

А.В. Петров

**«МИФ ТВОРЕНИЯ» В «МЕТАФИЗИЧЕСКИХ»
И «ФИЗИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИХ»
СТИХОТВОРЕНИЯХ РУССКИХ ПОЭТОВ
КОНЦА XVII – НАЧАЛА XIX ВЕКА**

Рассматриваются «космогонические» стихотворения четырех русских поэтов рубежа XVIII–XIX веков: С.С. Боброва, А.Н. Радищева, П.А. Словцова, С.А. Ширинского-Шихматова. Источниками художественной метафизики – сюжета творения – явились архаические мифы, библейская космогония, античная историософия и естественнонаучное знание. В анализируемых произведениях обнаружены следующие виды «метафизического пафоса»: пафос вечности, пафос преображения, пафос непостижимого, пафос конца, пафос животворящей материи, пафос спасения.

миф творения, историософия, доромантическая метафизическая поэзия, физико-теологическая поэзия XVIII века, метафизический пафос, поэтика предромантизма.

В европейских литературах XVII век ознаменовался появлением особого модуса поэтического творчества, который в самом общем виде может быть определен как *религиозно-философский*. Национальная культурная традиция в разных странах закрепила за ним различные наименования. Основания для выбора соответствующего термина могли быть разные: имя поэта-лидера (гонгоризм в Испании, маринизм в Италии); основополагающая черта его поэтики (например, метафора-концепт, отсюда концептизм/кончеттизм, а также «школа остроумия»); место дислокации группы поэтов-единомышленников (две силезские школы в немецкой литературе); содержательное ядро стихотворений («метафизическая поэзия» в Англии, «физико-теологическая» поэзия в немецких землях); наконец, социально-поведенческие стереотипы («прециозная» литература во Франции). В плане историко-типологическом большая часть этих школ и объединений относится к литературе барокко.

Русское барокко ни в XVII, ни в XVIII веках не выдвинуло выдающихся поэтов, какими на Западе были Гонгора, Марино, Донн, Грифиус, Гофмансвальдау, но при этом сохраняло свой эстетический потенциал в течение всего XVIII века, обогащая другие, доминирующие литературные направления. По этим, в частности, причинам явлений, аналогичных европейским, в виде «школы», «стиля» и т. д. в русской поэзии конца XVII – начала XIX века мы не найдем. Это не значит, конечно, что в России не было религиозно-философской поэзии и поэтов, глубоко выразивших «метафизический пафос» в религиозной, научной или философской формах, и что не было ни одного значительного русского поэта 1660–1810-х годов, который не создал бы «метафизического» либо «физико-теологического» стихотворения или поэмы. Достаточно назвать «Вертоград многоцветный» Симе-

она Полоцкого, «Утреннее размышление о Божием величестве» и «Вечернее размышление о Божием величестве», «Письмо о пользе стекла» М.В. Ломоносова, «Феоптию» В.К. Третьяковского, оды «Бог» и «Христос» Г.Р. Державина, поэмы «Херсониды...» и «Древняя ночь вселенной...» С.С. Боброва, духовные оды и переложения псалмов А.П. Сумарокова, М.М. Хераскова, И.С. Тургенева, А.Н. Майкова, И.Ф. Богдановича, Ф.Я. Козельского, Н.П. Николева и др.

Очевидно, что свести столько писательских индивидуальностей и разноплановых произведений, относящихся к различным периодам в истории русской литературы, к общему знаменателю, то есть обозначить их каким-то одним термином, невозможно. Привычные для нашего литературоведения понятия «философская поэзия», «религиозная (духовная) поэзия» и «дидактическая поэзия» не всегда являются релевантными по отношению к конкретным произведениям, хотя и остаются исходными, «родовыми». Из названия предлагаемой читателям статьи ясно, что пока мы остановились на двух родственных «видовых» понятиях, которые позволяют более точно, концептуально описать интересующий нас модус русской поэзии XVIII века.

Понятие «физико-теология», заимствованное из богословия, использовалось в немецкой философии XVII (Г. В. Лейбниц) и XVIII веков (И. Кант). Оно обозначает одно из доказательств существования Бога – по Его творению: разумно и гармонично устроенный видимый мир наглядно свидетельствует о существовании Творца. Особенно популярным этот способ доказательства становится в эпоху Просвещения, когда он проникает в литературу. Конкретность данного термина и обозримость охватываемой им познавательной сферы позволяют легко адаптировать его для нужд филологии и без труда идентифицировать соответствующие – «физико-теологические» – художественные тексты либо их фрагменты¹.

Этого нельзя сказать о другом, более распространенном и даже модном сейчас термине, появившемся приблизительно в то же время в Англии и из того же, в сущности, источника. Однако посредником между теологией, философией, с одной стороны, и филологией – с другой, выступила литературная критика, которая всегда любила новые и непонятные слова, но, как правило, не обременяла себя их объяснением. Напомню, что выражение «метафизическая поэзия» было использовано писателями и критиками Д. Драйденом (XVII век) и С. Джонсоном (XVIII век) для характеристики творчества Д. Донна и ряда менее известных английских авторов XVII века. Англисты обычно не говорят о том, что Драйден и Джонсон, стоявшие на позициях классицизма, вкладывали в слово «метафизический» по преимуществу негативный смысл, подразумевая под ним «избыточную философичность» стихов, «злоупотребление сложными, надуманными, не-

¹ Клейн Й. Религия и Просвещение в XVIII веке: Ода Державина «Бог» // XVIII век. Сб. 23. СПб., 2004. С. 126–133 ; Левитт М. «Вечернее размышление о Божием величестве» и «Утреннее размышление о Божием величестве» Ломоносова: опыт определения теологического контекста // XVIII век. Сб. 24. СПб., 2006. С. 57–70.

естественными метафорами-концептами»², мистику и эзотерику – все то, что классицизму было чуждо, но являлось «своим» для барокко. В сущности, «метафизической» литературные критики XVII–XVIII веков назвали маргинальную, с их точки зрения, линию развития английской поэзии. В 1920-е годы другой критик, Т.С. Элиот, реабилитировал это оценочное выражение (заменяя «–» на «+», но, как известно, ненадолго), однако не предложил научного его анализа, ограничившись весьма абстрактными «химическими метафорами»: «целостность восприятия», «распад восприятия» и «сплав мысли и чувства»³. Тогда же находившийся под влиянием Элиота русский литературный критик Д.П. Мирский, бывший в эмиграции и читавший в 1922–1932 годах курсы на славянском отделении Лондонского университета, переносит модное определение на творчество трех русских поэтов-«маргиналов», стоявших вне «пушкинской плеяды» и «не признанных» современниками. «Поэтами-метафизиками» Мирский называет Ф.Н. Глинку, В.К. Кюхельбекера и Д.В. Веневитинова, имея в виду религиозно-мистическое и философское содержание их стихотворений⁴. В этом общем смысле, не изменившемся со времен Драйдена и Джонсона, понятие «метафизическая поэзия» в основном и используется в современном литературоведении.

Другим недостатком термина «метафизика» является его историчность: на протяжении двадцати одного столетия своего существования понятие «первая философия» кардинально меняло свою содержательно-смысловую наполненность не менее четырех раз⁵. Это означает как минимум то, что «метафизическая поэзия» XVII века должна существенно отличаться от типологически близких ей явлений последующих веков и что в каждом конкретном случае (например, применительно к тому или иному литературному направлению и даже отдельному поэту) требуется, по выражению В. Шкловского, «остраннять» само это понятие.

Мы не будем определять смысловые ядро и периферию термина, отграничивать его от смежных и пограничных понятий и т. д., тем более что небезыңтересные попытки такого рода в последние годы предпринимались неоднократно⁶. Мы укажем лишь на те сферы и тексты русской литературы XVIII века, к которым, по-видимому, можно применить определение «метафизическая поэзия». Но для адаптации его к литературному материалу все равно необходимо обра-

² Красавченко Т.Н. Метафизическая школа // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина. М., 2003. Стлб. 532.

³ Половинкина О. Феномен поэта-критика (лекции о метафизической поэзии Т.С. Элиота) // Вопросы литературы. 2004. № 4. С. 79–100.

⁴ Мирский Д.С. История русской литературы с древнейших времен до 1925 года. Лондон, 1992. С. 170–173.

⁵ Барковская А.В. Метафизика // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998. С. 417–419.

⁶ Косяков Г.В. Метафизика бессмертия в русской романтической лирике : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01. Омск, 2007. 385 с. ; Перепелкин М.А. Метафизическая парадигма в русской литературе 1970-х годов: формирование, структура, эволюция : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Самара, 2010 ; Океанский В.П. Русская метафизическая лирика XIX века: Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, поэтика пространства : дис. ... д-ра филол. наук. Иваново, 2002. 286 с.

таться к философскому пониманию метафизики ⁷. Предельно ясно говорит об этом В. С. Соловьёв, чья статья, написанная для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона ⁸, используется нами в качестве теоретической основы для рассуждений.

В этой статье для литературоведа важны три момента.

1. Метафизика как «умозрительное учение о *первоначальных основах* всякого бытия или *о сущности мира*... указывает на *изучение* того, что лежит *за пределами физических явлений*».

2. Главное различие между метафизическим и научным («физическим») познанием заключается в том, что наука «изучает явления и их ближайшую сущность с известной определенной стороны (математика – со стороны количества) или в известной определенной области бытия (например, зоология – животную организацию и жизнь), тогда как М[етафизика], имея в виду *все явления в совокупности*, исследует *общую сущность или первоосновы вселенной*». Как и метафизика, наука также становится на «путь сверхчувственного, умозрительного построения вселенной», только метафизика стремится идти по нему до конца, «до *окончательного мировоззрения*, из которого можно было бы объяснить все области бытия в их внутренней связи».

3. Все многообразие метафизических систем может быть сведено к «элементарным» и «сложным». Всякая «элементарная» система определяется с трех точек зрения: а) «*по качеству признаваемого основного начала или всемирной сущности*» (*материализм, идеализм, панпсихизм* и его вариант – *спиритуализм*); б) «*по количественному определению всемирной сущности*» (*монизм, дуализм, плюрализм*); в) «*по способу бытия*» сущности (*субстанциализм*, или «метафизика пребывания», не признающая идеи развития; *процессуализм*, или «метафизика изменения», принимающая идеи эволюции и развития).

В.С. Соловьёв подчеркивает, что «наиболее полные системы М[етафизики] стремятся, исходя из одного основного начала, связать с ним внутренней логической связью все другие начала и *создать* таким образом *цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание*». Но задача эта выходит уже за пределы собственно метафизики и заходит на территорию других философских дисциплин и религий.

Если придерживаться точки зрения В.С. Соловьёва (авторитетной, но, конечно, не единственно возможной), то для литературоведа, исследующего религиозно-философский модус поэзии, фрагментами которого и являются «метафизические» и «физико-теологические» стихи, откроется возможность более чётко дифференцировать изучаемые объекты и локализовать свой предмет. Кроме того, из соловьёвского определения несложно дедуцировать несколько важных выводов.

⁷ См., напр. : Философский век : альманах. Вып. 7 : Между физикой и метафизикой: наука и философия. СПб., 1998.

⁸ URL : <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html>. Курсив в цитатах здесь и далее наш, за исключением особо оговоренных случаев.

Во-первых, очевидно, что понятия «метафизическая поэзия» и «поэт-метафизик» не являются взаимозаменяемыми, как казалось литературным критикам XVII–XX веков: не всякая «метафизическая поэзия» создается «поэтом-метафизиком» и не всегда «поэт-метафизик» пишет только «метафизические» стихи. Поясню свою мысль. Собственно поэтом-метафизиком можно назвать того автора, который стремится выразить в своем творчестве «цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание» (В. Соловьёв), то есть во всех своих стихах говорит об *одном* и на *одном художественном языке*. Все творения такого поэта суть части единого целого, все они, даже кажущиеся случайными или написанные «на случай», связаны друг с другом. Таких поэтов в любой светской литературе немного. Полагаем, что в русской это В.А. Жуковский и А.А. Фет. Даже Ф.И. Тютчева должно считать, следуя выбранной нами логике, создателем ряда метафизических стихотворений (наряду с политическими, историософскими, любовными и прочими), а не поэтом-метафизиком.

Во-вторых, опираясь на рассуждения В.С. Соловьёва, можно попытаться определить, что представляют собой собственно «метафизические стихи». Их содержание должно описываться тремя группами вопросов или хотя бы одной из них: 1) что является первоосновой мира (вселенной) и сосредоточен ли поэт именно на данной проблеме? 2) из чего эта первооснова состоит? что входит в «состав» мира? 3) как она проявляет себя? где пребывает? существует? как возник мир? Ответы на эти вопросы поэту могут дать не только религия и теология, но также наука, философия и мифология.

Если мы спроецируем перечисленные комплексы вопросов на конкретный литературный материал, то найдем не так уж много собственно «метафизических» тем и сюжетов. Пока мы отнесли бы к ним:

1. Сюжет «творения/возникновения мира» и логически его завершающий сюжет «конца мира». Однако тексты с эсхатологической проблематикой явно составляют отдельную группу внутри религиозно-философской поэзии. Другую такую группу с «метафизической» направленностью образуют произведения, «оправдывающие Бога», связанные с проблемой теодицеи.

2. Сюжеты о «начале», «ходе» и «конце» Времени и о том, что представляет собой Вечность. Подобные темы и мотивы находим, например, в эонических (новогодних) стихотворениях и в целом в «текстах времени» (В.Н. Топоров). На проблеме Времени сосредоточена и историософская поэзия, но «земная» история «метафизиков» интересует меньше всего.

Таким образом, ядро «метафизической поэзии» составляют, судя по всему, космогонические и космологические темы. Возможно, к «метафизическим» относятся и произведения, в которых развивается пантеистическая тематика, в которых Природа предстает как самодостаточное и/или саморазвивающееся начало.

Безусловно, высказанные нами идеи гипотетичны и могут быть оспорены; главное, чтобы альтернативные точки зрения были убедительно доказанными и научно продуктивными.

Такое теоретическое вступление нужно нам было прежде всего для того, чтобы обосновать правомерность использования в филологической работе не-

филологических терминов на основе произведений XVIII – начала XIX века, в которых представлен *сюжет творения (возникновения) мира*⁹.

В качестве литературной темы размышления о *сотворении Богом мира* появляются в новой русской поэзии где-то на рубеже 1770–1780-х годов. В самом известном религиозно-философском стихотворении XVIII века – «Бог» (1780–1784) Г.Р. Державина – этой теме посвящены 3-я, 4-я и 10-я строфы, собственно «метафизические», тогда как другие являются «физико-теологическими» (7-я и 8-я) и богословскими. Такое деление строф «по видам» и «типам» отчасти условно, а кому-то может показаться схоластическим. На это можно возразить: во-первых, сама проблема Богопознания схоластическая (не в переносном, а в изначальном, прямом смысле слова) по происхождению; во-вторых, если мы хотим все-таки разобраться в феномене религиозно-философской поэзии XVIII века, необходимо помнить, что возник он в слиянии христианского верования, масонства, философии и нескольких научных дисциплин.

Нельзя, однако, наделять авторов XVIII века знанием бóльшим, нежели то, которое им было реально доступно. Тому же Державину на момент 1780 года просто неоткуда было получить основательную теоретическую подготовку по теологии и естествознанию. Его ода «Бог» есть результат вдохновенной поэтической переработки некоторых базовых для эпохи идей, вчувствования в них. На наш взгляд, очевидно, что любой философствующий поэт, будь то Донн, Державин или Бродский, вообще не может сказать какое-то новое слово об устройстве мироздания, или о законах движения планет, или о религиозных догматах. В конце концов, это не его задача и обязанность. А вот сказать о Боге, или о солнечном ветре, или о минералах так, чтобы в одном образе исчерпать богословский трактат или диссертацию по физике, так, чтобы мы увидели и почувствовали то, что нельзя увидеть и почувствовать, – поэт может и должен.

Одним из средств выразительности, которым располагает такой философствующий поэт, является *метафизический пафос*. Это понятие ввел в мировую науку американский философ и историк идей А. О. Лавджой (А. О. Lovejoy). «Примером “метафизического пафоса”, – поясняет Лавджой, говоря о философском творчестве, – является *любое описание природы вещей, окружающего мира* в таких понятиях, которые пробуждают, подобно стихотворным строкам, своими ассоциациями, своего рода эмпатией, *конгениальное расположение духа или строй чувств* у философа или его читателей»¹⁰. Очевидно, что повышенной «чувствительностью» к такому пафосу обладают, помимо философов, ещё и люди искусства.

Вернемся к державинскому стихотворению «Бог». Несомненно, ему свойствен *пафос вечности* – то «эстетическое удовольствие, которое доставляет нам

⁹ Об эонической позиции см.: Петров А.В. Новогодняя поэзия в России (от Третьяковского до Бенедиктова) : моногр. Магнитогорск, 2009.

¹⁰ Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. [1936]. М., 2001. URL : <http://psylib.org.ua/books/lovejoy/index.htm>

пустая абстрактная идея неизменности»¹¹. Кроме пафоса *вечности*, оно проникнуто также пафосом *непостижимого* и пафосом *преображения*. Этот последний и составляет «душу» поэтических произведений о творении мира.

Для анализа нами выбрано несколько наиболее значительных «метафизических» и «физико-теологических» стихотворений: «Творение мира. Песнословие» (1779–1782?) А.Н. Радищева¹²; «Размышление о создании мира, почерпнутое из первой главы Бытия» (1784, 1804) и «Судьба древняго мира, или Всемирный потоп» (1789, 1804) С.С. Боброва¹³; «Материя» (1796) П.А. Словцова¹⁴; «Песнь Сотворившему вся» (1817) С.А. Ширинского-Шихматова¹⁵. Все названные авторы перелагают авторитетные для них версии так называемых *космогонических мифов*, в которых описывается, как возникла вселенная¹⁶. В своих размышлениях о космогенезе четыре поэта исходят из *инварианта* мифа, который они находят в книгах Ветхого Завета¹⁷, однако художественные его варианты во всех случаях оказываются индивидуально-своеобразными.

Самая общая схема космогонического мифа выглядит так: «Некто сотворил неким образом нечто (некоего)»¹⁸. Интерес для исследователя поэтических космогоний и «метафизических стихов», следовательно, может заключаться в поиске ответов на вопросы о том, кто предстает в произведении в качестве *субъекта* творения; *что/кого* именно и *в какой последовательности* этот последний созидает; *почему* он это делает и *как* он это делает.

Во всех стихотворениях главным *субъектом творения* выступает Бог Ветхого и Нового Заветов, однако степень Его участия в космогенезе мыслится авторами по-разному.

Ближе всего к традиционной библейской космологии стоит С.А. Шихматов. Его «Песнь...», представляющая собой весьма пространную, в 696 стихов лирическую метафизическую поэму, является развернутым парафразом Шестоднева, ветхозаветного сказания о днях творения (Быт. 1–2, 4), и ряда псалмов.

¹¹ Там же.

¹² Радищев А.Н. Стихотворения. Л., 1975. С. 52–55. Далее стихотворения А.Н. Радищева цитируются по этому изданию без указания страниц. Курсив в стихах наш.

¹³ Рассвет полночи, или Созерцание славы, торжества и мудрости порфиросных, браноносных и мирных гениев России с последованием дидактических, эротических и других разного рода в стихах и прозе опытов С. Боброва. СПб., 1804. Ч. 3. С. 1–9, 20–24. Далее стихотворения С. Боброва цитируются по этому изданию без указания страниц. Курсив в стихах наш.

¹⁴ Поэты 1790–1810-х годов. Л., 1971. С. 212–214. Далее стихотворение П.А. Словцова цитируется по этому изданию без указания страниц. Курсив в стихах наш.

¹⁵ Песнь Сотворившему вся. Стихотворение Князя Сергея Шихматова, члена Императорской Российской академии. СПб., 1817. Далее «Песнь» цитируется по этому изданию без указания страниц. Курсив в стихах наш.

¹⁶ Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. М., 1997. Т. 2. С. 6–9.

¹⁷ О библейской космогонии см., напр.: Мень А. Космография библейская // Библиологический словарь : в 3 т. М., 2002 ; Он же. Креационизм библейский // там же ; Он же. Природа и Библия // там же ; Он же. Шестоднев // там же ; и др.

¹⁸ Мифы народов мира. Т. 2. С. 9.

Убежденный христианин, будущий монах ¹⁹, князь Шихматов не сомневается в том, что Бог благ и Его безмерная благодать и есть первопричина и первоисточник творения. Он – единственный Создатель видимого мира: космических тел, стихий, неживой и живой природы (ср. также первый член Символа Веры):

Везде, во всем, при свете веры
Мы зрим незримаго Тебя;
Ты благ – и благодатью без меры
Преизлиялся вне себя;
На ночь ничтожества унылу
Призрел – и в ней блеснул разсвет, –
Исполнил вечный свой совет,
Воздвигся и облекся в силу
И препоясался на труд;
Создал – и мир Тобой созданный,
Храм славы Твоя пространный,
Весь благодати Твоей сосуд.

Как и в «Книге Бытия», Бог в шихматовской поэме создает мир, *называя* его, то есть своим *Словом*. «Ты рек» – главная «формула творения» в «Песни...»:

Ты рек – и водрузились горы...
Ты рек – и светлые плодами
Древа ветвисты возрасли...
Ты рек – и тварь одушевлена
Дыхания прияла дар...
Ты рек – и се из царства ночи
Стремятся воинства светил etc.

В последних строфах произведения Шихматов говорит о первом пришествии Христа и об искуплении Им человеческих грехов, наполняя тем самым «формулу творения» теологическим (христологическим) содержанием: творение мира Словом означает, что Бог-Отец создал видимый и невидимый мир Единородным Сыном Своим при воздействии Духа Святого ²⁰.

В соответствии с буквой и духом Библии (Быт. 1, 11–12, 20, 24) Бог в поэме Шихматова дает созидательную силу самим творениям, в том числе неодушевленным:

Ты рек – и *силой одаренна*
Растить живыя вещества,
Земля красно преиспещренна
Явилась в ризе торжества...

¹⁹ С.А. Ширинский-Шихматов примет постриг под именем Аникиты в 1830 г. Если искать в нашей поэзии «русского Джона Донна», то, возможно, Шихматов мог бы претендовать на это имя.

²⁰ Закон Божий. Нью-Йорк, 1987. С. 108, 504.

И суша, всюду в поднебесной,
Возчувствовав, что Вышний щедр,
Играя зыблется от недр;
Исполнясь силою чудесной
Бездушна дышущих раждать,
Износит их несметны роды,
Вдает хранению природы,
О чадах веселится мать.

Это представление, актуальное для всех рассматриваемых поэтов, являлось неотъемлемой частью основной мирообъясняющей концепции, к которой прибегали образованные европейцы вплоть до конца XVIII века, – концепции «Великой цепи бытия»²¹.

Мотив *творящего Божественного Слова* становится основным в «песно-словии» А.Н. Радищева. Если у С.А. Шихматова слово *произносится* Богом, то есть является «материальным составом»²² творимых объектов, то в радищевской оратории *Слово* – это особый персонаж. Оно есть сам Бог и одновременно Оно – Его первое творение и орудие творения:

Бог
...Речем:
Возлюбленное слово,
О первенец меня!
Ты искони готово
Во мне, я ты, ты я.
Тебе я навсегда вручаю
Владычество и власть мою,
В тебе любовь я заключаю,
Тобою мир да сотворю.
Исполнь божественны обеты,
Яви твореньем божество,
Исполнь премудрости советы,
Твори жизнь, силу, вещество.

Бог-Слово является также и Любовью, той силой, благодаря которой «...жизнь и начало / В мире всё восприяло». Радищев единственный из рассматриваемых авторов подчеркивает роль Божественной Любви в процессе творения.

В 1785 году С.С. Бобров посвятил этой дохристианской по своему происхождению идее стихотворение «Любовь». Описывая в нем возникновение вселенной, поэт обошелся без Бога-Вседержителя. В «Размышлении о создании мира...», частично парафразирующем «Книгу Бытия», он этого сделать, конечно, не мог. Однако данное стихотворение довольно далеко отстоит от христианской ортодоксии вообще и от «первой главы Бытия» в частности. Боброву равно вняты и близки античная и древневосточные мифологии, Библия и апокрифы,

²¹ Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи.

²² Мифы народов мира. Т. 2. С. 8.

античная философия, современное естествознание и мистические учения. Все вкуче они и дают ему ответ на вопрос «как произошло творение?». Другой вопрос, который интересует Боброва в отличие, например, от Радищева и Шихматова: «что предшествовало творению?» или, другими словами, «что такое Хаос?».

Приведенные нами соответствующие фрагменты «Размышления о создании мира...» с описанием содержащихся в них мотивов, поэтически прочувствованные, и составляют столь дорогие Боброву пафос *вечности* и пафос *преображения*.

Упоенная восторгом душа поэта хочет проникнуть в «предвечность довременну», увидеть то «место», что предшествовало творению и что «неведомо умам»:

Где свет – трилучный свет сиял собою сам,
В безмолвии святом величество скрывая,
И блеск божественный по бездне разливая.

В этой бездне «размещается» Время/Вечность –

Тот длинный ряд веков, который в мраке весь
От страшной протяжен предвечности до днесь.

По-видимому, в этой же бездне находится безбрежный Океан, но, скорее всего, сама бездна и есть Океан:

Паду я в Океан, – в бездонном море влаюсь, –
Не зря брегов дрожу, – не зря себя теряюсь...

Здесь, как предполагает Бобров, в освещенной «первородным светом» Океане-бездне и пребывает Творец:

О дух Пророческий, – Дух Богом воздоенный!
Повеждь, не здесь ли сей Творец уединенный?
Не здесь ли оное всесильно Божество,
Пред кем зачатое трепещет естество?

Эта развернутая мифопоэтическая картина того, что существовало «до времени» и «до вечности» (слова *ничто* и *Хаос* поэт пока не употребляет), напоминает отчасти ветхозаветный *техом* (хаос-бездна), о котором сказано: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). Однако угадываются в ней и добиблейские, например древнеегипетские, космогонические представления о первородном океане, который характеризуется «небытием, отсутствием неба, земли, тварного мира» и внутри которого «находится творец»²³.

²³ Мифы народов мира. Т. 2. С. 581.

У Бога-Творца есть план, «чертеж вещественных миров», в соответствии с которым Он собирается созидать «вещный» мир:

Се образ Он существ не созданных чертит,
И будущее их движенье умо-зрит!

Бобров подчеркивает, что человеческий язык не может изобразить столь «чудного явления», как «чудно в вечности возникшее творенье», и использует самую общую библейскую «формулу преобразования», известную по неканонической ветхозаветной «2 Маккавейской Книге» (124 г. до н. э.): «вдруг из ничего быть нечто начинало». Однако затем в духе своего увлеченного естественными науками века уточняет:

Но нечто – не мечта, а *вещества зачало*.

Кстати, *вещество* как материал либо результат творения привлекает к себе внимание всех поэтов-философов.

Дальнейшие размышления Боброва уже далеко отходят от Шестоднева и, несмотря на значимость мотива *творения словом*, соотносимы, скорее, с античными преднаучными и мифопоэтическими представлениями о Хаосе «как принципе и источнике всякого становления»²⁴:

Се в тайной мрачности сокрыто вещество!
Се в чреве Хаоса лежаще естество,
Вокруг объемлемо всеродною водою,
Над коей вечна ночь исполненная тьмою,
Как черный занавес опущенный висит,
Где слово от Отца родяся, все родит!

Сами стихии – огонь, вода, земля и воздух – спорят друг с другом, «не зная прав своих». Их спор разрешается *творящим духом*, который «разлился» над ними и на «жизненных крылех» летал над водой. Своего рода кульминацией космогенеза по Боброву и одним из пиков пафоса *преобразования* в стихотворении становится орфический космогонический миф о мировом яйце. *Творящий дух*, который в бобровских произведениях не всегда можно отождествить с *Духом Божиим*,

Грел мира яйцо, где все еще смешилось;
Образовал росток; – согрел; – оно раскрылось.
Любовь втекает в смесь, и смесь приемлет чин;
Дыханье первое – хвала вине всех вин,
Что животворною усмешкой оживляла,
И миру мудрое движенье даровала.

После того, как *Дух*, *Мировое Яйцо* и *Любовь* порождают жизнь и движение в мире, наделенная созидательной способностью *материя* совершает ряд космо-

²⁴ Там же. С. 580–581.

гонических актов, которые формально совпадают с третьим (сотворение воды, суши, растений) и четвертым (сотворение «светил») днями в Шестодневе. Однако предложенная Библией схема не всегда остается для Боброва авторитетной.

Так, самым «проблематичным» оказался для поэта пятый день творения, каким он изображен в Шестодневе. В этот день Господь повелел воде произвести «пресмыкающихся, душу живую», и приказал птицам «да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее» (Быт. 1, 20–21). Так вот этих существ в рисуемом Бобровым мире – мире, претендующем на гармонию, – просто нет.

После того как были созданы космические тела и по только что заведенному порядку прошел день (от восхода солнца до заката и до появления луны), родилось *Время*. Его образ опосредован у Боброва литературной традицией – жанром духовной оды. Это *время жизни христианина*: оно течет вперед, имеет конец и не ценится человеком.

Процесс творения завершается порождением «зверей и гадов земных» (Быт. 1, 24–25), а затем и человека самой землей, но по «гласу» Творца («да будет, рек творящий сильный глас»). Оставшаяся часть стихотворения является реминисценцией второй и третьей глав «Бытия» – рассказом о грехопадении человека и изгнании его из рая; здесь же Бобров манифестирует идею «бесконечной цепи существ».

Эта идея становится одной из важнейших для П.А. Словцова. В стихотворении с программным и, вероятнее всего, полемичным названием «Материя» преподаватель Тобольской семинарии, проповедник, практически полностью игнорирует библейскую космогонию и креационизм. Как хотел уверить читателя сам автор, интересовала его не метафизика, а физика. Название стихотворения он сопроводил примечанием: «Сочинитель сей пиесы хотел только испытать, можно ли физические истины предлагать в стихах». Таким образом, «пиеса» 1796 года становится логическим завершением «физико-теологической» линии в русской религиозно-философской поэзии, идущей от М.В. Ломоносова и В.К. Тредиаковского.

В той картине космогенеза, которую рисует поэт конца XVIII века, Бог в процессе творения не участвует, о Нем мы узнаем только, что Он

... над центром центров поживает
И вышней дланию миры вращает.

Место Создателя, в сущности, занимает *материя*, и здесь мысль Словцова близка мысли Боброва, в стихотворении которого «вещество», то есть материя²⁵, обладает животворящей силой и образует «три царства естества»: неживую при-

²⁵ Слово «материя» трактуется в Словаре Академии российской как «вещество» (СПб., 1792. Ч. 4. Стлб. 56). В свою очередь под «веществом» понимается «все то, из чего тела составлены; все то, что телам дает протяжение, и силу противодействия» (СПб., 1789. Ч. 1. Стлб. 674).

роду (руды, минералы и пр.) – растительный мир – животный мир («от червя до словесных»).

Словцова, как и Боброва, интересуется состояние мира «до творения», то, как выглядел Хаос:

Пока в странах неживотворенных
Недвижима чернелась пустота;
Пока в сих сумерках несотворенных
Не прояснялась вечна густота;
Пока в пространствах солнца не дышали
И громы в атмосферах не стонали, –
Дотоле – и пункт не существовал,
И тонкий атом в бездне не летал.

Этот Хаос действительно «физический»: пустое, ничем не заполненное и одновременно «густое», плотное пространство. Он никем не сотворен и, следовательно, вечен. В нем нет жизни, движения. Любопытно, что «наполненность» пространства предполагает, по мнению Словцова, наличие в нем космических объектов и воздуха, а значит центра вселенной («пункта») и первоэлементов, из которых состоит материя, – атомов.

Если у П.А. Словцова и С.С. Боброва образу Хаоса посвящены отдельные строфы, то у А.Н. Радищева этот важный космогонический образ складывается из разрозненных характеристик, реплик разных персонажей. Такой способ презентации тем более интересен, что тот фрагмент незавершенной Радищевым оратории, который представляет собой «Творение мира», может быть назван *предысторией творения*. Бог, Божественное Слово только собирается творить («Но что / Начнем?», «Начнем творить – что медлю я?»), и обрывается произведение эпизодом создания «тверди», соответствующим второму дню Шестоднева. Что же мы узнаем о Хаосе из радищевского «песнословия»?

Это извечно существующее и обозримое пространство, погруженное в темноту и тишину, лишённое жизни, движения и временного измерения. В нем пребывает только Бог-Мысль, Бог-Любовь:

Тако предвечная мысль, осеняясь собою
И своего всемогущества во глубине,
Тако вещала, егда все *покрытые мглою*
Первенственны семена, опочив *в тишине*,
Действия чужды и жизни восторга лежали,
Времени круга миры когда *не измеряли*.

Хотя Бог прежде всего создает «вещество», но и Хаос предстает как материальное небытие – «*упругое* древле *ничто*». Помимо «упругости», Хаос обладает также «протяженностью», но ограниченной, ибо Бог хочет «расширить себе пределы». Наконец, Хаос объемён, он напоминает некий склад, где лежат, до-

жидаясь преобразования, оживотворения, «первенственны семена», время, движение и вещество:

Да окрепнет в твердь пучина,
Неизмерима равнина,
Где пространство днесь живет.
Оживись, телесно семя,
Приими начало, время,
И движенье, вещество,
Твердость телом,
Жизнь движеньем, –
Се вещает божество.

Радищев, предваряя Боброва, рисует даже момент *перехода от небытия к бытию*:

Божественная утроба рдеет,
Клубя в рожденье вещество,
Любовь начально семя греет,
Твореньем узришь божество.

Если радищевские «Любовь» и «начально семя» и бобровские «Любовь» и «мира яйцо» явно восходят к одному мифопоэтическому источнику, то для Словцова миф, будь то библейский или античный, не является авторитетной объясняющей космологической парадигмой. И хотя поэт ищет ответ на тот же вопрос, что и его предшественники,

Каким натура перешла путем
Между ничтожеством²⁶ и бытием? –

делает он это на стезях иных – научного знания, «физики», «материализма».

Внеисторические, внеприродные, божественные силы полностью исключены Словцовым из процесса «сотворения» космоса из хаоса. Материальный мир, или вселенная, появляется либо с возникновением Времени и Движения, либо в результате их возникновения:

Но лишь подвинулись времен колеса,
И чуть тронулась ось годин и лет;
Чуть потряслась творения завеса,
Вдруг хлынула материя в весь свет.

Сначала рождаются планеты, затем – атмосфера вокруг них:
Повсюду стелет – всюду брызжет сферы

²⁶ «Ничтожество – состояние вещи, обратившейся в ничто» (Словарь Академии российской. Ч. 6. Стлб. 810); «ничто – то, что не существует, но существовать может» (там же. Стлб. 809).

И обливает их в воздушны атмосферы.
Всё пустое до того пространство заполняется:
Всё полно – нет малейшей пустоты,
От центра до последней высоты.

Главным законом, который управляет материальным миром, природой как живой, так и неживой, объявляется *движение*²⁷:

Движенье есть повсемственный закон,
На коем вещество воздвигло трон.
<...>
Движенье, сердце жизненных явлений,
Дает приметить бьющий пульс существ...

Не отрицая (в примечании к стихотворению) наличия мира *духовного, сверхчувственного*, Словцов склонен полагать все сущее материальным, покусаясь даже на христианский догмат о том, что Бог есть Дух (Иоан. 4, 24):

Материя, все массы образуя
И бесконечну цепь существ связуя,
Объемлет всё до заднего кольца,
От грубой глыбы даже *до творца*.

В свою очередь *движение* не имеет качественно различных форм и как таковое сводится, если мы правильно поймем Словцова²⁸, к *одушевленности, чувствительности* материи, проявляющих себя в разной мере, количестве. Такой видится идея «великой цепи бытия» материалистически мыслящему поэту конца XVIII века:

Вся разность жизни в разности движенья,
А в прочем все равно растут как гриб;
Агаты, литофиты, прозябенья,
Полип, орангутанг и караиб
Равно живут и переходят в росты,
Имеют пищу, силу, плод, наросты
И, может статья, чувственный орган;
Кто испытал, не дышит ли тюльпан?

Именно *материя* животворит весь мир, обладает творческой силой. Тезис этот Библии в общем-то не противоречит, но, будучи проведен последовательно, он предполагает независимость творения от Творца. Единственный раз Словцов

²⁷ Ближайший аналог этой идее в современном естествознании – гипотеза о самоорганизации материи.

²⁸ Из восьми основных значений слова «движение» в языке XVIII века ни одно не отвечает тому смыслу, что вложил в него П.А. Словцов. Скорее всего, «движение» в данном контексте следует понимать как «внутреннее чувствование», произведенное обстоятельствами или страстями (Словарь Академии российской. Ч. 2. Стлб. 534–535).

апеллирует к Высшей Силе: когда встает перед загадкой перехода от «ничтожества к бытию». Таким образом, метафизический пафос стихотворения 1796 года мы обозначили бы как пафос *обоожествления творящей жизнь матери*.

Этот пафос заслоняет, быть может, самое главное в стихотворении Словцова. В той Вселенной, самосотворение, самоорганизацию которой описал поэт-«физик», нет человека.

Надо сказать, что *человек* оказывается *проблемой* для всех четырех наших философствующих авторов. С «венцом творения» Радищев, Бобров и Шихматов связывают, с одной стороны, идеи *наказания и греха*, с другой – представление о *всеблагодости Бога*.

В «Творении мира» Радищева «Ветхий деньми» обещает всей твари «жизнь, радость, утехы» и только человек выпадает из грядущего плана вселенской гармонии:

Бог
Единым взором всё объемя,
Что было, есть и может быть,
Закону моему не внемля –
Во страхе господя ходить,
Я зрю, что тварь не пожелает;
Кичася гордостью, взмечтает,
Что всей она природы царь.
О брэнна и немощна тварь!
Почто против отца дерзаешь?
Или, ослушна, быти чаешь
Блаженною сама собой?
Я мог бы днесь, предупреждая
И мысль мою переменяя,
Быть твари повелеть иной.
Не ярый слабостей я мститель,
Отец всещедрый и зиждитель:
Любовию к тебе горю.
Чуждаться будешь совершенства,
Но корень твоего блаженства
В тебе нетленен сотворю.

Итак, Радищев ставит вопрос о происхождении в мире зла (теодицея, как я отмечал, неизбежно должна была появиться в «метафизических» стихах). При этом поэт отказывается от мифопоэтического и теологического обоснований вопроса: в «песнословии» нет ни змия, ни Сатаны – человек сам в гордыне возмечтал о том, чтобы сравняться в величии с Богом и без Него достичь счастья («блаженства»).

Если Радищев почти ничего не говорит о зле, то у Боброва эта тема – одна из сквозных в творчестве. В «Размышлении о создании мира...» он перелагает вторую и третью главы книги «Бытия», но расставляет свои акценты. Например,

любопытство считает свойством женской природы и представляет грехом, равно- великим гордости. Подробно размышляет о свободе воли, называя ее «обоюд- ным мечом», но признавая средоточием духовного начала в человеке. Нарушив запрет, познав добро и зло, человек, рассуждает Бобров, открыл в «гармониче- ский мир» дорогу греху и смерти. Природа обретает, завершает свою мысль по- эт-метафизик²⁹, качество *конечности, тленности*:

Родился грех; увы! – смерть целый мир объяла.

<...>

Безсмертье умерло; – краса телес затмилась;

Смутилася земля, – природа вся растлилась.

С этого момента началась «естественная» история, и волей Божества «три цар- ства естества» продолжают существовать и поныне.

Бобров был последователен и парafразировал также последующие – эсха- тологические – главы (шестая, седьмая и восьмая) книги «Бытия». Рассказ об истории творения был продолжен им в стихотворении «Судьба древняго ми- ра, или Всемирный потоп» (1789, 1804). Здесь вновь возникает тема Хаоса- Океана, только последний становится теперь символом зла. Когда «племена строптивы» «блуждали мыслями стократ»³⁰,

...в сию минуту
Отверз он [Бог] в гнев небеса,
И возбудив стихию люту,
Скрыл в бездне горы, дол, леса.

Тогда вторая смесь сразилась;
Вторый Хаос вещей возван;
Вселенна в море погрузилась;
Везде был токмо Океан.

Рассказ о гибели первых людей, который поведала автору «тень усопша мира», был уроком ныне живущим, предупреждением им. Грядет новый конец света, и люди будут уничтожены уже не водой, но огнем («Их плоть умрет огнем сож- женна»).

Эсхатологический пафос, *пафос конца* был близок Боброву как никакому другому поэту XVIII – начала XIX века. Страшные образы смерти в огне он за- имствует частично из античных мифов о Гелиосе и Фаэтоне, частично из Библии (Быт. 19, 24–28), например из «Книги пророка Исаяи» и «Откровения Иоанна Богослова», где Господь Саваоф и Ангелы небесным огнем сжигают нечестив- цев (Откр. 8, 7–9; 16, 8–9):

²⁹ Из поэтов рубежа XVIII–XIX веков С.С. Бобров, пожалуй, с наибольшим правом претен- дует на это наименование. Доказательство этого тезиса – тема отдельной работы.

³⁰ То есть много раз грешили против заповедей.

Когда смятется в горнем мире
Пламено-струйный Океан;
Смятутся сферы во Эфире,
Со всех огнем пылая стран ³¹.

<...>

Пирой, Флегон маша крылами,
И мчась меж страждущих планет,
Дохнут в них пылками устами;
Зажгут всю твердь; – зажгут весь свет.

Вновь, как и при начале творения, зазвучит Божественное Слово:

Едино Слово непреложно
Прострет торжественный свой взор,
И возвестит из тучь неложно
Последний миру приговор.

Но если причины гибели первого, погрязшего в грехах человеческого рода в общем понятны, то чем разгневало Бога второе поколение людей, Бобров не разъясняет. Он лишь описывает некую грядущую космическую катастрофу и намекает, что Бог задумал создать новый вид существ, в природе которых не будет ничего плотского, материального (ср.: Мк. 12, 25) и которые родятся чуть ли не из пепла, подобно фениксу:

Меж тем, – как в пламени истлеет
Земнорожденный человек:
Небо-рожденный окрылеет,
Паля на тонких крыльях в век.

Падут миры с осей великих,
Шары с своих стряхнутся мест;
Но он между развалин диких
Попрет дымящийся пепел звезд.

От небытия к вселенской катастрофе, от первого и второго погибших поколений людей к третьему, «вечному» – таково движение историософской мысли автора «метафизическо-эсхатологических» стихотворений о творении мира, которое продолжается, по мнению Боброва, и в его время.

Завершается «Судьба древняго мира...» реминисценцией апокалипсической книги пророка Исаяи (Ис. 6, 3) ³², и, следовательно, Бобров одним из первых русских поэтов возжелал пророчествовать:

Из рук падет дрожаща лира, –
Я в ужасе глашу: – *Бог свят!*

³¹ Рифма «океан – стран», а также 26-я строфа «Судьбы древняго мира...» отсылают, как мы полагаем, к ломоносовскому «Утреннему размышлению о Божиим Величестве», третья строфа которого особенно легко могла быть прочитана в эсхатологическом ключе.

³² К той же самой шестой главе из Исаяи обратится А.С. Пушкин, создатель «Пророка».

Здесь необходимо указать на парадокс: гимн материализму – стихотворение Словцова «Материя» – заканчивается эсхатологической картиной, пророчеством о гибели вселенной, и неверующий «физик» превращается в верующего «метафизика», который молит Творца о том, чтобы Тот отдалил роковой час:

Но ах! – грядет година без пощады,
Година лютая натуре всей,
В которую сии громад громады
Падут в ничтожество с своих осей.
Творец! над центром центров почиваяй
И вышней дланию миры вращаяй,
Продли держать вселенныя весы,
Да придут поздней роковы часы.

Среди четырех поэтов, создателей метафизических стихотворений, самое оптимистическое видение проблемы *человека как Божьего творения* предложил Шихматов. В его «Песни...» есть эсхатологические мотивы (строфы с 29-й по 32-ю), и Бог может предстать грозным повелителем стихий, которые способны уничтожить «жилища смертных» и весь мир, однако ужасы и казни остаются нереализованными, не изливаются на людей, служат им предупреждением, ибо Бог благ и любит свое творение. Везде и во всем, на небесах и на земле царит разумная и благая воля Творца:

Его Величию нет меры,
Любовь и мир – Его пути...

Гимн Создателю мира становится и гимном человеку. Ничего подобного этим строфам (с 43-й по 52-ю) о величии человека – «любимца» Божьей «благости» и «царя всей твари» – нет не только у Радищева или Боброва, но и у Державина:

Глаголом силы Ты от века
Создать благоволил весь свет;
Но сотворяя человека
Ты сам в себе творил совет,
Да лучшее творенья дело
Свершишь – и внидешь в свой покой.
Ты Сам ему Своей рукой
Составил стройнейшее тело,
Ты душу вдунул из Себя,
Тебе изрядствами подобну
Едину сродну и способну
Познать и возлюбить Тебя.

Ты честью, славой несравненной
Его венчал и превознес,
Царем поставил над вселенной,
И в здание Твоих чудес

Введя как в царские чертоги
Любимца благодати Твоей,
Всю землю с жизнями на ней
Ему Ты покоришь под ноги. –
Ты дал всем тварям бытие,
На всех излил Твои щедроты,
Но в нем, зря собственны доброты,
Имел веселие Твое.

Даже «змий» не смог очернить человека в глазах Бога, даже грехопадение не умалило Его любовь к «нищю и убогу», падение и отступничество которого Он «омыл»

Струями крови боготочной,
Одеял правдой непорочной,
И в нем возобразил Свой вид.

Для Шихматова словно не существует пяти с половиной тысяч лет исторического времени, прошедших от сотворения мира до первого пришествия Христа: в историческом сознании поэта два этих сакральных события непосредственно следуют друг за другом. И вновь обратимся к «Книге пророка Исаяи», ибо Шихматов цитирует оттуда те же слова, что некогда Бобров, и с тем же чувством:

Но что? – молчи вся тварь земная!
Мне гласы слышатся с небес;
Гремят – и дух в восторг пленяя,
Очам даруют капли слез.
Слух сердца к их вперяя грому,
К созвучным кликам: *Свят! Свят! Свят!*
Немею, ужасом объят.

Только в отличие от Боброва автор «Песни Сотворившему вся» не изображает конца света и гибели людей. Шихматову ближе не эсхатологический, а сотериологический пафос, *пафос спасения*. Он говорит о том, чем завершится история и Второе пришествие: о Царстве Божиим, о «небесах небес», о тайне соединения человека с Богом. История тварного мира и вместе с ней стихотворение завершаются, и поэт видит себя восставшим из мертвых и преображенным, воспевающим Бога «там» так же, как хвалил Его и «здесь».

К концу XVIII века религиозно-философский модус русской поэзии, до того включавший в себя духовные и «физико-теологические» стихи, обогатился стихами «метафизическими». Несколько известных и малоизвестных поэтов предложили весьма индивидуальные версии архетипического сюжета творения. Различия в его трактовках и в пафосе стихотворений можно представить в виде неких полярностей, крайних точек, располагающихся на одной оси – «от... и до...»:

– от несокрушимой веры в творение Словом до признания самоорганизации материального мира и равнодушия к миру духовному;

– от гимна человеку как венцу природы до неразличения его в ряду других существ;

– от ощущения катастрофичности мировой истории до убежденности в неизменной и спасительной Божественной Любви к творению.

Единодушны все авторы, пожалуй, только в том, что процесс творения продолжается и по сей день.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ЭЛЕКТРОННЫХ РЕСУРСОВ

1. Егорова, Л.В. Английская Библия и становление стиля метафизической поэзии [Текст] : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2009.
2. Клейн, Й. Религия и Просвещение в XVIII веке: ода Державина «Бог» [Текст] // XVIII век. – Сб. 23. – СПб. : Наука, 2004. – С. 126–133.
3. Косяков, Г.В. Метафизика бессмертия в русской романтической лирике [Текст] : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01. – Омск, 2007. – 385 с.
4. Лавджой, А. Великая цепь бытия. История идеи [Электронный ресурс]. – М., 2001. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/lovejoy/index.htm>
5. Левитт, М. «Вечернее размышление о Божием величестве» и «Утреннее размышление о Божием величестве» Ломоносова: опыт определения теологического контекста [Текст] // XVIII век. – Сб. 24. – СПб. : Наука, 2006. – С. 57–70.
6. Левитт, М. Ода как откровение: православный богословский контекст одической поэзии Ломоносова [Текст] // Славянский альманах. 2003. – 2004. – № 5. – С. 368–384.
7. Литературная энциклопедия терминов и понятий [Текст] / под ред. А.Н. Николюкина. – М. : Интелвак, 2003.
8. Мень, А. Библиологический словарь [Текст] : в 3 т. / Фонд имени Александра Меня. – М., 2002.
9. Мирский, Д.С. История русской литературы с древнейших времен до 1925 года [Текст] / пер. с англ. Р. Зерновой. – Л. : Overseas Publications Interchange Ltd, 1992.
10. Мифы народов мира [Текст] : энцикл. : в 2 т. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1997.
11. Новейший философский словарь [Текст] / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В.М. Скакун, 1998.
12. Океанский, В.П. Русская метафизическая лирика XIX века: Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, поэтика пространства [Текст] : дис. ... д-ра филол. наук. – Иваново, 2002. – 286 с.
13. Перепелкин, М.А. Метафизическая парадигма в русской литературе 1970-х годов: формирование, структура, эволюция [Текст] : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Самара, 2010.
14. Песнь Сотворившему вся. Стихотворение князя Сергея Шихматова, члена Императорской Российской академии [Текст]. – СПб., 1817.
15. Петров, А.В. Новогодняя поэзия в России (от Тредиаковского до Бенедиктова) [Текст] : моногр. – Магнитогорск : Изд-во МаГУ, 2009.
16. Поэты 1790–1810-х годов [Текст]. – Л. : Сов. писатель, 1971.
17. Радищев, А.Н. Стихотворения [Текст]. – Л. : Сов. писатель, 1975.
18. Рассвет полночи, или Созерцание славы, торжества и мудрости порфиринозных, браноносных и мирных гениев России с последованием дидактических, эротиче-

ских и других разного рода в стихах и прозе опытов Семена Боброва [Текст]. – СПб., 1804. – Ч. 1–4.

19. Словарь Академии российской [Текст]. – Ч. 1–6. – СПб., 1789–1794.

20. Философский век [Текст] : альманах. – Вып. 7 : Между физикой и метафизикой: наука и философия / отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб., 1998.

A.V. Petrov

«CREATION MYTH» IN METAPHYSICAL AND PHYSICO-THEOLOGICAL RUSSIAN POEMS OF THE LATE 18TH – EARLY 19TH CENTURY

The paper treats «cosmogonical» poems of four Russian 18th–19th century poets (Bobrov, Radischev, Slovtsov, Shirinsky-Shikhmatov). The analyzed poems, the poetic imagery of which is based on archaic myths, biblical cosmogony, historiosophy and natural scientific knowledge, contain the following types of «metaphysical pathos»: pathos of eternity, pathos of transfiguration, incomprehensible pathos, reviving pathos, salvation pathos.

a creation myth, historiosophy, pre-romantic metaphysical poetry, 18th century physico-theological poetry, metaphysical pathos, pre-romanticism.