

**Р.Ф. Бекметов**

Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
Институт филологии и межкультурной коммуникации,  
кафедра русской и зарубежной литературы, Казань, bekmetov@list.ru

**ВИЗИОНЕРСТВО, МЕТАИСТОРИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОСТЬ:  
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЙ  
(«РОЗА МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА)**

*Статья посвящена вопросу соотношения в «Розе Мира» Даниила Андреева визионерского опыта и литературной стратегии. Привлекается материал западных и восточных культур. Производится краткий разбор содержательных аспектов книги. Делается вывод, согласно которому мистический план произведения уравнивается художественным: одно предполагает другое в такой мере, в какой интуитивный замысел нуждается в продуманном, рационально оформленном выражении.*

Ключевые слова: *визионерство, метаистория, художественность, проблема соотношений, Даниил Андреев, «Роза Мира».*

Официально «Роза Мира» Д. Андреева была опубликована в 1991 году, через много лет после смерти её автора. По свидетельству первых читателей книги, она произвела на них ошеломляющее впечатление. «Розу Мира» стали воспринимать как шедевр религиозно-философского творчества, более того – вокруг книги образовался круг её преданных любителей, в том числе тех, кто отстаивал правоту произведения «безапелляционно», видя в Д. Андрееве едва ли не главу новой «окультурной» школы, способной разрешить «последние» вопросы бытия. Затем общая положительная оценка была скорректирована весьма скептическим взглядом, исходившим, как и полагается, в основном от

канонических, ортодоксальных вероучений (по преимуществу православия), которые считали, что проект Д. Андреева по созданию единой религии является очередным вызовом эпохи, а на него необходимо ответить отрицанием. Не будет грубой ошибкой сказать, что в наше время интерес к книге Д. Андреева фактически угас; в лучшем случае она стала объектом серьёзных академических штудий, правда, без намёка на консенсус в понимании главных смыслов необычного текста, «многослойного» по идейному охвату и структуре. Ярким свидетельством перехода «Розы Мира» в сферу взвешенного анализа явился факт публикации многостраничного сборника трудов об Д. Андрееве в серии «Pro et contra» (2010) [3], а также проведения научной конференции «Феномен Даниила Андреева» в стенах Института философии Российской академии наук (2014) [8] – флагмане современной отечественной гуманитаристики.

Нет нужды доказывать, что «Роза Мира» прошла все этапы нормального социокультурного освоения (с поправкой на своеобразие исторического момента и национальной психологии).

В самом деле, текст, потаённо создававшийся в сталинские годы, не мог не привлечь читателей «перестроечной» волны. На фоне мировоззренческого брожения, когда расшатывались казавшиеся незыблемыми общественные устои, когда была подорвана вера в возможность обустройства жизни на рациональных основаниях, «Роза Мира» только и могла стать книгой откровения. Кроме того, в советское время возник колоссальный разрыв с традициями начала XX века; они представлялись столь далёкими, будто речь шла не о прошлой фазе существования одной страны, а о другом цивилизационном строе, говорившим на «чуждом» метаязыке, в иных универсалиях мыслительного опыта и грамматической конструкции. Книгу потому на первых порах и впитывали, как губку, что на фоне давно знакомого и проверенного она казалась глотком свежего воздуха. Учтём и то немаловажное

обстоятельство, что «Роза Мира» была хорошо, добротна написана; с литературной точки зрения она являла образец безупречного стиля, а потому внушала доверие. От доверия к восторженному принятию, как правило, один шаг.

В «постперестроечные» годы андреевскую книгу, точнее – внедряемый ею «трансфизический метод», спорадически использовали для объяснения происходивших в России политических катаклизмов. Однако объяснение это было слишком прямолинейным, исключавшим все привходящие тонкости символической интерпретации, так что возникло сомнение в правомерности употребления метода вне личности его создателя. Универсальное по духу учение Д. Андреева стало казаться недостижимым; в практическом приложении его сочли утопичным. Иллюзия грядущего благого миропорядка, связанная с «Розой Мира», растворилась в жестокой злободневности настоящего. Чуда не случилось, поэтому книгу предпочли истолковывать с большей осторожностью, рассудительнее и аккуратнее, тем более, что горизонт интеллектуального охвата значительно расширился. Появились контраргументы – другие доводы, настаивавшие, в числе прочего, на том, что книгу нужно всё-таки рассматривать в контексте своего времени. Возникла специализированная литература, заполнившая лакуны прежнего незнания, в свете которой многие послы Д. Андреева обнаружили свою ошибочность. Словом, в полную мощь заиграли контексты, которые в одном из векторов движения как бы расчленили монолитное тело андреевского учения на составные части и заставили их жить в обособлении от целого. В поисках неизбежных противоречий целое было утрачено, и текст вновь остался непрочитанным. Постмодернизм, пришедший на смену идеологически выдержанным доктринам, развенчал глубину предложенного мифа о планетарном логосе, хотя правильнее было бы утверждать, что этот миф выпал из орбиты постмодернистского внимания, сориентированного, скорее, на западные мифотворческие паттерны массового сознания (вроде тех, которые разрабатывал Дж.

Толкиен). Из целостных интерпретаций середины-конца 1990-х годов особого внимания заслуживает работа О.М. Лукьяненко, рано умершего писателя-фантаста [5].

Имея в виду историю создания «Розы Мира», условия общественного бытования этого текста и специфику его внутренней организации, попробуем понять, как соотносятся в андреевской книге комплекс мистических чувств и художественная стратегема. Речь не идёт об ответе на вопрос, чего больше в произведении: религии или литературы, а о том, в какой степени одно из них предполагает наличие другого, чтобы исходное целеполагание переросло в осязаемый внешний эффект.

Начать с того, что «Роза Мира» – не единственное в своём роде сочинение. По жанру оно близко средневековым видениям, что, однако, не мешает автору их «преодолевать». По мысли Г.С. Померанца, водораздел между ними лежит в глубине непосредственного созерцания актов посмертия. Если «Хождение Богородицы по мукам» или «Божественная Комедия» представляют собой обдуманые и в чём-то застывшие в рамках сложившегося миропорядка богословские идеи, то «Роза Мира» – ведёт дальше, в глубь столетий, к кораническим сурам и ветхо- и новозаветным сказаниям [7, с. 255]. Действительно, читая строки о том, как рождается сверхъестественный образ в сознании Д. Андреева, трудно не сопоставить описание этого процесса с соответствующими местами из пророческих книг Иезекииля, Даниила, Иоанна Богослова. Относя кристаллизацию смутного образа к первому этапу озарения, Д. Андреев подчёркивал его спонтанный характер, как бы совершающийся «без участия воли субъекта», «без предварительной подготовки» [1, с. 95], хотя она протекает за гранью элементарных переживаний. Суть озарения сводится к стремительному, почти молниеносному охвату огромных пластов исторического времени, благодаря чему становится возможным «увидеть» то или иное явление в противоборстве конфликтующих начал. В такие минуты, даже часы, пишет Д. Андреев, личность «ощущает себя как тот,

кто после долгого пребывания в тихой и тёмной комнате был бы вдруг поставлен под открытое небо в разгар бури – вызывающей ужас своей грандиозностью и мощностью, почти ослепляющей и в то же время переполняющей чувством захватывающего блаженства» [1, с. 95]. Эти образы «метаисторического космоса» не имеют зрительной природы; наоборот, зрительный (как, впрочем, и звуковой) элемент входит в них на составных правах и занимает строго определённую нишу, подобно водороду в океанической массе. В философско-эстетическом плане перед нами – проекция категории возвышенного, и, конечно, встречается она не только в произведениях религиозного творчества, но и – маркированно – в литературе, от изображения разгула природных стихий до описания анархии социальных систем, вдруг выпавших из-под внутреннего или внешнего контроля и перманентно пребывающих во власти новой, запредельной и невербализуемой силы.

С другой стороны, «Розу Мира» отличает культурно-географическая широта; она декларируется открыто и не нуждается в аргументах, как у Данте, когда, чтобы соотнести структуру «Божественной Комедии» со сходными произведениями арабо-персидской мистической классики (в частности, Санаи, см.: [2]), исследователям приходилось искать переходные звенья на стыке католического и мусульманского дискурсов, объясняя, к примеру, то, какую важную посредническую роль играла в средние века толедская школа толмачей, переводивших на латинский язык отрывки из Корана, в том числе те, которые имели отношение к мираджу пророка Мухаммада, его вознесению на небеса из Иерусалима, к трону Аллаха. Так, образцом политической праведности был для Д. Андреева Махатма Ганди, исключивший насилие из программы преобразования действительности. Синкретичность японского мышления, вобравшего множественные конфессиональные голоса, от автохтонного синтоизма до занесённого европейскими миссионерами христианства, казалась ему указанием на то, каким должно быть объединительное вероучение

«светлой направленности». Посмертие у Д. Андреева – явно не христианское, а с чертами индуизма и буддизма. Он настаивал на приоритете догмата перевоплощения, поясняя, что в авраамических религиях он тоже содержится, но в совершенно ином виде, не похожем на то, как метемпсихоз реализован в концептах и механизмах индуистского или буддийского мировоззрения. В этом плане, надо полагать, перевоплощением может быть и духовная эволюция человека. (Вообще, «тот» мир, по Д. Андрееву, несмотря на динамичность происходящих внутри него процессов, отражающихся, кстати, и на земных событиях, принципиально един; различия состоят в том, что и как описывается в нём носителями языков разных культур; последние в силу заданной локализации созерцают лишь ограниченное пространство «того» мира, и, находясь в детерминированных условиях, обычно абсолютизируют «точку отсчёта», принимая часть за целое. Примерно так человек, находящийся в поле, может не видеть предметов, расположенных за холмом, и вместе с тем настаивать на том, что их нет. Знаменитая пещера Платона, в которой тени принимаются за реальные вещи вследствие естественной абберации зрения, – из того же разряда). Отсюда – следующий пассаж: «Последняя смерть моя произошла около трёхсот лет назад в стране, возглавляющей другую, очень древнюю и мощную метакультуру (речь идёт об Индии. – *Р.Б.*). Всю теперешнюю жизнь, с самого детства, меня томит тоска по этой старой родине; быть может, так жгуча и глубока она потому, что я прожил в той стране не одну жизнь, а две, и притом очень насыщенные» [1, с. 171]. Или такое признание, когда душа Д. Андреева оказалась в Олирне: «И я, воспитанный в строгом брахманизме, начал понимать, какой странной для меня, бездонной правдой полон христианский миф» [1, с. 175]. Отсюда же – лексические новообразования, по форме напоминающие санскритские слова: «арунгвильта-прана» («тонкоматериальная субстанция, переливающаяся из тело в тело и обеспечивающая возможность индивидуальных органических существований»), «Шаданакар» (имя

«брамфатуры» планеты Земля, её иновременной и иноматериальной оболочки, насчитывающей более 240 слоёв), «шрастры» («обиталища античеловечества»), своеобразные города «с высокой демонической техникой») [1, с. 848, 854].

Отметим, что отдельные картины андреевского посмертия перекликаются с «Бардо Тхёдал» – памятником тибетского буддизма, называемом иногда броско и неточно «тибетской книгой мёртвых», по аналогии с древнеегипетской. Разумеется, это не прямые переклички, а косвенные, но довольно заметные, дающие основания для типологического сближения. Их отличает друг от друга степень мифологического абстрагирования: то, что рисует Д. Андреев, много живописнее в сравнении с тем, о чём повествует коллективный создатель «Бардо Тхёдал» (традиция, правда, приписывает авторство книги «лотосорождённому» Падмасамбхаве, эманации Будды Гаутамы в тантрической версии [6, с. 120]). «Бардо» – временное состояние в цепи перерождений, исчисляемое в 49 дней, от махапаринирваны до обретения нового тела. Наиболее точные соответствия проявляются тут в цветописии и характере принятия «трансфизического мира», которое зависит от накопленной кармической энергии. Так, первым слоем «мира Просветления» была для Д. Андреева древняя Олирна, «страна усопших», в которой «обитало когда-то ангельское прачеловечество» [1, с. 852, 173]. В описании ландшафта этого слоя преобладают тёплые тона – зелёные, белые, золотые. Благостность восприятия Олирны предопределяется фактом положительной кармы, которую автор обрёл в предыдущие рождения. В Олирне душа готовится к «трансформе» – переходу на следующий уровень, «не через смерть, но через преображение» [1, с. 175]. Рубежом, отделяющем Олирну, от других высших слоёв, является Файр – праздничная иллюминация, «лучезарный покой», «женственная ласка» [1, с. 178], откуда можно попасть в Нэртис, «страну великого отдыха» [1, с. 179]. Наряду с «миром Просветления» в андреевской картине посмертия существуют и многочисленные «миры

Возмездия», отличающиеся мерой присутствия в них грубого материального элемента. Цветовая палитра тут крайне однообразна, от «свинцово-серого» (с «чахлой травой», «никогда не волнуемом морем», полутундровым пейзажем в описании Скривнуса, «первого из чистилищ») до чёрного в Суфэле, или Суфэтхе, месте невообразимых мучений, примыкающем к Гашшарве – «антикосмосу Гагтунгра», планетарного демона Шаданакара, библейского Сатаны [1, с. 248, 260, 261]. Аналогично «Бардо Тхёдол» демонстрирует пространства посмертия: зелёный, жёлтый или белый цвета связаны в нём с мудрыми, покровительствующими душе божествами; синий или тускло-голубой, напротив, человеку враждебны: он должен их сторониться, чтобы не оказаться при перерождении в животном царстве, и довериться ослепительному пятицветному сиянию, символизирующему путеводность учения Дхармы. Указывается в «Бардо Тхёдол» и на состояние абсолютного, ничем не нарушаемого покоя, открывающего возможности для созерцания пустоты собственного сознания.

Подобных пересечений много, и возникает проблема: что в них – от поэзии, а что – от религиозно-философской мысли? Есть культуры, особенно архаичные, в которых два этих момента даются в синтезе. Известно, что в древней Индии жрец и поэт – почти одно и то же. Брахману традиция вменяла не только хорошее знание ритуала, но и полноценное владение лирическим словом. В древней Иудее представители верховной власти обладали даром художественно-словесной импровизации, подчиняя его сверхличным задачам; ветхозаветный царь Давид-псалмопевец – из той категории. В древней Греции поэзия наделялась магической функцией, и даже когда произошло разделение социальных основ, Аристотель по инерции полагал, что мудрый эпический поэт, вглядывающийся в прошлое духовными очами, глубже любого историографа, собирателя и систематизатора фактов. В то же время культура изобилует примерами сознательного принижения поэзии,



пренебрежения ею. Платон считал, что поэты не могут управлять идеальным государством, взять на себя эту ношу способны философы; кроме того, для Платона поэзия, как всякое искусство, – «тень теней», вид деятельности, удаляющей человека от истины из-за своей привязанности к вещам через подражание. В Ветхом Завете, как можно понять, поэзия ценилась чрезвычайно высоко, но «небезраздельно», а до некоторых пределов. Не случайно многие иудейские пророки были косноязычны (ср.: «"О Владыка мой! – взмолился Моисей к Господу. – Я не красноречив. И прежде не умел я ладно говорить. <...>". И сказал Господь: "Кто дал человеку уста? Кто делает немым или глухим? Кто делает зрячим или слепым? Я, Господь"», Исх. 4: 10–11). Их косноязычие – знак трудности в передаче смыслов сверхчувственного мира. Рационально выверенная «гладкопись» годилась для готовых, многократно повторявшихся значений. Ускользящие понятия требовали иной речи, которая сопротивлялась бы распространённому в обществе «нормам словоупотребления». В исламе времён Мухаммада к поэтам («шаирам») относились с подозрением, поскольку считалось, что безбрежные потоки их фантазии, расписанные в красивых словах, уведут от фундаментальных представлений о жизни и Боге. Язык содержит «ловушки», затемняющие предмет, увлекающие говорящего за собой путём выстраивания новой, более формализованной и привлекательной логики. (Вспомним, что в античности этим пользовались до злоупотребления софисты, за что их осуждал Сократ, поборник живой нравственности). Самого Мухаммада первых проповедей многие мекканцы приняли за «шаира», и при этом парадоксально то, что та же необычность формы его боговдохновенных высказываний (а она сразу ощущалась как стилистически непохожая на распространённые разговорные штампы) заставляла поверить в принятую им миссию «печати всех пророков». Интересно и то, что, развиваясь, в последующие столетия арабомусульманская культура вобрала в себя те свойства, которые ныне позволяют говорить о ней как о логоцентричной.

На страницах «Розы Мира» Д. Андреев пишет о том, что его визионерские видения непередаваемы в словах. Он хорошо чувствовал условность языка, на котором излагал свои мысли. Оговорки о неверно расслышанном имени (мифического существа, локуса на «трансфизической» карте) или неспособности выразить его в адекватном артикуляционно-фонетическом строе красной нитью проходят через текст «Розы Мира» и, наряду с общей установкой на рационалистичность художественного стиля, дают повод видеть в авторе не банального носителя психической девиации, а субъекта «изменённого сознания» (таких, на самом деле, немного), тоньше остальных чувствующего границу миров. Именно постоянная самопроверка, понимание того, что с ним происходит, кристальная ясность суждений и строгость формулировок от первой до последней главы становится залогом правдивости мистических испытаний Д. Андреева. Вопреки бытующим взглядам, мистицизм – необязательно «туман» мало понятных слов (в серьёзном смысле это допустимо, когда адресат эзотерического сообщения принадлежит в разряду посвящённых); на высоком уровне откровения он может быть чётко, сохраняя полную прояснённую даже в мелких, незначительных деталях.

И всё же несоединимость простоты формы с глобализмом, всеохватностью содержания служит камнем преткновения в концептуальных оценках «Розы Мира». Этой несоединимости посвящена статья И.И. Евлампиева [4], одна из тех, в которой «разоблачается» метафизический пафос андреевского учения. С точки зрения И.И. Евлампиева, мистицизм автора «Розы Мира» – «не реальность его жизни, а *литературный приём*» [4, с. 47]. Сама же «Роза Мира» – «*уникальное художественное произведение, доводящее до абсолютного предела важнейшую тенденцию литературы Серебряного века... тенденцию к синтезу жизни и литературы или, точнее, к снятию границы между ними... последний великий роман Серебряного века... религиозно-философски-*

окультный роман, в котором в качестве главного героя – религиозного пророка, несущего человечеству окончательное откровение о смысле жизни и целях истории, – выводит *самого себя* (Д. Андреева. – *Р.Б.*)» [4, с. 47, 48, 54]. Появление «Розы Мира» связано с кризисом христианства и поиском путей его разрешения. В основе книги лежит программа религиозного обновления, намеченная В.С. Соловьёвым и Е.П. Блаватской, причём, по предположению И.И. Евлампиева, влияние В.С. Соловьёва – не отрицалось, влияние Е.П. Блаватской, напротив, – скрывалось. Д. Андреев, тем самым, осуществил «синтез двух великих религиозных течений: древнего гностического христианства и индийской мудрости, воплотившейся наиболее полно в буддизме» [4, с. 53]. Автор оккультного романа при этом субъективен, ведёт с читателем определённую «игру», имеет слабое и поверхностное представление о тенденциях развития русской философии XIX – начала XX века (это, в частности, касается понятия «монады»), пренебрежительно отзываясь о некоторых западных мыслителях. Его историческая теория не выдерживает критики, напоминая интерпретации, взятые «из популярного учебника истории» [4, с. 60]; это относится прежде всего к тому, как воспринимал Д. Андреев эпоху европейского Возрождения – негативистски, в стереотипном свете, как последовательное отречение от христианства, повторяя многих русских историков церковной ориентации (а было не так упрощённо). Д. Андреев не столько изображает исторические фигуры, будь то Павел I или Наполеон, сколько воссоздаёт художественный образ в нужном для себя направлении, как это делал Л.Н. Толстой, вопреки фактам, тенденциозно усиливавший собственное понимание процессов в истории. К такому же вымышленному отбору и характеристике необходимо отнести андреевское деление художников на «гениев» и «вестников». И.И. Евлампиев удивляется отсутствию в «Розе Мира» исчерпывающего критерия их отличия. Имеющиеся критерии размыты и связаны по преимуществу с исполнением религиозной задачи, которую при желании можно трактовать

настолько вольно, что в обществе «Розы Мира», казалось бы, терпимом и милосердном, «чистые» поэты, воспевающие отвлечённую и непрактичную красоту, будут изгнаны навсегда. Трудно вообразить, заключает И.И. Евлампиев, что «такой глубокий и тонкий человек, как Андреев, не видел опасности того подхода к искусству, который он сам же уверенно и настойчиво развивает» [4, с. 71]. Единственным объяснением противоречия служит то, что Д. Андреев выражает в тексте «Розы Мира» не мнение автора, а позицию героя; он смотрит на себя не изнутри, а со стороны, конструируя образ. Кроме того, Д. Андреев стилизует произведение под документ с тем отличием, что в роли документа выступает не реальность, окружающая нас, а сверхчувственная, расположенная по ту сторону сознания, выдуманная, творимая, изобретённая, похожая на ту, которая изображалась символистами, и не только ими. Если бы перед нами был не роман, а простой визионерский трактат, он не произвёл бы грандиозного рецептивного переворота, оставшись на положении скучного чтива. Визионер – раб своих фантазий, художник же – их господин. Чтобы осуществить высокую прикладную миссию нехудожественного типа, писателю, как ни парадоксально, надлежит оставаться собой, сохраняя способность к гибкому безграничному мировосприятию. Только тогда, по твёрдому убеждению И.И. Евлампиева, произойдет подлинное раскрепощение авторской фантазии, и она будет с удесятерённой силой воздействовать на читательские умы.

В целом, с представленными суждениями можно согласиться, но заметим, что они не новы. Разве вызывает непримиримые споры то, что для реализации религиозно-конфессиональной функции предмет должен обладать самодостаточными эстетическими свойствами? И.И. Евлампиев, на наш взгляд, пытается доказать другое: что визионерского опыта у Д. Андреева не было, что это – миф, фикция, жест, надуманность, самообман. Да, автор «Розы Мира» до конца своих дней настаивал на истинности того,

чему стал свидетелем. Тем не менее, это, в пояснении И.И. Евлампиева, акт подчинения автора герою, внешнее бытовое продолжение внутритекстовой жизни; Д. Андреев потому и отличался от своих современников, деятелей культуры Серебряного века, что в новых исторических условиях они расстались с мистическими иллюзиями, а он до трагизма продолжал в них верить. Подобное пояснение не лишено логики. И всё же кажется, что оно сильно ограничивает проблему, сводит сложное к простому. В таком случае остаётся непонятным, почему тексты великих религий не воспринимаются сегодня исключительно как памятники литературного письма, почему сохраняется устойчивым ощущение их глубинной провиденциальности, почему, наконец, из множества произведений сходного типа (историки культуры могут их реконструировать) именно эти тексты стали определяющими для различных цивилизаций? Дело не в том, чтобы «расписать» место андреевского шедевра по специальному разряду: либо массовая оккультная литература, либо измышленное художественное сочинение, подводящее итог традициям Серебряного века в советскую эпоху. Дело заключается в поиске баланса между явным визионерством и бесспорной литературностью, в обнаружении точек их соприкосновения, поскольку это и не роман, и не трактат в отдельности, а синтез, интеграция стилевых форм и жанровой памяти.

### *Список литературы*

1. Андреев Д.Л. Роза Мира. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. – 864 с.
2. Бекметов Р.Ф. Об одной дантоведческой брошюре проф. Р. Никольсона (из истории английской литературной компаративистики) // Сопоставительная филология и полилингвизм: материалы IV Международной научной конференции. – Т. I. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2013. – С. 139–151.
3. Даниил Андреев: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. – СПб.: РХГА, 2010. – 1180 с.

4. Евлампиев И.И. «Роза Мира» – последний великий роман Серебряного века // Феномен Даниила Андреева: материалы российской научной конференции. – М.: «Канон<sup>+</sup>», РООИ «Реабилитация», 2015. – С. 44–90.
5. Лукьянов О.М. Миф о планетарном космосе: «Роза Мира» Даниила Андреева. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012. – 624 с.
6. Никулин Н.И. «Бордо Тодоль» как памятник буддийской литературы // Буддизм и литература: сб. ст. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 112–136.
7. Померанц Г.С. Тюремная лирика Даниила Андреева // Даниил Андреев: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 255–272.
8. Феномен Даниила Андреева: материалы российской научной конференции. – М.: «Канон<sup>+</sup>», РООИ «Реабилитация», 2015. – 272 с.

**R.F. Bekmetov**

**THE VISIONARY, METAHISTORY AND ARTISTRY:  
THE PROBLEM OF RELATIONS  
(«THE ROSE OF WORLD» BY DANIEL ANDREEV)**

*Key words: visionary, metahistory, artistry, problem of relations, Daniel Andreev, «The Rose of World».*

*The article focuses on the question of relations in Daniel Andreev's «The Rose of World» of visionary experience and literary strategies. The material of Western and Eastern cultures is attracted for the purpose. A brief analysis of substantial aspects of the book is carried out. The conclusion is drawn, according to which the mystical plane of the writing is balanced by the artistic one: one presupposes the other to such a degree in which the author's intuitive message needs a thoughtful, rationally shaped expression.*