциферианца, создателя культуры. Иванов, находясь на позициях христианства, хоть и подвергнув отдельные его постулаты переосмыслению, видел в люциферианском человеке опасную обреченность и не разделял оптимизма идеологов Просвещения и социализма относительно судьбы созданной с подачи мятежного ангела культуры, обращая внимание на ее конечность и неминуемый для человечества момент нравственного выбора.

Размышления Вяч. Иванова можно продолжить: в XX и начале XXI века «люциферианская культура» проявилась в очередном гуманистическом фетише – трансчеловеке, бессмертном, бесполом, вечно молодом монстре с нечеловеческими способностями, демоне цифровой Вселенной. Идейной основой образа стала философия трансгуманизма.

Список литературы

1. Борисова, Л. М. Идеи русского космизма в социально-философском подтексте романов Л. Леонова 1920–1930-х годов // Вопросы русской литературы. – Симферополь, 2013. Вып. 26. – С. 99–111.
2. Вайскопф, М. Птица-тройка и колесница души: работы 1978–2003 годов / Михаил Вайскопф. – М. : Новое литературное обозрение, 2003. – 576 с.
3. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. М. : Мысль, 2001. – 478 с.
4. Горький, М. Несвоевременные мысли // Книга о русских людях: сборник / М. Горький ; вступ. ст. и примеч. П. Басинского. – М. : Вагриус, 2000. – С. 433–559. – (Мой 20 век).
5. Горький, М. Собрание сочинений : в 30-ти т. Т. 24. Статьи, речи, приветствия, 1907–1928 / М. Горький. – М. : Худож. лит., 1953. – 576 с.
6. Горький, М. Собрание сочинений : в 30-ти т. Т. 25. Статьи, речи, приветствия, 1929–1931 / М. Горький. – М. : Худож. лит., 1953. – 520 с.
7. Горький, М. Собрание сочинений : в 30-ти т. Т. 26. Статьи, речи, приветствия, 1931–1933 / М. Горький. – М. : Худож. лит., 1953. – 464 с.
8. Горький, М. Собрание сочинений : в 30-ти т. Т. 27. Статьи, доклады, речи, приветствия, 1933–1936 / М. Горький. – М. : Худож. лит., 1953. – 590 с.
9. Горький, М. Полное собрание сочинений. Художественные произведения : в 25 т. Т. 6 / М. Горький ; гл. ред. Л. М. Леонов. – М. : Наука, 1970. – 582 с.
10. Дёмин, И. В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма : монография / Илья Вячеславович Дёмин. – Самара : Глагол, 2014. – 208 с.

11. Зобнин, Ю. В. По ту сторону истины (случай Горького) / Ю. В. Зобнин // Максим Горький: pro et contra : личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей 1890–1910-е гг. : антология. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – С. 2–36.
12. Иванов, В. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3 / Вячеслав Иванов ; под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. – Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1979. – 894 с.
13. Калинин, М. И. Вопросы советского строительства. Статьи и речи (1919–1946) / М. И. Калинин ; ред. И. Зборовский. – М. : Политическая литература, 1958. – С. 397–420.
14. Ключ, Э. Ницше в России. Революция морального сознания / Э. Ключ ; пер. с англ. Л. В. Харченко. – СПб. : Академический проект, 1999. – 240 с. – (Современная западная русистика).
15. Корецкая, И. В. М. Горький и Вяч. Иванов / Корецкая И. В. // Горький и его эпоха / ИМЛИ РАН. – М. : Наука, 1989. – С. 169–184. – (Исследования и материалы; Вып. 1).
16. Личная библиотека М. Горького в Москве : описание : в 2 кн. / ред.: Л. П. Быковцева, А. М. Крюкова ; сост.: А. Д. Смирнова, М. М. Пешкова, Р. Г. Бейслехем. – М. : Наука, 1981. – Кн. 1. – 412 с.
17. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство : монография / А. Ф. Лосев. – 2-е изд., испр. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
18. Луков, В. А. Трансгуманизм / В. А. Луков // Энциклопедия гуманитарных наук. – 2017. – № 1. – С. 245–251.
19. Нефедов, А. Тайны «Герметической библиотеки» // Торжество слова и дела. Книгоиздатель Николай Новиков: возвращение из небытия / Александр Нефедов. – М. : Академия-XXI, 2015. – С. 51–71.
20. Пнин, И. Сочинения / Иван Пнин ; под общ. ред. И. А. Теодоровича ; вступ. ст. и ред. И. К. Луппола ; коммент. В. Н. Орлова. – М. : Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. – 312 с.
21. Спиридонова, Л. А. Повесть Горького «Мать» как евангелие новой веры / Л. А. Спиридонова // Литература, культура и фольклор славянских народов:

- ЛЮЦИФЕРИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. П. ПНИНА И М. ГОРЬКОГО
- материалы конференции. К XIII Международному съезду славистов, (Москва, июнь 2002). – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С.157–174.
22. Спиридонова, Л. Максим Горький без мифов и домыслов / Спиридонова Лидия // Литературная газета. – 2008. – № 12/13. – С. 6.
23. Сулимов, С. Теистическое и атеистическое люциферианство [Электронный ресурс] : [статья] / Станислав Сулимов, Игорь Черниговских // Credo New : теоретический журнал. – 2016. – №1. Режим доступа : http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/ (дата обращения: 29.06.2018).
24. Сухих, И. Между Марксом и Богородицей (1906 – 1907 «Мать» М. Горького) / И. Сухих // Звезда. – 1998. – № 10. – С. 227–235.
25. Титаренко, С. Д. Мистериально-мифологическая природа жанра мелопеи «Человек» в творчестве Вячеслава Иванова / С. Д. Титаренко // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. – 2009. – Вып. 2, ч. 2. – С. 55–65.
26. Троцкий, Л. Д. Литература и революция / Л. Д. Троцкий. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
27. Федотова, С. В. Три концепции человека в литературе серебряного века / С. В. Федотова // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (Филология). – 2005. – Вып. 6 (50). – С. 32–38.
28. Хьетсо, Г. Максим Горький сегодня / Гейр Хьетсо // Новый взгляд на М. Горького: М. Горький и его эпоха : материалы и исследования / ИМЛИ РАН ; под ред. В. С. Барахова. – М. : Наследие, 1995. – С. 16–24.
29. Черняк, М. А. Литература эпохи нано: взгляд сквозь магический кристалл / Мария Александровна Черняк // На путях к новой школе : журнал. – СПб. : Участие, 2010. – № 3. – С. 18–23.

References

1. Borisova L. M. *Idei Russkogo Kosmizma v Sotsialno-Filosofskom Podtekste Romanov L. Leonova 1920–1930-h Godov* [Ideas of Russian Cosmism in the Social and

-
- Philosophical Subtext of L. Leonov's Novels of the 1920s–1930s]. *Voprosy russkoi literatury*. Simferopol, 2013, no. 26, pp. 99–111.
2. Vaiskof M. *Ptitsa-Troika i Kolesnitsa Dushi: Raboty 1978–2003 Godov* [Bird Trio and the Chariot of the Soul: the Works of the 1978–2003s]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2003. 576 p.
 3. Gobbs T. *Leviafan, ili Materiya, Forma i Vlast Gosudarstva Tserkovnogo i Grazhdanskogo* [Leviathan: or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil]. Moscow: Mysl Publ., 2001. 478 p.
 4. Gorkii M. *Nesvoevremennye Mysli* [Untimely Thoughts]. *Kniga o Russkikh Lyudyakh*. Moscow: Vagrius Publ., 2000, pp. 433–559.
 5. Gorkii M. *Sobranie Sochinenii: v 30-ti T.* [Collected Works: in 30 Vol.]. Moscow: Hudozh. Lit. Publ., 1953, Vol. 24, 576 p.
 6. Gorkii M. *Sobranie Sochinenii: v 30-ti T.* [Collected Works: in 30 Vol.]. Moscow: Hudozh. lit. Publ., 1953, Vol. 25, 520 p.
 7. Gorkii M. *Sobranie Sochinenii: v 30-ti T.* [Collected Works: in 30 Vol.]. Moscow: Hudozh. lit. Publ., 1953, Vol. 26, 464 p.
 8. Gorkii M. *Sobranie Sochinenii: v 30-ti T.* [Collected Works: in 30 Vol.]. Moscow: Hudozh. lit. Publ., 1953, Vol. 27, 590 p.
 9. Gorkii M. *Polnoe Sobranie Sochinenii. Khudozhestvennye Proizvedeniya: v 25 T.* [Complete Works: Artistic Works: in 25 Vol.]. Moscow: Nauka Publ., 1970, Vol. 6, 582 p.
 10. Dyomin I. V. *Russkii Kosmizm v Perspektive Transgumanizma* [Russian Cosmism in the Perspective of Transhumanism]. Samara: Glagol Publ., 2014. 208 p.
 11. Zobnin Yu. V. *Po Tu Storonu Istiny (Sluchai Gorkogo)* [On the Other Side of the Truth (Gorky's Case)]. *Maksim Gorkii: Pro et Contra: Lichnost i Tvorchestvo Maksima Gorkogo v Otsenke Russkikh Myslitelei i Issledovatelei 1890–1910-e gg.* Saint Petersburg: Russkii Khristianskii Gumanitarnyi Institute Publ., 1997, pp. 2–36.
 12. Ivanov V. *Sobranie Sochinenii: v 3 T.* [Collected Works: in 3 Vol.]. Bryussel: Foyer Oriental Chretien Publ., 1979, Vol. 3, 894 p.

13. Kalinin M. I. *Voprosy Sovetskogo Stroitelstva. Stati i Rechi (1919–1946)* [Questions of Soviet Construction. Articles and Speeches (1919-1946)]. Moscow: Politicheskaya literatura Publ., 1958, pp. 397–420.
14. Klyus E. *Nitsshe v Rossii. Revolyutsiya Moralnogo Soznaniya* [The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature, 1890-1914]. Saint Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 1999. 240 p.
15. Koretskaya I. V. *M. Gorkii i Vyach. Ivanov* [M. Gorky and Vyach. Ivanov]. Moscow: Nauka Publ., 1989, pp. 169–184.
16. *Lichnaya Biblioteka M. Gorkogo v Moskve: Opisanie. v 2 Kn.* [Personal Library of M. Gorky in Moscow: Description in 2 Books]. Moscow: Nauka Publ., 1981, Book 1, 412 p.
17. Losev A. F. *Problema Simvola i Realisticheskoe Iskusstvo* [The Problem of the Symbol and Realistic Art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995. 320 p.
18. Lukov V. A. *Transgumanizm* [Transhumanism]. *Entsiklopediya gumanitarnykh nauk*, 2017, № 1, pp. 245–251.
19. Nefedov A. *Tainy «Germeticheskoi Biblioteki»* [Secrets of the Hermetic Library]. *Torzhestvo slova i dela. Knigoizdatel Nikolai Novikov: Vozvrashchenie iz Nebytiya*. Moscow: Akademiya-XXI Publ., 2015, pp. 51–71.
20. Pnin I. *Sochineniya* [Complete Works]. Moscow: Vsesoyuznoe Obshchestvo Politkatorzhan i Ssylno-Poselentsev Publ., 1934. 312 p.
21. Spiridonova L. A. *Povest Gorkogo «Mat» kak Evangelie Novoi Very* [The Story of Gorky "Mother" as a Gospel of a New Faith]. *Literatura, Kultura i Folklor Slavyanskikh Narodov: Materialy Konferentsii. K XIII Mezhdunarodnomu Syezdu Slavistov, (Moskva, Iyun 2002)*. Moscow: IMLI RAN Publ., 2002, pp. 157–174.
22. Spiridonova L. *Maksim Gorkii bez Mifov i Domyslov* [Maxim Gorky without Myths and Conjectures]. *Literaturnaya Gazeta*, 2008, № 12/13, p. 6.
23. Sulimov S. Chernigovskikh I. *Teisticheskoe i Ateisticheskoe Lyutsiferianstvo* [Theistic and Atheistic Luciferianism]. *Credo New: Teoreticheskii Zhurnal*, 2016, №1, Available at: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/ (accessed: 29.06.2018).

24. Sukhikh I. *Mezhdú Marksom i Bogomateryu (1906 – 1907 «Mat» M. Gorkogo)* [Between Marx and the Mother of God (1906 – 1907 *Mother* by M. Gorky)]. Zvezda Publ., 1998, № 10, pp. 227–235.
25. Titarenko S. D. *Misterialno-Mifologicheskaya Priroda Zhanra Melopei «Chelovek» v Tvorchestve Vyacheslava Ivanova* [Mysterical and Mythological Nature of Genre of Vyacheslav Ivanov's Poem-Melopeia *Human*]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Ser. 9, 2009, no. 2 (2), pp. 55–65.
26. Trotskii L. D. *Literatura i Revolyutsiya* [Literature and Revolution]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 400 p.
27. Fedotova S. V. *Tri Kontseptsii Cheloveka v Literature Serebryanogo Veka* [Three Concepts of Man in the Literature of the Silver Age]. *Vestnik TGPU. Gumanitarnye Nauki (Filologiya)*, 2005, no. 6 (50), pp. 32–38.
28. Khyetso G. *Maksim Gorkii Segodnya* [Maxim Gorky Today]. *Novyi Vzglyad na M. Gorkogo: M. Gorkii i Ego Epokha: Materialy i Issledovaniya*. Moscow: Nasledie Publ., 1995, pp. 16–24.
29. Chernyak M. A. *Literatura Epokhi Nano: Vzglyad Skvoz Magicheskii Kristall* [Literature of the Nano Era: a Look Through a Magic Crystal]. *Na Putyakh k Novoi Shkole*. Saint Petersburg: Uchastie Publ., 2010, № 3, pp. 18–23.

LUCIFERIAN MAN IN THE WORKS OF I. P. PNIN AND M. GORKY

O. Yu. Shum

Summary. The article studies the representation of a Luciferian man in the works of Maxim Gorky and I.P. Pnin. A comparative analysis between Pnin's ode and Gorky's poem with the same title *A Man* was held. During the analysis common points in imagery aspects between the two works were examined. Such as the idea that the man's main ally is *ratio*, or his mind, and using it will turn him into *The Creator*; celebration of human deeds that reshape the material world, such as the elemental part of nature. Pathos of reshaping the world was also largely used in Gorky publicist works during the Soviet period, which also reflected the hopes of other socialists. This aspect allowed drawing an analogy between ideals of the Enlightenment and the ideas of late 1920's to early 1930's. To explain the typological similarities the article suggests perceiving them as individual manifestations of the same ideology of atheist Luciferianism, the base postulates of which are founded on the image of a man who fights God who thinks himself the destroyer of the world created by God and the new demiurge. In the work of M. Gorky, as shown in the article, Luciferianism also acquired the form of a collective man, the image of which is created in the late journalism of the writer. Observations were commented on by analyzing the essence of the Luciferian man, represented in Vyach. Ivanov's fictional and journalistic works. It

ЛЮЦИФЕРИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. П. ПНИНА И М. ГОРЬКОГО

is suggested that Ivanov did not share an optimistic view of the Luciferian man and its creation – a culture, warning of its inevitable exhaustion and the impending need to make a moral decision for the mankind. In conclusion, a modern version of Luciferianism was characterized, genetically related to the absolutization of progress – as transhumanism, which finds its realization in popular culture.

Keywords: enlightenment, I. P. Pnin, socialistic ideology, M. Gorky, character sketch of a man, Luciferianism, collectivist man, Vyach. Ivanov, transhumanism.