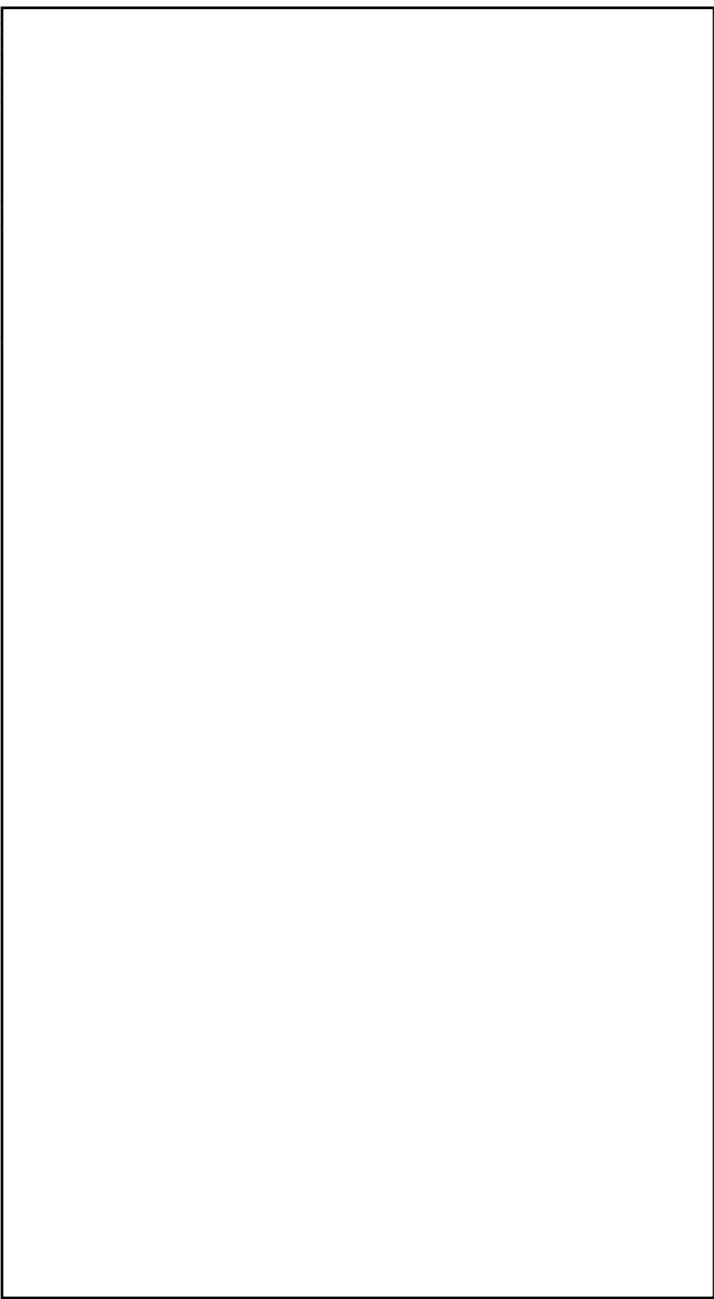


Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научноинформационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам

Наталья БОНЕЦКАЯ

В поисках Неведомого Бога

Мережковский – мыслитель



Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2017

УДК 11.01
ББК 66.0
М 42

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденок, В.Д. Губин,
Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский,
И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров,
И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Научный редактор: Е.В. Михайлов
Серийное оформление: П.П. Ефремов

М 42 Бонецкая Н.К. В поисках Неведомого Бога. Мережковский – мыслитель.
М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 384с. (Серия «Humanitas»)

Книга историка русской философии Н. К. Бонецкой – это исследование творчества Дмитрия Мережковского как религиозного мыслителя. К какой области гуманитарного знания, наук о духе, принадлежат его воззрения? Еще современники задавали себе этот отнюдь не праздный вопрос. Мережковский – создатель, на русской почве, философской антропологии и герменевтики; либеральный богослов, основатель секты; философ религии и одаренный гностик: под пером автора монографии Мережковский предстает в качестве одного из отцов культуры Серебряного века. Книга предназначена для всех, кому не безразличны судьбы русского духа – новейшая история христианства. Религиозная философия Серебряного века, в ее неоднозначности, была дерзким вызовом традиции, и этот вызов ныне требует ответа. Именно сознание данного факта является одной из забот автора настоящего труда.

УДК 11.01
ББК 66.0

ISBN 978-5-98712-699-8

© С.Я. Левит, автор проекта «Humanitas»,
составитель серии, 2017
© Н.К. Бонецкая, 2017
© Центр гуманитарных инициатив, 2017

Мережковский – писатель *не для всех*. Этим я не хочу сказать, что его сочинения – достояние некоей интеллектуальной элиты или обладателей специальных знаний. Мережковский пишет просто, чтение не одних его романов, но и трактатов не требует напряжённых усилий. Русское философствование вообще держится жизненного человеческого мышления, не уходит в сложные абстракции, что свойственно немцам. Русские философы Серебряного века все размышляли о *бытии* – но совсем не так, как, к примеру, их современник Хайдеггер. Мережковскому к тому же вряд ли подходит имя собственно *философа*: он погружён в жизненную конкретику, слишком ценит не общее, а частное, – в особенности, уникальную человеческую личность. Он субъективен до лиризма, даже до пронзительности экзистенциалистов (на мой взгляд, его духовный брат – это первый отечественный экзистенциалист Лев Шестов, – брат хотя бы по их общему отцу – Фридриху Ницше). И с этим связано то, что преграды между ним и самими собой мы даже в XXI веке не чувствуем.

Так почему же этот автор увлекательнейших, остроумных – до глубокомыслия, разнообразных по жанрам текстов «не для всех»? Я имею в виду, что он – не для всех, но для *каждого*, что его слово обращено к «я» читателя – к сокровенной, подчас тайной и для этого последнего его глубине. Потому воззрения Мережковского невозможно превратить в идеологию – сделать достоянием «всех». «Зачем нам нужен Мережковский? зачем – Серебряный век?» – мы, воспитанные в духе идеологии (разумеется, «единственно верной»; ныне на место марксизма-ленинизма норовят водрузить православие, патриотизм, *русскую идею* и т. п.), привыкли к такого рода вопросам. И впрямь: Серебряный век – это эпоха декаданса, как с точки зрения материалиста, так и христианина (конечно, «упадок» ими понимается по-разному). Разрушение основ этики – многовековых представлений о добре и зле; неоязыческие искания; увлечение оккультизмом; аморальность в жизни – таков далеко не полный перечень духовно-упадочных тогдашних культурных тенденций. В течение нескольких революционных (имею в виду революцию духовную) десятилетий сложился совершенно новый для России антропологический тип – *человек над бездной*, – индивид без мировоззренческих опор, без бытийственной почвы. И интеллектуалы довели до *апофеоза* свою *беспочвенность*, как бы возжелали

пребывать в бесконечном становлении. Пафос «переоценки всех ценностей» (Ницше) оформился в целый ряд философских концептов: это *несотворенная свобода* Бердяева, *абсурд* Льва Шестова, *двоящиеся мысли* Мережковского. Ясно, что подобные понятия не могут быть положены в основание *общезначимого* учения, – философия раскрепощившегося духа – не для всех.

Невозможность превращения в идеологию, утилизации, возникает в связи с воззрением Мережковского в сугубой степени. В сонме мыслителей Серебряного века он – едва ли не самый отчаянный пуганик и фантазер. Художник в основе, своим даром вымысла он дерзко пользовался и в области теоретической мысли. В его творчестве и жизненных экспериментах явные ошибки и просчеты громоздятся на ошибках же. Кто сейчас всерьёз станет исповедовать его учение о Третьем Завете, о *Духе Матери*, – о пресловутой *Тайне Трёх*? Может ли быть возрождена основанная Мережковским и Зинаидой Гиппиус секта «Наша Церковь» – искусственное смешение православия с нездоровой эротикой? А вера в возможность скорого наступления Царства Божия через свержение царизма и последующую анархию? А культивирование странной четой Мережковских террориста Савинкова? И так дальше и дальше. Я уж не говорю о том, что некоторые пассажи Дмитрия Сергеевича без преувеличения можно расценить как прямой сатанизм, – скажем, одобрение расстрела Причастия, о чём в «Дневнике писателя» сообщил Достоевский, или положительную оценку преступления Раскольников и, соответственно, развенчание его раскаяния... Демонично и представление Мережковского о смыкании «верхней» и «нижней» «бездн», уравнивание им в достоинстве путей добра и зла. В своей книге начала 1900-х годов о Толстом и Достоевском мыслитель заявил о Ницше как о новом святом – святом Третьего Завета; но ницшеанская закваска его творчества дает знать о себе и в сочинениях 1920–1930-х годов.

Итак, вопрос: «Нужен ли нам – русскому народу, русской культуре – такой писатель, как Мережковский?» – может быть поставлен вполне всерьёз. Он очень талантлив, но если свой дар слова он использовал для обоснования ложных и вредных идей? Однако, быть может, не все его концепции ошибочны и пагубны? В его творческой копилке не хранится ли нечто продуктивное, выдерживающее испытание временем, оправданное нравственным судом? Читатель, возможно, согласится, что меткой догадкой, если и не пророческим прозрением, было представление Мережковского о *Грядущем Хаосе* – о торжествующей победе в недалеком будущем и во всемирном масштабе духа смердяковской пошлости, воинствующего тупого мещанства над всем высоким и чистым. Именно таким видел зло наш мыслитель, и люци-

ферическая бравада – отнюдь не последнее его этическое суждение. А весьма тонкая, лично выстраданная мысль о том, что различить, на самом деле, добро и зло порой до невозможности трудно? В книге 1932 года «Иисус Неизвестный» эта мысль обострена до предела: Христос и Антихрист здесь представлены метафизическими двойниками, причем самому Иисусу было дано пережить страшную – почти до одержимости *Другим* – близость к его антиподу. Конечно, *Иисус Неизвестный* – плод художественно-богословской фантазии Мережковского, и его собственные «апокрифы», составляющие основу книги, не стоит принимать совсем уж всерьез. Лично меня представление о Христовых двойниках коробит, но оно, возможно, поможет кому-то в деле различия духов...

Но настоящим коньком Мережковского является *тема человека*. Наверное, именно его (а не возможных тут конкурентов – Шестова, Бердяева) следует признать основоположником отечественной *философской антропологии*. Предтечи Мережковского здесь (если не считать писателей-классиков) – это Соловьёв (введший в обиход мысли понятие *Богочеловечества*) и Ницше (на место Бога предложивший мировоззренчески поставить *сверхчеловека*). Однако если бы потребовалось одним словом назвать философский предмет, занимающий мыслителя, то именно о Мережковском мы были бы вправе сказать: *человек в неотъемлемой от него тайне* – вот средоточие его всегдашнего интереса. Под пером Мережковского человек стал бесконечно сложнее, противоречивей, загадочней по сравнению с его традиционно-христианской моделью. Даже еще Достоевский суть «внутреннего человека» свел к борьбе Бога с дьяволом в его сердце; но вот Мережковскому (ученику, кстати, Достоевского) открылось, что грех может маскироваться под добродетель, святость же – предстать в обличье греха. Здесь у Мережковского опять-таки много несуразностей. Скажем, он тонко и зло диффамирует преподобного Серафима Саровского («Последний святой») и при этом склонен восхищаться католической святостью («Испанские мистики»), осуждаемой – за ее безудержный эротизм – православными аскетами. Тем не менее в вопросе о человеке многовековой лед христианской мысли все же должен был тронуться по причинам объективным, – и в этом, в частности, заслуга Мережковского. Духовная жизнь человека – это не одна борьба со страстями, и в первую очередь не она, но также и творчество, дерзновение, риск.

Мережковского занимают великие люди, преодолевшие в себе человека заурядного, – за этим интересом просматривается гипотетический ницшевский сверхчеловек. Писатель-философ создает целую портретную галерею, где несколько «залов» – святые и религиозные деятели, полководцы и государственные мужи, поэты и прозаики, ху-

дожники, мыслители... И автор этих портретов выступает не просто как ученый биограф (это лишь фундамент «биографики» – науки, задуманной Флоренским, а на деле созданной Мережковским), но как гностик, «конкретный идеалист» (термин опять-таки Флоренского). Мережковский гениален в постижении *идеи* конкретной личности. Верны ли его прозрения – в ноуменальности (не побоюсь этого слова) Толстого и Достоевского, Тургенева в его религиозности, Соловьёва в его тайне («Немой пророк»), Гоголя в его сокровенном аскетическом делании («Гоголь и чёрт»); а затем – Юлиана Отступника и Марка Аврелия, апостола Павла, великой Терезы и святого Франциска; Лютера и Кальвина, Петра и Александра Первых, Наполеона и дальше, и дальше? Гуманитарный гнозис Мережковского в своей книге я называю *герменевтикой* – искусством интерпретации (текстов) в широчайшем смысле. Но искусство – деятельность предельно свободная, и толкования Мережковского не только не исключают иных подходов, но как бы даже нуждаются в альтернативах. Важно то, что Мережковскому очень часто доверяешь, – убедить в том, в чем убежден сам, он умеет с блеском... Длиннейший ряд духовных портретов в творчестве этого мыслителя (трудно определимого типа) как бы увенчан образом Иисуса из Назарета. Я сознательно не говорю – Христа, поскольку Мережковский намеревался создать не икону, но именно портрет, причем особый – как бы многокурный, объемный и подвижный, – быть может, *кинопортрет* живого Человека.

И снова: книга об *Иисусе Неизвестном* – не для всех. Иисус *Евангелия от Мережковского* не вправе почитаться за Бога современности, видение там Спасителя – явно искажённое, уж никак не объективное. Субъективность этого образа настолько вопиюща, что многие проявления Иисуса заставляют вспомнить о раздвоённости героев романов Достоевского, открытой молодым Мережковским. Этот труд Мережковского особенно проблематичен, и самый яростный отпор его ждет в современной – неофитской России. Не относя себя саму к этому племени, давно расставшись с неофитской радикальностью, я тем не менее отнюдь не поклонница центральной, быть может, книги Мережковского. По-моему, в ней нет органического единства, она сумбурна, эклектична во всем, верность преданию в ней идет рука об руку с кощунствами и пр. – главное, она скучновата, местами выпенно-натужна, грешит наигранно-благочестивой интонацией. Однако я прочла ее не один раз – и, считая за весьма значительное явление в русской культуре, посвятила ей исследование, которое включено в данную монографию. «Иисуса Неизвестного» надо не только читать, но и изучать – посвящать в гуманитарных и духовных школах семинары, конференции этому феномену, поскольку он *симптоматичен*.

И здесь я вновь обращаюсь к той антиномии, через которую вижу творчество Мережковского: оно – *не для всех*, но *для всякого*, кому не безразличны судьбы нашей духовной культуры. Не стану в связи с этим останавливаться на тривиальном: в воззрение Мережковского прежде всего должен погружаться тот, кто хочет распознать метаморфозы русского духа. Нравится ли это кому или нет, умнейшие и совестливейшие люди России на рубеже XIX-XX веков пришли к тому, к чему пришли – вместе к Богу и к Ницше (провозгласившему, что «Бог умер»), к Христу и к антихристу. *Постнищевское христианство* – это факт, это вызов, который нельзя оставить без ответа. Серебряный век был не только декадансом, но и невероятным творческим взлетом, и Мережковский – вместе с Соловьёвым и с Шестовым, но на свой собственный лад, был отцом данной эпохи. – Но это опять получается, что Мережковский – все же если не для всех, то для многих, – для некоего «*мы*», которые заявят: да, этот писатель по ряду причин нам нужен. Однако я продолжаю настаивать и на другом: по преимуществу оценит тексты Мережковского не какая-либо человеческая общность, но отдельная личность; его *идея*, заявленная с кафедры, сохнется до схемы, – зато воспринятая душой в келейном уединении, она предстанет яркой, свежей – неизменно живой. Слово Мережковского воскресает главным образом на почве «я»; стоит ли вновь повторять, что, объективированные, давно умерли – стали экспонатами эпохального музея Серебряного века, концепты Третьего Завета, двух бездн, манихейского – и лицами Христа и дьявола – «бога» Мережковского...

В чём же тут дело? Основание для того, что не подлежащий идеологизации, поборник многих не подходящих для императивов концепций, подпадавший неслыханной мыслительной гордыне (мящий, к примеру, что знает тайны Св. Троицы) Мережковский тем не менее с благодарной любовью воспринимается читательским «я», заключено в следующем. Суть дарования Мережковского – пронзительный лиризм, он и начинал в качестве поэта-лирика.

О темный ангел одиночества,
Ты веешь вновь,
И шепчешь вновь свои пророчества:
«Не верь в любовь!

Узнал ли голос мой таинственный?»
О милый мой,
Я – ангел детства, друг единственный,
Всегда с тобой. <...>

Полны могильной безмятежностью
Твои шаги.
Кого люблю с бессмертной нежностью,
И те – враги!

(1895)

Лиризм скромного поэта, подражателя Надсона, мало-помалу превратился в неотрефлексируемый экзистенциалистский философский пафос. Тексты Мережковского, какой бы ни была их тема, всегда скрыто исповедальны, и их суть раскрывается читателю после того, как он сердечным чувством откроет в дискурсе его исток – авторское «я». И здесь то ли произойдет отождествление с этим «я» читательского «я», то ли начнется диалог с автором реципиента текста, – так или иначе, осуществится – через эпохальные барьеры – моя *встреча* с Мережковским. Но встреча – событие бытийственное, для ее участников (в данном случае для читателя) это просвет в ноуменальность, ибо встреча мистична. Встречу можно расценить как вспышку света, на миг озарившего незнакомое пространство. И пережив встречу с авторским «я» (оно может проблеснуть и в глазах *героя*), читатель как бы изнутри начинает осваивать художественное или философское произведение.

Многие тексты Мережковского – на грани художественно-философской. Таковы его жизнеописания любимых «вечных спутников», вплоть до величайшего – *Иисуса Неизвестного*, и чтимой с благоговением, уже в преддверии кончины, святой – «малой» Терезы. Такими были и его литературно-критические этюды – о Гоголе, Соловьёве, – даже и труд о Толстом и Достоевском: Лев Толстой в нем, на мой взгляд, это художественный образ, созданный Мережковским. В романах же Мережковского поднимаются мучительные для мыслителя религиозно-философские проблемы. Скажем, в «Тутанкамоне на Крите» (равно и в «Мессии») передана с предельной силой пронзительная тоска древних народов по Спасителю, что было пафосом учения Мережковского об исторической преемственности христианства по отношению к язычеству. Порой же диалектика – вернее, философская игра антиномических концептов (Христос, Антихрист) художником олицетворена и воплощена во всем известных исторических сюжетах (противостояние Петра и Алексея во втором романе ранней трилогии). – Но вот человек, – а я настаиваю на том, что именно человек, в его тайне, является центром воззрения Мережковского, – изображается им всегда как субъект, как «я», – в его экзистенции. Мережковский, о ком бы он ни писал, всегда стремится передать сокровенный бытийственный опыт личности. Правым или

лжецом оказывается при этом дерзновенный гностик, переживало ли данный опыт историческое лицо, тот ли смысл писатели-классики (Толстой, Достоевский) подразумевали в связи со своими героями – я сейчас говорю не об этом. Гипотетический опыт «я», воспроизводимый Мережковским, читатель воспримет как *свой собственный* (с поправкой на эстетическую дистанцию). Это связано с тайной человеческого «я», с невероятной диалектикой: «я» – одно и то же у всех, абсолютно разнящихся личностей.

И здесь я подхожу к самой сути своего тезиса: Мережковский – это писатель, обращенный, как к интимному другу, к своему далекому-близкому читателю. Вбирая в душу порой потрясающий глубинный опыт великих людей, простой, маленький человек, этот читатель. может раздвинуть ее, обогатив интуициями и прозрениями гениев. Гностик-Мережковский умел передать другому истины ноуменальные. Те состояния, которые переживал умирающий Гоголь; мука «опрошения» Толстого; раздвоенность – дифференцированно: воли, ума, чувства – героев Достоевского (соответственно: Раскольникова, Ивана Карамазова, князя Мышкина); способная довести до безумия ситуация двойничества – искушаемый после Крещения *Иисус Неизвестный* мгновениями ощущал себя своим *Врагом*: читатель Мережковского напитывается этими уникальнейшими глубинными интуициями, прочитав подлинно гностические, а на языке Флоренского – «конкретно-идеалистические» (т. е. представляющие платоновские эйдосы в их конкретности) труды нашего мыслителя. А непостижимый (и для нас прельстительный) опыт «богосупружества» Терезы Авильской? А мистическая «темная ночь» Хуана де ла Крус («Испанские мистики»)? Мережковский как бы презирает те барьеры культур и цивилизаций, о которых писал Шпенглер, те духовно-эволюционные скачки, которые Серебряному веку открыл Штейнер. Но вот как бы карандашные наброски лиц русских писателей: один штрих порой ценнее тщательно выписанного маслом полотна. Тургенев, почувствовавший Христа в крестьянине, оказавшемся рядом с писателем за богослужением, немедленно утрачивает свой привычный ярлык атеиста: в стихотворении в прозе «Христос», говорит нам Мережковский, передано высокое религиозное откровение, которого был удостоен этот русский европеец. Не сообщает ли критик-гностик о Лермонтове фактически **всё**, когда доказывает, что центральной бытийственной интуицией великого поэта была метафизическая тоска по небесной родине? Образ же Соловьёва, который его почитатели уже в начале XX века были готовы превратить в икону, под пером Мережковского словно дает глубокую трещину: демонический хохот,

которым подает голос сама дионисийская бездна – «пучина греха», который смущал близких Соловьёва, если не упраздняет концепцию «рыцаря-монаха» (Блок), то выявляет в этом странном лике неожиданно новое измерение.

Этот перечень имен великих можно продолжать и продолжать: Мережковский обладал редким даром понимания каждого своего «вечного спутника» в качестве субъекта – как «я»; не был ли он тем самым близок к исполнению Христовой заповеди – любить другого, как самого себя?.. И писатель был способен также и донести – средствами художественного ли, философского ли слова – экзистенциальный опыт собственных «вечных спутников» до читателя. Для последнего погружение в тексты Мережковского – это не просто стяжание великого духовного богатства, но и личностный рост. Надо сказать, что философская антропология Мережковского (это более привычное название для его гностической *биографики*) богаче и глубже соответствующих концепций Шестова и Бердяева, также проблематизировавших экзистенциальный опыт человека. Шестов, интерпретатор текстов, тоже пристально всматривается в экзистенцию великих – их авторов; «подопытными кроликами» (так героев Шестова назвал С. Булгаков) в его герменевтической лаборатории оказывается тоже огромное множество лиц – от библейского Авраама, античных философов и средневековых номиналистов до Ницше, Толстого и Достоевского, Гуссерля... Однако «странствование по душам» Шестова, в отличие от аналогичного же «странствования» Мережковского, неизменно вело к одному – к «*весам Иова*», где на одной чаше находится индивид с его «правдой», а на другой – всеобщий нравственный закон. У Шестова получается, что Плотин и Пушкин, Кьеркегор и Ницше, Лютер и Достоевский и пр. – что все великие из милого шестовскому сердцу сонма обладали одним и тем же, неизменным во все времена экзистенциальным опытом: они боролись с общезначимой истиной.... Шестов, видно, писал всегда о себе; о себе же – «человеке с двоящимися мыслями», хотелось писать и Мережковскому, почему он «раздвоил» даже и Христа, когда экзистенцию Богочеловека обозначил как борьбу в его душе «страха страдания» и «страсти к страданию». Однако Мережковский нередко умел и оторваться от себя, увлекшись всерьез *другим*, интимно полюбив своего героя. Мир экзистенциальных идей у Мережковского многолик; одну же единственную экзистенцию – авторскую – мы находим не только у Шестова, но и у Бердяева. Но бердяевский опыт *несотворенной свободы* и *творчества* вряд ли оказался кому-либо до конца понятным: даже С. Булгаков, близко общавшийся с Н. А. на протяжении многих лет, часто иронизировал над этим загадочным

«творчеством» того, кого (ошибочно!) не считал за особо *творческого* человека (см. булгаковские письма 1900–1910-х годов в сб. «Взыскующие Града»). Подлинным гностиком, способным к глубинному познанию *другого*, был именно Мережковский. Бердяев же, хотя и считал себя таковым, был скорее виртуозом единственно *самопознания*. То же самое приходится сказать и о Шестове. Впрочем, слово Шестова, оперирующего чужими текстами, обладает редкой убедительностью. Защищая его концепцию «весов Иова», можно указать на факт очевидный: действительно, гениальная, пассионарная личность всегда противостоит, со своей правдой, массе, обществу, устоявшемуся воззрению, – сильный человек всегда одинок, как говорил Йун Габриэль Боркман у Ибсена...

И вот еще одно маленькое, но важнейшее добавление к существу моего утверждения: **Мережковский – автор не для всех, однако – для всякого.** А именно: чтение его текстов не только расширяет «я» читателя, но и помогает ему в великом деле самопознания. Можно тотчас же запротестовать: а почему, собственно, я познаю себя, прикасаясь к опыту Толстого? или католических мистиков? или Плиния Младшего и пр.? Православный пурист скажет: самопознание – это видение собственных грехов, а какое мне дело до грехов Ницше или Раскольникова, тем более если они представлены Мережковским в качестве добродетелей? Но я исхожу из того, что все субъекты, живые и усопшие, бесчисленные как песок морской, – все причастны единому всечеловеческому «Я»: об этом «Я» философствовал Фихте, его же, великое «Я», разумели русские мыслители в связи с Софией – Церковью. Так вот, приобщение к чужому я-опыту, к экзистенции *другого*, индуцирует, как один магнит индуцирует другой, *мою* экзистенцию, актуализирует *мое собственное «я»*. Встреча с другим субъектом пробуждает *меня как субъекта*. Но такое пробуждение в человеке его «я» – первый, и при этом важнейший момент самопознания. И православному пуристу я скажу: для видения своих страстей человеку потребен *субъект* этого видения, пребывающая вне этих аффектов экзистенциальная точка. Если ее нет или на в состоянии латентном, никакое самопознание и покаяние невозможны. Но экзистенциальный центр, как и всякий жизненно важный член, орган человека, надо культивировать, развивать – хотя бы будить! Это и делает своими, в сущности, исповедальными текстами один из отцов Серебряного века – основатель русской философской антропологии и герменевтики, «новый богослов», романист, поэт и публицист (может, и кто-нибудь еще) Дмитрий Сергеевич Мережковский.

В *Приложении* к основному корпусу книги помещено мое исследование «Мережковский и пути постнищевского христи-

анства»: там обозначено место Мережковского в кругу русских мыслителей-ницшеанцев.

Сентябрь 2016 г., Кубинка (дача «Кактус»)

Д. С. Мережковский: Герменевтика и экзегетика¹

Кто он – Мережковский?

Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865-1941) не принято относить к сонму философов Серебряного века. В этом есть свой резон: ведь и проницательнейшие из его современников наделяли его лишь расплывчатым именованием «литератор». В 1900-е годы Мережковский уже прославился не только благодаря своим литературоведческим штудиям (прежде всего двухтомным исследованием «Л. Толстой и Достоевский», 1900–1902 гг.), но и романной трилогией о Христе и Антихристе («Юлиан Отступник», «Воскресшие боги», «Петр и Алексей»); он издал стихотворный сборник и разработал основы «нового религиозного сознания». Такая писательская многогранность возбуждала недоумение, подталкивала к раздумьям. Но на заре Серебряного века, когда еще не пришло время для полноценной рефлексии, даже и Н. Бердяев – весьма, как правило, точный в оценке коллег, мог лишь констатировать, что Мережковский, этот «слишком литератор», – «замечательнейший у нас литературный критик» и «своеобразный художник-мыслитель»². При «открытии» сочинений Мережковского в 1900-х гг. в России он предстал перед новым читателем именно с ярлыком критика. – Об идентичности творчества Мережковского более напряженно, чем Бердяев, размышлял Андрей Белый. «Определите-ка его, кто он: критик, поэт, мистик, историк? То, другое и третье или ни то, ни другое, ни третье? Но тогда кто же он? Кто Мережковский?» – со страстью вопрошал уже в 1908 г. Белый. Ведь «лирика Мережковского – не лирика только, критика – вовсе не критика, романы – не романы»³. Белый глубже Бердяева понял Мережковского, увидев в нем «нечто неразложимое» на привычные творческие методы: «Он специалист без специальности. Вернее, <...> еще не родилась практика в пределах этой специальности. И оттого-то странным светом окрашено творчество Мережковского»⁴.

¹Глава впервые опубликована в: Вопросы философии, 2012, № 11, с. 97–113.

²Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // *Он же*. О русских классиках. М., 1993, с. 225, 224, 229.

³Андрей Белый. Мережковский. – В изд.: Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 376.

⁴Там же, с. 381, 377

Удивление Белого перед загадкой Мережковского побуждает, по Платону, к поискам. «Для уяснения его [Мережковского] деятельности приходится придумать какую-то форму творчества, не проявившуюся в нашу эпоху»⁵; но нам, кажется, уже не нужно гадать и придумывать. В *нашу* эпоху уже «проявилась» – уже обрела самосознание такая старинная форма философского мышления, как **герменевтика**. Более того, в трудах М. Хайдеггера, а в особенности его ученика и последователя Х.Г. Гадамера герменевтика в XX в. получила едва ли не универсально-философский статус. «Классическая дисциплина, занимающаяся искусством понимания текстов»⁶, герменевтика в ее проблематике, по словам Гадамера, «относится к совокупности всего разумного» – ко всей области знания: ведь мир, с которым человек имеет дело, «не бывает первозданным миром первого дня»⁷, – он всегда в какой-то мере осмыслен и описан, а потому является текстом в широком смысле. Мы не станем поднимать здесь трудных проблем герменевтики, – например, размышлять о возможности ее обобщения до всеобщей теории познания, приложимой и к сфере естественнонаучного опыта⁸. Наша задача проще, уже – попробовать применить понятие герменевтики для осмысления русской философии XX в. Герменевтика для нас – наука о духе, о познании неких *текстов* – текстов глубоких, чужих и таинственных.

Но чем же иным и занимался всю жизнь Мережковский-«литератор», Мережковский-книжник, «слишком культурный человек»⁹, как не герменевтическими исследованиями?! Разнообразные *письменные источники*; великие личности – от египетских фараонов до писателей XX века; ушедшие эпохи – древний Крит, поздний эллинизм, Возрождение, век Наполеона, петровская Русь и т. д. – суть предметы герменевтического анализа, принявшего у Мережковского жанровые формы литературоведческого трактата, монографии, романа. Мережковский был искуснейшим мастером именно такого анализа. Мы не согласны с расхожим мнением, по которому «любой из «героев» критики Мережковского – зеркало его собственной души, его самого»¹⁰. Мнение это

⁵Андрей Белый. Мережковский. – В изд.: Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 381.

⁶Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988, с. 215.

⁷Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 14.

⁸Таким обобщением была борьба Хайдеггера с «фетишизацией «чистого восприятия»». Полемизируя со своим учителем Э. Гуссерлем, он обосновал, что «первичным феноменом всегда является видение нечто в качестве нечто, а отнюдь не чувственное восприятие. <...> Всякое видение есть уже «постижение нечто...» (См.: Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 127).

⁹Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании. Указ. изд., с. 225.

¹⁰Ермолаев М. Загадки Мережковского // Послесловие к изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 567.

сложилось еще в Серебряном веке. В уже цитированном здесь очерке «Мережковский» Андрей Белый заявлял, что герои романной трилогии о Богочеловеке и Человекобоге – лишь куклы в костюмах нужной эпохи, за которых говорит Мережковский как идеолог «III Завета»¹¹. Однако Белый тут же сам себя и опровергает, призывая искать, *кто же* этот человек со своим специфическим словом о мире.

И впрямь, если бы Мережковский постоянно был занят тем, чтобы пропагандировать собственные идеологемы о «двух безднах», «демо-не середины», «тайне Трех» и пр., то почему его постоянно влекло как раз к *чужому* – чужому духовному опыту, чужой эпохе, чужой судьбе?! В его сочинениях преобладает вопросительная интонация¹², ибо острее прочих он чувствовал тайну бытия: «Мережковский переживал опыт былых великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, заглянуть в душу таких огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Пётр, так как тайна их казалась ему вселенской», – заметил Бердяев¹³. В облике Мережковского, запечатленном фотографиями, просвечивающем сквозь его тексты, заметна не до конца преодоленная брезгливость сноба – брезгливость по отношению к своей современности и к себе самому как «упадочнику», «декаденту», обреченному жить в мире, неудержимо стремящемуся к концу. «Мы – слабые, малые, от земли чуть видные»¹⁴, – юродствует этот «русский европеец», для которого современная европейская культура – «мещанская и безбожная», «забывшая вселенские идеи и живущая частными, мелкими, провинциальными интересами»¹⁵. В *великих* эпохах, *великих* книгах и индивидуальностях именно потому Мережковский искал их собственную идентичность, что хотел выйти за пределы современного декаданса. Отсюда толковательная интенция его исследовательской мысли, – «гностическая», по определению Бердяева¹⁶, «герменевтическая», согласно нашей концепции. Всюду у Мережковского присутствует «центральный мотив всей герменевтики вообще, а именно мотив преодоления чуждости текста»¹⁷, – он прекрасно видел

¹¹ Андрей Белый. Мережковский, с. 378–379.

¹² Стиль философствования Мережковского обусловлен именно этой его метафизической неуверенностью. Другой «отец Серебряного века» (Мережковского мы так же относим к их сонму), Вл. Соловьёв, напротив того, склонен говорить о «последних вещах» (внутрибожественная жизнь, «богочеловеческий» мировой процесс и пр.) словно о неких очевидных для него представлениях, как бы выдавая «практический разум» (веру) за разум «чистый» (достоверное знание). Философствование Соловьёва, неотрывное от классической традиции идеализма, архаично, – в XX в. такой стиль сходит на нет.

¹³ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании, с. 225.

¹⁴ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. – В изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 350.

¹⁵ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании, с. 225.

¹⁶ Там же, с. 229.

¹⁷ Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 198–199.

барьер между своим и чужим духом. Несомненно, им владело герменевтическое «предмнение», «предвзятость» – идея «нового христианства»; но вправе ли мы считать, что Мережковский «обнаруживает в писателе только то, что уже имеет в себе самом»¹⁸, – что из «герменевтического круга» он выходит с тем же, с чем вошел в него? Тогда не о чем было бы и говорить – не было бы ни «замечательнейшего критика», ни живописателя удивительных картин древности, пускай и осовремененных, но ведь иными они и в принципе быть не могут.

Только ли терминологический вопрос – проблема определения той сферы словесного творчества, к которой правомерно относить литературную деятельность Мережковского? Ну, опознаем мы эту сферу как герменевтику, – следует ли что-то из этого? Кажется, да, – но чтобы это обосновать, вновь подчеркнем, что Мережковский был ключевой фигурой для Серебряного века. Дом Мурузи на Литейном проспекте, где жила чета Мережковских, это второй духовный центр Петербурга 1900-х гг., равнозначный Башне Вяч. Иванова на Таврической. «Здесь, у Мережковского, воистину творили культуру, и слова, произнесенные в квартире, развозились ловкими аферистами слова, – вспоминал Белый. – Вокруг Мережковского образовался целый экспорт новых течений без упоминания источника, из которого все черпали. Все здесь когда-то учились, ловили его слова»¹⁹. Действительно, даже и крупнейшие авторитеты в области религиозной мысли обязаны своими идеями Мережковскому. Тайна Флоренского, по нашему глубокому убеждению, это Мережковский: Так, «Столп...» вдохновлен «новым религиозным сознанием», сосредоточенным вокруг концептов Софии и Святого Духа, создавшим культ «красоты» и «влюбленности». И вроде бы оппонент «литературного критика» Бердяев – как и Флоренский, гость и собеседник Мережковского – пил из того же «источника». Быть может, к Ницше Бердяев пришел и независимо от последнего. Однако бердяевскую «философию свободы» явно инспирировало фундаментальное для Мережковского отождествление идеи сверхчеловечества с творческой свободой («Л. Толстой и Достоевский») ²⁰. Тема Достоевского разрабатывалась Бердяевым («Великий Инквизитор», «Ставрогин», даже «Мирозозерцание Достоевского», даже «Духи русской революции») в полном соответствии с интерпретациями Мережковского.

¹⁸ *Ермолаев М.* Загадки Мережковского, с. 564.

¹⁹ *Андрей Белый.* Мережковский. Силуэт. – В изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991, с. 9.

²⁰ В занимавших его на протяжении всей жизни великих индивидуальностях – а это не только Наполеон, гении-художники, но и кротчайшие святые – Мережковский видел *сверхлюдей* по Ницше. Именно их он считал столпами в своей Церкви Святого Духа: «новая» святость, по Мережковскому, базируется на личном самоутверждении, которое им признавалось за некоторыми христианскими подвижниками.

Младшими современниками Мережковского усвоились не только его идеологемы, но и герменевтический метод. Нам представляется, что именно «герменевтика» – ключ к ответу на вопрос, который пришло время задать. Почему, в самом деле, в духовной культуре Серебряного века так тесно, на личностном уровне, переплелись философская мысль и искусство? почему почти все религиозные философы были одновременно стихотворцами или прозаиками, тогда как поэты преуспели в философствовании? и что за сплавы метафизики, эстетики, проповеди, а вместе и художественного слова представляют собой тексты тогдашних «литераторов»? Бог, человек, вселенная открывались заново, – действительно, происходила «переоценка всех ценностей»...²¹ Основоположный тезис нашего исследования таков: *mainstream*’ом русской мысли Серебряного века является **герменевтика** – как стиль, метод, – более того, содержание философствования. Такая гипотеза подтверждает лишь один раз изоморфность русской и западной философии первой половины XX в. В самом деле, на российской почве мы имеем экзистенциализм, метафизику нового типа, феноменологию, философскую антропологию и философию науки; нередко в творчестве конкретного мыслителя пересекаются две и более таких тенденций²². В связи с Мережковским естественно возникает понятие **русской герменевтики**: именно оно не только разрешает «вопиющее недоразумение нашей эпохи»²³ – проблему Мережковского как «специалиста без специальности»²⁴, но также бросает свет и на другие загадки философии Серебряного века.

Однако почему эта последняя развивалась под знаком именно герменевтики? почему, философствуя, толковали чужие тексты, мысленно переселялись в давно ушедшие эпохи, старались забыть о себе и, точно в иконы, вперяли духовный взор в лики гениев? Философия подытоживает и осмысляет некий духовный опыт, – будь то опыт эпохальный или индивидуальный. Кант привел в самосознанию опыт естественных наук предшествующего века; Гегель и Шеллинг укоренены в немецкой послереформаторской мистике – в Экхарте и Бёме; Соловьева, наряду с традиционной церковностью, питали его «встречи» с «Софией»... При всей востребованности этого опыта Соловьева последующей русской мыслью, сам по себе он мог побудить к созданию одних лишь схоластических схем²⁵. Мережковского вдохновлял все же не соловьевский опыт (хотя им и были взяты на вооружение такие

²¹Конечно, такой была не вся тогдашняя русская философия: неокантианцев, позитивистов, наконец марксистов трудно заподозрить в «герменевтическом» уклоне.

²²Так, во Флоренском-философе несложно выявить все вышеназванные тренды.

²³*Андрей Белый*. Мережковский, с. 381.

²⁴Там же, с. 377.

²⁵Наиболее значительная из них – «большая трилогия» С. Булгакова, – софиологическая «сумма», разработанная мыслителем в эмиграции.

концепты Соловьева, как Вселенская Церковь и София): он предпринял попытку именно *герменевтической проработки* того лучшего, что Россия дала миру в XIX веке, – феномена художественной литературы. Философия Мережковского проблематизирует опыт великих русских писателей XIX века формально в том же смысле, в каком кантовский критицизм – опыт великих естествоиспытателей XVII-XVIII вв. Скучность бытийственного опыта не позволяла Мережковскому философствовать «от себя»; но ведь можно опираться и на чужой опыт бытия, – как правило, так и происходит.

Приведем здесь свидетельство одного из основоположников западной герменевтики. Характеризуя ситуацию в философии в годы после первой мировой войны, Гадамер пишет: «Одна сфера опыта вновь вошла в эти годы в философию – то был опыт искусства», – в России это случилось на четверть века раньше. Не только Мережковский, но и Л. Шестов в его поисках истинной «философии жизни» обретал ее в произведениях Шекспира и Л. Толстого. Шестовскому тогдашнему убеждению полностью соответствуют слова Гадамера: «Искусство – это подлинный органон [орудие, инструмент. – Н. Б.] философии, если не ее соперник, превосходящий ее во всем»²⁶. Опыт искусства вправе претендовать на истину, и ее, как представлялось в философских кругах, где вращался Гадамер, «знает Достоевский, знает Ван Гог, знает Ницше»²⁷. Эти предчувствия немецких мыслителей²⁸ довел до философской осознанности М. Хайдеггер, обосновавший, что в великих творениях искусства обнаруживает себя истина бытия.

Русская герменевтика идет здесь дальше западной: Мережковский и его последователи (а ими были Бердяев, Вяч. Иванов, С. Булгаков) фактически *сакрализовали* русскую литературу XIX в., обнаружив в художественных текстах религиозные откровения, предназначенные для современности. Речь для Мережковского идет не просто о философской истине: «В русской литературе, до такой степени проникнутой веяниями нового таинственного «христианства Иоаннова», как еще ни одна из всемирных литератур», начинается «второе Возрождение»²⁹. Хайдеггер любил диалог Платона «Ион», где говорится о поэтах как вестниках богов³⁰: в своих трудах он как бы секуляризовал эту интуицию³¹. Между тем Мережковский вполне всерьез называет русских художников

²⁶Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 9.

²⁷Там же, с. 10.

²⁸Восходящие к эстетическим концепциям немецкого идеализма, но переоценивающие в пользу *искусства* его «соперничество» с философией: так, Гегель отводил верховную роль в познании истины именно философии.

²⁹Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 154.

³⁰Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим. – В изд.: Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993, с. 288.

³¹Ниже мы обсудим данное наше утверждение.

пророками, тайнозрителями, ясновидцами, а то и вообще существами сверхъестественными (Лермонтов, Гоголь). Он задается, очевидно, герменевтической целью, когда хочет указать на открытые ими истины и перевести на язык нового религиозного сознания.

Герменевтика и революция

Русская герменевтика созвучна своему западному аналогу и в отношении исторического генезиса. Герменевтика Нового времени возникла в Германии в эпоху Реформации: начало ей «было положено реформационным принципом Писания»³². Лютеру и его сподвижникам, противопоставившим себя Риму, предстояло перетолковать Священное Писание, дабы обосновать свой разрыв с церковной традицией и доказать фундаментальный для Лютера тезис об оправдании одной верой («*sola fide*»). В трудах Меланхтона и Флация священные тексты интерпретировались без оглядки на церковный авторитет и догматику – новые экзегеты игнорировали аллегорический принцип, взамен чего предлагали сосредоточиться на самом тексте и прислушаться к живому Божественному призыву, звучащему в нем. Именно тогда, в контрреформаторской экзегетической практике, совершилось и «самоосмысление герменевтики» как усилия по «преодолению чуждости текста»³³. И само слово «герменевтика» впервые было использовано немецким протестантским теологом И.К. Даннхауэром, автором труда 1654 г. «*Hermeneutica sacra*»³⁴.

Но если в охваченной Реформацией Германии «история герменевтической теории разворачивалась <...> под давлением настоятельной теологической полемики»³⁵, то в точности то же самое можно сказать и о развитии русской герменевтики. Сумеречная эпоха рубежа XIX-XX вв., выявившая всю глубину религиозного кризиса, может считаться аналогом лютеровской: в трудах Соловьева, Мережковского и прочих носителей нового религиозного сознания открыто звучат призывы к реформам в *православии*. Однако русские мыслители были, думается, дерзновеннее Лютера, поскольку обновление Церкви связывали и с «обогащением» христианства языческими элементами. На фоне замыслов Мережковского реформы Лютера могут показаться косметическими, так как религия, зачинавшаяся в доме Мурузи, это «вовсе не православие, не историческое христианство, даже не христианство вообще, а то, что за христианством, за Новым Заветом – Апокалипсис, Грядущий Третий

³²Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 203.

³³Там же, с. 198-199.

³⁴Там же, с. 191.

³⁵Там же, с. 189.

Завет, откровение Третьей Ипостаси Божеской – религия Св. Духа»³⁶. Так мыслил Мережковский в момент первой русской революции («Пророк русской революции», 1906), которая ему представлялась началом «великой русской и всемирной религиозной революции»³⁷. Эта революция, мнилось Мережковскому, сметя старые Церковь и царство, устанавит новые «церковь как царство» – «царство небесно-земное, духовно-плотское»³⁸. Теократический проект переносил в социальный план мечту философа о примирении «духа и плоти».

...Маленький, щуплый, глубоко ушедший в себя и поражающий современников мертвенной холодностью своего воскового лица, Мережковский по натуре был пламенным революционером, устремленным к апокалипсической «брачной заре новой жизни»³⁹. При осмыслении герменевтики Мережковского кажется уместным указать на эту черту его темперамента: и в экзегетике он шел дальше, чем реформатор Лютер. В Новом Завете Мережковский обнаруживал приметы «Третьего Завета» подобно тому, как в образах Завета Ветхого отцы Церкви видели аллегорические указания на Христа. И прежде всего Мережковский изымал Писание из сферы церковного предания: «Первая и последняя глубина учения Христова, заслоненного историческим христианством – «солью, переставшею быть соленою», нам все еще не открылась»⁴⁰. Позднее Вяч. Иванов, именно вслед за Мережковским «примирявший» уже не только в теории, но и в практике башенных радений Христа с Дионисом и Люцифером, вещал перед своими почитателями о том, что «Евангелие еще не прочитано»⁴¹. Вообще для русской мысли Серебряного века – философии? богословия (Г. Флоровский)? герменевтики наконец? – Христос – это «Иисус Неизвестный». Так Мережковский назвал свой собственно экзегетический труд начала 1930-х годов. Однако и ранние его книги наполнены многочисленными экзегетическими вставками. Новозаветная весть, по словам Мережковского, эпатирует, потрясает человека: «Есть ли вообще другая религия с большими загадками и соблазнами?» – намекает он на эзотеричность канонических книг. Вспоминается представление о «скандальном» характере евангельского «провозвестия» – «керигмы» Р. Бульмана, имя которого здесь нелишне упомянуть. Друг и собеседник Хайдеггера в начале 1920-х годов, этот протестантский богослов причащен к возрождению герменевтической мысли...

«Революционность» интерпретации Нового Завета Мережковским в том, что уже в Евангелиях ему видится воскресший Христос Открове-

³⁶Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 345.

³⁷Там же, с. 346.

³⁸Там же, с. 347.

³⁹Андрей Белый. Мережковский. Силуэт, с. 6.

⁴⁰Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 181.

⁴¹Герцук Е. Воспоминания. М., 1996, с. 207.

ния, – Бог, вернувшийся на землю во славе. «Тёмный Лик» (Розанов) церковного Христа его отталкивает: евангельский Иисус почему-то кажется ему «воплощенным «веселием сердца», и все вокруг него были веселы, пьяны от веселия»⁴². При этом своего апофеоза веселие достигает на Голгофе, понимаемой новейшим экзегетом в качестве трагедии в смысле Ницше. А именно, речь идет о «радости бытия, включающей в себя и радость уничтожения», о «страшном *оргийном* «веселии»», о «воли жизни» – воле, утверждающей жизнь «в самых ее темных и жестоких загадках»⁴³. Ученики Христовы в их переживаниях уподобляются при этом «сладострастно-девственным вакханкам», сам же Христос отождествляется с Дионисом, «учителем» Ницше. В языческом ключе трактуются и последние богословские основы Евангелия, когда Бога Мережковский подменяет языческим роком, а любовь Сына к Отцу – ницшеанской «amor fati»: ««Любовь к року» не есть ли самое внутреннее существо Героя последней и величайшей трагедии <...?>»⁴⁴.

«Революционная» экзегетика Мережковского – тема особого обширного исследования. В связи с нашей проблематикой укажем лишь на его толкование отдельных пунктов Евангелия. Интересно, что Рождество Мережковский исключал из события собственно Боговоплощения – Бог, в его интерпретации, соединился с человеком Иисусом только в момент Его крещения на Иордане. Об этом мыслитель сообщает в велеречивых выражениях, характерных для книги «Иисус Неизвестный»: «В этот-то молниеносный миг и поколебались силы небесные, длани Серафимов наклонили ось мира, солнце вступило в равноденственную точку, – и Христос вошел в мир»⁴⁵. Возрождая древнюю ересь Нестория, Мережковский, думается, ориентировался здесь на современную ему христологию Р. Штейнера. – Эпизод брака в Кане Галилейской, использованный Достоевским в «Братьях Карамазовых», Мережковскому служит аллегорическим прообразом великого религиозного переворота – «претворения горькой слезной воды старого христианства <...> в вино радости новой», «в христианство новое, утреннее, восточное, солнечное, брачное, пиршественное»⁴⁶. В своих исканиях «утаенного Евангелия»⁴⁷ он тщится заглянуть через плечо Иисуса, пишущего «перстом на земле» во время суда над «женщиной, взятой в прелюбодеянии»: «Что пишет Он? Какое слово? Не слово ли последней любви и последней свободы о тайне пола преображенного, о тайне

⁴²Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // *Он же*, с. 254.

⁴³Там же, с. 263.

⁴⁴Там же.

⁴⁵Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996, с. 178.

⁴⁶Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 348.

⁴⁷Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный, с. 190.

святого целомудрия и святого сладострастия?»⁴⁸ Дух Святой, полагал Мережковский, отнюдь не сходил, как Ипостась, на землю в событии Пятидесятницы – Он явит Себя лишь в Христе Грядущем, в событии Второго Пришествия. Заявляя это с целью унижить Церковь (лишенную, по его мнению, благодати Сошествия), интерпретатор искажает текст Евангелия, что вообще делает нередко⁴⁹. И в новое религиозное сознание, пронизанное земными, «человеческими, слишком человеческими» интенциями, кажется, не вмещается церковный догмат о Христовом Воскресении. Вернее сказать, Мережковский «демифологизирует» евангельское событие, следуя в этом за библейской критикой, – прежде всего за весьма любимым им в 1900-е годы Э. Ренаном. Русский богослов лишает Воскресение исторической конкретности и сводит к «провидению» учениками «какой-то бесконечной реальности», того, что «должно быть» в «неизмеримой дали» мировой эволюции, но «что уже есть в вечности»^{50, 51}. Сонное видение умершего старца Зосимы Алёше («Братья Карамазовы») и встречи апостолов с воскресшим Учителем – события примерно одного порядка в глазах Мережковского.

Герменевтика Мережковского, т. е. интерпретация литературно-художественных текстов, опирается на его экзегетику – интерпретацию Нового Завета. При этом замечательно то, что герменевтика как таковая, которую в связи с Мережковским принято называть «критикой», в определенном смысле тоже является экзегетикой! Мы уже замечали, что Ме-

⁴⁸Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 337.

⁴⁹Мережковский закавычивает такой текст: «*Не оставлю вас сырами, пошлю вам Духа Своего*» (там же, с. 294). Между тем слова Христа из Его последней беседы с учениками таковы: «*Не оставлю вас сиротами, приду к вам*» (Ин 14, 18). Для Евангелия принципиально то, что Дух для Христа – это Дух, который исходит от Отца, а не есть *Его*, Христа, принадлежность, как у Мережковского. Ср.: «*Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит...*» и т. д. (Ин 15, 26).

⁵⁰Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 347.

⁵¹В «Иисусе Неизвестном» концепция Воскресения приближается к традиционной, но затемнена велеречивостью и парадоксальностью экзегетического дискурса. Тайна «пустого гроба», по Мережковскому, и донныне остается «неразгаданной», хотя он и исключает «маленькое плутовство» – похищение тела Распятого учениками (см.: Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996, с. 612–614). Также и в посмертных явлениях Христа апостолам *что-то было*, хотя это и недоступно одному «здешнему знанию» (там же, 618). Как и в 1900-е годы, Мережковскому хочется провести «границу между тем, что «кажется», и тем, что есть» (там же, 623). Но все же по поводу явлений Христа Воскресшего, о которых сообщают Евангелия, Мережковский заключает: «*Все это было однажды, во времени, и будет всегда, в вечности*» (там же, 627).

режковский фактически сакрализовал опыт русской литературы XIX в.: художественные тексты для него – если и не новое Священное Писание, не собственно «Третий Завет», то пролегомены к нему. Потому анализ романов и стихов, обыкновенно относимый к рутинной и профанной области литературоведения, у Мережковского оказывается чем-то вроде «третьезаветной» экзегезы. Речь идет об интерпретации текстов с опорой на *предмнение* нового религиозного сознания. Заступимся за Мережковского: да, он входит в многочисленные *герменевтические круги* с данным предмнением, однако выходит из них с богатым уловом, – например, с выразительными и точными духовными портретами Гоголя, Толстого, Пушкина, Тургенева... Герменевтика Мережковского приносит свои плоды и в области *философской антропологии*.

О том, как возникло в его сознании подобное предмнение, как в его душу ворвалась «буря света» новой религии⁵², можно только догадываться. Андрей Белый, глубже других понимавший Мережковского, встраивал в его биографию событие своеобразного «посвящения» соловьевского типа: «Красота мира явилась ему в Лике Едином»⁵³. Сам Мережковский сообщает в очерке «Акрополь», действительно, о своем иницилирующем мистическом опыте *красоты*, пережитом им в 1892 г. во время путешествия в Грецию. При виде величественных храмов богини Афины «в душу хлынула радость того великого освобождения от жизни, которое дает красота. <...> Все двадцать болезненных и скорбных веков остались <...> за священной оградой, и ничто уже не возмутит царящей здесь гармонии <...>. ...И не было времени: мне казалось, что это мгновение было вечно и будет вечно»⁵⁴. Встреча с красотой сообщила смысл жизни Мережковского, а вместе с тем была им воспринята, как платоновское воспоминание: «Мне казалось, что я все это уже где-то и когда-то, очень давно, видел и пережил, только не в книгах»⁵⁵. Эстетизм Мережковского, обыкновенно понимаемый весьма поверхностно, на самом деле проистекает из этого его опыта *приобщения к вечности*, опыта *религиозного* порядка. Книгу Мережковского о любимых писателях «Вечные спутники», открывавшуюся «Акрополем», как замечала в своих воспоминаниях о супруге З. Гиппиус, было принято дарить успешным гимназистам на выпускных вечерах. Понимали ли тогдашние наставники молодежи, что этот безобиднейший, казалось бы, и даже назидательный томик содержит в себе динамит «великой духовной революции», которая, по мысли автора сборника, сметёт с лица земли Церковь, и монархическое государство?

⁵² Андрей Белый. Мережковский. Силуэт, с. 6.

⁵³ Андрей Белый. Мережковский, с. 380.

⁵⁴ См. в изд.: Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский... С. 356–357.

⁵⁵ Там же, с. 356.

Между тем, исток воззрений Мережковского надо искать именно в очерке «Акрополь». Та «святыня», которую этот путешественник обрёл на месте поклонения Афине, включает в себя и мечту о «новом эллине, богоподобном человеке на земле», и задание примирения с природой, и пафос «героизма», «счастья», свободы, покоя. В греческих архитектурных формах, как бы продолжавших природные облики, Мережковский распознал одну лишь винкельмановскую светлую античность, и с этого момента в его душе стало быстро всходить семя неоязычества⁵⁶. Мережковского захватила утопия золотой поры человечества, упразднённой жестоким пустынным духом семитства: «Всё, что доводит нас до невыносимых противоречий – небо и земля, природа и люди, добро и зло, сливалось для древних в одну гармонию»⁵⁷. Позже его «новое религиозное сознание», встав под знак Ницше, окрасилось трагизмом и антихристианским демонизмом. Эту-то духовность Мережковский попытался скрестить с евангельской образностью и назвал причудливый гибрид «новым христианством».

Литература и религиозная философия

Новейшая русская религиозная философия возникает как критическое осознание духовного опыта русской литературы XIX века: обоснованию этой мысли посвящена статья Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892). Предлагаая философу идти от текста, а не от реальности, но допуская, что реальность в тексте каким-то образом манифестируется, мыслитель по сути подразумевал философию *герменевтического* типа. Главной ее категорией Мережковский считает «символ»⁵⁸ как «откровение бо-

⁵⁶Дух греческой античности Винкельман сводил к «*благородной простоте и спокойному величию*». На его взгляд, даже и в «жесточайших страданиях» героя гармония его внутреннего мира не нарушалась и идеальный грек сохранял «великую и уравновешенную душу» (см.: *Винкельман И.-И. Избранные произведения и письма*. М.; Л., 1935, с. 107). Интересно, что Винкельман, знаток античной скульптуры и живописи, воспитал в себе, по словам Гёте, «языческий образ мыслей». То, что Гёте пишет в своих «Набросках к характеристике Винкельмана», можно было бы отнести и к Мережковскому – с его «отдаленностью от всего христианского мировоззрения», «отвращением к последнему». «К церквям, на которые подразделяется христианская религия, он [Винкельман] был совершенно равнодушен» (там же, 605–606), – равно как и Мережковский, как и сам Гёте..

⁵⁷*Мережковский Д.С. Акрополь*. – Указ. изд., с. 358.

⁵⁸Герменевтика Хайдеггера – Гадамера, как и «критика» Мережковского, также является *символистской* философией. Привлекая столь значимое и для русских символистов (в частности, для Мережковского) суждение из гётевского «Фауста», Гадамер заявляет: «Универсальное наблюдение Гёте: все есть символ, <...> заключает в себе наиболее всеобъемлющую формулировку герменевтической мысли» (см.: *Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного*, с. 264–265).

жественной стороны нашего духа» – духа писателей, в свою очередь объявленных им «рыцарями Духа Святого»⁵⁹. «Литература – своего рода церковь», в которой обитает «гений народа», – на разные лады провозглашает Мережковский «возрождение свободного религиозного чувства» в творениях русского гения⁶⁰. «Чувства» – но не религиозного *сознания*, внести которое в мистический опыт нового искусства и призвана «символическая» или «новая критика», являющаяся «культурным самосознанием народа»⁶¹. «Мы должны вступить из периода поэзии – творческого, непосредственного и стихийного, в период критический, сознательный, культурный»⁶²: пока Мережковский набрасывает лишь абрис своей будущей герменевтики – «субъективной критики» и религиозной проповеди⁶³.

На протяжении всей своей творческой жизни Мережковский считал себя «критиком»: его «воля к мысли» реализовалась как «критика», которая «в своем высшем пределе <...> должна быть творческой», – более того – «пророческой мыслью», писал он в 1920-е годы⁶⁴. Но под «критикой» он понимал отнюдь не жанры Белинского, Добролюбова, Писарева и т. д.: первым опытом «русской критики» в «новом, *нашем*» смысле он считал «Переписку с друзьями» Гоголя. Об этом говорится в исследовании 1906 г. «Гоголь и черт», самом блестящем образце герменевтической практики Мережковского. В «Переписке» – «конец поэзии и начало религии», «переход от бессознательного творчества к творческому сознанию». Так определяет Мережковский попытку автора «Мертвых душ» истолковать свои собственные сочинения в религиозном, а вместе и исповедальном ключе. В критике, по Мережковскому, литература обретает самосознание, и потому она – «вечное и всемирное религиозное сознание»⁶⁵. «Критика», как видно, отождествляется им с религиозной философией. Русская герменевтика в ее истоках, в отличие от немецкой, декларативно религиозна.

⁵⁹См. в изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 537, 550 соотв.

⁶⁰Там же, с. 524, 557.

⁶¹Там же, с. 489.

⁶²Там же, с. 560.

⁶³Отцы западной герменевтики сближали понятия «герменевтика» и «критика». В интереснейшей работе Хайдеггера «Из диалога о языке: Между японцем и спрашивающим» им существенно цитируется введение к лекционному курсу Шлейермахера «Герменевтика и критика в особой связи с Новым Заветом»: «Герменевтика и критика, две филологических дисциплины, две теории искусства, взаимосвязаны, потому что практика каждой из двух предполагает другую. Первая есть вообще искусство правильно понимать речь другого, преимущественно письменную; вторая – искусство правильно оценивать и на основании достаточных свидетельств и данных констатировать подлинность письменных текстов и их частей» [Хайдеггер 1993, 278].

⁶⁴Мережковский Д.С. О мудром жале // Литературная газета от 17.1.1990, с. 5.

⁶⁵Мережковский Д.С. Гоголь и чёрт // Он же. В тихом омуте, с. 275.

Однако религиозность эта – «новое религиозное сознание», новое христианство Мережковского. «Святая плоть» – одна из ключевых категорий этого «нового богословия». В трактате «Гоголь и черт» данная категория привязана к символистской эстетике: «художественный образ есть все-таки не бесплотная духовность, а одухотворенная плоть или воплощенный дух», почему **«в искусстве начало религии, начало святой плоти»**⁶⁶ (выделено мной. – Н. Б.). Этого «Гоголь не сознавал с ясностью <...>, только смутно прозревал», так что здесь прерогатива и миссия нового религиозного сознания.

Как видно, Мережковский, по существу, сакрализовал великую литературу, видя в ней начало новой религии. В книге «Пути русского богословия» Г. Флоровского, нередко пользующегося открытиями герменевтики Серебряного века, есть яркие очерки о Гоголе, Достоевском, Толстом и др., – Флоровский усматривал в литературных шедеврах образчики богословия, как правило, отклоняющегося от норм православия. Но то, что в глазах церковного мыслителя выглядит мирским вольномыслием, а то и еретическим соблазном, зачастую освящается в новом христианстве Мережковского. Так, «Переписка» Гоголя включается Мережковским – духовным революционером – в новый корпус «священных» книг в конечном счете потому, что призывает к «переходу от поэтического созерцания к религиозному действию – от слова к делу»⁶⁷. Флоровский же, стоявший на стороне о. Матфея в его тяжбе с Гоголем, обнаружив у писателя подобный «дух утопического активизма», расценил его как гордыню, плод «западного влияния», и подверг резкой критике гоголевскую «утопию священного царства»⁶⁸.

Герменевтика западная и герменевтика русская

Рассуждая о специфике герменевтики Хайдеггера, его последователь Гадамер постоянно указывает на безличный характер герменевтического события: Хайдеггер стремился «понять онтологическую структуру произведения искусства независимо от субъективности его творца или созерцателя»⁶⁹. Если, как пишет Хайдеггер в трактате «Исток художественного творения» (1935), в произведении являет себя, «просветляется сокрывающееся бытие»⁷⁰; если, как заявляет Гадамер, в нем звучит

⁶⁶Мережковский Д.С. Гоголь и чёрт // *Он же*. В тихом омуте, с. 295.

⁶⁷Там же, с. 275.

⁶⁸Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Киев, 1991, с. 268, 266 соотв.

⁶⁹Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 109.

⁷⁰Хайдеггер М. Исток художественного творения // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе*. М., 1987, с. 289.

«голос, каким говорит само произведение»⁷¹, – то, «разумеется, говорит здесь не художник», а «опосредующий опыт мира» «язык художественного произведения»⁷². В западной герменевтике, избегающей категории, прежде всего, *авторства*, как бы забывшей о романтическом «гении», роль творца предельно умалена – сведена к функции ремесленника-«созидателя» (Хайдеггер), а то и медиума бытийственного «откровения». «В художественном творении совершается совсем особая манифестация истины»⁷³: попробуем разобраться, в чем корень такого воззрения.

Характер хайдеггеровской герменевтики обусловлен ее «богословским началом»: «Титул «герменевтика» был для меня привычным из-за моих богословских штудий»⁷⁴, признает мыслитель – выпускник теологического факультета университета Фрайбурга, интересовавшийся в 1910-х гг. проблемами экзегезы. Но именно библейские «штудии» способны привести к представлению о тексте, не имеющем автора, – точнее сказать, о «совсем особом» авторстве. Ведь когда изнутри традиции размышляют об истоке Библии, то имеют в виду ее богодухновенность – высочайшего Автора. В детали же авторства *земного* углубляется разве что критика, которая часто лишь подтверждает традиционные представления. Потому священные тексты либо считаются анонимными, либо устанавливается их «коллективное» авторство (Псалтирь), либо обсуждается их помеченность известными авторитетными именами. Во всяком случае, при экзегезе авторство текста если и не игнорируется полностью, то все же не является значительной ценностью. Так, личность евангелистов-синоптиков сведена к имени-метке (Матфей, Марк, Лука), будучи лишенной индивидуальных черт, – образ же «Иоанна» двоятся или троятся...

Хайдеггер признается, что на его мышление всегда давили принципы библейской экзегезы. Как богослова, в 1910-е гг. его «особенно занимал вопрос об отношении между словом Священного писания и богословско-спекулятивной мыслью», – а это собственно герменевтическая проблема. И вот его рефлексия 1930-х данного факта: «Это было <...> то же отношение, т. е. между языком и бытием <...>»⁷⁵. Как Слово Божие звучит в библейских текстах, таким же самым образом в художественных произведениях бытие обнаруживает себя в языке, «истина становится событием откровения»⁷⁶. Как видно, комментируя герменевтические идеи Хайдеггера, Гадамер неслучайно использует богословские понятия.

⁷¹Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 261.

⁷²Там же, с. 263.

⁷³Там же, с. 111.

⁷⁴Хайдеггер М. Из диалога о языке... С. 278.

⁷⁵Там же.

⁷⁶Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 111.

В хайдеггеровскую герменевтику богословские принципы проникали и из воззрений теолога-экзистенциалиста Р. Бульмана. Исследователями немало сказано об идейном взаимовлиянии друзей и коллег по работе в Марбургском университете в 1920-х годах – Хайдеггера и Бульмана. Керигматическое богословие Бульмана опирается на представление о спасительном *провозвестии (керигме)*, содержащемся в новозаветном слове. При этом сам «Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия»⁷⁷. Очевидно, что стремящийся к «демифологизации» традиционных трактовок Нового Завета Бульман тем не менее использует именно мифологический дискурс. Керигма, по Бульману, обращена к каждому человеку и затрагивает самую глубину его существования – возмущая, бросающая вызов и призывая к пересмотру жизни. Керигма судьбоносна, ибо это есть «Слово Божье, перед лицом которого мы должны <...> отвечать на вопрос, поставленный перед нами: хотим мы в него поверить или нет»⁷⁸, выберем ли мы путь жизни или путь смерти. Такая «затронутость» человека Богом силою провозвестия – нерв керигматического экзистенциального богословия. Но разве мы не находим ту же в точности интуицию в ключевом тезисе Гадамера – комментатора герменевтики Хайдеггера: «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас задевает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие»⁷⁹? «Скандализирующая» керигма в герменевтике Хайдеггера – Гадамера секуляризируется, когда Гадамер сравнивает проявление великого произведения искусства с «ударом», которым оно «опрокидывает все прежнее, привычное, – тогда разверзается мир, какого не было прежде»⁸⁰. И когда Хайдеггер заявляет, что «бытие есть окликающий зов, обращенный к человеку»⁸¹, то он переводит на язык собственных категорий мысль Бульмана о том, что «Бог сам «находит» человека <...> и обращается к нему»⁸². Принципиальная разница этих двух подходов в том, что у Бульмана посредством текста вещает личностный живой Бог, у Хайдеггера – загадочное «бытие». Воззрения Хайдеггера и Гадамера, воспроизводящие формальное строение бульмановской керигмы, хочется в силу вышесказанного назвать *квазибогословием*.

Однако с тем же правом дискурс Хайдеггера может считаться *квази-секулярным*. Хайдеггер «близко подходит к той сфере, где кончается философское размышление и начинается мистическое созерцание»⁸³: духовной традицией, к которой принадлежит философствование Хайдеггера,

⁷⁷Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблемы демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии, 1992, № 11, с. 112.

⁷⁸Там же.

⁷⁹Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 81.

⁸⁰Там же, с. 110.

⁸¹Хайдеггер М. Исток художественного творения, с. 312.

⁸²Лёзов С.В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии, 1992, № 11, с. 75.

⁸³Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997, с. 347.

П.П. Гайденко считает традицию немецкой мистики. «Хайдеггеровскому понятию бытия у Экхарта соответствует понятие Божества»⁸⁴, у Бёме – *Ungrund*⁸⁵ а. Учитывая ориентацию Хайдеггера на досократиков, можно провести параллель между «бытием» и Логосом, а также «природой» Гераклита, которая «любит скрываться». – Вместе с тем для нас очевидно подобие бытийственных интуиций Хайдеггера буддийской религиозности. Сам Хайдеггер говорил о своем интересе к японской мысли⁸⁵; глубокому созвучию хайдеггеровской герменевтики японскому мировидению специально посвящена работа Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим». Разработка темы «Хайдеггер и дзэн-буддизм» может представлять для исследователя большой интерес. Здесь мы лишь заметим, что с этой японской разновидностью буддизма (религией? мистическим учением? духовной практикой?) воззрения Хайдеггера роднит принципиально *безличный* характер обоих. Дзэн обращен к «бездонной пропасти реальности» (аналог бытийственной бездны Хайдеггера), иначе сказать – к «высшему разуму» или высшему «бессознательному»⁸⁶. Это «Единое» являет себя в светоносном экстатическом опыте сатори – пробуждения, потрясающего все существо адепта, отрешившегося прежде от всех индивидуальных черт. Недоверие дзэна к рассудочному мышлению и отражающему его языку сказалось в монашеской практике *коанов* и *мондо*: эти жанры общения учителя с учениками, выработавшие свой собственный, непонятный для непосвященных аллегорический язык, призваны разрушить профанный, земной разум стремящегося к «просветлению». Но разве не такова и глубинная цель заумного дискурса Хайдеггера? В своем стремлении опровергнуть «догматические», т. е. «онтологические» «предрассудки» европейской метафизики⁸⁷ Хайдеггер эпатающе нарушает законы логики⁸⁸ и на место привычных

⁸⁴ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997, с. 350.

⁸⁵ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 157.

⁸⁶ Судзуки Дайсею. Введение в дзэн-буддизм // Сайт www.webbl.ru – бесплатная электронная библиотека, б.г, с. 155, 153.

⁸⁷ Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 126–127.

⁸⁸ Даже Гадамер признавался, что и его порой вводила в недоумение прихотливая парадоксальность хайдеггеровской мысли. Во «Введении к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения»» (1967), обсуждая то представление учителя, в котором «несокровытость» сущего уже предполагает наличие в нем «раскрытости» (равно как верно и обратное), Гадамер восклицает: «Несомненно, замысловатое отношение». Пристрастие Хайдеггера к подобным как бы тавтологиям также роднит его с мыслью Востока. «И еще более замысловато, – продолжает Гадамер, – то, что именно в этом “здесь”, где показывается сущее, выступает и сокрытость бытия» (см.: Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного, с. 112–113). Если здесь и диалектика, то не гегелевского – рассудочного типа, а присущая описаниям опыта приобщения к «разуму Будды». Для «непросветленного» – того, кто не имеет подобного опыта, «дзэн до смешного неуловим» (Судзуки Д. Указ. изд. с. 5). У Хайдеггера, как можно предположить, был все же особый – опять-таки квазимистический опыт глубинной рефлексии процесса философствования.

категорий ставит мифологические понятия («спор мира и земли» в художественном творении). То, что мыслитель фактически элиминирует из герменевтической ситуации личность автора художественного произведения, связано с его общефилософской борьбой с «субъективизмом, характерным вообще для метафизической эпохи»⁸⁹.

В отличие от западной, герменевтика *русская*, в лице ее основателя Мережковского, позиционирует себя как «критика субъективная»⁹⁰. А именно, ее дискурс разворачивается в поле между двумя субъектами – критиком и автором. Цель «субъективного критика» – во-первых, «показать за книгой живую душу писателя», а во-вторых – «действие этой души <...> на ум, волю, сердце, на всю внутреннюю жизнь критика». Благодаря именно этой двойственной установке возникла галерея духовных портретов великих писателей, порой великолепных, порой все же искаженных попыткой Мережковского вчувствовать в «душу» «великого незнакомца» свое собственное религиозное сознание. Очевидно, Мережковский считал продуктивной историческую дистанцию между писателем и критиком, когда замечал: «Каждый век, каждое поколение требует объяснения великих писателей прошлого в *своем* свете, в *своем* духе, под *своим* углом зрения»⁹¹. Русский мыслитель рассуждал отнюдь не в ключе до-хайдеггеровской герменевтики с ее мнимой объективностью – утопией слияния с чужой индивидуальностью, постижения ушедшей эпохи с позиции ее современника. В несложной герменевтической программе Мережковского распознаются такие категории Хайдеггера – Гадамера, как *предмнение* и *временное отстояние*, – в ней вообще присутствует вся структура *герменевтического круга*. Но детально разработанной герменевтической *теории* у Мережковского нет; его «глубокая мудрость»⁹² – даргностика, проникающего в чужой дух, – сказалась в *конкретных* герменевтических исследованиях. Хайдеггер всю жизнь как бы готовился к ним, – но на солиднейшем фундаменте «Бытия и времени», «Истока художественного творения» и бесконечных «разговоров о языке» возникли лишь интерпретация «Крестьянских башмаков» Ван Гога и анализ нескольких текстов немецких романтиков. Не перевешивает ли плоды западной герменевтики вереница великолепных исторических романов, «критических» монографий и трактатов, давших импульс всей последующей русской мысли, вместе с серией жизнеописаний великих людей, – герменевтическое, по своей методологии, наследие Мережковского?..

⁸⁹Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному, с. 335.

⁹⁰Мережковский Д.С. Вечные спутники (авторское вступление). – В изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 353.

⁹¹Там же.

⁹²Андрей Белый. Мережковский. Силуэт, с. 10.

Воссоздавая облик «живой души писателя», Мережковский мыслит как символист. Глубочайшее идейное содержание он иногда обнаруживает не столько в текстах, сколько в бытовых проявлениях и писательской внешности. Показателен в этом отношении очерк о Вл. Соловьеве «Немой пророк» (1909): он весь построен на обсуждении того герменевтического элемента, который у Хайдеггера назван «землей» (в произведении «спорящей» с «миром»), – сокровенной, не выявленной в тексте глубины бытия, – у Мережковского – личности тайнозрителя Софии. «Слова даны людям для того, чтобы скрывать свои мысли»: этот известный афоризм Мережковский вспоминает в связи с феноменом Соловьева, чье «тайное лицо» плотно закрыто его «остроумной и красноречивой философией»⁹³. Герменевтика Мережковского это интерпретация всего жизненного образа писателя – поступков и внешних черт, случайных обмолвок, – наконец, молчания, «немоты». Едва ли не самым значительным символом загадочной и мрачной души Соловьева Мережковский считает его inferнальный смех, шокировавший современников: «Сквозь торжественную симфонию «Оправдания добра» или «Чтений о Богочеловечестве» мне слышится порою этот страшный смех»⁹⁴. Сочинения Соловьева Мережковский воспринимал как консервативные, если не реакционные, – ведь в них философ тщился возродить старые церковность, государственность, нравственность. Но в соловьевском смехе критику слышатся «надрыв» и «одурение тоски», отрицающие его «дневные» идеалы. «Немота» Соловьева – она, кроме смеха, охватывает и соловьевское «безумие», и встречи с «подругой вечной», и нехождение в церковь, и великое одиночество – это «вещая», «пророческая» немота. И как «немой пророк», Соловьев – не реставратор, а революционер, «предтеча Новой Церкви», сокрушитель старых догматов и провозвестник ослепительной истины будущего. Усматривая за «иконописным лицом древнерусского или византийского святого» другой – тайный лик Соловьева, Мережковский-толковник фактически учит находить и в текстах смысл, противоположный явному. Это весьма важная черта его герменевтики.

Краткий очерк «Немой пророк» – пример того, как «субъективная» герменевтика Мережковского может оборачиваться пронизательной *философской антропологией*. Еще выразительнее соловьевского глубинно-психологический портрет Гоголя в работе «Гоголь и черт» (1906). Мережковский-психоаналитик, кажется, смотрит глубже Фрейда, когда трагический надлом гоголевской судьбы связывает с двоящим личность христианина мощным «языческим» началом – «прямо жут-

⁹³См. в изд.: Мережковский Д.С. В тихом омуте... С. 126.

⁹⁴Там же, с. 120.

ким, «демоническим» сладострастием Гоголя»⁹⁵. Отсутствие женщины в биографии и сочинениях писателя, его тяга к монашеству, приведшая к жизненному краху, проистекает из ужаса перед этим «черным пятном» в его натуре, – здесь же и источник его смеха, не менее странного, чем соловьевский. – Еще сильнее психологии Мережковского захватывает метафизика личностного бытия. Ему удается сложить воедино биографический и творческий лики Гоголя, создав образ тайнозрителя зла: Гоголь разоблачил черта как потустороннего вдохновителя человеческой пошлости, обыкновенности, середины. Мережковский отказывается романтизировать зло и считает образы Люцифера, Мефистофеля и пр. лишь «великолепными костюмами» и «масками» «обезьяны Бога». «Гоголь первый увидел черта без маски» – распознал в безликой жизненной стихии (Шестов называл ее *всемством*, Бердяев – *миром объектов*) и направил против него жало своей специфической сатиры: «Смех Гоголя – борьба человека с чертом»⁹⁶. В собственно демонологию Гоголя Мережковский вкладывал скорее аллегорические смыслы. Так, малороссийскую повесть «Вий» критик считает пророчеством Гоголя о своей судьбе. Ведьма в гробу в древнем храме – «не языческая ли красота, не сладострастная ли плоть мира, убитая и отпеваемая Гоголем в старой церкви, в церкви Симеона Столпника или о. Матфея?» Вий же – это демон «мертвой плотскости», мстящий бурсаку-философу за «умерщвленную плоть», – это сам вызывавший у Гоголя смертный ужас «инстинкт слепой и ясновидящий». Философ Хома умирает от страха перед ним, – так, по Мережковскому, Гоголь предсказал собственную смерть. А старый храм, поруганный бесами, в его глазах – аллегорический образ исторической – монашеской Церкви, бессильной против современного зла: «Бесплотная духовность оскверняется бездушной плотскостью»⁹⁷. Так «предмнение» нового религиозного сознания оказывается мощным инструментом при интерпретации целостного гоголевского феномена.

«Субъективность» (в смысле, предложенном Мережковским) была неотъемлемой чертой русской герменевтики – от ее «предтечи» Соловьева и вплоть до М. Бахтина. Последний, правда, формализовал герменевтику до «поэтики», а интерес к «живой душе писателя» (Мережковский) свел к теоретико-литературной *проблеме «автора и героя»*. Первые разработки данной проблемы присутствуют и у Мережковского при осмыслении творчества Достоевского. Как соотносится собственная «идея» писателя с «идеями» героев его романов? Символист Мережковский полагал, что Достоевский вкладывал в художественные

⁹⁵См. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 251.

⁹⁶Там же, с. 213, 214.

⁹⁷Там же, с. 302–303.

образы свой трагический душевный опыт, «истинное лицо свое прятал под масками всех своих раздвоенных героев»⁹⁸. Вместе с ними он сходил в «преисподнюю» душевного раздвоения и в конце концов «спасся», вместе с Алёшей узрев «неимоверное видение» апокалиптической Каны Галилейской⁹⁹. «В главных своих героях <...> Достоевский <...> изображал, обвинял и оправдывал себя самого»; он сам – «бесстрашный испытатель божеских и сатанинских глубин»¹⁰⁰. Вопрос для Мережковского в одном – какой была собственная *идея* писателя, его вера, его приватная религия. Это был риторический вопрос: Мережковский не мог (или не хотел) распознать в романах Достоевского авторской позиции.

Мысль о тайне Достоевского прошла через всю русскую герменевтику. В трудах о Достоевском Мережковского, Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова ясной идеологии «Дневника писателя» отказано в праве считаться окончательной «идеей» писателя. Также и Бахтин не находил в его романах авторской точки зрения, с которой «завершаются» идеи героев. Достоевский себя «так хорошо прятал, что иногда и сам не мог найти лица своего под личиною [героя]: лицо и личина срастались»¹⁰¹. Потому в религиозной мысли Достоевского, полагает Мережковский, царит «страшная путаница», автор мечется между двумя «лже-Христами» «Легенды о Великом Инквизиторе»¹⁰² и вообще... «что если и Достоевский просто «не верит в Бога»», как Великий Инквизитор¹⁰³?! – Кажется, герменевтика Мережковского не справляется с действительным постижением «живой души» Достоевского. Он остается для критика мировоззренческим «оборотнем», ускользающим от внешнего взгляда в свой диалектический «лабиринт». У самого Мережковского не было настоящего христианского опыта, и потому он не допускал возможности сознательно-волевого выбора Достоевского – выхода из религиозных апорий, терзающих его персонажей, – да, его собственных сомнений, – в благодатную среду церковности, где они снимаются. «Дневник писателя» герменевтика Серебряного века не желала принимать в расчет.

Как видно, главный принцип русской герменевтики – ориентация интерпретатора на личность автора – далеко не всегда выдерживался до конца. Вернее сказать, в «живой душе» писателя Мережковский ценил преимущественно «бессознательную глубину творческого вдохнове-

⁹⁸Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 304.

⁹⁹Там же, с. 288.

¹⁰⁰Там же, с. 217.

¹⁰¹Там же, с. 304.

¹⁰²Здесь можно заметить, что к субъектной структуре текста «субъективный критик» Мережковский не проявлял особого внимания (в отличие, конечно, от Бахтина): ведь «авторство» «Легенды...» Достоевский отдал Ивану.

¹⁰³Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 299, 304.

ния», продуцирующую художественные смыслы как бы «помимо воли, помимо сознания» гения-творца¹⁰⁴. Не роднит ли это Мережковского с Хайдеггером, представлявшим творческий акт как манифестацию «истины бытия»? У обоих мыслителей художник оказывается медиумом бытийственного откровения, и в случае Мережковского – пророком нового христианства. Когда русский критик усматривает в текстах смыслы и даже идеологемы, противоположные тем, которые прямо декларируются писателем, то налицо один из способов «изгнания» автора из герменевтического события. Мережковский не уважал авторского идейного выбора. Так, ему претило специфическое христианство Толстого: оно олицетворялось критиком в образе морализатора старца Акима («Власть тьмы») – архетипического «упыря», питающегося внутри души писателя жизненными соками также архетипического «Ерошки» («Кзаки»), стихийного язычника, выразителя – по Мережковскому – действительной толстовской природы. Объявляя Достоевского «первым пророком Св. Духа, Св. Плоти»¹⁰⁵, он отрицает выстраданное православие писателя, которого считает адептом религии «древней Матери-Земли», «Елевсинских таинств», а вместе и ницшевского «Диониса Распятого»^{106, 107}. Отсекая от «Преступления и наказания» эпилог с обращением Раскольникова, с неменьшим дерзновением Мережковский-экзегет хочет оборвать евангельский рассказ о Христовом Воскресении на картине пустого гроба («Иисус Неизвестный»)… В своем «чтении наоборот» и «исправлении» текстов Мережковский всю пользуется герменевтической свободой, характерной именно для западного подхода, акцентирующего «предмнение» и продуктивность «исторической дистанции».

Герменевтика и мифотворчество

«Герменевтика» – слово высокое, предполагающее некую тайну, – и не только потому, что ее формирование было связано с истолкованием Священного Писания. Изначально в герменевтике присутствует некий мифотворческий элемент, на который указал Хайдеггер, этимологически возведший название истолковательной дисциплины к «имени

¹⁰⁴Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 395, 393.

¹⁰⁵Мережковский Д.С. Пророк русской революции. – В изд.: Мережковский Д.С. В тихом омуте... С. 347.

¹⁰⁶Там же, с. 346.

¹⁰⁷Боле того, Мережковский утверждает, что Достоевский «высказывает <...> свои собственные, самые заветные *святые* мысли» «устаи Черта» Ивана Карамазова (Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 131).

бога Гермеса»¹⁰⁸. Гермес – «вестник богов», который «приносит весть судьбы», что и есть «истолкование». Но это, так сказать, истолкование второго порядка, ибо прислушивается к сказанному поэтами, которые в свою очередь также «суть вестники богов»¹⁰⁹. – В этих суждениях Хайдеггера – ориентация не столько на керигму Бультмана, сколько на слова Сократа в платоновском «Ионе». Учитывая, что для Хайдеггера-человека были значимы как «Бог», так и «боги»¹¹⁰, можно допустить, что потусторонние реальности вовлекаются им в академический дискурс не только ради красноречия. Секуляризируя их в «метафизике откровения», Хайдеггер все же сохраняет за своей теорией искусства оттенок мистицизма.

Но западное – в основном декларативное герменевтическое мифотворчество кажется весьма робким на фоне мифотворческого разгула в герменевтике русской. Здесь оно нередко имеет вполне конкретный характер – «мифы» о писателях порой остроумны и точны. О том, что писатели, близкие Мережковскому сосуществованием в них христианского и языческого начал, всерьез именуется критиком пророками, тайновидцами, посвященными, просветленными и т. д., мы уже замечали, обсуждая почти священный – в его глазах – характер их текстов. Герменевтика Мережковского – это герменевтика *великой личности*, сложившаяся под влиянием как идей Ницше, так и «культы героев» Т. Карлейля¹¹¹. Однако личности, *люди* ли вообще – «вечные спутники» Мережковского? Кажется, в своем романтико-ницшеанском стремлении «за ненавистные пределы человеческой природы»¹¹² мыслитель вплотную подходит к античному реализму, когда играет представлением о поэтах как то ли «богах», то ли «вестниках богов»¹¹³. С неслучайным упорством он ищет *нечеловеческие* черты в обликах писателей. Так, концептуальным центром исследования «Гоголь и черт» является тезис Мережковского о таинственном симбиозе *Гоголя* с неким запредельным существом. Обосновывая его, критик опирается на свидетельства гоголевских современников: Достоевский называл Гоголя «демоном смеха»; приятели вспоминали свое «тревожное, почти жуткое и в то же время смешное, комическое» впечатление от его наружности – ««птица», «карла», «демон», карикатура, призрак, что-то фантастиче-

¹⁰⁸Хайдеггер М. Из диалога о языке... С. 288.

¹⁰⁹Там же.

¹¹⁰Ср. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному, с. 351.

¹¹¹Карлейль, вместе с другими «мистиками» XIX в., согласно Мережковскому, «подымает знамя новой религии», что обосновано в ранней статье русского критика «Мистическое движение нашего века» (1893).

¹¹²Мережковский Д.С. Пушкин. – В изд.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 351.

¹¹³«Боги», конечно, у Мережковского это не олимпийцы, а некие характерные *демоны* (в платоновском смысле слова).

ское, только не человек или, по крайней мере, не совсем человек»¹¹⁴. Вся ткань рассуждений Мережковского о *Достоевском* пронизана намеками на инферность натуры «тайновидца духа» – страдающего «священной болезнью» «бесноватого»; его «истинная сущность», более того – «страшная и опять-таки нечеловеческая»¹¹⁵. В случае *Толстого* даже и «сквозь ледяные пуританские речи о курении табаку, о братстве народов <...>» критик слышит «голос слепого титана, неукротимого хаоса – языческой любви к телесной жизни и наслаждениям, языческого страха телесной боли и смерти»¹¹⁶. – Яркий образец герменевтики Мережковского – очерк «Гёте» из сборника «Вечные спутники»: более или менее традиционное понимание критиком феномена «великого олимпийца» в пределе мифологично. В старости Гёте явил свой ноуменальный лик, утверждает Мережковский, ссылаясь на Эккермана и прочих веймарских собеседников писателя: «В этих нестареющих глазах что-то «демоническое», что «для язычников значит божеское (от древнегреческого слова *daimon* – бог), а для христиан – бесовское». «Образ Гёте-олимпийца» «богоподобен», и то слово, которым Мережковский обозначает это, – «сверхчеловек» Ницше: «Да, сверхчеловеческое – в этой вечной юности». Специфика гётевского сверхчеловечества – в «плотской, кровной, физической» связи с «природой – с Душою Мира». Именно из этого «первоисточника» он черпает «вечную юность» (впрочем, Мережковский допускает, что, как и Фауст, Гёте «заключил договор с «некоторым лицом»») И эти представления – мифологические? антропологические? герменевтические? – служат русскому мыслителю для внесения еще одной черты в его концепцию Третьего Завета: «Религия Духа будет утешительной. Кажется, Гёте это предчувствовал больше, чем кто-либо»¹¹⁷. Из герменевтического круга интерпретатор выходит все же не с пустыми руками.

Все сказанное выше о новом религиозном сознании свидетельствует об огромной роли *Ницше* в его формировании. Связать герменевтику Мережковского с его ницшеанством мы намереваемся в дальнейших исследованиях. Естественным переходом к ним станет обсуждение здесь мифа о *Лермонтове*, созданного русской герменевтикой. Этим мы и завершим наш первый подступ к ней.

В 1897 г. Вл. Соловьев написал небольшой очерк «Лермонтов». Как раз в тот момент он, автор «Чтений о Богочеловечестве» и «Смысла любви», заинтересовался ницшевской идеей *сверхчеловека*. Взяв на вооружение этот концепт, основоположник софиологии вложил в него свой

¹¹⁴Мережковский Д.С. Гоголь и чёрт, с. 254–255.

¹¹⁵Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский, с. 51, 131.

¹¹⁶Там же, с. 519–520.

¹¹⁷См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский... С. 409–410, 414.

собственный смысл: «сверхчеловек» призван победить смерть на пути высокой эротической любви, которую мыслитель считал чудодейственной – жизнеподательной силой¹¹⁸. Данным «сверхчеловеческим» масштабом Соловьев оценивает лермонтовский феномен, – речь здесь идет не столько о герменевтике, сколько о критике и суде над Лермонтовым.

Считая Лермонтова «прямым родоначальником» русского нищезнания – ложного, на взгляд Соловьева, понимания «сверхчеловечества», – мыслитель построил свое эссе как развернутое, моральное по сути, обличение лермонтовского эгоизма – «сверхчеловеческого» самоутверждения. «Лермонтов, несомненно, был гений, т. е. человек, уже от рождения близкий к сверхчеловеку, получивший задатки для великого дела, способный, а следовательно, обязанный его исполнить»¹¹⁹: «великое дело» – это «общее дело» Н. Федорова, т. е. имманентно достигнутая победа над смертью. К ней «*есть* сверхчеловеческий путь» – путь любви, противоположный эгоистическому. Между тем Лермонтов, как раз вместо того чтобы бороться с эгоизмом, идеализировал и оправдывал своего внутреннего «демона гордости». *Демон* его поэмы «не только прекрасен, он до чрезвычайности благороден и, в сущности, вовсе не зол»¹²⁰. Как видно, в этой соловьевской концепции есть семя мифологии – почти реалистическое видение лермонтовского «демона» (Соловьев нередко заявлял о своей вере в разного рода «чертей»). «Демонизм» Лермонтова (а в это слово Соловьев вкладывал не сократовский, а христианский смысл) не дал поэту стать «могучим вождем на пути к сверхчеловечеству»¹²¹ и привел его к гибели.

Такое причудливое смешение христианских и языческих мотивов не могло не затронуть самых сокровенных душевных струн Мережковского. В 1908 г. он ответил на соловьевскую статью полемическим трактатом «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества». Восстав против осуждения поэта Соловьёвым, Мережковский не только принял, но развил и довёл до апофеоза мысль о Лермонтове как предтече Ницше. Лермонтовская «тяжба с Богом» для Мережковского – это «святое богоборчество» Иова и Иакова¹²²; так же свята эгоистическая, по слову Соловьева, лермонтовская этика. Для Лермонтова, утверждает Мережковский, «пределной святостью» обладает не христианское «бесстрашие», а «нездешняя страсть»; поэт «предчувствует какую-то высшую святыню плоти» и «справды земной», – такова, по Мережковскому, лермонтов-

¹¹⁸Об этих интимно-личностных идеях позднего Соловьёва см. в главе «Андрогин против сверхчеловека» данной книги.

¹¹⁹Соловьёв В. С. Лермонтов. – В изд.: Соловьёв В. С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991, с. 383.

¹²⁰Там же, с. 396.

¹²¹Там же, с. 391.

¹²²См. в изд.: Мережковский Д. С. В тихом омуте... С. 398.

ская переоценка верховных ценностей. И если для Соловьева значимо то, что Лермонтов-ребенок обрывал крылья мухам и подшибал куриц, то Мережковский, блестяще подбирая лермонтовские цитаты, доказывает, что Лермонтов был «влюблен в природу»¹²³. Неузнанный Соловьевым его брат по духу, Лермонтов, почитатель Матери Божией, воспевал Вечную Женственность, уже сошедшую на землю (в отличие от соловьевской Софии)... Апология Лермонтова незаметно превращается у Мережковского в манифест нового религиозного сознания, предтечей которого объявлен мятежный поэт: «Христианство отделило прошлую вечность Отца от будущей вечности Сына, правду земную от правды небесной. Не соединит ли их то, что за христианством, откровение Духа – Вечной Женственности, Вечного Материнства? Отца и Сына не примирит ли Мать?»¹²⁴.

Таков религиозно-нравственный аспект реплики Мережковского в адрес Соловьева. Нам сейчас особенно интересно то, что под идеологию Мережковским подведен *мифологический* фундамент. Согласно Соловьеву, Лермонтов-«сверхчеловек» не состоялся; по Мережковскому, он, более того, был сверхъестественным существом в самом буквальном смысле. Мережковский вспоминает древнюю гностическую легенду об ангелах, не осуществивших *в вечности* выбора между добром и злом: они должны сделать это *во времени* – пройдя земной путь в качестве людей. Большинство из нас забывает свое существование до рождения, но есть и исключения: «Одна из таких душ – Лермонтов»¹²⁵. Опять-таки, подобно Гоголю, Лермонтов «в человеческом облике *не совсем человек*, – существо иного порядка, иного измерения»¹²⁶, что подмечали его современники. И демон, который в концепции Соловьева завладел поэтом, у Мережковского фактически отождествляется с его душой, хранящей память о довременном существовании. Так Мережковский конкретизирует «сверхчеловечество» Лермонтова: оно обусловлено особенностью его демона, который – не дьявол и не ангел, «ни мрак, ни свет». Основное настроение поэзии Лермонтова – томление по небесной родине, – лермонтовский феномен адекватно описывается лишь в категориях этики Ницше: «Самое тяжёлое, “роковое” в судьбе Лермонтова – не окончательное торжество зла над добром, как думает Вл. Соловьев, а бесконечное раздвоение, колебание воли, *смешение* добра и зла, света и тьмы»¹²⁷. То ли еретический – в духе Оригена, то ли сказочно-романтический, этот миф, надо сказать, замечательно иллюстрирует лермонтовские биографию и творчество. Оценивать миф

¹²³См. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте... С. 404–405, 408.

¹²⁴Там же, с. 413.

¹²⁵Там же, с. 388.

¹²⁶Там же, с. 392.

¹²⁷Там же, с. 395.

художника о художнике тем не менее хочется по критерию, принятому в естественных науках, – как гипотезу, объясняющую факты, удовлетворяя тем самым своему назначению.

При сравнении статей о Лермонтове Соловьева и Мережковского обозначается зыбкая грань между *литературной критикой* и *герменевтикой*. Критический дискурс строится вокруг *оценки*, герменевтический направлен на *открытие*. В обоих велика роль *предмнения*, но в первом случае оно властвует над *вестью*, во втором – хочет, хотя бы в видимости, служить ей. И шансы интерпретатора на успех велики, по-видимому, в двух случаях. Неслучайно Мережковского в мировой культуре интересовали лишь его «спутники»: общность цели – духовное родство – то ли упраздняет пресловутую историческую и межличностную дистанцию, то ли, в самом деле, сообщает ей продуктивность. А во-вторых, всегда открыт для нового прочтения текст *священный*. В этом слове нам сейчас важен не столько собственно религиозный оттенок, сколько указание на всечеловеческое содержание, готовое к откровенному диалогу с каждым.

Философские андрогины¹

В своем докладе я буду говорить о роли женщины в философии Серебряного века, а более конкретно – остановлюсь на том явлении, которое определяю как *философский андрогинизм*. Однако прежде хотелось бы сделать одно общее замечание. Проникновение духа философствования в женское словесное творчество – от поэзии до мемуаров и дневников – в эту эпоху было связано с *софийным импульсом*, воспринятым русской культурой. Я имею в виду таинственный опыт В.С. Соловьёва, который сам он опознавал как «встречи» с Софией Премудростью Божией Соломоновых книг Библии². Сейчас я не стану рассуждать о духовной доброкачественности этого опыта или об аутентичности трактовки Соловьёвым его переживаний. Мне важно лишь то, что опыт этот, живо описанный Соловьёвым в стихотворении «Три встречи», сделался эмпирическим источником его богословия и философии («Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и др.) и, тем самым опосредованный, обусловил идейный и духовный строй нарождающейся на рубеже XIX–XX вв. культуры Серебряного века. Для моей темы существенно следующее: опыт Соловьёва создал фундамент для творческой деятельности тогдашней женщины, в этом опыте талантливая женская душа могла найти мировоззренческую опору и вдохновение для самореализации. В софийном мифе, созданном Соловьёвым, женщина обретала свое высшее достоинство: сама женская природа была вознесена этим мифом в область Божества, метафизически обоснована как вечная и творческая, – ведь библейская Премудрость, в качестве «помощницы» Бога, участвует в деле сотворения мира. Загадочная «die Ewige Weiblichkeit» Гёте благодаря герменевтике Соловьёва сделалась ключевым символом эпохи.

Соловьёва по праву считают родоначальником русской философии Серебряного века. Но у ее истоков мне видится и другая фигура: это *alter ego* Соловьёва (по слову Сергея Булгакова), его женское дополнение, личность, равномошная этому тайнозрителю Софии по мистическому и интеллектуальному дерзновению. Я имею в виду *Анну Николаевну Шмидт* – ещё более таинственную, чем Соловьёв, визионерку, автора теософской книги «Третий Завет», корреспондентку и собеседницу Соловьёва. В Анне Шмидт также – исток, начало собственно

¹Текст был прочитан в качестве доклада на конференции «Женщины в истории русской философии» в Институте философии РАН (октябрь 2014 г.).

²А также Каббалы и некоторых европейских мистиков (прежде всего Я. Бёме).

женской философской линии Серебряного века³. Ее «Третий Завет» в формально-жанровом отношении нечто большее, чем философия: это тот предел, к которому стремится всякая рационально-метафизическая система, – живая, образная картина духовного мира, представленная как свидетельство сверхъестественного опыта. В отношении достоверности этот опыт А. Шмидт нисколько не уступает опыту Соловьёва, из которого родились идеи соловьёвских трудов.

Феномен А. Шмидт как бы подтверждает феномен Соловьёва, и то, что этот последний не принял, не одобрил свидетельства созерцательницы из Нижнего Новгорода, объясняется только тем, что философ не прочёл ее блестящей по форме книги. Этот гностический трактат, вызывающий в памяти теософию Э. Сведенборга, рисует картину духовной вселенной – места обитания многочисленных существ, различающихся по полу вопреки традиционному представлению об ангелах. Одну из центральных ролей там играет некое великое женственное существо, которое А. Шмидт называет Церковью и присваивает ей имя Маргариты. Специфическая *церковность* представлений Анны Шмидт философски дополняет метафизику Соловьёва, развившего учение о Софии в ее соотношении с Богом Творцом, но не разработавшего софиологической экклезиологии. И с Церковью – великой Матерью, порождающей прочие невидимые сущности, визионерка, как известно, отождествляла саму себя. Всерьёз отнестись к этому заявлению, не заподозрив Анну Шмидт в безумии или прельщении (как это произошло с Соловьёвым, о. Иоанном Кронштадтским и, к примеру, Андреем Белым), решились все же два крупнейших мыслителя Серебряного века – П. Флоренский и С. Булгаков. Именно они издали «Третий Завет» в 1916 году, предпослав книге глубокомысленное и восторженное предисловие. Более того, труд Шмидт повлиял на софиологию Булгакова и Флоренского. В «Столпе и утверждении Истины» Флоренского идея Софии оказалась связанной с идеей Церкви, и Церковь обрела *женский* лик⁴, какой она имеет в теософии Шмидт. А софиологическое богословие Булгакова, представленное, в частности, его «большой» и «малой» трилогиями, в свою очередь восходит к «Столпу», а не к соловьёвским «Чтениям о Богочеловечестве». Так импульс, заданный русской мысли Анной Шмидт, раскрылся в религиозно-философских построениях и сообщил вдохновение дерзким

³Непонятный по сей день феномен А. Н. Шмидт заслуживает пристальных исследований и специальной конференции, которую было бы уместно провести в 2015 году – в 110-летие со дня ее кончины.

⁴См. в «Столпе» размышления о новгородской иконе Софии Премудрости Божией – образе царственного, и при этом женственного Ангела, являющего лик Церкви. Такая трактовка иконы, вместе со всей экклезиологией «Столпа», явно восходит к положениям А. Шмидт о Церкви-Маргарите, Церкви-Личности, а не только соборной сущности.

теологуменам. В лице скромной провинциальной журналистки русские софиологи признали яркий симптом новой – софийной эпохи. Ее опыт был расценен ими как прозрение в бытие, как конкретно-индивидуальное откровение ей высшего мира.

Именно сейчас я хотела бы ввести стоящее в заглавии моего доклада понятие *философского андрогинизма*. Я сказала, что феномены Соловьёва и Шмидт в определенном смысле дополняют друг друга, хотя творили они совершенно обособленно (создавая «Третий Завет», Анна Шмидт не была знакома с идеями Соловьёва). Обои мыслителями владела идея нового – софийного христианства, и внутреннему взору их обоих предстоял – как бы в тумане – образ вечной Вселенской Церкви – Церкви Святого Духа. И вот, эта самая, одна и та же идея получила двоякое раскрытие: с чисто метафизической стороны – в трудах Соловьёва, а в качестве мифологической образной картины – в книге Анны Шмидт. Итак, на заре Серебряного века ключевой проект эпохи – мечта о вселенском христианстве – был явлен в «мужском» и «женском» – рациональном и мистико-художественном вариантах. Используя мифологему «Пира» Платона, обыгранную Соловьёвым в трактате «Смысл любви», можно сказать, что учение о Церкви-Софии в русской мысли изначально выступило как своеобразный *андрогин*, будучи развито религиозным метафизиком, с одной стороны, и визионеркой, наделенной художественным и мифотворческим дарованиями – с другой.

Таким образом, исток данной культурной эпохи – это **философский андрогин**, как бы двуликая теософская⁵ концепция, плод независимого мужского и женского творчества. На протяжении первых десятилетий XX в. возник целый ряд других философских андрогинов. Можно говорить о специфическом философском сотворчестве мужчин и женщин в данную эпоху, об их взаимном вдохновении и поддержке. – Собственно человеческие отношения внутри андрогинных пар были различными. *Соловьёв* и *Шмидт*, задавшие русской мысли данную парадигму⁶, фактически не знали друг друга – их знакомство произошло уже после создания ими основных трудов, незадолго до смерти Соловьёва. Большинство же философских андрогинов были осуществлены в супружеских союзах. Вот наиболее яркие феномены: сотворчество *Мережковского* и *Зинаиды Гиппиус*, *Вяч. Иванова* и *Лидии Зиновьевой-Аннибал*, *Максимилиана* и *Маргариты Волошиных*, *Андрея Белого* и *Аси Тургеневой*... Изредка возникали ситуации духовного ученичества: тот же *Иванов* после кончины *Зиновьевой* сделался учеником оккультистки

⁵Свое учение Соловьёв называл «свободной теософией». Принадлежность книги Шмидт к теософской (в широком смысле) литературе сомнений вообще не вызывает.

⁶Метафизический прообраз философского андрогинизма – это описанное Библией сотворчество Бога и Премудрости-Софии.

Анны Минцловой, эмиссара европейских эзотериков. Перечень таких пар имен, наверное, можно продолжать. Замечу, что под *философским андрогинном* я подразумеваю цельное, жизненно-творческое явление, в котором *философская концепция* неразрывно связана с породившим ее *межличностным общением*. Философские андрогины различаются по устойчивости, а также по степени их реализованности и закреплённости средствами философского слова. Так, «андрогин» *Иванов-Минцлова* остался преимущественно фактом их жизни, и о нем мы знаем лишь благодаря косвенным свидетельствам – дневникам Иванова, литературному наследию его окружения (например, текстов сестер Герцык). Если «андрогинной» природой отличается, строго говоря, всё творчество как Мережковского, так и Гиппиус (как известно, в жизни супругов не было ни единого дня, прожитого ими врозь), то в связи с четой Волошиных с несомненностью можно говорить лишь об одной ситуации возникновения философского андрогина. Обоих супругов занимал образ преподобного Серафима Саровского как представителя нового христианства⁷, – размышляя о его «тайне», Волошин написал поэму «Святой Серафим», а Маргарита Васильевна – одноименный очерк. Андрей Белый и Ася Тургенева также создали лишь по одному сочинению, которые вкуче можно признать за философский андрогин. Я имею в виду написанные независимо их воспоминания о Рудольфе Штейнере, чьими последователями они сделались в 1912 году. – Изучение философско-андрогинных феноменов требует глубокого и целостного подхода: анализ идей при этом сопряжён с биографическим исследованием и учетом особенностей культурного фона. Такая андрогинная «иконография» была органичной для Серебряного века: *парные* духовные портреты адекватно выражают софийный тонус эпохи.

Здесь необходимо уточнить употребление слова «философский» в связи с подобными «андрогинами», а прежде всего – с умозрениями женщин в данную эпоху. Кажется, правомернее все же говорить о женском *философствовании*, а не о философии: ведь профессиональных – академических философов в среде женщин в тогдашней России (хотя бы в силу слабости женского образования) не было и быть не могло. Я знаю лишь трех дипломированных женщин-философов: это сестра Льва Шестова Фаня, получившая философское образование в Берне; затем Евгения Герцык, изучавшая философию на Высших женских курсах Герье, – и наконец, курьёзным образом, это последняя русская ца-

⁷Далёкая от православия интеллигенция Серебряного века (так и оставшаяся не-офитской) противопоставляла святость саровского подвижника традиционной – монашески-аскетической. Тогдашние богоискатели видели Серафима в ореоле «белых лучей», тогда как святые древности казались им «тёмными ликами». Находясь сами за пределами церковного опыта, они не поняли глубокой традиционности Серафима.

рица Александра Фёдоровна, в свою бытность принцессой Гессенской приобретая титул доктора философии. Оставила свой след в русской мысли из них одна Е. Герцык. Как правило, с философским суждениям женщина в России приходила в процессе своих духовных исканий; потому словесными жанрами, оформляющими ее воззрения, были не трактат и диссертация, а дневник и письмо, мемуары и эссе, повесть и стихотворение. По этой причине русскую женскую «философию», с её откровенной субъективно-исповедальной окраской, можно было бы отнести к *философии жизни* в широком смысле. Но проблематично говорить и о профессиональном академизме русской философии в целом, всегда так или иначе дистанцировавшейся от «отвлеченных начал». Так что женское философствование лишь более явственно обнаруживает стиль русской мысли как таковой.

Перейду к рассмотрению собственно философских андрогинов. Примечательно, что во всех случаях, о которых я упомяну, женщина произносит своё теоретическое слово в процессе поисков *новой церковности*, духовной общинности грядущей эпохи. И в этом З. Гиппиус, Л. Зиновьева, М. Волошина и Ася Тургенева шли по следам Анны Шмидт – провозвестницы Церкви Третьего Завета. Как и в ситуации Шмидт, пути этих душ пролегали за пределами традиционного христианства и являли те или иные эзотерические уклоны. Софийная атмосфера эпохи побуждала творческую женщину к духовному дерзновению, вплоть до восстания на традицию – как в случаях антропософики Аси Тургеновой, гнушающейся церковного причастия Зинаиды Гиппиус и доходящей до демонизма в своей аморальности «служительницы Эроса» Лидии Зиновьевой. *Зинаида Гиппиус* в союзе с *Д. Мережковским* выступили как основоположники «Церкви Третьего Завета», «Святого Духа», которую они именовали «нашей Церковью». Соответствующая идеология разрабатывалась совместно обоими супругами. Мережковский «отвечал» за ее метафизический и богословский разделы: я имею в виду его концепцию «двух бездн» – таинственной сопряженности добра и зла, и учение о загадочной близости, вплоть до единства, Христа и Антихриста. Также Мережковскому принадлежит текст новой литургии (созданной на основе древнейших образцов жанра) вместе с разработкой соответствующего обряда. Гиппиус же размышляла о новой церковной этике и об устройстве общины (куда супруги привлекли сестер Зинаиды, а также друзей семьи – Антона Карташова, Дм. Философова, сестру Флоренского Ольгу, вместе с теми, кто в «нашей Церкви» надолго не задержался, – это были Бердяев, Павел Флоренский, Андрей Белый). Именно Гиппиус наметила контуры *философии любви*, восходящей к идеям «Смысла любви» Соловьёва, – философии, которую супруги Мережковские хотели воплотить в *их Церкви*. Прин-

ципиальным здесь было то, что агапическая любовь, конституирующая церковное Тело в древней традиции, в «нашей Церкви» заменялась любовью-эросом, «влюбленностью». Ключевым для Гиппиус служило убеждение Соловьёва, что эротическая любовь способна победить смерть, соединяя любящих с Богом, – любовь – это сила *религиозная*. Но если соловьевская вера вылилась в метафизическое, а точнее – в теософско-окультное воззрение, то Гиппиус в своей статье «Влюбленность» (1908 г.) гораздо менее дерзновенна. Реализм ее представления об андрогине, о спасении любовью, о действительном бессмертии истинно любящих несравненно ниже соловьевского – окультные положения практически вырождаются у нее в метафоры. Тем не менее эти идеи имели самое прямое отношение к устройству общины Мережковских: предполагалось, что ее члены объединены друг с другом влюбленностью, а также влюбленностью в Христа. – Интересно, что философия любви-влюбленности Гиппиус оказалась усвоенной о. Павлом Флоренским, став основой глав «Дружба» и «Ревность» его богословской магистерской диссертации «Столп и утверждение Истины». Флоренский объявил ячейкой Церкви дружескую пару: речь шла у него об избирательной, и при этом страстной (ревнивой!) дружбе-филии – по сути, той же самой «влюбленности» Гиппиус⁸. Так, не ссылаясь на источник своих построений, Флоренский подменяет «суровую, византийскую» (А. Ахматова) православную Церковь романтической сектой Мережковских, от которых любил отрекаться, хотя концепцию «Столпа» заимствовал, помимо как у А. Шмидт, именно у них.

Размышляя о таком явлении эпохи Серебряного века, как философская андрогинность, надо пристально взглянуть в феномен *Башни Вяч. Иванова*. Множество мыслящих женщин оказалось в кругу этого неоязычника, намеревавшегося религиозно завершить дело Ницше, создав на русской почве культ Диониса. Под этот проект им было разработано многогранное учение, содержащее богословский и антропологический аспекты, эстетику, своеобразную этику и даже социологию. Мистик и эзотерик, оргиаст, мистагог башенной общины, Иванов играл там роль духовного учителя. Женские души влеклись к нему с особой силой: ведь Иванов как бы со знанием дела теоретизировал именно по поводу смыслов женского бытия. Ключевым для него женским образом была иступленная мэнэда, в священном восторге терзающая тело Диониса; он учил о трагической сущности женщины и, в содомском духе, рассуждал о ее «достоинстве» – возможности экзистенциальной самореализации исключительно в женском окружении («О достоинстве женщины»). Свои идеи Иванов осуществлял в религиозной практике,

⁸Конкретный характер этой «дружбы» проясняется при обращении к переписке Флоренского с В. Розановым конца 1900 – начала 1910 годов.

привлекая посетителей Башни, так что эта самая Башня была по сути неязыческой оргийной сектой.

До 1907 года – момента ее смерти – вдохновительницей Иванова, соавтором его концепций и душой башенной дионисической «Церкви» (как сам Иванов называл башенное собрание) была Лидия Зиновьева-Аннибал. Иванов наделил жену башенным именем Диотимы⁹, намекая этой аллюзией к «Пиру» Платона на ее вдохновляющую мудрость. Опять-таки, в сочинениях супругов присутствуют одни и те же идеи. Скажем, в своих изящных, по форме филологических эссе Иванов учил о тройственных эротических союзах, призванных стать клетками тела Церкви Диониса. Но ту же самую мысль о необходимости «размыкания» брачных колец ради создания общности более высокой, чем христианский брак, Зиновьева развивала в драме «Кольца» (заметим, ученической по уровню). Если Иванов философски мечтал об учреждении женских общин в духе древнегреческих сафических кружков, то Зиновьева в повести «Тридцать три уroda» (также весьма слабой) создала художественный образ нетрадиционной для христианской эпохи женской «дружбы» – основы подобных языческих объединений... И Иванов, и Зиновьева – философы, разумеется, в очень условном смысле. Но, как видно, можно говорить об их андрогинном соавторстве, о вдохновляющем взаимном воздействии и совместном труде по жизненной реализации этой «философии» еще с большим правом, чем в сходном случае Мережковского и Гиппиус.

В 1907 году роль покойной Зиновьевой в творческом феномене Иванова берет на себя Анна Минцлова. Появление при Иванове преемницы Зиновьевой было как бы неизбежным: его деятельность требовала неперемного соучастия женского начала¹⁰. Однако творческий союз Иванова с Минцловой имел иной, чем в случае Зиновьевой, характер. Ближе своих других духовно ищущих современниц Минцлова подходила к пророческому типу Анны Шмидт. Помимо того, что она была мифотворчески настроенной духовидицей и обладала сильным теоретическим умом, она была причастна к неким западноевропейским эзотерическим союзам. Принадлежала ли она к ближайшему кругу Р. Штейнера или к мартинистским ложам, исследователями с достоверностью не выяснено. Так или иначе, западные оккультисты направили Минцлову в Россию с целью создать там соответствующие организа-

⁹На Башне мисты получали от Иванова новые – сакральные имена. Этим, в частности, Иванов позиционировал себя в качестве основоположника онтологически значимого духовного союза.

¹⁰Бердяев, в одном из откровенных писем к Иванову (знаменующих их идейный разрыв) заметивший, что для творчества мистагуго непременно требуется присутствие женщины, по сути указал на скрыто андрогинный – в смысле моей концепции – характер трудов Иванова.

ции. Как известно, ее миссия закончилась неудачей, и в 1910 г. визионерка при таинственных обстоятельствах исчезла. Кульминация ее общения с Ивановым (который, наряду с Андреем Белым, был привлечен Минцловой к делу распространения на Россию «розенкрейцерства») пришлось на 1908 год, когда Иванов отчаянно искал поддержки, будучи не в силах оправиться от потрясения, вызванного кончиной супруги. Минцлова стала для него духовной наставницей, причем отнюдь не традиционно-христианского толка. Это был исступленно-вдохновенный союз двух одержимых, союз вряд ли эротического характера, – скорее, речь шла о завроженности идей. Идея же состояла в том, что Иванов не желал смириться со смертью жены и пребывал в отчаянной надежде на новые встречи с покойной¹¹. В общении Иванова с Минцловой как бы возрождалась ситуация Дельфийского оракула: то в роли исступленной пифии выступала Минцлова, Иванов же толковал ее бессвязное – на слух профанов¹² – бормотанье; то Иванов делился с наставницей своими яркими, картинными сновидениями, получая от нее их интерпретацию. Минцлова настаивала на возможности контактов с загробным миром и давала Иванову конкретные советы. Это жуткое черномAGICкое сотрудничество привело в конце концов к женитьбе Иванова на падчерице – дочери Зиновьевой Вере Шварсалон, в которой содомит, поощряемый Минцловой, усматривал живую «икону», или же медиума усопшей. Брак закончился скоро и трагически: В. Шварсалон скончалась от чахотки в 1920 году.

Как видно, явлению «философского андрогинизма» было свойственно из области умозрений перетекать в жизнь, – шла ли речь о судьбоносном выборе пути Ивановым или о создании общины – клетки новой Церкви, как в случае секты протестантского толка Мережковско-Гиппиус или оргийного башенного кружка Иванова-Зиновьевой... Причем в андрогинных парах женщинам часто принадлежала инициативная роль: феномен Иванова как башенного мистагога вообще был создан Зиновьевой, а в сотворчестве Мережковских идеи нередко продуцировала Гиппиус, – Дмитрий Сергеевич лишь доводил их до теоретического совершенства.

Как уже говорилось, традицию философского андрогинизма, заложенную Соловьёвым и А. Шмидт, можно отнести к области философии жизни. А именно, ключевой для этой традиции является жизненная *проблема Церкви*: намекали то ли на необходимость церковной реформации, то ли даже революции – создания новой религии. Русская женщина

¹¹Отсюда интерес Иванова к Новалису – мистика и поэту-романтику, также пережившему смерть любимой и выразившему свою скорбь в цикле «Гимны к ночи».

¹²Такими «профанами» были, в частности, Аделаида и Евгения Герцык, в стихах (А. Герцык) и дневниковых записях (Е. Герцык) передавшие свои впечатления от тех, кого почитали за «духовных учителей».

выступает при этом в неженской роли разрушительницы (а не хранительницы) церковного предания. Анна Шмидт заявляет: Церковь – это я, дерзая при этом искать поддержки у консервативнейшего о. Иоанна Кронштадтского. Зинаида Гиппиус шьет облачения для «священников» «их Церкви» и не стесняется совершать вместе с ними «литургию». Лидия Зиновьева ради «размыкания колец» церковного брака вовлекает в их брачный союз с Ивановым Маргариту Сабашникову и Сергея Городецкого, противопоставляя традиционной семье содомские симбиозы. И об инфернальном феномене Минцловой¹³ говорить вообще не приходится...

Но некоторые творцы Серебряного века ставили своей целью не отменить, а переосмыслить – в духе послесоловьёвского гностицизма – предание русского православия. И на этом пути также возникали философские андрогины. Остановлюсь на перетолковании в гностическом ключе образа преподобного Серафима Саровского супругами Волошиными. Максимилиан Волошин хотя и был в числе русских строителей штейнеровского Гётеанума, но не выступал как антропософ-догматик. Волошин – это самобытный гностик, свободный теософ, питавшийся из многих эзотерических источников. Конечно, он разделял общеоккультное учение о карме, в котором ему было особенно близко представление о кармической судьбе человеческой индивидуальности – т. е. прошлых инкарнациях и кармической памяти. Волошин любил вглядываться в лица и души своих современников с целью прикоснуться к их кармической тайне. Его искусствovedение и литературovedение имеет под собой именно такую гностическую подоплеку. Сошлюсь здесь на волошинские статьи о его современниках – на четвертую книгу из сборника «Лики творчества». Подобный антропологический гнозис он иногда превращал в игру, в которую вовлекал своих коктебельских гостей. Самым ярким случаем кармических экспериментов Волошина стало создание им живого образа «Черубины де Габриак» – роли, в которую вжилась учительница и поэтесса Елизавета Дмитриева, почувствовал своей кармической предшественницей великую испанскую святую Терезу Авильскую. Волошин умело и тонко варьировал свой теософский метод, создавая убедительно-красивый миф о конкретном человеке. Размышляя о св. Серафиме, он отправлялся от монашеского имени преподобного, указывавшего на один из высших ангельских чинов. В поэме 1919 г. «Святой Серафим», написанной стилизованным былинным стихом, ход жизни подвижника представлен как постепенное

¹³Ср. суждение о ней Бердяева, которого Минцлова также хотела сделать своим единомышленником: «Я воспринимаю влияние Минцловой как совершенно отрицательное и даже демоническое». См.: *Бердяев Н. А. Самопознание*. М., 1990, с. 179–180.

раскрытие, обнаружение его действительно *серафической* природы. Волошин отнюдь не следует учению Штейнера, постулируя, что в лице Прохора Мошнина воплотился небесный шестокрылатый серафим: Штейнер отрицал возможность ангельских инкарнаций. Быть может, коктебельский поэт использовал идеи эзотерического иудаизма, допускающего такое смешение ангельского и человеческого начал. Так или иначе, эпизоды Серафимова жития Волошин связывает с его *сверхчеловеческой* сущностью. Именно огненное шестокрылье, разворачиваясь с ходом лет, постепенно согнуло спину Серафима, и старец ходил, опираясь на топорик. В момент же его кончины, случившейся на молитве, огненная душа, покидая тело Серафима, опалила книги и стены келии: так поэт-теософ объяснил пожар в домике святого.

Как видно, на канонизацию преподобного Серафима в 1903 году Волошин откликнулся созданием совсем не традиционного образа святого. Вообще надо сказать, эта канонизация, стимулированная чудесным вмешательством Серафима в ход русской истории (верили, что долгожданное рождение наследника русского престола произошло по молитвам знаменитому старцу), была едва ли не центральным событием тогдашней церковной жизни. К канонизации св. Серафима митрополитом Серафимом Чичаговым было составлено его пространное жизнеописание – «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Духовно ищущая интеллигенция зачитывалась увлекательной книгой; многие усматривали в облике «последнего святого» (Мережковский) симптом наступления новой религиозной эпохи. Говорили о «белом монашестве» Серафима, о православном эзотеризме, явленном в его лице. Культ св. Серафима проник и в антропософские круги. Маргариту Волошину, также ученицу Штейнера, сам Доктор в 1912 году «благодарил» написать очерк о русском старце. Штейнер, по словам Волошиной, знавший всё о святом, видел в нем «величайшую индивидуальность» и советовал рассматривать «вне Церкви», саму по себе. Но у Маргариты Васильевны получился почти что церковный образ святого, лишенный гностико-фантастических черт. Ее очерк, опубликованный в 1913 году, выдержан в теистических категориях, чуждых антропософии – «духовной науке». В мемуарах «Зеленая Змея», написанных уже в Германии и по-немецки, Волошина вспоминает свою поездку в Саровский и Дивеевский монастыри, предпринятую по рекомендации Штейнера. Это был летний день памяти святого Серафима, и Маргарита Васильевна показывает Серафимову святость не с помощью обычных приемов агиографии, а опосредованно – через описание почитания старца простым русским народом. В жизнеописание Серафима Волошина ввела не антропософские представления, а скорее – идеи софиологии: женская община, организованная в Дивееве саровским подвижником, согласно

Волошиной, возглавляема самой «Девой Софией». Впрочем, в одном важном моменте Волошина доверилась Штейнеру. Доктор полагал, что свое высочайшее духовное знание Серафим выразить в словах не мог, поскольку его «русское тело» эволюционно не было готово для этого. И вот, у Волошиной фигура святого – равно как и сонм саровских богомольцев – погружены в молчание: сокровенная жизнь русского духа несказанна. И раздел о св. Серафиме в своих воспоминаниях Маргарита Васильевна озаглавила «Таинство молчания»¹⁴.

Вообще М. Волошина принципиальных расхождений между антропософией и традиционным христианством как бы не хотела замечать и пыталась их примирить своей собственной творческой жизнью. В отличие от мужа, она принадлежала к ближайшему окружению Штейнера и полностью посвятила себя антропософскому делу. Но при этом, живя на Западе, эта талантливая художница расписывает христианские храмы и с любовью хранит в памяти картины жизни православной России. И ей часто удается как бы «перевести» на традиционно-христианский язык оккультные, восходящие отчасти к буддизму положения Штейнеровой «духовной науки». Как видно, штейнерианство супругов Волошиных очень разнилось. Если некоторые сочинения коктебельского гностика-фантаста невозможно понять без «словаря» штейнеровских категорий (таковы, к примеру, стихотворные циклы «Corona astralis», «Путями Каина» и др.), то прозрачные тексты Волошиной доступны каждому: антропософские представления ей удается претворить в чисто христианское глубокомыслие.

Наконец, скажем несколько слов о двух интереснейших образцах мемуаристики Серебряного века – книгах с почти одинаковым названием: это «Воспоминания о Штейнера» Андрея Белого и «Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума» Аси Тургеневой. В основе этих весьма непохожих трудов скрыт совместный опыт супругов-антропософов – поиски истинного христианства, приход к Штейнеру, оккультное ученичество и деятельность по созданию антропософской общины. И можно размышлять об «андрогинном» единстве этих примечательных сочинений, выявляя их взаимную дополнительность. Сейчас я укажу лишь на принципиальную разницу позиций авторов данных трудов. *Ася Тургенева* в своих мемуарах выступает в роли прилежнейшей ученицы Штейнера, всецело посвятившей себя его делу. «Сидя у ног» учителя, она безмолвно внимает ему, воздерживаясь не только от критики, но и от малейшего проявления своей самости. Отрешенность, отказ автора от собственного «я» стилистически сближает тургеневские мемуары с житийной литературой. Именно такой

¹⁴См.: *Волошина М.* Зелёная Змея. М., 1993, с. 208–221. См. также примечания С. Казачкова: там же. С. 373.

растворенностью автора в антропософском деле, наверное, объясняется то, что именно в данной небольшой и смиренной книжке, а не в работах более амбициозных писателей, с наибольшим драматизмом описан пожар Гётеанума в новогоднюю ночь 1922 года: зеркало авторской памяти удержало в деталях страшную, и при этом величественную картину гибели неоязыческого храма, созданного гением оккультизма. – И это безыскусное, как бы объективное свидетельство Аси Тургеневой «андрогинно» дополняет собой энциклопедически полный, но и живой словесный портрет Штейнера, созданный в конце 1920-х гг. *Андреем Белым*. По сути, этот последний представляет в объемистой книге целый антропософский мир, в центре которого – грандиозный, сверхчеловеческий (и при этом родной для Андрея Белого) образ доктора Штейнера – деятеля, учителя, строителя храма и т. д. Текст этих воспоминаний пронизан авторскими оценками, размышлениями, аллюзиями и пр., так что образ самого Андрея Белого, присутствующий в книге, едва ли не более яркий, чем Штейнеров. Воспоминания русского поэта имеют высокий философски-аналитический тонус, но местами предстают восторженной апологией. «Ни одной тени, ни одного пятнышка, заставляющего в нём усомниться!»¹⁵, – восклицает их автор, словно забыв о том, как в страшном для него 1922 году (когда Ася оставила его) в Берлине он называл Доктора «дьяволом» (свидетельство М. Цветаевой). Но богатейший конкретный материал книги, естественно, вызывает самые разные мысли об антропософии. Так что данный философский андрогин – двойные воспоминания о Штейнере супругов Бугаевых – ставят читателя перед выбором: уверовать ли, вместе с Анной Алексеевной, в Штейнера как «великого посвящённого» рубежа XIX–XX веков – или же, приобщившись к перипетиям судьбы Андрея Белого, воздержаться от окончательного суждения о «духовной науке».

¹⁵См.: *Андрей Белый*. Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000, с. 291.

Философская Церковь супругов Мережковских

О протофеноменах Серебряного века

Для исследователя эпохи Серебряного века секта, созданная Дмитрием Сергеевичем Мережковским и Зинаидой Николаевной Гиппиус в 1901 году, которую сами основатели считали зародышем грядущей Вселенской Церкви, представляет большой интерес. Эта культовая организация не просто актуализирует приватную религию супругов Мережковских, раскрывая ее представления как в богослужебных формах, так и в жизненном уставе: «Наша Церковь» (так Мережковские называли свое «Главное» творческое дело)¹ in nuce включает в себе важнейшие духовно-смысловые тенденции Серебряного века. *Секту Мережковских можно признать за протофеномен, первоявление данной эпохи*, если применить гётевскую категорию, имеющую хождение в те годы: НЦ – это конкретное, живое обнаружение самого существа русского религиозно-философского «Возрождения». НЦ стоит в ряду других эпохальных протофеноменов – таких как Башня Вяч. Иванова, волошинский Дом поэта в Коктебеле, кружок Сергея Дягилева, а также некоторые тогдашние ведущие издательства (например, «Мусaget») и журналы («Мир искусства», «Аполлон», «Весы» и др.) При этом НЦ по своей значимости – адекватности духовной сути Серебряного века – разделяет ведущее место с ивановской Башней.

Поясню эти вводные тезисы. Своими религиозно-философскими основаниями Серебряный век обязан двум предтечам – В. Соловьёву и Ф. Ницше (оба скончались в 1900 году), наследие которых было истолковано весьма своеобразно. Ведущие мыслители обсуждаемой эпохи признавали в Соловьёве нового пророка, тайнозрителя библейской Софии Премудрости Божией, провозвестника второго Христова пришествия и новой эры в христианстве. Мистический опыт Соловьёва, который он интерпретировал как явления ему Божественной Софии и положил в основу своей «свободной теософии», его младшие современники расценили как новое откровение. Мережковские и Вяч. Иванов, ставшие софиологами Флоренский и Булгаков, также софиолог и антропософ Андрей Белый, экзистенциалист Бердяев: укажу толь-

¹Ниже для *Нашей Церкви* я всюду использую сокращение НЦ.

ко на ключевые фигуры среди сонма тех, кто видел свое призвание в раскрытии частных смыслов соловьевского откровения. Вместе с космическим женским ликом Соловьёв созерцал в египетской пустыне все мироздание («Три свидания») – его последователи на разные лады развивали *проблему святой твари*, одухотворенной мировой плоти, полемизируя при этом с историческим христианством («мир лежит во зле» (I Ин 5, 19)). В связи с софийным единством Божьего творения Соловьёв выдвинул на первый план *идею Вселенской Церкви*, – и именно эта идея сделала главным проектом эпохи. В христианстве Соловьёва отчетливо присутствует культ Софии – «женского» (в метафизическом смысле) дополнения Бога Творца; и вот, в антропологию Серебряного века вторгается *проблема пола*: изощренные спекуляции на этот счет, вместе с тонкими психологическими наблюдениями, думается, оставили позади психоанализ Фрейда, развивавшийся одновременно. И я уже не говорю о значении платонической эстетики Соловьёва, не только вдохновившей создателей эстетики символистской: ведь *символизм* сделался, действительно, «миропониманием» (Андрей Белый), признающим реальность мира духовного, а вместе с тем – методом *русской герменевтики*, сыгравшей важную роль в философствовании рассматриваемой эпохи².

Религиозное воззрение Соловьёва – преимущественно авраамической, так сказать, природы: христианство в нем существенно восполнено концептами ветхозаветными (София Соломоновых книг), и наряду с иудаизмом (также и гностической Каббалой), русский философ-основоположник имел интерес к исламу. Греческая античность привнесла в его мышление один платонизм, – тогда как Серебряный век, наряду с Платоном, ассимилировал (правда, в уже перетолкованном виде) также и греческую трагедию. Послесоловьёвская философия Серебряного века вся стоит под знаком *трагедии*, тогда как сам Соловьёв – фигура загадочная и порой мрачная – трагизма при этом лишен. Здесь он христиански-традиционен: ведь христианство, будучи религией Креста, вместе с тем нетрагично – воскресение Христово это отнюдь не аристотелевский катарсис, но действительный и великий *harpu end*. Трагизм в Серебряный век вошел не через Соловьёва, но благодаря его второму предтече – Ницше. Как Соловьёва, также и Ницше творцы Серебряного века восприняли в качестве носителя нового откровения, больше чем пророка – как боговидца (Иванов считал, что Ницше пережил встречу с Дионисом), святого (Лев Шестов), второго Христа (Андрей Белый). Принять вызов Ницше, признать бессилие всех христианско-гуманистических аргументов, рушащихся под ударами философского молота, – и сохранить при этом верность

²См. главу данной книги «Д.С. Мережковский: Герменевтика и экзегетика».

Христу, заветам отцов: такая, очевидно, парадоксальная задача встала перед религиозно-философским сознанием эпохи. Решением ее сделалась *постнищевское христианство* со всей его идейной утонченностью, изощренной игрой с добром и злом, с категориями богословия, – с то ли серьезным, то ли маскарадным демонизмом, когда, кощунствуя, не отпускают все же Христовой ризы...³ Вся трудно уловимая неповторимость, глубина и, если угодно – декадентская пикантность этой элитной, оранжерейной эпохи обусловлена чудовищной невероятностью этого синтеза – Ницше и Библии, Диониса и Церкви, святости и сладострастия.

Вместе с пафосом трагедии (в интерпретации Ницше) в душу эпохи проникли собственно *языческие* интуиции и смыслы. Филолог-классик, получивший вдохновение от метафизики Шопенгауэра, Ницше заново открыл для позитивно мыслящего европейца темную бездну души, – бездну инстинктов и страстей, которую христианская аскетика называла «пучиной греха»⁴ и которую Фрейд впоследствии обозначит как *бессознательное*. «Заново» – слово здесь неточное: Шопенгауэр уже знал эту реальность и идентифицировал ее как мировую волю, стихию музыки и скорби. Но если он, в духе буддизма, был сторонником умерщвления эгоцентрической «воли к жизни», то для Ницше, в отличие от Шопенгауэра, душевная бездна, проблематизированная в его раннем трактате «Рождение трагедии из духа музыки», – ценность положительная. Ницше философствует именно из этой глубины, утверждая тем самым ее, когда громит христианскую мораль, живописует Заратустру-сверхчеловека и бросает свой вызов Богу и Христу. И поскольку «музыкальная» бездна, лоно трагедии, неслучайно и весьма точно помечена им именем Диониса (именно здесь – открытие Ницше), данный бог – темный дух, аккумулирующий в себе фрейдовские комплексы, *libido*, греховные страсти и титанический бунт, – этот дух, побежденный Христом, подчиняет себе в какой-то мере и всякого ницшеанца. Если в русской философии Серебряного века можно усматривать два смысловых полюса – соловьевский и ницшевский, то воззрения, близкие к этому последнему, являются почти что чистым неоязычеством. Таков дионисизм Вяч. Иванова. Философ «женственности, апологет женской эмансипа-

³Понятие *постнищевского христианства* введено и раскрыто в моих работах: «Русский Ницше» (Вопросы философии, 2013, № 7, с. 133–143), «Пути постнищевского христианства» (Там же, 2013, № 8, с. 118–128). См. также мои следующие статьи: «Адвокат дьявола (герменевтика Л. Шестова)» (Там же, 2014, № 9, с. 98–110), «Л. Шестов и Ф. Ницше» (Там же, 2008, № 8, с. 113–133), «Апофеоз творчества: Н. Бердяев и Ф. Ницше» (Там же, 2009, № 4, с. 85–106).

⁴«Аз бо есмь пучина греха»: это экзистенциальное суждение из православной молитвы перед причастием опирается на подвижнический опыт «дионисийской» (по Ницше) бездны, «пучины».

ции и самодостаточности, Иванов, искавший вдохновения в архетипе иступленной мэнэды, утверждал оргийный – почти животный пол, дерзая при этом идентифицировать себя как христианина.

Приватная религия Мережковского, несомненно, менее радикальна – ближе к типу христианско-сектантскому. Натура экзальтированная, Мережковский любил взвинчивать свою тайную неудовлетворенность до трагического накала, оглядываясь при этом на Ницше. В своей *философии трагедии* он исходил из интуиции безграничной свободы, сопряженной с Дионисовой бездной, и объяснял трагический пафос универсальным, неотъемлемым от тварного мира раздвоением (дух и плоть, добро и зло, мужское и женское и т. д.). Откровенно языческих «оргиастов» Мережковский высмеивал; богослужения НЦ проходили вполне благопристойно и имели лишь легкий хлыстовский оттенок. Вслед за Ницше Мережковский размышлял и о *сверхчеловеке*, ориентируясь в этом отчасти на Карлейля. Впрочем, у Мережковского был не только «культ героев» – он искренне почитал и некоторых христианских святых: последним его кумиром стала (уже в Париже) св. Тереза из Лизьё. Свою мечту о соединении христианства и язычества Мережковский, кажется, осуществил строем собственной личности. На протяжении всей его жизни в нём спорили и приходили к согласию его внутренние «Ницше» и «Соловьёв»: вначале доминировала антихристианская «переоценка» в духе Ницше (в книге 1901–1902 годов «Л. Толстой и Достоевский»), – но жизнь смирила, и «Иисус Неизвестный» (1932) почти скучен в своем буквальном следовании за Евангелием...⁵

Вернусь однако к своему основному тезису о *секте* Мережковского и Гиппиус как *первоявлении* эпохи. Мой предмет сейчас – именно эта секта, а не словесное творчество Д. С-ча и З. Н-ны, – как раз их секту я считаю адекватным явлением Серебряного века, и вот почему. Уже было сказано, что ключевой проект эпохи, выдвинутый прежде Соловьёвым, это Вселенская Церковь как актуализация Софии в мире. Послесоловьёвская культура оказалась устремленной к новой религии, – не просто к некоей идеологии («новое религиозное сознание»), но к новому культу, богослужебному *действию*. Аналогичный процесс наблюдался и в Германии, откуда в Россию шли вдохновляющие импульсы: от опер Вагнера с их языческим подтекстом, горячо встреченным Ницше, через этого последнего наметился переход к драмам-мистериям Рудольфа Штейнера, чьи русские адепты стали активными строителями антропософского – скрыто языческого храма Гётеанума. Мечта о возрождении мистерий (не столько в средневековом, – скорее

⁵Впрочем, черт в деталях, и этот итоговый труд Мережковского требует особого рассматривания.

в античном смысле) проникла и в Россию: речь пошла не только о «синтезе искусств» (Скрябин), но и собственно культовом творчестве (Вяч. Иванов, Мережковские, Волошин). Впрочем, к *действию* шли чаще через *действие*, – не вполне осознанно, подчиняясь духу времени. Именно *театр* в эпоху Серебряного века переживает бурный рост; при этом вектор его развития направлен в сторону *символических* форм. Всякое культовое действие базируется на символических обрядовых атрибутах; расцвет *символизма* в словесности был обусловлен доминированием в данную эпоху фактора религиозно-культового. Искали Софию, пытались создать Церковь апокалипсического Христа, хотели опытно познать высшие миры – и попутно обретали их отражения в художественных образах, а также в природных знаменениях, в необычных сочетаниях обыденных предметов и вещей. *Живопись*, словно повинувшись року, устремлялась на службу театру: начинали с грандиозных задач обновления искусства, ниспровергали классицизм и реализм, а заканчивали театральными декорациями и костюмами. Такой оказалась судьба группы «Мир искусства»: желая показать самую действительность, как бы невольно изображали «сценическую площадку с боковыми кулисами и плоскостным задником», где «на авансцене размещались персонажи»⁶; так художники «превратились в <...> бутафоров, гримеров и постановщиков»⁷. Но подспудно этих «постановщиков» направлял все тот же трансцендирующий дух времени. С помощью как раз сценической организации пространства картины пытались представить мир астральный, сновидческий: таковы версальские видения Александра Бенуа – статуи в туманном парке, театрализованные «прогулки» давно почивших королей со свитой – процессии, потусторонние участники которых словно скрывают от зрителя свои лица... И я уже не говорю о том, что *философская мысль* эпохи непрестанно обращалась вокруг идеи Церкви, проблемы культа (Иванов, Флоренский, Булгаков), мистерий, оккультных тайн (Андрей Белый, Волошин, если не упоминать авторов собственно теософских, антропософских, герметических)...

Неведомое *культовое действие* *новой софийной религии* было, таким образом, целепричиной всех исканий Серебряного века. Данный вектор можно распознать в стихах Блока и романах Мережковского, в богословских трактатах Флоренского и Булгакова, в антропософском глубокомыслии Андрея Белого и в его же гениальном «Серебряном голубе», во фресках и картинах Нестерова и в символистских постановках Мейерхольда... И вот, попытки осуществления *действия как тако-*

⁶Петров В. Н. «Мир искусства» // История русского искусства. М., 1968, т. 10, кн. 1, с. 470.

⁷Маковский С. Силуэты русских художников. М., 1999, с. 80.

вого потому являются самыми адекватными симптомами, символами или протофеноменами эпохи: они свидетельствуют об осознании их «постановщиками» ее глубинной сути. Я укажу на три таких перво-явления, – в них мне довелось вглядываться достаточно пристально. *Башня Вяч. Иванова* подробно обсуждена в соответствующем разделе моей монографии о Евгении Герцык⁸. – Истоком башенной «Церкви» (так сам Иванов именвал собрание своих единомышленников и сотаинников, встречавшихся на башенных «средах») была «дионисическая мистерия», состоявшаяся в мае 1905 года на квартире Н. Минского и вскоре подробно описанная Евгением Ивановым в письме к Блоку. Тогда не только водили хоровод, как стыдливо вспоминает в «Самопознании» (1940 г.) Бердяев, участвовавший в действе, но и играли в жертвоприношение – пили кровь присутствовавшего при этом человека, смешав ее с вином. Действительно, все происходило литературно и театрально, как замечает Бердяев, – но ведь и весь Серебряный век, в его устремленности к Софии, был сложной многоликой игрой – начиная с признания Соловьёвым и Анной Шмидт самих себя за пророка Софии и Вселенскую Церковь соответственно, и вслед затем опознания Менделеевой и Морозовой в качестве софийных ипостасей юными поэтами-«аргонавтами». Революция 1917 г. игровой задор прибавила, но не уничтожила до конца. Впрочем, здесь сказалась и некая закономерность всякого сектантского начинания: «Именно outlaw (изгой), революционер, член тайного клуба, еретик – все они необычайно подвержены сплочению в группы и одновременно почти всегда обладают сильно выраженным игровым характером»⁹.

Ницше вдохновил Иванова на учреждение культа Диониса; но и второй греческий бог ницшевского знаменитого трактата не остался в России без внимания: *дионисийскую* мистирию правили в Петербурге, проект *аполлонический* разрабатывался в Коктебеле¹⁰. Максимилиану Волошину Аполлон был дорог не только как бог символистских эстетических «сновидений», но и, в согласии с Ницше, как *принцип индивидуации*. Иванов искал путей к культовому осуществлению «*соборного*» Дионисова тела – Волошин хотел мистически постигнуть тайну *лика*. Он любил встречать солнечный восход среди скал Карадага в сопровождении процессии мистов в белых одеждах; но куда больше он дорожил своей одинокой заклинательной молитвой Аполлону на одном из холмов Библейской долины:

⁸См.: *Бонецкая Н.К.* Царь-Девница: Феномен Евгений Герцык на фоне эпохи. СПб., 2012. В книге приведены ссылки на соответствующие литературные источники.

⁹*Хейзинга Й.* Homo ludens. М., 1992, с. 23.

¹⁰Подробно об этом говорится в моих работах: «Боги Греции в России» (Вопросы философии, 2006, № 7, с. 113–128) и «Эстетика М. Волошина» (Там же, 2007, № 1, с. 115–130).

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!
Знойный гнев, Эойос, твой велик!
Отрок бог! Из солнечного диска
Мне яви сверкающий свой лик!

(1909)

Бог, принимающий на Енышарской горе жертвенные душистые воскурения, совершаемые Волошиным, – он же великий солнечный Дух, антропософский Христос. В коктебельской общине ради познания *ликов* своих друзей (а под ликом им понималась, в соответствии с духом антропософии, вся сумма предшествующих инкарнаций человека) Волошин осуществлял рискованные эксперименты. Дабы разбудить кармическую память своего ближнего (именно в этом и состояла суть не только антропософского, но и, вероятно, «аполлонического» посвящения), Волошин предлагал ему сыграть некую роль – глубоко вжиться в предложенный наставником образ, что должно было актуализировать кармические потенции, скрытые в недрах души. Так, Волошин создал легенду об испанской поэтессе-аристократке Черубине де Габриак и навязал эту маску своей подруге Елизавете Дмитриевой. Дело в том, что он подозревал в Дмитриевой новое воплощение великой испанской святой Терезы Авильской и считал, что, став Черубиной, русская учительница припомнит свою карму. Действительно, Дмитриева начала писать стихи в ключе «Черубины», – история эта, впрочем, кончилась драмой ее разоблачения. Художественное и поэтическое творчество, а также кармическая работа со своими адептами: таким, по-видимому, было служение Волошина Аполлону. При этом богов из «Рождения трагедии» Ницше Иванов и Волошин признавали за Христа: Волошин – Христа космического, Иванов – глубинно-мистического.

«Наша Церковь» Мережковских как протофеномен эпохи

Мережковского кое-кто из его современников также подозревал в дионисийской тенденции, – возможно, и не без основания, если учесть его страстное увлечение античностью в 1890-е годы (см., напр., очерк «Акрополь» из книги «Вечные спутники») и замысел философского (поначалу) соединения язычества с христианством, намечаемый в книге о Толстом и Достоевском, а также в первой романной трилогии. Скажем, Розанов видел «апогей» «задачи Мережковского» в том, чтобы «найти в Христе <...>лицо древнего Диониса-Адониса <...>, в Адонисе-Дионисе древности прозреть черты Христа, и, таким образом, пер-

сонально и религиозно слить оба мира»¹¹. Однако, думается, суждение Розанова приложимо скорее к Иванову: мысль и религиозная практика Мережковского и Гиппиус удерживались все же в границах христианства – сохраняли верность Христову имени и опирались на Евангелие, толкуемое, правда, очень вольно.

В связи с НЦ мне хотелось бы выдвинуть следующий тезис: *НЦ – это протестантская, левого толка, христианская секта, имеющая характерные признаки русского – как мистического, так и рационального сектантства*. Самим Мережковским, впрочем, было неприятно привязывание к их проекту слова «секта». В этом вопросе супруги слегка расходились и как бы не желали ставить точки над *i*. З. Н-на хотела видеть НЦ в пределах Церкви исторической (секта – это направление, отколовшееся от церковного *mainstream*¹²): «Я совершенно не считаю себя находящейся *вне* Церкви, и той именно, к которой по рождению и крещению принадлежу, догматы и таинства которой признаю. Буду считать себя *вне* Церкви тогда, когда она меня отлучит», – писала Гиппиус Бердяеву в середине мая 1926 г.¹³ Перед первым богослужением НЦ в Великий четверг 1901 г. у З. Н-ны было намерение прежде исповедаться и причаститься по-православному «для того, чтобы не начинать, как секту, отменением Церкви, а принять и ее, ту, старую, в Новую, в Нашу»¹⁴. Однако тогда – как, замечу, и неоднократно впоследствии – контакта Мережковских с православием не произошло¹⁵: в русских церквях им всегда за богослужением «не хватало света и радости»¹⁵. Супруги любили посещать храмы во внеслужебное время, равно православные и католические, – в таинственной тишине можно было предаваться вольным созерцаниям. В Париже в 1930-е годы это сделалось ритуалом: по воскресеньям Мережковские приходили в церковь на улице Фонтэн, где почиталась любимая ими Тереза Малая, статуя которой имела у них дома. Это было своеобразное благочестие пустого храма...

Д. С-ч гораздо положительнее относился как к принципу сектантства, так и к сектантству русскому. Более того, именно с сектантством была связана его надежда на обновление Церкви. Супруги Мережковские вообще чувствовали глубокую близость к сектантским богоискателям из

¹¹Розанов В. Среди иноязычных (Д.С. Мережковский) (1903 г.). – В изд.: Д.С. Мережковский: pro et contra. СПб., 2001, с. 90.

¹²Цит. по: Пахмус Т. Творческий путь З. Гиппиус. – В изд.: Зинаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы. Исследования. М., 2002, с. 230.

¹³Гиппиус З. О Бывшем (запись от 25 декабря 1901 г.). – В изд.: Гиппиус З. Дневники. Т. 1. М., 1999, с. 96.

¹⁴Исключение составляет только факт предсмертного причащения Зинаиды Николаевны протоиереем Василием Зеньковским, о чем в книге «Тяжелая душа» сообщает В. Злобин.

¹⁵Гиппиус З. О Бывшем (запись от 29 марта 1903 г.). – Указ. изд., с. 124.

народа; именно в их среде во время посещения известного места сектантских собраний – озера Светлояр в Нижегородской губернии¹⁶ они нашли поддержку собственным идеям. У Мережковского есть статья «Расколовшийся колокол» (начало 1910-х годов), в которой сектантство уподоблено куску Царь-колокола, отколовшегося при его падении с колокольни Ивана Великого. Как достигнуть духовного единства народа – вернуть сектантов в Церковь, починить колокол? «Вопрос о Боге – вопрос о земле», «Бога безземного не примет народ, также как земли безбожной», утверждает Мережковский, имея в виду не только кровотокающий в России «социальный вопрос», но и намекая на нужду в софийной трансформации религиозного сознания – в ключе идей Достоевского или Ницшева призыва «хранить верность земле». И вот, «только тогда, когда богоискатели интеллигентские вместе с народом поймут, что ни Бог без земли, ни земля без Бога, – тогда сбудется, загорится тот огонь, который спяет расколовшийся колокол»¹⁷. Как видно, свое собственное «Главное» вводит в русло сектантского движения. – А в статье 1916 г. «Исполнение Церкви» он открыто призывает к разрыву с православием: «Человечество вышло из Церкви исторической. Надо уйти из нее вместе с ним, чтобы вместе войти в грядущую Церковь – вселенскую». Для этого надлежит предпочесть «священству», т. е. церковной иерархии, «пророчества»¹⁸, – читай – идеи *нового религиозного сознания*.

И действительно, НЦ – «евхаристическое» собрание людей, связанных с супругами Мережковскими семейными и дружественными узами¹⁹, – изначально отвергла по-протестантски церковное водительство: в этом сакральном кругу существовало равноправие его членов – все были священниками, или священство отменялось вообще. Также и женщины «священнодействовали» наравне с мужчинами, а с 1908 года и совершали «литургию». «Русский Лютер» (так однажды назвал Мережковского Андрей Белый), впрочем, иногда критиковал западную Реформацию за бескомпромиссный пафос возврата к первохристианским истокам – «как будто Церкви не было». Но он был открытым защитником самого *протестантского духа*: «Протестантизм сам по себе – великое, вечное религиозное движение, в котором заключается, как и во всякой религии, зерно абсолютной истины»²⁰. – Как видно, мысли Мережковских о статусе НЦ по обыкновению дwoятся. Это «уютная “мистическая” каморка

¹⁶По преданию, воды озера скрывают древний град Китеж, ставший религиозным архетипом для русской мысли: ушедший на дно во время набега татар, он сохранил в чистоте образ исконной веры.

¹⁷См. изд.: *Мережковский Д.* Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник (1914–1916). М., 2001, с. 152, 151, 158 соот.

¹⁸Там же, с. 457.

¹⁹Это прежде всего Дмитрий Философов (1872–1940), Антон Карташёв (1875–1960), а также младшие сестры З. Н. Гиппиус Татьяна (1877–1957) и Наталья (1880–1963).

²⁰*Мережковский Д.* Два ислама. – В изд.: *Мережковский Д.* Было и будет... С. 426.

внутри исторической церкви», которая сразу «и в ней, и над ней»: так понял, со слов З. Н-ны, идею НЦ П. Н. Милоков²¹. Сама З. Н. выбрала ради ее уточнения органический образ – новая Церковь должна родиться от прежней, «как дитя рождается от матери»²². Как бы ни поясняли Мережковские свой замысел, формальные признаки секты – разрыв с канонической иерархией, отрицание прерогативы рукоположенного епископом священника на совершение таинств, употребление богослужебного чина, разработанного самими учредителями нового культа, – у НЦ налицо.

Почему же НЦ признается мною за секту *крайне левую* (как сказано выше), – если все же христианскую, то весьма либеральную? Дело в том, что З. Н., вопреки преданию и даже Писанию, не считала Иисуса Христа за Бога. Бог для нее – *Бог неведомый*, как и для афинян I в. (ср. Деян. 17, 22 и далее), и она искала «направление» к Нему. «А ко Христу, – признается она подруге, – иду лишь как к Учителю, и он идет со мной <...>, мой Учитель, самый мне близкий, но не Бог, не сам Бог, а звезда [видимо, путеводная. – Н. Б.] к Нему»²³. Богослужение НЦ – это эклектическое смешение текстов церковных с написанными Д. С-чем и З. Н-ной, – «новое вино» Третьего Завета учредители НЦ неосторожно влили в старые мехи православных чинопоследований – вечерни, утрени, литургии. И вот, в текстах самих Мережковских педалируется именно *человечность* Христа. Конечно, там признается Его воскресение, – главное, ожидается Его пришествие как Жениха церковного, – но вот именуется Он, как и в письме Гиппиус к Венгеровой, «Учителем жизни», «братом нашим по плоти». «Друг наш, Брат наш, Сын Человеческий!» – иступленно взывают адепты НЦ, желая уподобить Господа самим себе. Оттенок древнего арианства отчетливо присутствует в воззрениях тех, кто был воспитан в атмосфере позитивизма...

Хотя Мережковский, в качестве строителя НЦ, и остерегался реформаторского возврата к первоистокам, его *апокалиптическое христианство* повернуто не только к Христу книги «Откровения», но и к Христу Евангелий. Как и в эпоху Реформации, Серебряный век заново, словно не было многих веков церковной истории, обратился к Священному Писанию: философами предлагалась новая интерпретация священных текстов – Писание модернизировалось и даже «нигилизировалось». За ключевые слова Евангелия признавались «плоть и кровь»

²¹Письмо П. Милокова к З. Гиппиус от 26 января 1923 г. См.: Из переписки З. Н. Гиппиус и П. Н. Милокова, 1922–1930 гг. – В изд.: Зинаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы... С. 179.

²²Письмо З. Гиппиус к П. Милокову от 7 февраля 1923 г. – Там же, с. 181.

²³Письмо З. Гиппиус к З. Венгеровой от 4 мая (н. ст.) 1900 г. – Цит. по: *Азадовский К. М., Лавров А. В.* З. Н. Гиппиус. Метафизика. Личность. Творчество. Вступит. статья к изд.: Гиппиус З. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Л., 1991, с. 13.

(Мережковские), «земля» (Вяч. Иванов)²⁴... Евангельский образ Христа подвели под идеалы нового религиозного сознания: в зависимости от версии последнего, этот образ то умаялся до «Иисуса из Назарета», то обрел космическое величие каббалистического Адама Кадмона. В НЦ императивом отношения к Христу была «влюбленность», которой придавался религиозно-мистический, по сути метафизический статус: именно влюбленностью (а не братской агапической любовью), по замыслу З. Н-ны, члены НЦ были призваны соединяться друг с другом и с Христом. И сам Мережковский в 1890-е годы, согласно её свидетельству, был «пленён» Иисусом: «Вот это пленение <...> одно и есть настоящая отправная точка по пути к христианству»²⁵. Евангельская экзегеза, не прекращавшаяся в сознании Д. С-ча на протяжении всей его жизни, телеологически устремлялась к «Иисусу Неизвестному».

Подобная эротическая мистика в христианстве не нова: ей предавались восторженные католички. «Влюбленность в Христа, как большой свет, заслоняла всё в душе»²⁶: ею, в период учреждения НЦ в 1901 г., З. Н-на объясняла отсутствие у нее самой пристрастий чисто женских. «Нежную любовь ко Христу» она усматривала и у вовлеченного ею в НЦ молодого богослова Антона Карташёва²⁷. Однако этот последний лишь внешне, в силу какого-то судьбоносного недоразумения, некоторое время сопутствовал Мережковским в их исканиях, постоянно пребывая при этом на грани разрыва с ними. Человек церковно-православный по своему устройению, в письмах к Гиппиус он резко, порой почти грубо критиковал сами принципы НЦ. И он точно подметил непросветленную «женскость» атмосферы этого кружка – «близорукий женский дух “семейки”»²⁸. А с позиции православного священника атмосфера НЦ, пронизанная токами «влюбленности», была расценена как «типичная религиозная романтика» (В. Зеньковский)²⁹. Из богослужения был изгнан дух аскезы, – напротив того, важная роль в этом культе была отведена, в знак «верности земле», всякого рода природ-

²⁴Я имею в виду доклад Иванова на заседании Петербургского Религиозно-философского общества 4 мая 1909 г. «Евангельский смысл слова “земля”». О том, что в этом докладе (написанном с помощью А. Минцловой) Иванов хотел евангельски оправдать свою нищенско-языческую, оргийную религию, я подробно пишу в монографии «Царь-Девница» (с. 315–316). Текст доклада см. в изд.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). В трех томах. Т. 1. М., 2009, с. 610–617.

²⁵*Гиппиус-Мережковская З. Н.* Дмитрий Мережковский. – В изд.: *Мережковский Д. С.* 14 декабря. Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990, с. 340.

²⁶*Гиппиус З.* О Бывшем. – Указ. изд., с. 94.

²⁷*Гиппиус З.* Дневник любовных историй. – Там же, с. 78.

²⁸Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 16 июля 1907 г. – В изд.: Pachmuss Temira. Intellect and ideas in action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München, 1972. P. 690.

²⁹См. в изд.: Д.С. Мережковский: pro et contra, с. 430.

ным символам, упомянутым в Евангелиях. Богослужения НЦ совершались в квартире Мережковских в доме Мурузи на Литейном. На столе в гостинице тогда ставились вазы с виноградом (евангельская «лоза» – это образ Христа как Главы Церкви) вместе с чашками с солью и елеем; выносились подсвечники, украшенные цветами; кроме традиционных хлебов и вина церковного, всегда, как знак светлой радости, присутствовало и белое игристое... А в определенные моменты служб члены НЦ рассыпали в воздухе лепестки белых роз: эти мисты уподобляли себя цветам – почти в духе новейших хиппи³⁰. И вот, «Исус Христос» поэмы «Двенадцать» Блока, близкого друга Мережковских, шествующий «в белом венчике из роз» (а это атрибут брачного пира) впереди революционного отряда: не «Христос» ли это «раскольничей» («Исус») НЦ – апокалипсический «Жених», принесший людям «не мир, но меч», почитаемый сектой, «окрашенной, – по слову эмигрантского священника, – очень ярко в революционно-мистические тона»³¹?. В службу нашецерковники иногда вставляли «Молитву Земли»³², полную аллюзий на известные эпизоды романов Достоевского «Бесы» и «Братья Карамазовы»:

Приникнем к Земле, к Земле сырой, нашей Матери.
Славит Мать Земля Отца Небесного.
Славят Тебя, Господи, травы зеленые.
Славят Тебя, Господи, ромашки белые.
Славят Тебя, Господи, лютики желтые.
Славят Тебя, Господи, колокольчики синие.
Дай и нам прославить Тебя, Господи.
Как цветы, откроем сердца наши Солнцу восходному,
Господу грядущему.
Будем с Матерью Землею славить Отца Небесного.
Поцелуем Землю сырую, Мать нашу великую.
Поклонимся Солнцу, Образу Господню трисветлому.
Круг Солнца, на который глядеть мы не можем – Отец.
Свет, приходящий к нам – Сын.
Огонь, животворящий нас – Дух.

³⁰Приведу характерную для атмосферы НЦ молитву из первоначальной «службы вечерней», написанной Мережковским весной 1901 г.: «Как эти цветы, дети Земли Твоей, Матери, Тебе живут и умирают, о Господи, дай и нам Тебе жить и Тебе умереть. Прими нас всех, живых и умерших, в жертву чистую, благоуханную. Да будет плоть наша тленная семенем плоти нетленной, восстающей из гроба, как цветы из земли, в весну Твою вечную». – См.: Pachmuss T. Intellect... P. 718 (текст «Молитвенника» НЦ).

³¹Зеньковский В. Мережковский, его идеи. – В изд.: Д.С. Мережковский: pro et contra, с. 430.

³²В «Молитвеннике» она стоит в разделе «Дополнительные молитвы». – Указ. изд., с. 763–764.

Слава, слава, слава Тринединному Солнцу,
Тринединному Богу.
Аминь.

От этой молитвы – нарочито наивной, заключающей в себе однако все философское христианство Мережковских, виден переход к стихам Д. С-ча из «Иисуса Неизвестного» с их попыткой уловить настроение Нагорной проповеди, – саму ее мистическую суть:

«...Блаженны нищие духом»...
Небо нагорное сине;
Верески смольным духом
Дышат в блаженной пустыне.
Бедные люди смиренны;
Слушают, не разумея,
Кто это, сердце не спросит.
Ветер с холмов Галилеи
Пух одуванчиков носит.
«...Блаженны нищие духом»...
Кто это, люди не знают,
Но одуванчики пухом
Ноги Ему осыпают.

Именно блаженная простота раннего христианства, еще далекого от церковного дуализма плоти и духа, земли и неба, – некое загадочное изначальное, единое религиозное мироотношение было сокровенным заданием культового строительства этих утонченных эстетов. В святоотеческом христианстве, религии «истинно монашествующих», Мережковские чувствовали «злобу против плоти», обращенность «против жизни». В программной статье Гиппиус «Хлеб жизни» (1901) присутствует протестантский – лютеровский дух: «Чем было собрание людей в первые века христианства? Что это было, церковь? Нет, потому что между ними были и внешние связи, общие интересы общей жизни, взаимные реальные обязанности, внехрамовые, телесные. – Значит, это было общество? Нет, потому что эти общие интересы общей жизни родились одновременно и в зависимости с понятием Бога – Отца и Сына». Но «наша человеческая природа не изменилась», и тогдашнее «слияние» возможно и теперь, причем «более совершенное». И когда Гиппиус, в противовес монашеской установке, утверждает, что Бога «надо искать и звать, не выходя из жизни»³³, она идет за Соловьёвым,

³³См.: Гиппиус З. Литературный дневник (1899–1907). – В изд.: Гиппиус З. Дневники. Т. 1, с. 181, 182.

который также призывал обратиться от предания («уснувшей памяти веков») к актуальности *настоящего*:

Он *здесь, теперь*, – среди суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!³⁴

На первый взгляд, идея «жизненного» христианства церковной традиции отнюдь не противоречит: все эти «цветы» (в широком смысле), «жизнь», влюбленность, – всяческая мирская «плоть» Церковью не отрицается; более того, этой «плоти» в Церкви слишком много, как не раз в спорах с Мережковскими замечал Бердяев. Вся суть в том, что нашецерковники хотели признания за этой самой наличной «плотью» божественности, священности: поцелуй «влюбленных» делали в НЦ сакральным жестом, тонкое сладострастие – эмоцией мистической и культивируемой. Речь шла не о простом обмирщении христианства, но о разработке *нового пути к Богу*, помеченного именем *Иисуса Неизвестного*³⁵. И вот, полемический пафос обособления вместе с ницшеанской волей к власти этих, действительно, сильных людей сделали из НЦ классическую секту, что подтверждается свидетельствами притянутых к ней современников. «В атмосфере салона Мережковских было что-то сверхличное, разлитое в воздухе, какая-то нездоровая магия, которая, вероятно, бывает в сектантской кружковщине, в сектах не рационалистического и не евангельского типа», – писал Бердяев, не раз молившийся у Мережковских: они умели вовлечь ближнего в их «мы», – «у них было сектантское властолюбие»³⁶. Н. Минский, один из интимных друзей З. Н-ны, сам создатель «мэонического» – в духе Каббалы – религиозного воззрения, дал очень трезвую характеристику НЦ: Мережковский, заявляет он, «попадает в обычную для всех сектантов колею адвентизма и мессианства. Из ста возникающих в Америке религиозных сект девяносто девять имеют своим содержанием толкование Апокалипсиса, ожидание второго пришествия и уверенность в своем избранничестве, – в том, что они, основатели секты, впервые открыли настоящую, подлинную сущность христианства»³⁷.

³⁴«Имману-эль» (1892).

³⁵В 30-е годы Мережковский представил в книге «Иисус Неизвестный» образ *своего* Христа: в формальном отношении это мозаика из апокрифов, обрывков сведений о богах древнего Востока и новейших археологических артефактов, – картина, завершенная собственными экзегетическими построениями автора.

³⁶См.: *Бердяев Н.* Самопознание. М., 1990, с. 132, 131.

³⁷*Минский Н. М.* Абсолютная реакция. Леонид Андреев и Мережковский (1908). – В изд.: Д.С. Мережковский: pro et contra, с. 186.

А вот слова Карташёва – одного из «столпов» НЦ: «Я не выношу оторванности от человечества, комнатности, кружковщины, экзотичности. А всё это коренной, подсознательный грех нашей атмосферы»³⁸. Сохранив с Мережковскими дружеские отношения, уже в эмиграции Карташёв окончательно вернулся в Церковь.

Много живых черт НЦ доносит до нас Андрей Белый (также участник частных молений Мережковских), но ставит в связи с нею и некоторые загадки. В книге 1930-х гг. «Начало века» НЦ представлена им опять-таки как секта со своей неповторимой атмосферой. Белый, познакомившийся с Мережковскими в 1901 г. и вскоре вошедший в их круг, воспринимал ее «коричневый» цвет, а вместе как запах корицы: «Атмосфера висела, как облако дыма курительного. Куда б ни являлись они, – возникала». Д. С. и З. Н. в обществе действовали «в стиле коллективного шарма», которым они «обволакивали» свою жертву – потенциального адепта: «Тут – невнимательные, они делались – само внимание», которое «направляли на старцев, дам, девочек, юношей и старушек»; так были «пленены», среди прочих, Бердяев, Мариэтта Шагинян, «Боря Бугаев», – наконец, Савинков. Спорить было нельзя: «Вы – наш, а мы – ваш!» – «рычал» Д. С., и «начинало казаться: в сетях атмосферы укрыто, что завтра откроется». – Под пером Белого, секта Мережковских – одновременно *рационалистического* и *мистического* толка. Он «уверовал в их головные сердца», – да и чем другим, как не стройной метафизической концепцией, могли увлечь Мережковские юного мыслителя? Но при этом Белый «пускался слагать слово “вечность” из льдинок, отплясывая [?!] в петербургской пурге с Философовым Дмитрием и с Карташёвым Антоном». Как видно, изображенная Белым в «Начале века» община Мережковских явно имеет *хлыстовские* черты. Посетитель также и Башни Вяч. Иванова, Белый как автор «Серебряного голубя» (1907), видимо, при создании образов Кудеярова и Матрёны, вожаков деревенской секты «голубей», так или иначе вспоминал о Д. С.-че и З. Н.-не, Иванове и Зиновьевой... «М. С. Соловьёв полагал: Мережковский – радеющий хлыст, называющий пляс и, как знать, свальный грех свой огнем, от которого-де загорится вселенная», – так настраивали Белого против Мережковских его ближайшие друзья – семья брата В. Соловьева Михаила. «Я отклонял обвиненья в радениях»³⁹, – вспоминает Белый. Но были ли эти обвинения одной беспочвенной клеветой? Нагнетание всеобщей «влюбленности» уже одно не вносило ли в собрания круга дух хлыстовского Содома?.. Белая рубаха до пола, которую З. Н. наде-

³⁸Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 26 марта 1907 г. – В изд.: Pachmuss T. Intellect... P. 685.

³⁹«Начало века» цитирую по изд.: Д.С. Мережковский: pro et contra, с. 267–294.

вала на богослужения вместо платья, не напоминала ли о хлыстовских кораблях? Во всяком случае, в ее рассказе «Сокатил» (по хлыстовским понятиям, «Дух Святой» с небес *накатывал* на мистов) радение изображено в деталях и как бы со знанием дела⁴⁰.

В связи с этим особенное значение приобретает следующее обстоятельство. Одна из молитв НЦ (написанная, видимо, Мережковским) называется «молитва о Духе» и напоминает хлыстовские песни⁴¹: это призыв к Духу – сойти («сокатить») на призывающую его общину⁴². Вот ее текст, доносящий до нас атмосферу этих молений:

Сойди на нас, Господи, Дух Святой,
крыл голубиных веянием,
горнего ветра дыханьем,
языков разделённых пламенем!
Утешение последнее,
Утешь опечаленных,
Спасение последнее,

⁴⁰Аналогичная сцена есть и в романе «Пётр и Алексей» Мережковского.

⁴¹Ряд текстов таких песен можно найти, напр., у Мельникова-Печерского в романе «На горах».

⁴²Когда, в рамках какого чина совершалась эта молитва? Вот интересный вопрос. Как мне представляется, в связи с изучением «Молитвенника» – богослужбной книги НЦ, т. е. корпуса текстов, опубликованного Т. Пахмусс, намечаются две основных проблемы: 1. загадка его структуры, т. е. разбивки на конкретные службы, чинопоследования. При знакомстве с книгой далеко не всегда оказывается с ходу ясным, где начало и конец того или иного чинопоследования, к чему относится тот или другой заголовок (напр., очень туманно в этом отношении чинопоследование «Молитва о времени», разработанное самими Мережковскими); в «Молитвеннике», кроме того, немало как бы самостоятельных, не относящихся к выделенным чинопоследованиям молитв; 2. богословский смысл молитв и чинопоследований. – Так вот, «молитва о Духе», как представляется, входит в некое особое чинопоследование, которое можно было бы назвать «службой Конца». Молящиеся мисты встречают, как евангельские «мудрые девы», грядущего в мир во славе Христа-Жениха. При этом все держатся за руки, бросают в воздух лепестки незабудок, совершают коленопреклонения, а в конце ритуала целуются при возгласах «Христос воскрес!» Уже эти скупые указания «Молитвенника» содержат намеки на *хлыстовский хоровод*. Не его ли имел в виду Андрей Белый, когда в «Начале века» вспоминал о своей «вьюжной» пляске в обществе Философова и Карташёва? Во всяком случае, сектантский обряд из «Серебряного голубя» – чинное кружение, молитвы вокруг стола, покрытого атласом, с цветами, плодами, просфорами, «вином красным Канны Галилейской» и пр. – многими своими приметамы походит на ритуал НЦ, описанный в дневнике З. Н-ны. «Светел, ой светел, воздух голубой! / В воздухе том светел дух дорогой», – поют сельские «голуби»: не от лепестков ли *незабудок* поглубел воздух деревенской баньки?... Д. С., согласно чину, делал «крестообразный знак елеем на челе» членов НЦ (см.: Pachmuss T. *Intellect*...P. 738); но вот и столяр-мистагог у Белого «два перста в масло опустит и начертание на лбу у кого-нибудь проведет...» (см.: *Андрей Белый*. Серебряный голубь. М., 1999, с. 112). Атмосферу радения Белый передает со всей силой магического реализма. – явно опираясь на собственный опыт.

Спаси погибающих,
 Любовь последняя,
 Возлюби отверженных.
 Дух Святой, Господи, пред Отцом и Сыном
 за нас ходатайствуй
 воздыханьями неизреченными.
 Откуда приходишь, куда Ты уходишь – не ведаем.
 Дух Святой, Святая Плоть,
 Открой нам Лик Свой неведомый,
 Сойди, сойди, сойди на нас, Господи!⁴³

Любопытно, что в НЦ – точнее, во всем духовно-религиозном феномене Мережковских – кое-кто усматривал не столько хлыстовский дионисизм, сколько «скопческое томление», находя тем самым близость к другой русской народной мистической тенденции – к *скопчеству*. Очень злобной, предельно откровенной статье И. Ильина «Мережковский-художник» (1934) нельзя отказать все же в некоей пронизательности! Ильин находит у Мережковского «сразу и болезненную, и соблазнительную половую мистику»: это «мистика туманная и в то же время претенциозная; мистика сладостно порочная, напоминающая половые экстазы скопцов или беспредметно-извращенные томления

⁴³См.: Pachmuss T. Intellect... P. 738–739. Не могу не процитировать, в качестве комментария к этой молитве Д. С-ча, выдержку из «Серебряного голубя»: в ней – сокровенное чаение Серебряного века, которое не только Мережковские и Белый, но и Флоренский, Иванов, Бердяев, Блок и др. считали общенародным. Средствами почти гоголевской поэтики Белый изображает молитву главы «голубей» Кудярова – преобразование его заурядного лица, напоминающего черты облика эстетов-мистагогов, то ли Иванова, то ли Мережковского. Этот мистик-столяр «нет, не молился! – исступленно падал на землю – падал и вновь с полу взлетал, взлетал и падал – с протянутыми руками, с белоогненным, до ужаса восхищённым лицом – и разве лицо это было? Нет, не лицо: как бледный утренний туман, что, как свинец, густо давит окрестность, и потом тонким, уже в солнце, вьется паром, чтоб совершенно исчезнуть в ослепительном утреннем блеске, так просквозило, как пар, истончилось и, наконец, исчезло его лицо: так в хворых и жалких чертах просквозило сначала, потом прочертило, влилось и расплавило светом ветхие эти черты иное, живое солнце, иная, живая молитва, иной, еще в мир не сошедший, но уже грядущий в мир Лик – Лик Духов». Фанатик-сектант молился «за братий, за Россию, за то, чтобы тайная радость России сбылась, чтобы так воплощение духа в плоть человека свершилось, как того хочет не мир, но он, столяр, хочет <...>». Явление Третьей Ипостаси Св. Троицы – Св. Духа как «Лица», Личности; откровение «Святой Плоти» в «голубой» – голубиной атмосфере хлыстовского радения, под знаком Голубя (это евангельская – крещенская теофания), – осуществление тем самым сокровенной русской миссии: мистики-крестьяне, по Белому, ориентируются на те же в точности символы-маяки, что и элитные сектанты, сходявшиеся по четвергам на моления в квартире на Литейном.

ведьм»⁴⁴. Действительно, Мережковские обрекали членов НЦ на аскетизм безбрачия; борцы со «скопчеством» монашества, они насаждали скопчество (причем, в отличие от монашеского, безблагодатное) в собственной общине. Видимо, по природе сами супруги были аскетами, – З. Н., во всяком случае, записала в 1901 г. в «Дневнике любовных историй»: «Мне отныне предстоит путь совершенного, как замкнутый круг, аскетизма», как бы предназначенного ей роком⁴⁵.

Надо сказать, что для Серебряного века вообще была характерной такая парадоксальная установка – сакрализация эротической любви мыслителями-аскетами, – достаточно назвать здесь Бердяева и, конечно, «рыцаря-монаха» Соловьёва. Но это был путь не для всех, чего не учли Мережковские. И, кажется, их даже не переубедил бунт их ближайшего сподвижника по НЦ Карташёва. Между тем Карташёв, который на почве общения в НЦ горячо полюбил сестру З. Н-ны Татьяну, но встретил непреклонное – идейное сопротивление всей семьи, в отчаянии писал Зиниде: «Я чувствую, что имею дело с людьми, горящими ересью безбрачия. Я этого нового Афона не приму. Сюда на эту пытку люди не пойдут. Людям нужна любовь [а не, в самом деле, скопческая «влюбленность». – Н. Б.], т. е. брак». Упрекая Мережковских в противоречии их религиозной практики их же идеям, Карташёв восклицал: «Не надо набрасывать этой ново-аскетической петли на живую и многообразную плоть человечества. Не надо нового Афона!»⁴⁶ Члены НЦ, действительно, вовлекались в душный скопческо-мистический круг, так что притязания учредителей общины на ее «вселенскость», конечно, смехотворны. Впрочем, как мы увидим, весь этот проект оказался нежизнеспособным – даже маленький кружок, не принеся плодов, распался под давлением страстей и

⁴⁴Цит. по изд.: Д. С. Мережковский: pro et contra, с. 381. Говоря здесь о «скопцах» и «ведьмах», Ильин намекает на самих Д. С-ча и З. Н-ну. За З. Н-ной начиная с ее декадентской молодости тянулся шлейф подозрений (на мой взгляд, совершенно ложных) в ведовстве, сатанизме, извращенности и пр. («сатанесса», «петербургская Сафо», «дьявольская мадонна» – вот лишь некоторые из ее прозвищ); в эмиграции образ Гиппиус-ведьмы, имеющей особую близость к черту, создавал ее секретарь Злобин (см. его книгу «Тяжелая душа», а также стихотворный цикл «После ее смерти»). О самом же Мережковском Ильин чуть ниже в той же статье пишет именно как о «скопце»: «Беспомощно стоит Мережковский перед простою и классическою тайною человеческого инстинкта, как перед неразрешимую для него загадкою, и создает искусственную, мертвую, диалектическую схоластику» – отвлеченно рассуждает о том, что ему не дано *в опыте*. – Там же, с. 383. Крайне бестактно и к тому же судя несправедливо, Ильин, при жизни супругов, в своей психоаналитической работе пытается проникнуть в тайну их брака, а не только размышляет о «поэтике» Мережковского.

⁴⁵См.: *Гиппиус З.* Дневники. Т. 1. С. 73.

⁴⁶Письмо А. Карташёва к З. Гиппиус от 14 июля 1906 г. – В изд.: Pachmuss T. Intellect... P. 661.

внутренних противоречий. «Мелочные люди замыслили общину, в недрах которой зажжется огонь: всей вселенной! Не вспыхивал», – злорадн, но точно подвел итог своему соучастию в НЦ Андрей Белый⁴⁷.

Завершить раздел о НЦ как эпохальном *первоявлении* и при этом секте протестантского толка, мне хотелось бы указанием на то, что господствовал в этом кружке дух религиозного индивидуализма, – дух, действительно, протестантский. При чтении дневников Гиппиус, ее стихов и переписки поражает трагическое одиночество ее существования. Но этот свой рок З. Н. сумела сублимировать в глубокую теорию *приватной веры*, приватной молитвы, выразив тем самым и некую важную примету Серебряного века. У Гиппиус есть статья программного характера «Необходимое о стихах» (1903). Она посвящена раскрытию мысли о том, что экзистенциально, изнутри души поэта его творчество есть религиозное делание. «Я считаю естественной и необходимой потребностью человеческой природы – молитву <...>, – пишет З. Н. – Поэзия вообще, стихосложение в частности, словесная музыка – это лишь одна из форм, которую принимает в нашей душе молитва⁴⁸. Поэзия, как определил ее Баратынский, – “есть полное ощущение данной минуты”. Быть может, это определение слишком общо для молитвы, но как оно близко к ней!»⁴⁹ – Как видно, поэзия для Гиппиус – это экзистенция, сокровенное бытие творческой личности, – бытие осознанное и переданное средствами поэтического слова; подобным же прикосновением к реальности в ее глазах является и молитва. Мистики Серебряного века считали, что в духовный мир человек вступает, сойдя прежде в недра собственной души; там же происходит и встреча с Богом. Гениальность Гиппиус как поэта обусловлена ее духовной зоркостью к тончайшим, едва уловимым глубинным эмоциям и приходящим неизвестно откуда мыслеобразам. «Свою душу надо слушать»⁵⁰, – писала она в 1900 г., будучи убеждена в возможности новых внутренних религиозных откровений: важно их не пропустить, поймать и понять. «Все стихи всех действительных поэтов – молитвы»⁵¹, – и собственное поэтическое творчество З. Н. считала также трудом молитвенным, – в силу одной его метафизики и безотносительно к содержанию стихов. Очевидно, что такая «религиозность» – то ли а-те-

⁴⁷Андрей Белый. Начало века. Указ. изд., с. 290.

⁴⁸Ср. также с «расширенным» представлением о молитве (как о всякой деятельности, имеющей исток в последней глубине человеческой души) Мережковского: размышляя о похоронах Толстого, он замечает, что народные толпы, несшие гроб писателя, «не умея молиться, только плакали, и это было начало какой-то новой молитвы». – См.: Мережковский Д. Смерть Толстого. – В изд.: Мережковский Д. Было и будет, с. 35.

⁴⁹См.: Гиппиус З. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза, с. 47.

⁵⁰Гиппиус З. О Бывшем. – В изд.: Гиппиус З. Дневники. Т. 1, с. 93.

⁵¹Гиппиус З. Необходимое о стихах. – Указ. изд., с. 48.

истична, то ли пантеистична. У Гиппиус заместителем личного Бога оказывается нечто вроде мировой воли Шопенгауэра, присутствующей в «словесной музыке», – поэтическое слово может вообще не иметь своего адресата, оставаясь, в рамках этой концепции, «молитвенным». Налицо характерное для мистики Серебряного века ценностное предположение самой духовной деятельности («как») – ее содержанию («что»). Зинаиде как бы безразлично, кому она молится – Христу или Астарте⁵². Очевидно, в данной статье ее занимают не только стихи – подтекстом является анализ современной религиозной ситуации: «Теперь у каждого из нас <...> свой Бог, а потому так грустны, беспомощны и бездейственны наши одинокие <...> молитвы»⁵³. Налицо констатация расцерковленности современной души вместе с императивом искания «общего Бога».

Говорим ли мы о Гиппиус, о Мережковском или о других их современниках, религиозная жизнь этих поэтов, романистов, философов заключалась преимущественно в их личном *творчестве*, – а не в сектантских молениях (случай конкретно Мережковских) – безответственной игре в церковное богослужение, игре на грани кошунства, а то и выходящей за эту грань. Стихи и трактаты рождались, действительно, в душевной глубине и выражали интимнейшие интуиции бытия, если и не факты богообщения; сектантский же обряд был чистым спектаклем – подражая церковному, он не опирался на метафизику Церкви⁵⁴. Но речь в связи со светским творчеством идет по сути о религии не теистической, но *софийной*: «Всё, что человек творит, он творит под непосредственным влиянием Софии, в человека вложена радость творчества, осуществляющегося заложенной в него софийностью, которою он улавливает Ее образы [т. е. идеи, вкладываемые вслед затем творцами в их произведения. – Н. Б.] и осуществляет самого себя»: эта мысль о. Сергия Булгакова представляет собой одно из ключевых положений Серебряного века, восходящее к Соловьёву⁵⁵. Возглавив в Париже в 1924 г. Братство Св. Софии, о. Сергей принял его фактически из рук А. В. Карташёва – ближайшего к Мережковским члена НЦ, основавшего Братство еще в России в 1918 году⁵⁶. То, что Братство продолжило в эмиграции тради-

⁵²Так, в стихотворении «Богиня» созерцание Луны на «бледно-синем» небе как бы естественно переходит в молитву: «О Астарта! Я прославлю / Власть твою без лицемерья, / Дай мне крылья! Я расправлю / Их сияющие перья, / В сине-пламенное море / Кинусь в жадном изумленьи, / Задохнусь в его просторе, / Утону в его забвеньи...»

⁵³*Гиппиус* З. Необходимое о стихах, с. 48–49.

⁵⁴Укорененную в ее иерархическом строе.

⁵⁵См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 гг. (7-й семинар Братства, 3 декабря 1928 г.) М. – Париж, 2000, с. 135.

⁵⁶См. биографический очерк «Kartashev» в цитируемом здесь часто труде: Pachmuss T. *Intellect...* P. 646–647.

цию НЦ, Религиозно-философских собраний (1901-1903) и Петербургского Религиозно-философского общества (1907-1917) – вещь неслучайная. И о. Сергей почти буквально повторяет процитированный чуть выше императив З. Гиппиус из дневника «О Бывшем», когда призывает творцов культуры «поведать о том, что в тайниках их душ совершается»: «Это есть общее дело, ибо в наши дни нами переживается иной образ христианства, который нам дан нашим временем»⁵⁷.

Что же это за «образ», в чем новизна «современного» христианства в сравнении с христианством традиционным? Об этом лучше всего, наверное, сказано в статье Бердяева «Спасение и творчество» (1926г.)⁵⁸. В ней противопоставлены два духовных пути, помеченных Христовым именем: средневековый путь «спасения для вечной жизни», основанный на смирении, – и новый путь творчества, раскрывающий «богоподобную природу человека». Первый путь, согласно Бердяеву, пришел к упадку и выродился: истинное смирение, при котором человек глубинно переносит центр своего существования с самости на Бога, оказалось подмененным смирением ложным, подавляющим инициативу, мертвящим. Через весь Серебряный век красной нитью проходит мысль о том, что старые пути к Богу забыты, что символические вехи, их обозначающие (это богословские категории, нравственные заповеди, мистическая практика и т. д.), при сохранении внешней формы настолько изменили свой смысл, что уводят в никуда, в тупики отчаяния. И вот «наступают времена, когда церковное сознание должно будет признать теофании в творчестве»: творчество отрешает человека от себя и от мира, актуализирует его свободу, так что человек-творец исполняет Божий призыв, оказываясь соучастником творческого дела Бога в мире. Этот второй христианский путь, утверждает Бердяев, есть путь богочеловеческий, преображающий человеческую природу и созидающий «реальное христианское общество». В бердяевских формулировках мы находим как ключевые категории Соловьёва, так и идеи *нового религиозного сознания* Мережковского и Гиппиус (которые, впрочем, достаточно враждебно относились к философии творчества в версии Бердяева). А то, что свой императив творчества Бердяев обрел не без помощи Ницше⁵⁹, вновь возвращает нас к началу данного исследования, где говорилось о духовном единстве Серебряного века, одним из «отцов» которого был базельский мыслитель, отшельник из Сильс-Мария. Чем больше философских документов Серебряного века охватывает современный исследователь, чем глубже погружается он в дух эпохи – тем сильнее

⁵⁷Протокол семинара от 2 декабря 1930 г. – В изд.: Братство Святой Софии, с. 159.

⁵⁸См. изд.: «Путь», книга 1 (I–У). М., 1992, с. 161–175.

⁵⁹Это обосновано в моей статье «Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)». – ВФ, 2009, № 4, с. 85–106.

убеждается: все говорят об одном, все устремлены одним ветром к единой цели. И его задача лишь в том, чтобы разобраться в *оттенках* этих очень сходных воззрений, распознать за каждым все же уникально-неповторимый лик мыслителя.

«Идеальный брак»

В древности учредителями мистерий выступали супружеские пары; сказывалось стремление видеть *цельного* – андрогинного человека у истоков духовного движения. Вряд ли осознанно, но данной традиции следовали и русские хлысты – во главе хлыстовского корабля стояли «христос» и «богородица». Также и сектанты из культурной элиты Серебряного века вольно или невольно подражали предшественникам: Башней на Таврической вместе с Ивановым руководила Зиновьева-Аннибал, НЦ также была задумана совместно Мережковским и Гиппиус. В своем дневнике «О Бывшем», а также в мемуарах З. Н. намекнула на некую таинственность рождения этого проекта – мысль о необходимости учредить «новую Церковь» пришла к обоим супругам вроде бы независимо, но почти что одновременно: «В октябре 1899 г. в селе Орлине⁶⁰, когда я была занята писанием разговора о Евангелии, а именно – о плоти и крови в этой книге, ко мне пришел неожиданно Дмитрий Сергеевич Мережковский и сказал: “Нет, нужна новая Церковь”. Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии христианской, евангельской, христианской религии Плоты и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего [т. е. из-за иерархического строя. – Н. Б.] удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени»⁶¹. Свой протестантский проект супруги начали мало-помалу открывать этим «близким» – Розанову, Философову, Перцову, обращаясь к ним опять-таки с чисто протестантским призывом «принять Христа»⁶²... Осуществлению замысла супругов будут посвящены последующие разделы моего исследования. Пока же надо попытаться осмыслить существо самого этого брака: в

⁶⁰К тому же орел – это символ евангелиста Иоанна, верховного патрона НЦ.

⁶¹*Гиппиус З. О Бывшем.* – Указ. изд., с. 89. В мемуарах слова Д. С-ча переданы иначе: «Конечно, настоящая церковь Христа должна быть единая и вселенская. И не из соглашения существующих она может родиться, не из соглашения их, со временными уступками, а совсем новая, хотя, м. б., из них же выросшая. <...>». – *Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский*, с. 342. В этой мемуарной версии Мережковский словно обращается к Соловьёву, соглашаясь с его идеей Вселенской Церкви, но не поддерживая соловьёвского экуменического замысла соединения Церквей наличных. Мережковский здесь рассуждает, в отличие от Соловьёва, как протестант Лютера типа, выступающий за разрыв с традицией.

⁶²*Гиппиус З. О Бывшем.* – Там же.

нем исток, зерно такого примечательного религиозного феномена, как НЦ.

Ныне мы может видеть данный союз прежде всего в зеркале свидетельств и оценок современников. Владимир Ананьевич Злобин (1894-1967), в 1916 года – секретарь четы Мережковских, разделивший их судьбу, присутствовавший на похоронах Д. С-ча (1940) и бывший при кончине З. Н-ны, представляется мне весьма близким к ним лицом. Тем ценнее его мемуарные суждения о Мережковских и талантливые стихи, где выразился его опыт общения с супругами. «Они были действительно созданы друг для друга»⁶³, – эта фраза Злобина фундаментальна для описания данного брака. Злобин опирается на воспоминания З. Н-ны о встрече ее, девятнадцатилетней, с двадцатитрехлетним Д. С-чем в 1888 году летом в Боржоме. Это знакомство, бесконечные разговоры, – наконец, бракосочетание – уже в Тифлисе, 8 января 1889 г. – были настолько естественными и непринужденными, словно являлись закономерным продолжением, раскрытием когда-то, где-то уже существовавшей близости. Даже церковное венчание словно не внесло туда ничего нового: проснувшись у себя дома на следующий день, З. Н. забыла, что она замужем.

И вот, «они так до смерти Дмитрия Сергеевича и прожили, не расставаясь ни на один день, ни на одну ночь. И продолжали любить друг друга никогда не ослабевающей любовью. Они никогда не знали скуки, разрушающей самые лучшие браки. <...> Они сумели сохранить свою индивидуальность, не поддаться влиянию друг друга. <...> Они были “идеальной парой”, но по-своему. <...> Они дополняли друг друга. Каждый из них оставался самим собой. Но в их союзе они как будто переменились ролями – Гиппиус являлась мужским началом, а Мережковский – женским»⁶⁴. Такой образ супругов сложился в сознании Ирины Одоевцевой, «маленькой поэтессы с огромным бантом», которая вместе со своим мужем Георгием Ивановым участвовала в заседаниях «Зеленой лампы» – сообщества русских интеллектуалов, созданного Мережковскими в Париже. Последняя фраза данной выдержки как бы опровергает утверждение об «идеальности» этого брака и окружает его ореолом загадочности.... Но Одоевцевой вторит и Злобин: «В их браке руководящая, мужская роль принадлежит не ему, а ей. Она очень женственна, он – мужествен, но в плане творческом, метафизическом роли перевернуты. Оплодотворяет она, вынашивает, рождает он. Она – семя, он – почва, из всех черноземов – плодороднейший»⁶⁵.

⁶³Злобин В. А. Тяжелая душа. М., 2004, с. 296.

⁶⁴Одоевцева И. На берегах Сены. – Цит. по: Д.С. Мережковский: pro et contra, с. 514.

⁶⁵Злобин В. Тяжелая душа, с. 298.

Об этом «творческом содружестве» (которое – «не соавторство»!⁶⁶) сама З. Н. свидетельствует: «...Случалось мне как бы опережать какую-нибудь идею Д. С-ча. Я ее высказывала раньше, чем она же должна была ему встретиться на его пути⁶⁷. В большинстве случаев он ее тотчас же подхватывал (так как она, в сущности, была его же), и у него она уже <...> принимала как бы тело <...>»⁶⁸. Это наблюдение З. Н-ны тесно связано с ее ощущением себя «и женщиной, и мужчиной»⁶⁹, – вообще, с ее антропологией андрогинизма в духе не столько Платона или Соловьёва, сколько О. Вейнингера. И если в каждом человеке разнообразно присутствуют и мужское, и женское начала, то Эрос «строит двойной мост между двумя: от мужественности одного человеческого существа к женственности другого, и от женственности – к мужественности второго»⁷⁰. З. Н. и имела в виду подобный двойной андрогин, когда говорила о себе и Мережковском (после его смерти): «Ведь мы – одно существо». Злобин создал свой образ этого существа: «...Если представить себе Мережковского как некое высокое дерево с уходящими за облака ветвями, то корни этого дерева – она [т. е. З. Н-на. – Н. Б.]. И чем глубже в землю врастают корни, тем выше в небо простираются ветви. И вот некоторые из них уже как бы касаются рая. Но что она в аду – не подозревает никто»⁷¹. Как видно, Злобин придает «духовному браку»⁷² Гиппиус и Мережковского космические масштабы...

Итак, брак этот, действительно, «идеален» – свидетельства эпохи конципируют его как метафизическое единство, «мистическую унию»⁷³: на летних каникулах в Боржоме в 1888 г. встретились двое суженых... Но брак этот, как было показано, одновременно и «странен»; разобраться в этом означало бы приблизиться к его уникальной сущности. Думается, странность данного союза двух художников связана со спецификой всего Серебряного века, – прежде всего с *игровым* характером эпохи, стремящейся к небывалой новизне. Брак Мережковских был некоей *игрой* – как бы сценическим *действием*, рассчитанным на зрителей, – действием, переросшим в сакральное

⁶⁶См.: Азадовский К. М., Лавров А. В. З. Н. Гиппиус. Метафизика. Личность. Творчество. – Указ. изд., с. 5.

⁶⁷Так, видимо, произошло и с идеей новой Церкви. Вообще секта эта – детище в первую очередь З. Н-ны.

⁶⁸Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский, с. 313.

⁶⁹Думается, в духовно-метафизическом, а не физиологическом смысле. См.: Гиппиус З. Дневник любовных историй. – В изд.: Гиппиус З. Дневники. Т. 1, с. 62.

⁷⁰Гиппиус З. Н. О любви (1925). – В изд.: Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991, с. 193.

⁷¹Злобин В. Тяжелая душа, с. 303.

⁷²Там же, с. 299.

⁷³Гиппиус З. Н. О любви. – Указ. изд., с. 196.

(псевдосакральное?) *действие* – богослужебный чин «Нашей Церкви». В этом семейном «спектакле» Д. С. выступал как режиссер-постановщик, З. Н. – как актер. Сошлюсь вновь на суждение злого критика Мережковских Ивана Ильина. Он для меня убедителен, когда рассуждает о театральности, даже кинематографичности поэтики романов Мережковского: «Мережковский – мастер внешне-театральной декорации...»⁷⁴. И вот, принцип театральной игры – существование в ограниченном, условном мире избранных идей – этот вполне искренний богоискатель и правдолюбец перенес на жизнь собственной семьи.

Что же касается З. Н-ны, то для нее уже в ранней юности остро встала проблема самоидентификации: богатая, не стесненная никакими нормами, свободно развивающаяся душа, она чувствовала в себе бурлящий мир противоположных потенций, с которыми надо было что-то делать. Когда она встретилась с Мережковским, «она еще не знала, не решила – Мадонна она или ведьма? И то, и другое ее прельщает. <...> Оба начала уживаются в ней прекрасно»⁷⁵. Вопрос о способах самовыражения, – по сути вопрос о том, как жить и кем быть, – всегда мучителен для личности глубокой и при этом интровертной, какой была З. Н.⁷⁶ Она начинает экспериментировать – пробовать себя в разных жизненных ролях, примерять весьма экзотические маски. Злобин, посвятивший целую главу своей книги о З. Гиппиус ее «мистификациям», полагал, что они были обусловлены желанием З. Н-ны утаиться от окружающих: «Под разными личинами она скрывает, прячет свое лицо» (с. 312). Однако личина всегда не только скрывает, но и являет некую основную, собственной черту личности, – в этом мне видится еще более интимная цель игры З. Н-ны. И вот, она «заплетает свои густые, нежно вьющиеся бронзово-рыжеватые волосы в длинную косу – в знак девичьей своей нетронутости», – это, по свидетельству С. Маковского, «несмотря на десятилетний брак». Здесь не простое «нескромное щегольство “чистотой” супружеской

⁷⁴Ильин И. Мережковский–художник. – Указ. изд., с. 377.

⁷⁵Злобин В. Тяжелая душа, с. 296.

⁷⁶Ср. еще с одной парной характеристикой супругов, предложенной Одоевцевой: «Мережковский всегда казался мне более духовным, чем физическим существом. Душа его не только светилась в его глазах, но как будто просвечивала через всю его телесную оболочку. У Зинаиды Николаевны, напротив, душа как будто пряталась где-то глубоко в теле и никогда не выглядывала из тусклых, затуманенных глаз». См.: Одоевцева И. На берегах Сены. – Указ. изд, с. 522. В самом деле, о действительной личности З. Н-ны трудно судить по ее иконографии. Самый известный ее портрет – кисти Л. Бакста в мужском (для того времени) костюме (1906 г.) – смысловым центром имеет не лицо, в самом деле «тусклое», а ноги, обтянутые черным трико, находящиеся – благодаря композиции – под пристальным взглядом художника и зрителя. Также и помещаемая во всех изданиях сочинений Гиппиус ее фотография в белом платье в обтяжку – тоже, скорее, ее чисто *телесный* образ – модель, словно подражающая Лине Кавальери.

жизни»⁷⁷, усмотренное Маковским: это манифестация З. Н-ной глубин своего мировоззрения – взятой на себя добровольно аскезы, а также ее и Мережковского религиозной философии, возвещающей о новом пути к Богу – пути через сияние красоты целомудренного пола⁷⁸. – Но вот бакстовская «личина»⁷⁹ – это Антон Крайний, публицист и двойник З. Н-ны, также и лирический поэт: одним из очень важных моментов игровой жизни Гиппиус было то, что свои великолепные, глубокие стихи она создавала, экзистенциально переживая именно мужской аспект своего «я», оформляя его в образ лирического героя. В целом перед взорами шокированных окружающих выступает «андрогин с холста Содомы»⁸⁰ – тоже роль, за которой – не избранная волевым актом позиция, но наличие во внутреннем мире соответствующих – все же отрешенных возможностей. Многоликой З. Н-на казалась и своим самым близким – например, Андрею Белому. Впервые встретив Мережковских на литературном вечере в Москве, он нашел в ней некую невероятную смесь чистоты и порока – «причастницу, ловко пленяющую сатану». Из-под этой маски вскоре выглянуло лицо «робевшей гимназистки», которую поэт начал воспринимать «как сестру»⁸¹. Такая двойственность была для эпохи нормой, устранить ее потребности не возникало.

Не только жизненный стиль З. Н-ны – сам феномен брака Мережковских также был *игрой*, в которой именно она задавала тон. «Духовность» (Злобин) этого брака, отсутствие плотской близости между супругами – таков фон, на котором разворачивалось *действие*, переросшее в *действие*. Устойчивой парадигмой этого действия был внешне зауряднейший сюжет – «размыкание колец» брака⁸², превращение брака

⁷⁷Маковский С. На Парнасе «Серебряного века». – Цит. по: Азадовский К. М., Лавров А. В. З. Н. Гиппиус... С. 7.

⁷⁸Наблюдение Маковского относится к 1899 году, как раз к тому моменту, когда рождался проект НЦ.

⁷⁹Вряд ли Бакст мог бы передать подлинное лицо З. Н-ны – выступить действительно как портретист, а не простой бульварный рисовальщик. Я имею в виду его настоящее отношение к Гиппиус, выраженное в письме к В. Нувелю от ноября 1907 г. с описанием визита к Мережковским в Париже (во время дягилевской выставки). В этом полном непристойностей – воистину отвратительном письме о «Зиночке» сказано, что она вообще «часто похожа на собаку» и лицо у нее «оскаленное», «собачье»... Неудивительно, что автор ставшего знаменитым портрета в 1906 г. разглядел и оценил в З. Н-не одни стройные ноги... Письмо Бакста см. в исследовании: Соболев А. Л. Мережковские в Париже (1906–1908). – В изд.: Лица. Биографический альманах. I. М.-СПб., 1992, с. 367–368.

⁸⁰Маковский С. На Парнасе «Серебряного века». – Там же.

⁸¹Андрей Белый. Начало века. – Указ. изд., с. 272, 281.

⁸²Так в драме «Кольца» называла супружескую измену, предпринятую по идейным соображениям, Л. Зиновьева-Аннибал, также, вместе с Вяч. Ивановым, занимавшаяся строительством новой Церкви – башенной Церкви Диониса.

традиционного – в «троебрачность»⁸³. Это обстоятельство для меня психологически прозрачно не до конца: все же представляется, что Д. С. и З. Н-на – люди моногамные. На мой взгляд, все же фундаментальным для понимания брака Мережковских является дневниковая фраза юной Гиппиус: «Я люблю Дмитрия Сергеевича, его одного. И он меня любит <...>»⁸⁴. Также и в 1931 г., философствуя – в духе Соловьёва – о личностном характере любви, З. Н-на говорит об абсолютной единственности любимого – «предложите любящему в обмен какое угодно другое человеческое существо или хоть все другие, – он даже не взглянет»⁸⁵. «Любовь – одна»: таков рефрен знаменитого стихотворения, которое в начале века З. Н. с огромным успехом декламировала в литературных собраниях.

Единый раз вскипает пеной
И рассыпается волна.
Не может сердце жить изменой,
Измены нет: любовь – одна.

Мы негодуем, иль играем,
Иль лжем – но в сердце тишина.
Мы никогда не изменяем:
Душа одна – любовь одна и т. д.

Правда, как видно, тезис З. Н-ны «любовь – одна» не имеет того простого *нравственного* характера, который присущ словам пушкинской Татьяны: «Но я другому отдана / И буду век ему верна»⁸⁶. З. Н-на допускает в жизненных поступках «ложь» – и свою («Мы... лжем»), и партнера («Мы негодуем», когда лжет он); также она подтверждает мой тезис о браке Мережковских как о некоей игре («Мы... играем»). Скорее, стихотворение постулирует некое двойное существование: на поверхности жизни вскипают волны страстей, – но это лишь «пена»; глубина же души – это постоянство верности («Лишь в постоянном – глубина»), в сердце – невозмутимая тишина. И первая строфа стихотворения, в которой – программа жизни З. Н-ны, прочитывается поэтому так: однаж-

⁸³В письме к В. Брюсову от 11 мая 1906 г. Гиппиус именно этим словом охарактеризовала ее и Мережковского союз с Д. Философовым. См.: *Соболев А. Л.* Мережковские в Париже..., с. 343. Кажется, мода Серебряного века на «троебрачность» была задана романтическим союзом Ницше с Лу фон Саломэ и П. Рэ. На Башне Вяч. Иванова «троебрачность» практиковалась в противоестественных симбиозах Иванова и Зиновьевой с С. Городецким и М. Волошиной.

⁸⁴*Гиппиус З.* Дневник любовных историй (запись от 23 февраля 1893 г.). – Указ. изд., с. 41.

⁸⁵*Гиппиус З.* Арифметика Любви. – В изд.: *Русский Эрос...* с. 209.

⁸⁶Это при том, что в стихотворении Гиппиус и есть строка: «Но верная душа – верна».

ды нахлынет страсть – но это лишь пенный гребешок на море, – она не затронет душевных недр. Философия ли это заурядного адюльтера? Все же нет, в чем мы убедимся в дальнейшем, при обсуждении центрального положения новой этики Мережковских – религиозного понимания ими любви. Но и раннее стихотворение Гиппиус «Любовь – одна» уже почти религиозно благодаря своей возвышенной интонации, соположению слов «любовь» – и «вечность», «смерть».

«Дневник любовных историй», который З. Н-на вела в период с 1893 по 1904 год, это едва ли не ключевой документ для понимания идеи НЦ – ее мистического настроения и глубинного смысла. Именно здесь мы находим подтверждение того тезиса, что НЦ – детище все же в первую очередь З. Н-ны. Незадолго до первого богослужения НЦ (29 марта 1901 г.) она свидетельствует: «Это вопрос – быть ли Главному [т. е. НЦ. – Н. Б.], и вопрос мой, п. ч. – быть “ему” или не быть – в моих руках, это знаю»⁸⁷. – И вот, читая эти исповедальные тексты, можно воочию наблюдать, как зарождается та философия любви, философия пола, которая и создала НЦ с ее культом. Ключевое для «Дневника» высказывание обнаруживается в записи от 19 декабря 1900 г. – это как раз период формирования идеи НЦ: «Идеал Мадонны – для меня не полный идеал» (с. 68). Очевидно, по формуле Достоевского, в сознании З. Н-ны он должен быть дополнен «идеалом содомским». Что ж, подобная концепция – апология зла, а точнее – нищенский выход «по ту сторону добра и зла», – обосновывалась и трудом Мережковского о Толстом и Достоевском, датированном также 1900-1902 годами. В этой книге Д. С. откровенен, как и автор «Дневника». Скажем, искренне восхитившись деревенским парнем, стрелявшим в Св. Дары (случай описан Достоевским), Мережковский глубокомысленно заключает: «В последней глубине кощунства – новая религия; в лике подземного Титана, помраченного Ангела, – лик Светоносного, Люцифера, лик другого Бога, который <...> есть все тот же Бог, только иначе созерцаемый». Свою герменевтику Д. С. использует для возрождения манихейства, усматривающего у единого Бога два лика – добрый и злой. «Зло не для зла, а для нового высшего добра»⁸⁸: здесь религиозно-философский фундамент НЦ. З. Н-на только переобозначает на свой лад интуиции мужа, когда рассуждает об идеалах Мадонны и содомском, – уже в плане философии любви. И это, конечно, страшно, что с самого начала, уже теоретически, в НЦ – как ее принцип! – был воспринят содомский элемент. НЦ – это феномен *постнищевского христианства* с его отри-

⁸⁷Гиппиус З. Дневник любовных историй, с. 70. Ниже ссылки на это издание привожу в основном тексте в скобках.

⁸⁸Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. – В изд.: Его же. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 266.

цианием традиционной духовности и нравственности. Опять таки, в книге Мережковского о Толстом и Достоевском предпринято философское оправдание Анны Карениной – как раз ее переход от «идеала Мадонны», «целомудренной жены и матери», к «идеалу содомскому» – «нерождающей любовницы, сладострастной вакханки»: «Это не прелюбодеяние, <...> а два самые великие, самые чистые <...> чувства, <...> – по преимуществу наши, новые, никогда в прошлых веках с такою силою не испытанные <...>»⁸⁹. Анна любит мужа и любовника одновременно, просто своими разными «я» (нравственным и «оргийным»), которые «одинаково искренние, одинаково истинные»; так что в ее душе измены нет, и она «остается верной обоим даже до смерти»⁹⁰.

Не напоминает ли читателю о чем-то такой анализ образа Анны?

Любви мы платим нашей кровью,
Но верная душа – верна,
И любим мы одной любовью...
Любовь одна, как смерть одна.

Не с собственной ли жены списал Д.С-ч. свою Анну? Или, напротив, в своих «любовных историях» З. Н-на опиралась на эти умозрения мужа?.. Как бы то ни было, не так уж просто распознать идею стихотворения юной Гиппиус «Любовь – одна». Но еще труднее, не погружаясь мыслью в «глубины сатанинские» (Откр 2, 24), живо понять и тем паче принять учение Мережковского о «святом сладострастии» – о «красоте», «божественности», принципиальной важности этого последнего для будущего христианства...⁹¹

По «Дневнику любовных историй» можно заключить, что З. Н. далеко не сразу нашла своего «Вронского» – в лице красивого, но безвольного, по-своему чистого – но глубоко завязанного в известные отношения внутри дягилевского кружка Дмитрия Философова. Гностически гнушаясь физической стороной любви, З. Н-на тем не менее со всем пылом «чувственности», «сладострастия» (с. 56) увлекалась весьма многими, – скажем, поэтом Минским, критиком Акимом Волинским (Флексером), – более того, устраивала рискованные игры в сфере любви нетрадиционной (история с английской музыкантшей Елизаветой Овербек и её «слепым обожанием» З. Н-ны (с. 63), которая подчинила себе несчастную, а затем бросила со всей жестокостью). «Всякому человеку одинаково хорошо и естественно любить всякого человека, – пишет З. Н.,

⁸⁹ Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. – В изд.: Его же. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 323,324.

⁹⁰ Там же, с. 324.

⁹¹ Там же, с. 330.

имея в виду отнюдь не ту любовь, которую заповедал Христос. – Любовь между мужчинами может быть бесконечно прекрасна, божественна, как всякая другая. Меня равно влечет ко всем Божьим существам – когда влечет» (запись от 16 августа 1899 г., с. 61). Подобная любовь – в форме «влюбленности» – и была призвана строить НЦ: в отличие от хлыстовского корабля, мужчинам здесь заповедовалось любить и мужчин. Не устраивала же З. Н-ну в любви «форма звериная» «акта», предполагающая оскорбительное неравенство партнеров: в любви человек должен сохранять свой уникальный лик. Острее ощущение того, что на земле «нет красивых и чистых отношений между людьми <...> Чудесной, последней любви нет» (записи от 15 и 19 марта 1893 года, соответственно, с. 42–43), обусловило мрачность мировоззрения З. Н-на, подчас действительно «адский» (Злобин) характер ее состояний. «Тяжесть» этой души вызвана сознанием гнета бытийственного зла, переживаемого не как личная греховность, но как ущербность самих основ бытия. – Тем не менее З. Н-на верила в любовь, и эта вера была нераздельна с её верой в Бога. Вопреки всему она ждала от любви *чуда*, что выразила, в частности, в своём знаменитом раннем стихотворении «Песня»:

Мне нужно то, чего нет на свете.

Пережить в любви к человеку – реальную и светоносную, как при электрической вспышке, встречу с Богом: таким было изначальное жизненное задание, поставленное себе З. Н-ной, – задание метафизическое по существу. Ничего подобного христианская традиция не предполагает, – но этот императив как бы уловления Бога в сети эротической любви стал истоком построения Мережковскими *новой* Церкви.

Пробывая на протяжении ряда лет в омуте игровых «любовных историй», З. Н. при этом решала *идейную* задачу искания *чистой* любви: Бог есть любовь (I Ин 4, 8) чистейшая. Ее ждала цепь разочарований. Не оправдалась надежда на любовь «двух девственников»: роман с Карташёвым закончился «падением в страсть» этого юноши (осень 1902 г., с. 87). Подобное же сгубило и романтические отношения с Е. Овербек. – Но как же верность, любовь к мужу? Завершу уже приведенную здесь важную исповедальную цитату: «Я люблю Дмитрия Сергеевича, его одного. И он меня любит, но как любят здоровье и жизнь» (запись от 23 февраля 1893 г., с. 41). В книге о Толстом и Достоевском Мережковский пишет, что Анна любит мужа «любовью почти чуждою пола – бесстрастно любовью-жалостью» (с. 325); З. Н-на в «Дневнике» замечает, что они с Д. С-чем ничего в отношении пола друг о друге не знают (запись от 7 февраля 1901 г., с. 71). Вот этот в буквальном смысле «идеальный» – «духовный» брак, – вот «тайна» этих «двух», поскольку

они приоткрыли ее в своих исповедальных текстах. В данном глубоком источнике супруги черпали тот опыт, который сделался основой их общей философии и богословия.

Учение Мережковского проблематизирует антропологические «тайны» «одного» (личности), «двух» (пола), «трех» (социума): они связаны между собой бытийственной логикой и изоморфны Тайнам Божественным – Тайнам трех Ипостасей. Но вот одна из первичных интуиций этого учения, – и что особенно важно – по свидетельству З. Н-ны, та живая сила, которая вызвала к существованию НЦ: «*Мы двое, я и Дмитрий Сергеевич, хотя и двое, но во многом как бы один человек; и поскольку нас было двое – мы были бы сильны, а поскольку стали один – слабы. И надо нам было третьего, чтобы, соединяясь с нами – разделил нас*»⁹². Бытийственная полнота только в троичности, из «духовного брака» был неизбежен выход в любовный треугольник *нового типа* – в ячейку Вселенской Церкви. И вот, в 1898-1899 гг. Мережковские сближаются, на фоне общей работы в только что возникшем журнале «Мир искусства», с его молодым сотрудником, двоюродным братом Сергея Дягилева, верующим публицистом Дмитрием Философовым.

Очень родовитый (породистый и по внешности), выходец из среды высшей петербургской бюрократии, сам способный юрист, отточивший к тому же свое дарование в семинаре знаменитого правоведа К. Еллинека (преподававшего в Гейдельбергском университете), Дмитрий Владимирович, как и его товарищи по дягилевскому кружку, в мировоззренческом отношении был специфическим – в духе героев О. Уайльда – эстетом. В автобиографическом эссе «Мой путь» (1927 г.) он свидетельствует о себе, каким был на рубеже веков: «Мои друзья А. Бенуа и В. Нувель, К. Сомов и я были охвачены заразной атмосферой поэтической красоты. <...> Для нас созидательное восприятие и понимание прекрасного были высочайшими целями жизни. <...> Более глубокое познание себя <...> привело к созданию культа личного, интимного переживания. Объективность была замещена субъективностью <...>». «Изысканность и утонченность» жизненного стиля, «аристократический индивидуализм», вместе с освобожденностью от старых норм нравственности, сблизили с Мережковскими русского европейца Философова. К тому же он, подобно им, ощущал, в духе символизма, искусство в качестве «звена между настоящим и вечностью». Мало-помалу начал складываться «интеллектуальный союз» Философова и Мережковских, основанный на «общей безраздельной преданности поставленной цели совершить духовное возрождение»⁹³.

⁹² *Гумнус* З. О Бывшем, с. 90–91.

⁹³ «Мой путь» Философова я цитирую по исследованию: Дюррант Дж. Ст. По материалам архива Д. В. Философова. – В изд.: Лица. Биографический альманах. М.-СПб., 1994. Вып. 5, с. 446.

З.Н-на присоединение к ним Философова описывает скорее в психоаналитическом ключе. С помощью «коллективного шарма» (Андрей Белый) Мережковские увлекли Философова (поначалу вместе с Бенуа, Нувелем и др.) идеей соединения религии и Эроса – философско-жизненного решения проблемы пола и любви. Супругов мирискусники поняли на свой собственный лад. З. Н-на разочарованно комментировала свои первые усилия по созданию «Иоанновой Церкви»: «Люди хотят Бога для оправдания существующего, а я хочу Бога для исцеления еще не существующего». Вместо того чтобы «идти к Богу», стремятся обосновать свое право на грех, на своих «любовниц и любовников», – таков, в частности, и Философов: «Вся его неудовлетворенность только из этой точки». – Но в проект НЦ З. Н-на вплетает и традиционную религиозную тему: «Все-таки возможность спасения – для нас и для него»⁹⁴. В связи с Философовым эта тема получает смысловой обертоном спасения от дягилевского кружка. При этом у З. Н-ны и мысли не возникает о том, что Философову грозит опасность попасть из огня да в полымя – завертеться в Мальстриме ее личного «ада». «Да и люблю его», – признаётся она в начале 1901 года⁹⁵. Кто же был ее истинным суженым – Д. С. или Д. В., – а может, были два суженых, а может, эта старорусская категория здесь неуместна и «требование» обернулось новой нормой эпохи, – данное вопрошание я оставляю без ответа. Так или иначе, «странная любовь между женщиной, не признававшей мужчин, и мужчиной, не признававшим женщин»⁹⁶ со стороны З. Н-ны не только была сильной и подлинной: она разрушает ее образ «петербургской Сафо», отменяя всяческие подозрения в дурно понятом «андрогинизме».

Однако отношения З. Н-ны и Д. В-ча никогда не были симметричными, Философов не желал, даже и ради «Главного» – т. е. НЦ, вовлекаться в эротическую связь даже и с философской подоплекой, которую ему с мужской инициативой навязывала Гиппиус. Он как бы не замечал императива «влюбленности», альфы и омеги «нравственного богословия» Третьего Завета, уклонялся от правил игры НЦ. Более того, он словно не понял сути намерения Мережковских обрести Бога в эротике «влюбленности»! На протяжении всех лет их общения (вплоть до расставания в 1920 году) отношения Д. В-ча и З. Н-ны были «поединком» (Злобин), экзистенциальной борьбой, в которой З. Н. нападала, домогаясь, а Д. В. робко защищался. Философов «указывал на опасность смешения двух порядков [в новом религиозном сознании и практике НЦ. – *Н. Б.*] – человеческого и божеского», тогда как «Гиппиус с этой опасностью

⁹⁴ *Гиппиус З.* Дневник любовных историй, с. 72.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ *Маковский С.* На Парнасе... – Цит. по: *Азадовский К. М., Лавров А. В.* З. Н. Гиппиус... С. 16.

играла все время»⁹⁷: пронизательный Злобин свидетельствует то ли о старомодности Философова, то ли о его недомыслии... И как это ни парадоксально, но представляется, что с самого момента знакомства Философова с Мережковскими в Каннах в 1892 г. он их невзлюбил. «Вот хам-то и гадина»: так Д. В. охарактеризовал Д. С-ча в письме к А. Бенуа от 18 декабря 1893 г. «Я <...> влюблен в Вас *никогда* не был», – раздраженно написал Д. В. Гиппиус 7/19 апреля 1898 года. Это при том, что не только З. Н., но и Д. С. неподдельно полюбили этого странного человека. «Он [Философов] <...> нам стал как родной, и чем больше он отталкивает нас, тем сильнее мы его любим <...>. Без него нельзя нам быть», – вполне по-христиански признавался Мережковский в начале 1901 г. Нувелю, интимному другу Философова. А этот последней, с капризно-инфантильной интонацией общего баловня, не постеснялся и скомпрометировать своих патронов по НЦ в глазах родственницы: «С Мережковскими просто не знаю, как быть, тем более, что, увы, и у меня начинает быть сильное подозрение, что З. Н. была просто в меня влюблена»⁹⁸. И то, что в письме о 3 января 1905 г. к тому же лицу Философов отдает все же должное своим «сомолитвенникам», это скорее исключение, чем норма его, действительно, по-женски изменчивых настроений: «Мережковские – мои братья [! – *Н.Б.*]. Мы столько пережили с ними глубоких, несказанных мечтаний, столько пострадали в исканиях Бога, что вряд ли когда сможем при жизни разойтись»⁹⁹. Однако играть в «троебращи», к чему его настойчиво толкала З. Н., он, в чем мы будем убеждаться и впоследствии, Философов не хотел...

Итак, пытаясь подступиться к загадке брака Мережковских, я пришла к тезису о как бы неизбежном «размыкании» этого двойственного союза – вовлечении в него третьих и т. д. лиц с превращением «духовного брака» в специфическое религиозное сообщество. Такая диалектика закладывалась в эти *действия* и *действие* – в эту философско-жизненную *игру* самими ее участниками и «постановщиками». Справедливости ради надо хотя бы указать и на активность Д. С-ча в этом пресловутом «размыкании колец». В отличие от З. Н-ны, этот «Каренин» дневников не вел, а потому о его поступках мы узнаём главным образом из иронических записей жены. По поводу Бога и пола он теоретизировал несколько иначе, чем З. Н., когда утверждал, что «через пол» можно прийти к Богу и войти в НЦ, – тогда как в глазах З. Н-ны пол был приемлем уже только в Боге, «перед Лицом Христа» (именно такой она ощущала свою интимную близость с Философовым). В 1901 г. Д. С., как сообщает в

⁹⁷Злобин В. А. Тяжелая душа, с. 331.

⁹⁸Письмо Д. В. Философова к Е. В. Дягилевой от 7 марта 1902 г. – Цит. по: *Соболев А. Л.* Мережковские в Париже... С. 329. Прочие только что цитированные письма Философова см.: там же, с. 327, 328, 329 соотв.

⁹⁹Там же, с. 130.

дневнике «О Бывшем» З. Н., вступил в чисто «плотскую» связь с некоей «женщиной из Москвы», «оправдывая» это перед женой «мыслями о святости пола и о святой плоти» и намерением привести свою подругу в их Церковь. Всё это было «смешно и ужасно», ибо путались «пол» и «Главное», – так З. Н. комментирует эти, все же идейные, похождения супруга¹⁰⁰. Прочие увлечения Д. С-ча были платоническими – «голубыми» по выражению З. Н-ны, намекающей на «софийный», опять-таки философский характер истории с «Марусей», «капитанской дочкой» – прелестной русской девушкой, встреченной супругами во время пребывания в Париже в 1906–1908 годах¹⁰¹. «Вечным девичеством» отмечен и образ О. Костецкой, которую Д. С. встретил летом 1916 г. в Кисловодске: это был роман в односторонних – пера одного Мережковского – романтических письмах¹⁰². Интимные, с признанием в любви, послания Д. С-ча к О. А. Флоренской (1907–1908) – это письма умудренного жизнью, почти старика (Ольге – 16 лет, Д. С-чу – 42 года), выступающего в роли духовного учителя, благовествующего этой болезненно-восторженной девушке о «новом» браке (без «животной любви») в «новой Церкви»¹⁰³. Сестра Павла Флоренского стала членом НЦ и пережила в бытность там (1910 г.) трагическую гибель своего «мужа-брата» Сергея Троицкого – любимого друга П.А. Флоренского. Тогда Мережковские её не поддержали – не выехали в Москву по её призывной телеграмме: это, видимо, не входило в этику НЦ – более высокую, как им мнилось, чем простое сострадание...¹⁰⁴

Завершая данный круг рассуждений о жизни четы Мережковских как драматическом *действии* (история отношений З. Н. с Философовым может быть эстетически завершена и представлена, действительно, в виде драмы), трансформирующемся в *действие* НЦ, – я не могу обойти вниманием еще одно лицо. *Владимир Злобин*, говоря о «духовном браке» своих покровителей, заметил, что «потомство» от него «будет “как песок морской”»¹⁰⁵. Вероятно, он подразумевал влияние их идей. Но вот, не имея собственных детей, Д. С. и З. Н. обрели *сына духовного* в лице как раз этого «Володи», редактирующего их эмигрантские издания, разносящего гостям пирожные во время чаепитий на «воскресеньях».

¹⁰⁰Гиппиус З. О Бывшем, с. 101–102.

¹⁰¹См.: Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский, с. 419–421. Также см.: Гиппиус З. О Бывшем, с. 136.

¹⁰²См.: Мережковский Д.С. Письма к О. Л. Костецкой. Предисловие и публикация А. В. Лаврова. – В изд.: Лица. Биографический альманах. I, с. 170–173.

¹⁰³См. публикацию писем в изд.: Наше наследие, № 78–80, 2006 г. Цит. по: сайт www.nasledie-rus.ru.

¹⁰⁴«Она любит нас, меня. А мы недостаточно. Она верит сильнее и пламеннее»: так, все же в покаянном духе, отозвалась З. Н. в дневнике на эту историю. См.: Гиппиус З. О Бывшем, с. 145.

¹⁰⁵Злобин В. Тяжелая душа, с. 299.

Можно было бы посвятить особое исследование данной теме, выходящей все же за рамки нынешней моей: ведь Злобин не сделался членом «философской Церкви» Мережковских, – он познакомился с супругами в 1916 году. Потому скажу о Владимире Ананьевиче с конспективной краткостью. Он был больше чем просто наследником идей: он был порождением духа Мережковских. Настолько глубока была его любовь к ним – не «влюбленность», но отношение подлинно онтологическое, – что Злобину-поэту было естественным отождествляться с их «я» и говорить от их имени. Таков ряд стихотворений пронзительного цикла «После ее смерти». Его открывает такой шедевр как «Три ангела предстали мне в ночи...»: в этой миниатюре, написанной от имени Мережковского, вся, по сути, его философия и духовная судьба. Словно новому Аврааму, Д. С-чу явилась, в виде трех ангелов, Св. Троица, символически заповедав бороться словесным *мечом* (им вооружен первый ангел, и это аллюзия на книгу «Не мир, но меч») за Царство Божие на земле (*ключи* в руках второго ангела – это ключи от рая) и основать новую Церковь (третий ангел держит *три свечи* – атрибут культа НЦ). А стихотворение «Она прошла и скрылась не спеша...» имеет отношение к метафизике личности З. Н-ны. В нем говорится о явлении ей ангела смерти, *до* реальной кончины как бы разделившего её душу и тело (смерть – это разлучение души с телом):

И все слабее между ними связь.
О, эта чуждость! Словно в адском круге,
Они – две тени – странствуют, томясь,
И ничего не знают друг о друге.

Нерадостен бесплотный их союз.
И вот, любви немеркнущая слава –
Для тела бедного – как тяжкий груз,
А для души – как смертная отрав.

Злобин, унаследовавший после смерти Гиппиус в 1945 г. архив Мережковских, по её переписке с Философовым¹⁰⁶ восстановил для себе их роман, намекнув на него в этих стихах. Трагизм этих отношений он воссоздает, пользуясь, как видно, концепциями Мережковских (дуализм бытия и пр.). – В «Тяжелой душе» есть описание удивительного события, когда этот «Володя» выступил медиумом З. Н-ны ещё при её жизни. В 1918 г. 8 ноября (а это её день рождения, приходящийся на праздник Архистратига Михаила) Гиппиус написала стихотворение «8»,

¹⁰⁶Ныне опубликованной Темирой Пахмусс в книге, мною здесь активно используемой.

вложив особый смысл в данное число; в стихотворении остались пустыми две строчки.

Восемь слов в сердце горят,
Но сказать их не осмелюсь.
Есть черта – о ней молчат,
И нельзя переступить через.

А все-таки, ведь никто не поймет,
Что слова эти налиты кровью!
“.....”
“.....”.

Уже в эмиграции З. Н-на показала эти стихи Злобину, загадав загадку пробелов. И Злобин дописал стихотворение, словно автором и лирическим героем был он сам. Концовка выдержана в духе учения Мережковских (свобода – это «новое имя любви, совершенное откровение Божественного триединства»), – однако, думается, Злобин вложил в нее и свой собственный опыт:

Но свободу Бог зовет,
Что мы называем любовью.

Отправляясь от стихотворения «8», Злобин дерзает формулировать некие *последние* вещи о судьбе своей «Беатриче» – единственной возлюбленной, в действительности же духовной матери. «Восемь горящих в её сердце слов – как бы двоящийся в трепете пламени огненный крест, приносимая втайне двойная жертва – Бога за мир, и мира за пришествие Духа: да придет Царствие Твое»¹⁰⁷: такой образ извлек из смысловых недр стихотворения «8» этот ученик Мережковских. Злобин демонизировал образ З. Н-ны¹⁰⁸, но при этом несокрушимо верил в её конечное, в духе финала «Фауста» Гёте, спасение. Вот его фантазии по поводу её посмертия: «И когда налетела на неё идущая из глубины вечности буря смерти и обрушились силы ада, и она впервые оказалась лицом к лицу со снявшим маску врагом, то и помогавший ей в борьбе Архистратиг Михаил со своим воинством не спас бы её, если бы в эту мину-

¹⁰⁷Злобин В. Тяжелая душа, с. 438.

¹⁰⁸«В ад она заглянула глубже, чем Дант», т. к., в отличие от Данта, заглянула в последний адский круг. И там «она как бы воочию убедилась, что Бог есть дьявол». – Там же, с. 387. О том, что «верхняя» и «нижняя» «бездны» – одно, писал еще ранний Мережковский. Романтическое манихейство Злобин перевел в план мифа – в представление об особой связи З. Н-ны с чертом.

ту не было у неё в руках оружие непобедимое – Огненный Крест»¹⁰⁹. Зинаида Гиппиус в его глазах – гениальная поэтесса-визионерка, творчески овладевшая великой мировой тайной, что и спасло его в вечности. Толкование Злобиным стихотворения Гиппиус «8» – это примечательнейший образец герменевтики Серебряного века, эпохи герменевтической по преимуществу: в нём с адекватностью толкуемому тексту слито небывалое дерзновение интерпретатора.

Связь Злобина с его «духовными родителями» сохранилась и после их кончины. Его поэтическому перу принадлежит как бы парная словесная икона – образ супругов в вечности. Жители предвоенного Парижа ежедневно могли встречать на улицах Колонель Боннэ и Ля Фонтэн, в аллеях Булонского леса странную пару: невысокий сухонький, с живыми, умными глазами старичок шёл под руку с пожилой стройной дамой – яркий макияж, на плечах рыжая лиса, к которой прикреплена какая-то невероятная роза... «Это большие русские писатели», – шептали друг другу парижане, почтительно сторонясь, чтобы уступить Мережковским дорогу. – И вот, картину, прекрасно знакомую ему самому, Злобин сделал основой словесного им памятника: ежедневный моцион стариков был перенесён в вечность. Приведу полностью стихотворение «Свиданье»¹¹⁰, – «это лучшее, что когда-либо о них сказано»¹¹¹, – так оценил злобинский некролог Ю.П. Иваск.

Памяти Д. М. и З. Г.

Они ничего не имели,
Понять ничего не могли.
На звёздное небо глядели
И медленно под руку шли.

Они ничего не просили,
Но всё соглашались отдать,
Чтоб вместе и в тесной могиле,
Не зная разлуки, лежать.

Чтоб вместе... Но жизнь не простила,
Как смерть им простить не могла.
Завистливо их разлучила
И снегом следы замела¹¹².

¹⁰⁹Там же, с. 390.

¹¹⁰Злобин В.А. Тяжелая душа. М., 2004, с. 448–449.

¹¹¹Там же, с. 523.

¹¹²Мережковский умер зимой 7 декабря 1941 года, З. Н. пережила его на четыре с лишним года (9 сентября 1945 года).

Меж ними не горы, не стены –
Пространств мировых пустота¹¹³.
Но сердце не знает измены¹¹⁴
Душа первозданно чиста,

Смиренна, к свиданью готова,
Как белый, нетленный цветок
Прекрасна¹¹⁵. И встретились снова
Они в предуказанный срок.

Развеялись тихо туманы,
И вновь они вместе – навек.
Над ними всё те же каштаны
Роняют свой розовый снег.

И те же им звёзды являют
Свою неземную красу.
И так же они отдыхают,
Но в райском Булонском лесу.

Прощены «бездны», кошунства, философское жонглирование добром и злом, игры в «троебрачность» и в «Церковь», всё же измены и люциферический бунт и проч.: Злобин верит, что во всех этих рискованных опытах супругов, сопряженных с действительным страданием, родилась некая большая – несказанная, невербализируемая истина, которая и перевесила все эти «слишком человеческие» вещи на чашах весов последнего Суда.

«Влюблённость»

Мережковские были соловьёвцами, попытавшимися, пристально всмотревшись в проект этого визионера, честно осуществить на практике его заветы. Всё, что наличествует в религиозном феномене Мережковских – неоязыческие тенденции, заигрывание с демонизмом, не

¹¹³После смерти Д. С-ча З. Н-не «кажется, что духовно умерла и она» (Злобин В.А. Там же, с. 409): «Ведь мы одно существо», – говорила она всегда.

¹¹⁴Аллюзия на стихотворение З.Н. Гиппиус «Любовь – одна» (1896): «Не может сердце жить изменой...»

¹¹⁵Ср.: после смерти З. Н-ны «ее лицо становится прекрасным. На нем выражение глубочайшего счастья» (Злобин В. Тяжелая душа, с. 420). Свидетель этой – христианской всё же кончины, Злобин в «Свиданьи» дал объяснение этому удивительному просветлению её скорбного лица: З. Н. предвкушает встречу (или уже переживает её) со своим alter ego.

говоря уже о неприятии аскетического средневекового христианства, – in pace было присуще и воззрению Вл. Соловьёва¹¹⁶. Скажут: Соловьёв был моралистом, озбоченным «оправданием добра», – Мережковский, в духе Ницше, странствовал своею мыслью «по ту сторону добра и зла», исповедовал аморализм. Это в видимости так, но, если взглядеться в представления соловьёвской *религии* (особенно середины 1870-х годов), столкнётся с трудностью совмещения их даже и с общечеловеческой моралью. Так ли уж моральны члены гипотетической соловьёвской «вселенской» Церкви Софии¹¹⁷ – все эти «патриархи», «декань», «священники» и пр. вместе с бесчисленными, обоих полов, мирянами, возглавляемые «папой»? Об этой Церкви говорится в трактате молодого Соловьёва «Sophie»: поклонники Софии, как предполагается, должны быть воодушевлены эротической любовью к этой «новой богине», а также связаны между собой бесчисленными полигамными союзами. «Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополую любовь»¹¹⁸: таким видится соловьёвское христианство православному богослову. Мораль вселенской религии «не может иметь другого принципа, кроме – любви», – писал Соловьёв, и «любовь здесь разумеется эротическая»¹¹⁹. Как кажется, «мораль» НЦ Мережковских даже ближе к христианской, т. к. предполагает строгий аскетизм – вспомним о «новом Афоне», куда попал, сделавшись членом НЦ, Антон Карташёв! – Так или иначе, З. Н-на была в полном праве назвать Соловьёва предтечей *их* с Мережковским христианства: «мы <...>, не сходя с той же линии, лишь договариваем то, что он договорить не успел и не мог»¹²⁰. Мережковские умели абстрагироваться от этической риторики, которой отмечены трактаты Соловьёва, автора все же XIX века, – и, напротив, стремились вслушиваться в новую весть «немного пророка»¹²¹ – в интонации его поэзии, во взрывы демонического хохота, в случайные речи, остроты, непристойности, сохраненные в памяти мемуаристов...

¹¹⁶Я расхожусь здесь с некоторыми нашими глубокими исследователями русской мысли, – в частности, с П.П. Гайдено, склонной противопоставлять «христианского философа» Соловьёва «декаденту» Мережковскому с его усилиями идейно «освятить» «бездну Содомы». См. послесловие Пиамы Павловны к книге: *Соловьёв С. М.* Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997, с. 382–422.

¹¹⁷Соловьёвская «церковная» модель подробно описана племянником философа. См.: там же, с. 122–124.

¹¹⁸Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 464.

¹¹⁹*Соловьёв С. М.* Владимир Соловьёв... С. 122 (добавление С. Соловьёва). Если любишь, то всё дозволено: так, надо думать, следует понимать данный императив.

¹²⁰Письмо З. Гиппиус к П. Милюкову от 7 февраля 1923 г. См.: Из переписки З. Н. Гиппиус и П. Н. Милюкова. – Указ. изд., с. 180.

¹²¹Так называется статья Мережковского о Соловьёве (сб. «В тихом омуте»).

Именно у Соловьёва Мережковские взяли идею новой *Иоанновой Церкви*, вернув ей христоцентричность: София играет второстепенную все же роль в культуре НЦ, сближаясь с Богородицей. – Но экклезиология Соловьёва неотрывна от его метафизической *философии любви*, развитой в первой половине 1890-х годов. Эротическая любовь у Соловьёва выступает как чудодейственная животворящая сила, способная сообщить бессмертие человеческой личности. Автор оккультически окрашенного трактата «Смысл любви» (1892–1894) вполне безапелляционно заявляет, что «истинная любовь <...> действительно избавляет нас от неизбежности смерти», восстанавливая «целого» – андрогинного (в духе Платона) человека, т. е. его образ Божий¹²². Это для любящих реально означает «соединение в Боге, которое ведёт к бессмертию»¹²³. Соловьёв озадачил своих последователей, определив эту чудодейственную любовь скорее апофатически: она – *не* брак, никоим образом *не* плотская близость – хотя фактор телесности и принципиален для неё, – *не* чисто духовное переживание – хотя и обусловлена благодатью; она вроде бы задание человечеству на будущее – но может осуществиться и сегодня; удел избранных – она присуща самой природе человека... Доверившись Соловьёву, основатели НЦ привлекли эту дарующую бессмертие (помимо крестного подвига Христа) силу в качестве «цемента», соединяющего живые «камни» проектируемого ими храма...

В предваряющей «Смысл любви» книге «Оправдание добра» Соловьёв чуть более ясно излагает свое таинственное учение. Он рассуждает здесь о «положительной стороне половой любви», – а именно – о «влюблённости»: «Влюбленность *существенно* отличается от половой страсти животных своим индивидуальным, сверхродовым характером: предмет для влюбленного – *это* определенное лицо, и он стремится увековечить не род, а именно это лицо и себя с ним»¹²⁴. Эта тривиальная мысль в эпоху Серебряного века, с легкой руки Соловьёва, выросла до масштабов религиозного основоположения – не только сделалась краеугольным камнем НЦ, но также стала истоком экклезиологии раннего Флоренского¹²⁵, вместе и антропологических

¹²²В версии Каббалы с ее «двуполым» Богом: «Адам Кадмон» («древо сефирот») там восполнен «Шекиной» – женским аспектом Божества. См. об этих вещах в энциклопедической статье самого Соловьёва «Кабала». – В изд.: Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов-на-Дону, 1997, с. 154.

¹²³Соловьёв В.С. Смысл любви. – В изд.: Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990, с. 521, 527 соотв.

¹²⁴Соловьёв В.С. Оправдание добра. – В изд.: Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990, с. 230.

¹²⁵Клеткой церковного организма Флоренский считал союз двух влюбленных друзей (манифестируемый, как и в Церкви Мережковских, глубокомыслебно понятием «поцелуем»). Глава «Дружба» книги 1914 г. «Стоп и утверждение Истины» адекватно прочитывается только в свете ныне опубликованной переписки Флоренского с Розановым, а не одних сочинений Мережковского и Гиппиус на тему «влюбленности».

воззрений Бердяева. Согласно Соловьёву, «влюбленность отличается особенно нераздельным в ней единством духовной и физической стороны», и, обеспечивая каждому из влюбленных «истинное и вечное соединение с другим лицом», «может восстановить в них образ совершенного человека и положить начало такому же воссозданию во всем человечестве»¹²⁶, превращая его в Богочеловечество, т. е. во Вселенскую Церковь.

Мережковские всё же слегка модифицировали соловьёвскую философию любви, когда положили ее в основание НЦ. Вот их главный тезис: именно влюбленность есть искомая *христианская* любовь, а отнюдь не агапическая, братская, проповедуемая традиционной Церковью. Поскольку влюбленность утверждает именно *личное* в человеке, она «родилась для нас *только* после Христа», ибо «только со Христом, после Христа стала открываться человеку тайна о личном»¹²⁷. Так мыслила З. Н-на, – но в полном согласии с нею и Мережковский: «Христианство есть откровение личности по преимуществу. И утверждение личности в поле – влюбленность, родилась вместе с христианством»¹²⁸. При этом супруги разжижали, так сказать, веру Соловьёва в любовь, лишали ее оккультного реализма, побуждая понимать самое существенное в смысле переносном. Да, любовь – это «борьба за бытие против небытия», ее цель – «победа над смертью»¹²⁹, – соглашалась З. Н. с Соловьёвым. Но вот, когда она берется приводить примеры «спасительной» силы любви, она апеллирует к смертным людям – литературным героям, – персонажам Ибсена, заключающим «*новый* таинственный брак» и шествующим «к солнечному восходу высшей вечной жизни» (драма «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»), – а сверх того, к браку гоголевских «старосветских помещиков», возлюбивших друг друга любовью, «над которой бессильно всемогущее время»¹³⁰. Скептик, З. Н. свела соловьёвскую «любовь» до уровня романтической. Осуществима ли действительная победа любви над смертью, прямо вопрошает она – и все же неопределенно отвечает, что «осуществляема» (т. е. может осуществиться со временем) в качестве «дела», «нравственного подвига»¹³¹. Как для З. Н-ны, так и для Д. С-ча вопрос стоит об очищении и преображении любви в некоем новом внутреннем делании, причем этот мыслимый религиозно «труд» совершается в перспективе эсхатологической. «Христианская любовь есть влюбленность в своем высшем, не-

¹²⁶Соловьёв В.С. Оправдание добра. – Там же.

¹²⁷Гиппиус З. Влюбленность (1908). – В изд.: Русский Эрос... с. 179.

¹²⁸Мережковский Д. Поэт Вечной Женственности (1915). – В изд.: Мережковский Д.С. Было и будет... с. 340.

¹²⁹Гиппиус З. О любви (1925). – См.: Русский Эрос... с. 191.

¹³⁰Там же, с. 196-197.

¹³¹Там же, с. 207.

земном пределе – преобразование пола в той же мере, как преобразование личности. Бесполоя “братская” любовь – ущерб, угасание любви Христовой, а полнота ее, огненность – брачная: Царствие Божие – “брачная вечеря”, и входящие в него – “сыны чертога брачного”¹³². С этой красивой и вроде бы евангельской риторикой трудно спорить, – подлинная жизненная ценность ее выявилась только в практике основанной на этом учении НЦ.

Но прежде чем обратиться к этой практике, позволю себе сделать небольшой экскурс. Все религиозно-философские и культовые проекты Серебряного века как бы подтверждали идею Фейербаха: каждый мыслитель живописал икону Бога или устраивал Церковь по образу и подобию *собственной личности, собственной судьбы*. Бердяев переживал подъем во время философствования: и вот, он не только провозглашает *творчество* в качестве нового духовного пути, но учит о Божественном отсутствии и вчувствует в «отсутствующего» Бога призыв к человеку-творцу. Вяч. Иванов, желавший адекватно понять описанную Ницше греческую трагедию, изучивший для этого не только «дионисизм», но и архаичнейшее и кровавое «прадионисийство», не довольствовался этим, но сам стал практиковать «дионисические мистерии», играть в языческого жреца: бог Иванова – это «Дионис». Эстет Макс Волошин замышляет культ покровителя искусств Аполлона, вместе и бога Солнца – Христа антропософии, адептом которой был этот коктебельский отшельник. Павел Флоренский, сотаинник откровений Розанова (см. их переписку), собеседник Мережковских и поборник пылкой мужской «дружбы», хочет иметь на месте Троице-Сергиевой Лавры нечто вроде Академии Платона («русские Афины») ¹³³, а под видом «суровой византийской» Церкви, прежде элиминировав из нее Христа, – подобие Элевсинских мистерий ¹³⁴. Розанов, обретший после долгих мытарств простое семейное счастье, со всем своим писательским пылом воспел религии плодородия, возлюбил Иегову и Астарту и гневно занавесил в красном углу своей спальни «темный лик» Христа. Вдохновитель Серебряного века Соловьёв, избранник Софии, понятно, замыслил именно

¹³²Мережковский Д. С. Поэт Вечной Женственности, с. 340.

¹³³См.: Священник Павел Флоренский. Троице-Сергиева Лавра и Россия. – Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996, с. 369.

¹³⁴В 1905 г. Флоренский писал его тогдашнему другу Андрею Белому о своем отношении к православной Церкви: «Я нашел его [«святое зерно» Церкви. – Н. Б.] и буду растить теперь его, доведу до мистерий <...>». – Письмо Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. См.: Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым. – В изд.: Контекст-1991. М., 1991, с. 39. Данное намерение Флоренский осуществил уже в начале 1920-х гг.: в его тогдашних лекциях по философии культа вскрыт, так сказать, эзотерический, мистериальный аспект Церкви. См. об этом мою работу «*Homo faber* и *homo liturgus* (философская антропология П. Флоренского)». – В изд.: ВФ, 2010, № 5, с. 90–109.

софийную (вместо Христовой) Церковь и заложил фундамент софиологического богословия. Наконец, *Мережковские* – эти «слишком ранние предтечи»¹³⁵ хиппи европейских городов XX века, «влюбленность» сделавшие именем своего Бога – грядущего Христа¹³⁶, уточняя тем самым новозаветное «Бог есть любовь», – также сакрализовали их собственный жизненный опыт. Бездетные, безбрачные в полном смысле слова, эти символисты и неоромантики навсегда остались при той *влюбленности*, которую переживали летом 1888 года в жарком Боржоме – когда гуляли по ущельям и парку, танцевали в ротонде – и говорили, говорили, говорили, чувствуя, что никогда не начинался и никогда не закончится этот вечный духовный обмен, актуализирующий и укрепляющий их надмирное единство... Философский Серебряный век – это то ли симпозион, то ли агора, где каждый выступает со *своей* религиозной истиной, выставляет вперед *своего* божка (называя его при этом Христом Вселенской Церкви) и искреннейшим образом призывает склониться именно перед ним...

Переведа, при создании НЦ, философию любви Соловьёва в *практическую* плоскость (в частности, культовую), Мережковские, естественно, задались вопросами о конкретной психологии «влюбленности», о ее поведенческом проявлении. Здесь-то и вкрался в их построения демонизм, будто бы чуждый автору «Оправдания добра»: на самом деле в учении Соловьёва он присутствовал латентно. Когда в книге о Толстом и Достоевском Мережковский вводит такое парадоксальное вроде бы понятие, как «святое сладострастие» («святое» в его понимании означает санкционированное Божественной волей) (с. 330), он лишь раскрывает реальное содержание тезиса Соловьёва о «духовно-физической» природе «истинной» и «спасительной» эротической любви. З. Н-на в своей несколько более «возвышенной», в сравнении с мужниной, теории призывает к сублимированию природного сладострастия в некое новое качество – речь идет у нее об элиминировании устремленности к плотскому соединению. «Не знаю, нужна ли плоть для сладострастия»¹³⁷, – задается она интересным вопросом. В Средние века ей бы указали на инкубов и суккубов – действительно, существ бесплотных, хотя и сладострастных, а также предостерегли от опасных психологических игр, выводящих в область демонизма. – Коррелятивна «сладостра-

¹³⁵«Непонятны наши речи, / И на смерть обречены / Слишком ранние предтечи / Слишком медленной весны», – писал Д. С., имея в виду свою философию. Кризис христианства обернулся, уже в наши дни, сексуальной революцией и движением New Age.

¹³⁶На самом деле блоковского «Исуса» «в белом венчике из роз», действительно, напоминающего «хиппующего» на площади Амстердама юношу.

¹³⁷*Гиппиус* З. Дневник любовных историй (запись от 19 декабря 1900 г.) – Указ. изд., с. 68.

стию» другая «категория» «практического разума» НЦ: «поцелуй» – это «ступень» к сладострастию¹³⁸. Он выступает у Гиппиус как протофеномен – символ и живая реализация влюбленности и играет большую роль в культе НЦ. «Поцелуй, эта печать близости и равенства двух “я”, принадлежит влюбленности»¹³⁹, «в поцелуе – оба равны», в отличие от «акта»¹⁴⁰; но исчерпывается ли поцелуем «святое сладострастие»? что же «потом», за поцелуем?..¹⁴¹ Это был роковой вопрос, оправданный в глазах З. Н-ны интересами НЦ, вселенского христианства, а не просто вызванный любопытством неведения. Ради ответа на него З. Н-на проводит трудный, многоступенчатый эксперимент – разыгрывает со всей искренностью влюбленной женщины роман с Философовым¹⁴².

В книге Злобина «Тяжелая душа» этот роман, который автор осмыслял, как и мы ныне, через переписку его участников, хронологически выстроен и проанализирован. Единственное, чего Злобин не учел, так это то, что роман этот – одновременно и важный момент истории НЦ, и корнями он уходит не столько в человеческие страсти, сколько в философию Мережковских. Я попытаюсь восполнить выводы Злобина именно с данной стороны. З. Н-на не просто соблазняла Философова, но надеялась вместе с ним пережить светоносную встречу с Богом, осуществив завет Соловьёва и совершив тем самым, вместе с любимым, прорыв в Третий Завет, в Царство Божие на земле. В глазах З. Н-ны ее любовь к Философову, при всей смиренной конкретности, имела значение вселенское. И вряд ли робкий партнер был адекватен этому, воистину сверхчеловеческому замыслу...

Согласно Мережковским, третьезаветная Церковь своим мистическим истоком должна иметь «тайну трех» – метафизическое единство личностей, объединенных «влюбленностью», на крыльях которой они *реально* возносятся к Богу. На основании писем Гиппиус к Философову 1905 г. можно заключить, что именно З. Н-на инициировала переход дуалистической философии Мережковского в воззрение тринитарное. «Тайна личности не раскрыта еще оттого, <...> что не открыта тайна двух», тайна «личного брака», которую в свою очередь онтологически

¹³⁸Гиппиус З. Дневник любовных историй (запись от 19 декабря 1900 г.) – Указ. изд., с. 68.

¹³⁹Гиппиус З. Влюбленность. – Указ. изд., с. 181.

¹⁴⁰Гиппиус З. Дневник любовных историй (запись от 17 октября 1898 г.) – Указ. изд., с. 59.

¹⁴¹Там же.

¹⁴²Пускай простит мне читатель муссирование этих смешных вещей, к тому же компрометирующих больших людей, которых я люблю и уважаю, книгам которых (читаемым мною начиная с 1970-х гг.) я обязана очень многим. Оправдываю себе тем, что приводимые мною цитаты и факты давно обнаружены. Главное же заключается в том, что без углубления в детали биографий не понять ни философских учений, выросших из жизненного опыта, ни эпохи Серебряного века в целом, – ни нам – самих себя.

предваряет «общность <...> между всеми личностями» (т. е. мистическая Церковь) – «общность в Боге, в Трёх в Одним» (в Св. Троице)¹⁴³. Церковь строится по образу Бога Троицы, прежде *отдельных* личностей наличествует их *нераздельность*. Между тем уже в «тайне двух» совершается «прикосновение к вечности» (с. 65): З. Н-на от намеченных ею в обсуждаемом письме тринитарных представлений возвращается к провозглашенному Соловьёвым «смыслу любви». И вот, З. Н-на радуется именно о НЦ, когда сетует перед Философовым о том, что в их тройственном союзе «нет тайны двух», а потому нет «Начала» – перволетки, семени Церкви. Ее брак с Мережковским основан на отношениях «почти товарищеских» (письмо от 16 июля 1905 г., с. 76), – но ведь вся суть новой религиозности – в огненной «влюбленности»! – Действуя со всей полнотой философского сознания, З. Н-на пускается в игру, шаг за шагом подчиняя себе Философова и увлекая к роковой развязке.

В горячечных письмах З. Н-ны – непоколебимая вера в «святость» ее чувства к Философову: «Оно было всё в Боге, *от* и *через* Него, и *перед* Ним; оно было растущее и не останавливающееся в тебе, а как бы лишь проходящее *через*, сквозь тебя, и оно коснулось и духа, и души, и плоти» (там же, с. 70). З. Н-на была убеждена, что это та самая «истинная» любовь, которая необходима для «нашего дела» (с. 74), т. е. конституирования НЦ, – всё теперь зависит от Философова. – Между тем, он-то как раз «боится соединения Бога с полом»¹⁴⁴, а также начинает замечать покушения на его свободу. Сверх того этим человеком, привыкшим в кружке Дягилева к отношениям совсем иного характера, владеет чисто физическое отвращение к «плоти» З. Н-ны. И он наносит ей оскорбление, которое вынесла бы не всякая женщина, когда в одном из опять-таки летних писем 1905 г. признаётся в «ощущении какой-то доведенной до пределов брезгливости, какой-то чисто физической тошноты»: «Все мое существо бунтует, и у меня острая ненависть к твоей плоти»¹⁴⁵. «Новый Афон» Карташёва – и переживания насилуемой жертвы в случае Философова: вот реальная трагикомедия *философской Церкви* Мережковских...

Удивительна все же откровенность, с которой эти богоискатели общались между собой! «Зина, берегись. Берегись прелести умствований!»¹⁴⁶, – пытался Философов охладить теоретический, вместе и эротический пыл З. Н-ны. Дружба его с Мережковскими постоянно находилась на грани разрыва, грань между любовью и ненавистью была

¹⁴³Письмо З. Гиппиус к Д. Философову от 12 мая 1905 г. – В изд.: Pachmuss T. Intellect... P. 66, 65. Ниже, цитируя письма Гиппиус к Философову, ссылки на данное издание привожу в основном тексте.

¹⁴⁴Злобин В. Тяжелая душа, с. 335.

¹⁴⁵Цит. по: Там же, с. 334–335.

¹⁴⁶Там же, с. 337–338.

проницаемой, дягилевское окружение навсегда, кажется, осталось для него вторым полюсом притяжения. «Ты или святая, или бесноватая, во всяком случае, мне не товарищ»¹⁴⁷: это было высказано Философовым в 1905 году, – «товарищество» с Мережковскими продлилось до 1920-го. Защищаясь от предпринимаемых З. Н-ной и чисто плотских на него посягательств (на даче в Кобрине, где троица проводила лето 1905 года), Философов сообщил обо всем Д. С-чу: «Зина слишком усиливала наши личные отношения... Несмотря на всю мою веру в ее как часть целого [т. е. НЦ. – *Н. Б.*], у меня есть ощущение, что она делает надо мной опыты <...>. Ощущение того, что она ворожит надо мной, <...> меня ни на минуту не покидает... Я требую от Зины полного прекращения тех отношений, которые она хочет»¹⁴⁸:– Однако жалобы Философова цели не достигли: Мережковский не только знал про эти отношения, но и благословлял их во имя «истины» НЦ¹⁴⁹. Для него это, впрочем, больших усилий не составляло: «Он – “один” без страдания, естественно, природно один, он и не понимает, что тут мука может быть», – констатировала его жена (письмо к Философову от 13 сентября 1905 г., с. 80). Ученый монах в миру: такой была роль, предназначенная ему судьбой...

В начале 1906 г. Мережковские и Философов уезжают во Францию, – то ли бегут от революции, то ли начинают осуществлять свой «религиозно-общественный» проект. НЦ остается для них тем «Главным», во имя которого они сближаются с революционерами-эмигрантами ради совместной борьбы с царизмом. И здесь, во время пребывания в Каннах, З. Н-на добивается своего, вынудив Философова переступить через роковой «порог (письмо от 11 апреля 1906 г., с. 91). Вся психологическая эмпирика их близости З. Н-ной досконально запротokolирована. Эти неискушенные в общем-то, теоретические люди приняли случившееся в «страхе, смертельной муке и параличе» (письмо от 29 апреля 1906 г., с. 97), – у Философова стыд падения был еще усугублен «унынием, ненавистью, покаянием» (письмо от 11 апреля 1906 г., с. 91). Сама З. Н-на, впрочем, чувствуя себя на следующий день «светло, важно и бодро», хотела отныне начать новую жизнь – жизнь «для Другого», т. е. собственно для НЦ (там же, с. 92). Вопрос стоял для нее теперь о приближении их любви к идеалу – об очищении ее от страстного элемента. И над несчастным Философовым совершается уже «величайшее насилие»¹⁵⁰: З. Н-на заставляла его молиться в самые интимные моменты продолжившихся

¹⁴⁷Там же.

¹⁴⁸Там же, с. 345.

¹⁴⁹Сходные истории происходили и на ивановской Башне – в тамошней дионисической Церкви. В качестве страдательных фигур там выступали Волошин и Зиновьева, вынужденно наблюдая, как Иванов практикует «духовный путь» с привлеченными им для этого Сабашниковой и Городецким.

¹⁵⁰См.: *Злобин В.* Тяжелая душа, с. 351.

тайных встреч – дабы борьба с дьяволом стала для них совместной (письмо от 29 апреля 1906 г., с. 98). Что это могло вызвать у Философова, кроме возмущения? В одном из писем 1906 г. к близким он признавался, что ему хочется бежать от Мережковских и вернуться в Россию: З. Н-на «Богом и Дьяволом распоряжается по своему усмотрению, выдавая Божье за дьявольское и дьявольское за Божье»¹⁵¹... Чтобы понять, чем же была в действительности философская Церковь Мережковских, надо не столько углубляться в ее «догматику», сколько знакомиться с перепиской ее учредителей, Гиппиус и Философова, 1905-1907 годов...

Итак, попытка З. Н-ны положить «Начало» Вселенской Церкви, заключив любовный союз с Философовым и осуществив на деле «тайну двух», потерпела крах. Она честно признала это: «Ни со старой психологией, ни со старой физиологией, как со старой жзнью, не войдешь в новое» (недатированное – не ранее конца октября 1906 г. – письмо к Философову, с. 109). Впрочем, весь свой «церковный» проект З. Н-на с большой точностью охарактеризовала годом ранее, уподобив его детской игре: «Я свои острые желания <...> принимала за факты. Устроила что-то... “пусть этот стул будет экипаж, а этот – лошадь, и поедем...” И видела все так, и точно ехала» (письмо от 13 сентября 1905 г., с. 81). Роман с Философовым был игрой, – как игрой был и брак З. Н-ны с Мережковским, и их священнодействия в квартире на Литейном. Чуткий к фальши, терроризируемый к тому же любовью Гиппиус, Философов не сразу, но все дальше отходил от четы. В 1913 г. З. Н-на подвела тогдашний итог их отношениям в письме к сестре Татьяне: «У него [Философова] физическая нужда жить *без нас*, личная и не победимая ничем, даже общим делом [т. е. строительством НЦ. – Н. Б.]. У него две неприязни, одна ко мне, другая к Дм<итрию>¹⁵², разные – но одинаковой силы. <...> При этом он нас “по-какому-то” любит; медленно и ровно увеличивается ненависть и соответственно уменьшается любовь»¹⁵³. И опять-таки, причины этого не только и не столько личные: сказывалась атмосфера нечестивого «общего дела» – лжецеркви, где на место Христа был водружен идол «святого сладострастия». Как и на Башне, отношения людей в доме Мурузи были чреваты доходящей до накала враждой.

¹⁵¹Цит. по: Там же.

¹⁵²По записям дневника З. Н-ны «О бывшем» можно заключить, что неприязнь Философова к Д. С-чу вызывалась сектантской властью Мережковского, настаивавшего на абсолютности «истины» НЦ: Философов ведь продолжал питаться и «истинами» мирискусников. Основным настроением Философова в совместной жизни с супругами была «тоска» «ожесточенной покорности» в формулировке З. Н-ны. См.: Гиппиус З. О Бывшем. Запись от 19 марта 1912 г. – Указ. изд., с. 148.

¹⁵³Цит. по: Злобин В. Тяжелая душа, с. 356.

Крах в 1906 г. надежд на Философова, впрочем, «Дела» не погубил: НЦ продолжала существовать и даже развивалась – в 1908 г. в ее «чин» была включена «литургия. Да, прорыв в Третий Завет не произошел; «но держаться за старое – из-за чего?» Плоть и пол не удалось воцерковить, но вернуться к старой вере, семье, бытовым традициям и миру с государством было уже невыносимо. «Нам лучше <...> в ужасе погибнуть под развалинами дома, который мы ломаем, нежели в нем по-хорошему устроиться», – заявляла З. Н-на, под «домом» имея в виду всё наличное – старороссийское бытие (недатированное письмо конца 1906 г., с. 109). Вскоре «дом» был, действительно, сломан, и жизнь рассеяла членов НЦ.

В проекте Мережковских после 1905 г. выявилась новая – политическая составляющая: заданием сделалась не одна религиозная революция – Мережковские теперь тщились философски соединить её с борьбой против самодержавия. И вот, примечательно, что два ведущих члена НЦ, ближайшие сподвижники супругов Философов и Карташёв, отдалившись со временем от четы, осуществили каждый в своей жизни эти две теоретические тенденции Мережковских: Философов при новом раскладе исторических сил ушел собственно в политику, Карташёв – в Церковь. – Общение Мережковских с Философовым закончилось в 1920 году. Бежавший вместе с супругами и Злобиным из революционного Петрограда, *Философов* навсегда осел в Варшаве, тогда как разочаровавшиеся в режиме Пилсудского Д. С-ч и З. Н-на, покинув вскоре Польшу, обосновались в Париже. Жизненной идеей Философова отныне стала антибольшевистская борьба: вступив под начало Б. Савинкова, Д. В. сделался крупным деятелем последнего этапа белогвардейского движения. Мережковские пытались «спасти» Философова от Савинкова (как прежде «спасали» от Дягилева) и вернуть в свой круг, но безуспешно: совершился мировоззренческий переворот, и Философов от абстрактных мечтаний перешел к очень конкретной практике. Однако в конце 1921 г. Русский Политический комитет, возглавляемый Савинковым (фактически русское правительство в изгнании), был запрещен польскими властями – Польше было важнее налаживание контактов с Советской Россией, чем культивирование на своей территории антибольшевистского центра. Рухнули мечты Философова о походе на Москву, об освобождении от зла большевизма «Третьей России»... Скорый конец ждал и Савинкова. В 1924 г. он был заманен ГПУ в Москву (знаменитая операция «Синдикат-2») и в 1925 г. погиб в Лубянской тюрьме при загадочных обстоятельствах. Его открытые письма из застенков Лубянки с призывами к единомышленникам признать власть коммунистов, возрождающих страну, привели к отречению от него Философова. Антисоветская борьба самого Д. В-ча продолжалась вплоть до его смер-

ти в 1940 г. от туберкулеза, но отныне он выступал лишь как издатель и редактор.

Что же касается *Антон Карташёва*, то его отношения с Мережковскими столь же напоминали психологический роман, как и в случае Философова. Практикующий с 1904 г. член НЦ, он, также в муках, жизненно решал всё ту же проблему пресловутой соловьевской «влюбленности», придя в конце концов к мысли о фиктивности этой категории и ложности всего нашецерковного проекта. Вместе с сестрами З. Н-ны «Татой» и «Натой» Карташёв составлял второе – младшее «троебратство» НЦ¹⁵⁴. Троица жила совместной – как бытовой, так и религиозной жизнью в квартире, в которой прежде помещалась редакция журнала «Новый Путь». У Карташёва там была каморка, где наряду с иконой, освещаемой лампадкой, висела репродукция с «Афинской школы» Рафаэля... Письма 1906-1907 гг. Карташёва к З. Н-не, опубликованные в книге Т. Пахмусс, как и уже обсужденные здесь послания-трактаты Гиппиус к Философову – это документальная манифестация самой духовной сути НЦ. В то время диссидент от православия, преподаватель Духовной академии Карташёв был соблазнён идеей «братства влюблённых»: этот чистый, религиозный юноша романтически мечтал о единственной великой любви и в двусмысленный «круг»¹⁵⁵ НЦ влетел на крыльях романтизма. Путь его, как это ни тривиально звучит, – это бегство от сектантского угара назад, в Церковь, кажущуюся, из-за исторической привычки, скучноватой, но на деле реально соединяющую верующего с Христом. Императив «влюбленности всех во всех», скрытой языческой полигамии – этой эзотерики НЦ, закамуфлированной «скопческой» (И. Ильин) видимостью благопристойного экзотерического обряда¹⁵⁶, – не доходил до сердца и ума этого неискушенного человека. Его возлюбленная «Тата» звала Карташёва к «бестелесности многолюбия», что приводило его к взрывам возмущения: «У людей украдывается брак и заменяется многолюбием, а оно сводится в конце концов к предложению найти полноту во влюбленности, например, мне в Кузнецове»¹⁵⁷. Карташёв даже не догадывался о подлинно содомских потенциях НЦ, когда, обличая «безжизненный, бескровный “гиппиусизм”», он восклицал со страниц письма: «Ересь и ложь и мертвечина!»¹⁵⁸.

¹⁵⁴Об организационной структуре НЦ см.: Павлова М. Ивановские «среды» и упоминания о Вячеславе Иванове в дневниках Т. Н. Гиппиус // Вячеслав Иванов и его время. Материалы УП Международного симпозиума. Вена, 1998. Франкфурт-на-Майне, 2002, с. 383 и далее.

¹⁵⁵Я сознательно использую здесь хлыстовский термин.

¹⁵⁶Подлинная полигамность НЦ проявилась, как мы видели, в истории отношений Гиппиус с Философовым.

¹⁵⁷Василий Кузнецов – художник, друг Наты, входящий член НЦ.

¹⁵⁸Письмо А. В. Карташёва к З. Н. Гиппиус от 14 июля 1906 г. – В изд.: Pachmuss Т. Intellect... Р. 662. Ниже ссылки на письма Карташёва я даю в скобах в основном тексте.

Уже почти с самого начала союза с Мережковскими Карташёв мечтает о разрыве с ними: «Надо же, наконец, выходить реально из рамок мережковско-гиппиусовского рабства», – как видно, он мыслит почти что в ключе Философова (письмо от 1 января 1907 г. к З. Гиппиус, с. 679). И, пытаясь примирить лично-избирательную брачную любовь, о которой мечтает, с «любовью ко всем», Карташёв неотвратимо приходит к проверенной в веках истории христианства любви-агапэ. «Я в Самом Христе вижу эту любовь ко всем, живую, органическую <...>. Он ее заповедует и ее питает <...>, и в Таинстве Своем [т. е. в Евхаристии. – *Н. Б.*] <...> тклет из нее всемирно-мистическое Тело человечества», т. е. Церковь. Но эти очевидные для всякого христианина вещи Карташёв склонен все же восполнять идеями Мережковских, – по своему церковному темпераменту он – реформатор, обновленец: «есть уже Тело Христово в мире, только не оживленное, еще не расцвеченное огнем личной, плотской любви» (письмо от 20 марта 1907 г., с. 676). В отличие от Татьяны и Натальи, отвергавших таинства «Церкви Мертвого Христа»¹⁵⁹, Карташёв хотя сам не мог причащаться в Церкви, именуемой царя «благочестивейшим», но с твердостью заявлял: «Существо Чашы этим [союзом Церкви с государством. – *Н. Б.*] не изменяется» (с. 679). Онтология православия в его глазах вполне доброкачественная, вопрос стоит лишь об очищении Церкви от «богохульства» рычащих «протодыяконов» (с. 679), от «черносотенства» (с. 680) и прочих пороков.

Мало-помалу, то воодушевляясь церковностью Булгакова и его «космическим Христом» (с. 687)¹⁶⁰, то вновь изнемогая от духовного бессилия и возвращаясь к роковому семейству – любимым все же друзьям, этот человек, более волевой и нравственный, чем Философов, обладающий к тому же более высокой личной *идеей*, обретает свой собственный путь – «*путь святого компромисса*», использования «ради дела Христова» «гнилых и опоганенных средств “мира сего”» (письмо от 16 июня 1907 г., с. 691). Политику, литературу, театр и пр. формы «общественного строительства» надо не отвергать, но переводить постепенно на службу Церкви. «Я вас зову на подлинные общественные дела» (с. 695) – на труд в реальном социуме: «Я думаю, что есть праведный путь компромиссионального [так у Карташёва. – *Н. Б.*] соединения высшей правды с “работой” с “журналистикой”» и т. д. (с. 702). В этих летних, 1907 года, письмах тон Карташёва с ученического меняется на властно-учительный: «Вон из этой комнатной духоты [сектантской семейственности НЦ. – *Н. Б.*] на простор, под мировое небо, ко всему че-

¹⁵⁹См.: Павлова М. Ивановские «среды»... С. 384–385.

¹⁶⁰Впоследствии, уже в Париже, жизнь соединит Карташёва с Булгаковым в Братстве Святой Софии.

ловечеству!» (с. 690). – Пройдя через все перипетии судьбы, побывав даже в роли министра вероисповеданий в правительстве Керенского, Карташёв, утвердившийся на найденной им позиции, разработал уже в эмиграции то, что ныне назвали бы *социальной доктриной Церкви*, в которой нашел осуществление некоторым идеям нового религиозного сознания (но конечно же, не «святому сладострастию» и т. п.) в рамках традиционной церковности. Отказавшись от «симфонии» Церкви и государства, восходящей к императору Юстиниану (VI в.) и терзавшей Россию начиная с раскола ХУП в., он предложил взамен «ту же симфонию, но не с государством, а с живым обществом, с верующим народом»¹⁶¹. Суть и цель новой симфонии – постепенная христианизация всей общественной жизни благодаря усилиям верующих мирян. Демократическое правовое государство предоставляет все возможности для объединения граждан в братства, ордена, приходские организации, благотворительные союзы и пр.; через все эти каналы и каналца в социум потечет благодать Христова, незримо созидая на земле Царство Божие, – так мыслил Карташёв. Мережковские надеялись создать среду для прихода апокалипсического Христа распространением своей устремленной к мировому концу, безбрачной, бездетной, безнравственно-эстетской религии. Их ученик, человек куда более скромных дарований и амбиций, все же не забывал их проекта, когда размышлял о компромиссных, смиренных, но исполнимых церковных задачах. «Да придет Царствие Твое»: парижский профессор, историк Церкви, жил тем же самым, что и деятели Серебряного века, призывом молитвы Господней.

«Наша Церковь»: Культ и история

*Я люблю церковь. Я не люблю
российской маски её.*

З.Н. Гиппиус. О Бывшем¹⁶²

Создавая свою «Церковь», Мережковские намеревались вывести в жизнь их философию – дуалистическую концепцию, естественно переходящую в апокалипсическое тройческое богословие: трагические антиномии мирового бытия будто бы подлежат снятию в эпоху Третьего Завета. Супруги считали, что сама по себе философия бессильна в

¹⁶¹Карташов А. В. Воссоздание Святой Руси. М., 1991 (репринт с парижского, 1956 г., издания), с. 157.

¹⁶²Гиппиус З. Дневники. Т. 1. Далее ссылки на это издание приводятся в основном тексте в скобках.

мире, – однако если абстрактные мысли суметь оформить в *соборное действие*, они обретут реальную мощь. *Философской Церкви* Мережковских изначально, в самом ее замысле, присущ некий магизм, – и это явствует из стихотворения З. Н-ны самого начала 1900-х гг. «Нагие мысли», где автор сетует на безжизненность, сухость «одинокой» мысли, не соединившейся с волей и чувством. Стихотворение завершается торжественными строфами, где явлена как раз глубинная «философичность» нашецерковного проекта:

Мы соберемся в скорби священной,
В дыме курений, при пламени свеч,
Чтобы смиренно и дерзновенно
В новую плоть наши мысли облечь.

Мы соберемся, чтобы хотением
В силу бессилие преобразить,
Веру – с сознанием, мысль – с откровением,
Разум – с любовью соединить.

Эти «мысли» – идеология *нового религиозного сознания*, – как выше много говорилось, были инспирированы Ницше и Соловьёвым. Но вот, у самого истока НЦ мы обнаруживаем сверх того очень конкретный совет Розанова, осведомленного не только о мечте Мережковского обогатить христианство язычеством, но и о его церковностроительных, так сказать, планах. Розанов призвал реформатора положить в основу своей апокалипсической секты евангельскую притчу о десяти девах: «Что если бы в такое церковно-драматическое движение, пусть однажды в год в воспоминание дивной притчи, была воплощена эта аллегория о десяти девах, сдвигающих в полночи жениха? Мережковский несомненно может указать, что в таком литургийно-церковном воплощении дивной притчи мы получили бы как бы волос, пусть один, с головы Адониса, павший на нашу почву <...>»¹⁶³. Розанов считал, что «дивная притча» изображает полигамный брак, имевший распространение во времена Христа, – и, носясь с идеей религиозного оправдания самого брачного акта, предложил Мережковскому сделать это архаичнейшее оргийное действие живым символом обновленной – в духе древних культов плодородия – Церкви. Постулатом нового религиозного сознания была убежденность в том, что апокалипсическое Царство Божие, которое осуществится с пришествием Христа, будет неким вселенским *брачным пиром*. И дабы готовить и ускорять Конец силами, таящимися в култе, – силами воплощенных мыслей, – надлежит выстроить

¹⁶³Розанов В. Среди иноязычных, с. 152.

этот культ именно вокруг образа брачного пира евангельской притчи. Как мы вскоре убедимся, Мережковский в точности последовал совету Розанова.

Ныне в распоряжении исследователя имеется два основных источника сведений о секте Мережковских это дневник Гиппиус «О Бывшем» и рукописная книга молитвословий НЦ. «Бывшее» (или «Главное») это «бывшее между нами тремя», записала З. Н. 25 декабря 1901 г., имея в виду совершивших первое богослужение НЦ (29 марта того же года) себя, Мережковского и Философова. «Бывшее» – это реальное осуществление Вселенской Церкви, когда три стали одним в Боге Троице, во что хотелось верить автору этой своеобразной летописи. Действительно, «О Бывшем» – это не совсем дневник: события и их описания там разделены дистанцией в несколько месяцев, а то и лет. И, кажется, здесь не столько житейская случайность, сколько особенность жанра. Дело в том, что тексты «О Бывшем» (в особенности ранние) отчетливо стилизованы под Евангелия, которые, как известно, воспроизводили отнюдь не эмпирику вчерашнего дня, а прошлое, уже закрепленное памятью ранней общины христиан. Автор «О Бывшем» ощущала себя благовестницей Третьего Завета, когда, повествуя об истории кружка петербургских интеллектуалов, впадала порой в иератический тон: «Было нас людей, о том сообща говоривших в самом начале, семеро: мы двое, Философов, Розанов, Перцов, Бенуа и Гиппиус (Владимир)» (с. 91). Как видно, летопись НЦ, подобно евангельской истории, начинается с призвания «апостолов». Подобно евангелистам, З. Н-на дорожит вещественными подробностями «Бывшего», так что, читая ее записи, мы можем как бы присутствовать бок-о-бок с нашими героями, собравшимися впервые в Великий Четверг в переоборудованной под «храм» квартире Мережковских. То был вспоминаемый Церковью в мистерии Страстной Седмицы день установления Христом Евхаристии, таинства Тела и Крови. И вот, устроители НЦ хотят, прилепившись к самому значимому для них концепту (вспомним, что З. Н-на размышляла именно о «плоти и крови» в Евангелии, когда у ней родилась мысль о новой Церкви), то ли герменевтически извлечь из него близкие им смыслы, то ли внести своё – языческое – в Евангелие...

К первому богослужению, понятно, готовились заранее. Во вторник З. Н-на купила в церковной лавке потир, «парчу для облачений», «и красного атласу, чтобы самой сшить покрывало, и золотой тесьмы для креста». Покупка дамой богослужебной утвари могла вызвать подозрения; склонная к конспирации З. Н-на имела на всякий случай отговорку, что, дескать, хочет принести «дар в сельскую церковь». Приобретены были еще три «тресвешника» и три венчальные свечи – «для нас», –

также три нательных креста – взамен старых, как знак вступления в *новую* Церковь (с. 95). Все это время З. Н-на хворала – случилось обострение хронической болезни легких. Тем не менее, превозмогая боль, она шьет «облачения» для мужчин, покровы для сосудов. И свое тогдашнее состояние – философствование во время мучительного труда – она увековечила в стихотворении «Швея» – удивительно, на мой взгляд, адекватном всему этому феномену «Бывшего»:

Уж третий день ни с кем не говорю...
А мысли – жадные и злые.
Болит спина. Куда ни посмотрю –
Повсюду пятна голубые.

Церковный колокол гудел. Умолк.
Я всё наедине с собою.
Скрипит и гнется жарко – алый шелк
Под неумелою иглою.

На всех явлениях лежит печать.
Одно с другим как будто слито.
Приняв одно – стараюсь угадать
За ним другое, – то, что скрыто.

И этой шелк мне кажется Огнем.
И вот уж не Огнем – а Кровью.
А кровь – лишь знак того, что мы зовем
На бедном языке – Любовью.

Любовь – лишь звук... Но в этот поздний час
Того, что дальше – не открою.
Нет, не огонь, не кровь... а лишь атлас
Скрипит под робкою иглою.

В четверг (описанный как раз в стихотворении) З. Н-на совсем разболелась; организационные хлопоты взял на себя Д. С-ч. Он закупил просфоры, цветы и пр., от Философова же принесли большое богослужбное Евангелие. Но вплоть до последнего часа не было еще текста службы. – И вот, вспоминает З. Н-на, Д. С-ч «сел за стол, всё писал и составил порядок чтений и действий» (с. 96). Эта «Вечерня», наспех составленная Мережковским, – одна из самых симптоматичных для НЦ ее словесных манифестаций. «Вечерня» открывает собою «Молитвенник» НЦ, к обсуждению которого я и перейду.

Сама книжка «Молитвенника» описана Темирой Пахмусс, которая держала ее в руках¹⁶⁴. Это рукописный, почерка З. Н-ны, сборничек с сильной правкой (Д. С-ча, Татьяны и Философова), переплетенный в желтую свиную кожу; заголовки молитв и чинопоследований выполнены красными чернилами. Страницы с золотым обрезом, равно как красные буквицы, свидетельствуют о подражании оформлению тогдашних богослужебных книг. Между страницами сохранились засушенные незабудки и розовые лепестки, которые молящиеся подбрасывали в воздух во время службы¹⁶⁵. Текст «Вечерни» предваряется краткой молитвой, написанной, видимо, Д. С-чем в тот памятный Четверг: «Ты, Господи, Сердцеведец, покажи из сих предстоящих, кого Ты избрал принять в сей вечер жребий служений Твоих», – она, кажется, рассчитана на многолюдное собрание. А далее Д. С-ч ориентировался на последование православного чина вечерни, найденное им в Служебнике. Определенные ектеньи, молитвы литии, древний гимн «Свете тихий» и пр. суть признаки структуры именно этой традиционной службы. Но православные тексты сокращены, местами переделаны и искажены вкраплениями из новых слов и выражений. В «Вечерню» Д. С-ч включил к тому же тексты из литургии, что еще больше режет ухо. Язык «Молитвенника» русский, но с сильной церковнославянской окраской. Существенно то, что в этих текстах сохранены покаянные интонации, смиренное ощущение новыми мистами себя в качестве «рабов Божиих», – интуиции, трудно совместимые с генеральной установкой на «святое сладострастие». Получилась безвкусная, в духовном и филологическом отношении, эклектика, отражающая «двоение» мыслей (Бердяев) у Мережковского.

Данная первая редакция «Вечерни» отличается от всех прочих чинопоследований «Молитвенника» четким распределением ролей: ее участники обозначены Мережковским как «священник», «диакон», «чтец» и «все», – впоследствии имена эти заменятся номерами (1, 2, 3, ... 6) равнозначных в этом культе его адептов (членов двух «троебратств»). Здесь свидетельство *подражательного* характера НЦ: ее культ подражает православному «храмовому действию» с его священ-

¹⁶⁴Архивы Мережковских и Философова ныне находятся в университетах США и Канады: когда Злобин в начале 1960-х гг. намеревался передать в СССР наследие своих духовных родителей, он получил отказ от наших умных руководителей культуры.

¹⁶⁵См. заметку «The Prayer Book» в книге Т. Пахмусс. Комментарии исследовательницы к самим текстам, конечно, профанные – адекватно анализировать этот «молитвенник» может только тот, кто досконально знает православное богослужение. «Поэтическая красота и ритмическая структура этих молитв часто превращают их в религиозную поэзию» (с. 713), – пишет Т. Пахмусс, видимо, не различая, действительно, строк Мережковского и Гиппиус от перемешанных с ними выражений из книг церковного обихода.

ной иерархией; он есть *игра* в священников, дьяконов и пр., – игра, надо думать, кошунственная. И самозванство этих фантазеров, дерзающих называть себя без рукоположения священниками, предварило выступление на исторической арене обновленческого лжемитрополита Александра Введенского, литургические же нововведения НЦ – творчество архимандрита Антонина Грановского. Оба будущих обновленца, замечу, не раз приближались в 1900-е гг. к кругу Мережковских¹⁶⁶...

Для исследователя культа НЦ, конечно, интереснее понять, чем же все-таки «обогаителя» молитвенную христианскую жизнь новое религиозное сознание, нежели с сокрушением констатировать факты искверканности староцерковных текстов. Эту новизну обнаружить несложно. Мережковский сразу берет быка за рога, в самом начале составленного им чина обозначив смысл «Вечерни», вместе и суть нашецерковного культа. Первая значимая молитва – это седален православной утрени Великого Вторника, – конечно, слегка искаженный. Вот версия Мережковского: «Жениха, други, возлюбим. Свечи наши украсим. Как мудрые Господни девы, готовыми войдем с Ним на брак. Жених тот Бог, Он дает нетленный венец»¹⁶⁷. Богослужение Вечерни – ничто иное как сакральный брак «предстоящих» с грядущим в мир апокалипсическим Женихом-Христом, – вот что возглашает Мережковский. Вслед за седалном он помещает в последование Вечерни написанный уже им самим центральный по смыслу текст «Молитвенника», где выражено главное чаяние нового религиозного сознания – мечта о «святом поле» (пол назван в этой молитве «Углём»): «Господи! Душа и плоть наша, Тобой сотворенные, перед Тобою открыты. Ты видишь в нас и Уголь, которому не знаем имени святого, но не смеем погасить его слезами покаяния и стыдом греха, ибо он Твой, как всё в нас Твое. Не погуби его и не оставь тлеющим, Господи, но в откровении Твоем новом преобрази, в высокое пламя разожги дыханием уст Твоих, чтобы приблизиться нам применением [«Угля»? –Н. Б.] к вечному Твоему совершенству, приобщиться огненной Твоей чистоте. Ибо веруем, всяк дар Твой в Тебе совершен, да не осудишь смерти плоть Твою. Тебе любовь и ныне, и во все веки. Аминь» (с. 715). В этой загадочной все же, соловьевской по смыслам молитве

¹⁶⁶Серебряный век (НЦ, Религиозно-философские собрания, Религиозно-философские общества и пр.) – и обновленческое движение, охватившее русскую Церковь после поместного Собора 1917–1918 гг.: это интереснейшая тема на стыке истории религии и философии, еще только ждущая своих исследователей.

¹⁶⁷См.: Pachmuss T. *Intellect...* P. 715 (далее ссылки на «Молитвенник» провожу в основном тексте в скобках). Для сравнения приведу текст канонический: «Жениха, братие, возлюбим, свечи своя украсим в добродетелех сияющее и вере правой, да яко мудрыя Господни девы, готовы внидем с Ним на браки: Жених бо дары, яко Бог, всем подает нетленный венец». Д. С-ч выбросил выделенные мною слова. Но как раз в них и заключен аллегорический смысл «елея» для светильников «мудрых» евангельских дев: притча содержит религиозно-моральный призыв. Ясно, что для нищезанца Мережковского это церковное понимание притчи неприемлемо, и он хочет извлечь из текста (исказив его смысл) следы архаичной полигамии.

(по-видимому, согласно Мережковскому, избежит «осуждения на смерть» «плоть» именно андрогина, возникшего через «применение» «Угля», – вспомним «Смысл любви») да, чувствуется веяние «святого сладострастия»... Новы также моление о «пребывании нас в единой Твоей вселенской истинной Церкви» – Царстве Бога на земле (с. 716, 720), просьба о соединении членов НЦ «таинственной любовью» – читай «влюбленностью» в понимании Гиппиус (с. 718), также и образ Матери-Земли (с. 718), – соответствующий текст я привела ранее.

Но особо примечательна концовка «Вечерни» – подобной вообще нет в традиционном последовании. Ее я называю «*апокалиптическим чинном*», и в нем апофеоз предшествующих молений – сам брачный пир Жениха-Христа в культово-символическом воплощении (с. 718-719). Понятно, что это *трапеза* в качестве центра некоего ритуала. Последний включает в себя прежде всего чтение двух евангельских отрывков (притчи о десяти девах, Мф. 25, 1-13 и рассказа о Тайной вечери в версии Ин гл. 13 и 14), а также текста из Иоаннова Откровения (гл 22) с описанием сошедшего с неба Нового Иерусалима: здесь предел чайный апокалипсического христианства. Замечу, что в традиционной Церкви Апокалипсис за богослужением не читается, хотя эта книга и входит в новозаветный канон. – Далее, мисты принимают «печать Духа Святого» через крестообразное помазание лба елеем (вспомним аналогичный обряд в «Серебряном голубе»!), целуют друг у друга руки и, в точности как хлысты, каждый перед каждым совершают земной поклон¹⁶⁸. «Взявшись за руки» и входя, видимо, в экстаз, они затем взывают: «Открой нам, Господи, Лик силы и славы Твоей!». «Бог Жених» – это Христос Апокалипсиса, уже не умаляющий Себя, но грядущий «в силе и славе». Вместе с тем Он – «Архитриклинион» (с. 719) – распорядитель брачного пира. Как видно, в апокалипсическом чине открываются *новые* имена Христа! – Трижды возглашаемое «диаконом»: «Ей, гряди, Господи!» (Откр. 22, 20) – звучит заклинательно. И вот, мисты запевают церковную песнь «Се, Жених грядет в полуночи...»¹⁶⁹, потом присту-

¹⁶⁸Хлысты, верящие в многократные инкарнации Христа и Богородицы, рассматривают каждый друг друга как живую икону; этим «иконам» и осуществляется – прежде радения – поклонение.

¹⁶⁹Это тропарь из чина Полунощницы, поемый в первые три дня Страстной седмицы, – правда, на утрени. Данный момент, действительно, полон истового умиления, – но трудно допустить, что его возможно переживать со «сладострастием». Приведу текст тропаря: «Се, Жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща: недостоин же паки, егоже обящет унывающа. Блюди убо, душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишися: но воспрями зовущи: свят, свят, свят еси, Боже, Богородицею помилуй нас». («Вот в полночь приходит Жених! Блажен тот раб, которого он найдет бодрствующим. А кого найдет в унынии – тот недостоин. Потому будь внимательна, душа моя! Не отягощайся сном – и не будешь предана смерти, не окажешься вне Царства. Воспрями и воззови: свят, свят, свят Ты, Боже, помилуй нас Богородицей!»)

пают к трапезе. Как и на первохристианских агапах, члены НЦ вкушали в тот Четверг (и в последующие подобные четверги – Вечерня была их любимой службой) хлеб, виноград и пили церковное вино, Венки – атрибут античных симпосионов – не использовались, думается, в силу одних «технических» трудностей; взамен эти мисты рассыпали вокруг лепестки роз. «Солнце наше, веселие вечное», – зывали они словами старца Зосимы, – «нас, детей Твоих, приступающих к трапезе, Дмитрия, Зинаиду, Татьяну и Дмитрия соедини, Христос Архитриклинион, в радости новой, за трапезою вечной» (с. 719). Вечерня кончалась прошением собрать всех во вселенскую единую Церковь и общим «целованием» (с. 720).

В дневнике «О Бывшем» З. Н-на указывает на ряд дополнительных подробностей этого чина. Упомяну здесь, как наиболее значимый, обряд побратимства – обмен нательными крестами: «И кресты наши мы сняли, смешали и опять надели друг на друга, чтобы не знать, который чей на ком» (с. 100). Каждый теперь нес на себе крест – тяжесть судьбы другого; так трое, согласно концепции НЦ, сделались одним: «И это умножение Я, утроение Я – невыносимый ужас для слабого сердца и для ответственности будущего» (с. 100). В действительности никакого, даже психологического, единства – тем более новой соборности – не возникло: безблагодатные обряды повергли участников в «страх», «скорбь», «слабость», «неверие», – одиночество членов НЦ, как свидетельствовала Гиппиус, только усугубилось¹⁷⁰.

В последующие месяцы и годы Мережковские продолжали работать над текстами «Молитвенника». Была составлена вторая редакция Вечерни, разработан чин Утрени (также в нескольких редакциях), написаны гимны на Рождество, Крещение, Пятидесятницу. В 1905, видимо, году придумали особую «Молитву о времени», выстроенную вокруг темы народных бедствий. К весне 1908 г. оформился чин литургии. Исключив пока этот последний, попробую охарактеризовать в целом творчество Мережковских в области литургического богословия и гимнографии¹⁷¹. Какие там наблюдаются смысловые и стилистические тенденции?

Во-первых, эти *новые богословы* ведут постоянную борьбу с атавистическими (в их глазах) пережитками православия в их чинопоследованиях. Из канонических церковных текстов исключается фундаментальная для христианства идея *поклонения Кресту*: скажем, из известного гимна «Воскресение Христово видевшее...» выброшен центральный стих «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» (см. с. 729). Соответственно предлагается забыть про *аскетическое делание* – ду-

¹⁷⁰«Я была одна, а они двое вместе против меня» (с. 101), – признавалась З. Н-на.

¹⁷¹Детальный анализ «Молитвенника» потребовал бы особого объемного исследования.

ховный путь «исторической» Церкви. Знаменитый пасхальный канон Иоанна Дамаскина начинается стихом, смысл которого не укладывается в богословие Мережковских: «Очистим чувства и узрим <...> Христа; ничтоже сумняся этот аскетический призыв они исключают из собственного пасхального чина (с. 749). Основоположникам НЦ хочется испытывать одну радость, «веселие вечное», наблюдать «чудеса» и пр. Древние тексты, родившиеся из подвига святых, они заменяют на протестантские красоты, наигранную «детскую» наивность и простоту: «Дай нам огня Твоего, и любви Твоей, и чудес, и крыльев...» (с. 723). В протестантском же духе упразднен концепт *приснодевства*, а также сопряженное с идеей воскресения представление о *сошествии Христа во ад*. В текстах, написанных З. Н-ной¹⁷², преобладают «арианские» имена Христа¹⁷³ – «Учитель», «Друг наш, Брат наш, Сын человеческий» (с. 725, 726, II вариант Вечерни). Протестантская окраска текстов усугубляется *деславянизацией* языка и упрощением смыслом молитв. «И не вкусим смерти, веруя в Тебя, и на суд не придем, но готовыми войдем с Тобой в Твой чертог жизни вечной» (II редакция Утрени, с. 730): с интонациями капризных детишек, разыгрывая непоколебимую веру, побеждающую смерть, эти в действительности совсем маловерные, но очень умные люди¹⁷⁴ по-протестантски отрицают дела спасения. Во всех чинопоследованиях доминирует апокалипсическое настроение: «Господи, не замедли. Не замедли, Господи. Господи, не замедли», – повторяют мисты на все лады подобные апокалипсические мантры, рассыпая в пространстве комнаты розы и незабудки...

Поскольку книга Темиры Пахмусс с интересным всякому исследователю «Молитвенником» не у каждого есть под рукой, я приведу здесь несколько выразительных текстов оттуда. Вот написанная З. Н-ной молитва на Страстную Пятницу, стилизованная под духовный стих, – декадентская поэтесса имела вкус к фольклору (с. 764):

С креста сняли Господа,
Умастили мастьми, плащаницей обвили,
Положили во гроб,
Стражу приставили.

А мы надеялись, было...

Вчера, и сегодня, и завтра,
В первый день, и второй, и третий,
Лежит бездыханный,

¹⁷²О ее авторстве свидетельствуют, в частности, прошения об избавлении от страха и холода – состояний, характерных именно для нее (по свидетельствам Злобина, Бердяева, признаваемых также и ею самой в стихах и письмах).

¹⁷³См. приведенное мною ранее ее письмо к З. Венгеровой.

¹⁷⁴За данной молитвой чувствуется рука Мережковского.

Мертвец среди мёртвых;
Уста не молвят, уши не слышат, очи не видят...
 А мы надеялись, было...
Гроб глубок – не встанет.
Камень тяжёл – не отвалит.
Смерть крепка – не воскреснет.
 А мы надеялись, было...
О медлительные сердцем, чтобы верить!
Крепче смерти Любовь.
Узы смерти, узы мрака, узы ада
Расторгни, расторгни, расторгни, Любовь!
Воскресни, воскресни, воскресни, Господь!

Здесь преобладает евангельско-библейская («Песнь песней») фразеология. А в гимне Рождеству авторские строфы (по-видимому, пера Мережковского) соседствуют с церковным – в сокращении – ирмосом:

Мы увидели звезду Вифлеемскую,
Солнце полночное,
Мы услышали песню Ангелов.
Слава в вышних Богу,
И на земли мир,
В человеках благоволение.

Христос рождается, славьте,
Христос сходит с небес, встречайте,
Христос на земле, возноситесь.

Он в яслях лежит,
Солнце полночное,
Звезда Вифлеемская,
Сын человеческий,
В пустынном вертепе родившийся.

Слава Царю смиренному,
Слава Солнцу полночному,
Слава Христу рожденному

и т. д. (с. 741).

А в молитве из второй версии Вечерни явлено самосознание НЦ, – опять-таки здесь голоса капризные детишки (с. 722): «Господи, Христос! Сделай, сделай, сделай, чтоб была Твоя новая, истинная, вселен-

ская Церковь, Церковь Иоанна, Церковь Софии Премудрости, Церковь Троицы Единой, Нераздельной и Неслиянной, – и чтобы шли мы к ней, не уставая, не изнемогая на пути, и дошли, и увидели Ее глазами нашими еще здесь, при жизни...» и т. д. – Ряд гимнографических образцов завершу одной из молитв Св. Троице (с. 743):

Создай, Отец, храм Твой новый.
 Спаситель Сын, плотию одень слова наши.
 Дух, обнови, укрепи, освяти хотение и делание наше.
 Троица Единая, пошли нам нераздельную и неслиянную любовь,
 и жизнь нашу темную, Господи, облеку в светлость и радость,
 всю облеку, Господи, Господи, Господи!
 Единый в Трёх, покрой нас трёх
 Единством Твоим, Господи.
 В слове и мысли, в деле и воле, в духе и вере
 плотью и кровью соедини нас, Господи, Сам.
 Открой нас друг другу,
 Предай нас друг другу,
 Твоей любовью и слой свяжи нас,
 Твоей славой и честью венчай нас,
 да будем одно в Тебе – ради правды Царства Твоего.
 Господи, Господи, Единый в Трёх, освяти нас трёх
 Единством Твоим.

Этот весьма рациональный, но при этом пылкий текст З. Н-ны очень характерен для стиля философской Церкви Мережковских... Очевидно, в качестве гимнографа З. Н-на сильно уступает блестящей поэтессе Гиппиус, равно и Мережковский – своей ипостаси романиста.

Знакомство с богослужением НЦ лишний подтверждает мой тезис о протестантском характере этой последней. То, что в «Молитвеннике» названо «Вечерней», «Утреней», «Литургией» – лишь сухой скелет, кратчайший конспект их православно-церковных первообразов. Ведь в свои чинопоследования Мережковские не включили самую плоть церковных служб – каноны, стихиры, тропари, соответствующие конкретному моменту совершения богослужения. Сложно устроенный ход византийского церковного времени – искусное совмещение суточного, недельного, месячного и годового циклов, на которые к тому же налагается пасхалия, = не был принят ими в расчет. При этом из «Церкви» Мережковских оказались исключенными сонмы святых – ново- и ветхозаветных, проигнорирован по сути весь грандиозный духовный космос. Люди далекие от Церкви, они не сознавали всей величественной красоты этого удивительного, сложнейшего организма – право-

славного богослужения, когда заменяли его собственной подделкой. Утонченность и глубокомыслие церковной словесной службы не дошли до них, предвзято расценены в качестве отжившей архаики. Еще в недавнем прошлом человек воспринимал богослужебный церковный чин как лестницу к Богу, как гигантскую арфу со струнами между Небом и землей, – в НЦ этому предпочли плоскую рационалистическую конструкцию. – Но и действительно нового, своего эти реформаторы не создали – в отличие хотя бы от хлыстов, выработавших независимый от православного чина. Мережковским нередко их критиковали на то, что их *новое* религиозное сознание на самом деле искаженное старое; изучение «Молитвенника» подтверждает это. Сохранившаяся в его текстах традиционная стилистическая струя подавляет робко пробивающуюся в слово сомнительную новизну религиозного «дерзновения», «святого сладострастия». Эти рафинированные интеллигенты, дух которых воспитывался среди священных развалин Европы, питался смыслами русской классики, глубинно были людьми традиционными, с устроением христианским. Игры в нищезанятие, сверхчеловеческие претензии на аморализм оказались противоестественными для них. Не была ли права Нина Берберова, воспринимавшая Мережковских вообще как людей XIX века? Отдавая им должное, и даже с неким пиететом, она связала с этой парой, старомодной в глазах младшего эмигрантского поколения, красивый образ:

Полный вещей влаги некой,
Предо мной сейчас несут
Девятнадцатого века
Нескудеющий сосуд.

А что же можем сказать мы ныне? Мережковские, действительно, были предтечами хиппи, пестрого сектанства New Age века XX-го. Но нам-то ясно, что здесь еще более глухие тупики, чем в случае нового религиозного сознания. Так что теперь, как и сто лет назад – «лицо небес еще темное»...¹⁷⁵

Вернемся однако к истории НЦ, представленной записями «О Бывшем»: в ней динамика личностных отношений сплелась с общественными и политическими событиями. Не успела НЦ возникнуть, как у Мережковских появилась мысль о распространении ее идей: начинается их деятельность по организации Религиозно-философских собраний, встреч интеллигенции с просвещенным духовенством. Читая ныне ин-

¹⁷⁵«Ты пойми, – мы ни там, ни тут. / Дело наше такое, – бездомное. / Петухи поют, поют... / Но лицо небес еще темное», – писала всё понимающая (то, что понимаем мы) З. Н-на («Петухи», 1906 г.).

тереснейшие стенограммы этих заседаний¹⁷⁶, надо помнить, что эзотерическим ядром Собраний Мережковские считали НЦ: «И внутреннее будет давать движение и силу внешнему, а внешнее – внутреннему», – мечтала З. Н-на (запись от 25 декабря 1901 г., с. 109). Действительно, выступления на Собраниях Мережковского были не только обличением православной Церкви, но и нашецерковной проповедью. «Лев Толстой и русская Церковь», «Гоголь и о. Матфей»: темами своих докладов Мережковский сделал два страшных недавних провала церковной политики и церковного водительства – осуждение Толстого и смерть Гоголя. В концепции доклада о Толстом границы Церкви софийно расширены: отделившийся от православия Толстой (Мережковский как бы разделяет иезуитский тезис синодального определения, – дескать, писатель-бунтарь отлучил себя от Церкви сам) обладает глубокой природной религиозностью, вместе и той творческой гениальностью, которая ценится Неведомым Богом. Также Гоголь, доведенный до смерти аскетическим руководством о. Матфея, – именно тем, что дерзал восставать на духовника, борясь за свое право писать, *свят* – свят новой, софийной святостью творческой эпохи. Главная мысль этого блестящего выступления Мережковского глубока и верна: человечество, констатирует он, забыло пути к Богу, – старые пути заводят в тупики даже и самых лучших, самых усердных и добросовестных сынов Церкви. Аудитория собраний не оказалась на высоте мысли Мережковского: в дискуссиях его тематика мельчала, сползая на приходской уровень. Этой критике, не уступающей ницшевской, духовные лица, уклонившись от настоящего диалога, смогли противопоставить лишь всем известные аскетические постулаты. – Но Мережковский не унывал: резонируя другим докладчикам, он выносил на публику соловьевское учение о «влюбленности» (с. 230 указ. изд.), проповедовал апокалипсического Христа (с. 367), знакомил церковных «отцов» с понятием Церкви Иоанна (с. 396), – и, предвзяв Бердяева, поддерживал почти гениального Тернавцева с его проектом «грядущей христианской антропологии», которая раскроет «тайну о человеке» (с. 361, 414–415)... Однажды он даже заявил о необходимости нового культа, новых таинств, – несомненно, памятуя о совсем недавнем «Бывшем» (с. 209). Через Религиозно-философские собрания идеи НЦ, действительно, пробивались в культуру Серебряного века и действовали подобно закваске...

Отношения между членами НЦ – особая глава ее истории: в кружке кипели страсти, как в калейдоскопе сменялись ненависть и любовь, порой сливаясь в невообразимые симбиозы. Как уже говорилось, особой

¹⁷⁶Первоначально стенограммы печатал журнал Мережковских «Новый путь». См. современное издание: Записки петербургских Религиозно-философских собраний, 1901–1903. М., 2005.

противоречивостью отличались отношения Мережковских с *Философовым*. Психологически, со стороны Философова это было раздвоение между ценностями НЦ и кружка Дягилева, а также самолюбивая борьба за свою независимость; со стороны Мережковских – чисто сектантское давление, порой сползающее в шантаж. Когда в начале 1902 г. Мережковские замыслили повторить «Бывшее», Философов уклонился от участия в богослужении. К этому собранию тщательно готовились: З. Н-на сшила епитрахили из красного шелка, а также особые красные ленты на голову, – к ним приделала «красные горящие пуговицы». Виноград для трапезы был двух видов, а вино уже белое, – сверх того приобрели шампанское. И когда ночью 2 января Мережковские получили от Философова записку с отказом прийти, это вызвало у них шок. Философов был обвинен в «убийстве» «действенного Бога» (с. 128), в угрозе гибели всем им троим (с. 113) и пр., – проступок бедного Философова был уподоблен Иудину предательству (с. 122, запись от 4 марта 1902 г.). 3 января в зале Религиозно-философских собраний (Географическое общество) Мережковские встретили Философова в компании дягилевцев; интересно, что в тот вечер З. Н-на там потеряла из кольца «большой бриллиант» (с. 119), что восприняла, конечно, как знаменательный символ. Эта в наших глазах ничтожная, хотя для её участников и грустная история была увековечена её стихотворением «Алмаз» с посвящением Д. В. Философому: З. Н-на написала его 29 марта 1902 г. – в годовщину «Бывшего», проведенную без «брата»:

Вечер был ясный, предвесенний, холодный.
Зеленая небесная высота – тиха.
И был тот вечер – Господу неугодный,
была годовщина нашего невольного греха¹⁷⁷.

.....
Мы думали о том, что есть у нас брат – Иуда,
что предал он на грех, на кровь [!] – не нас...
Но не страшен нам вечер: мы ждём чуда,
ибо сердце у нас острое, как алмаз.

На всем протяжении их дружбы Мережковские вели прямо-таки яростную борьбу за Философова. После двухлетнего (1902-1903 гг.) отсутствия он вернулся в НЦ. Это произошло после важного для НЦ события: кончину своей матери 10 октября 1903 г. З. Н-на истолковала как

¹⁷⁷Не совсем ясно, что имеет в виду Гиппиус. Действительно, после «Бывшего» члены НЦ испытывали ужас, сомнения и проч. – но «грех» кощунства был совершенно сознательный, «вольный». Возможно, стихотворение намекает на некую деталь события, не освещенную в дневнике.

переломный момент развития их кружка. Небесные молитвы почившей обновили его – в НЦ влились новые силы, – и это помимо возвращения Философова (запись от 10 февраля 1906 г., с. 129 и далее). К тому времени прекратились Религиозно-философские собрания (апрель 1903 г.), но из «Главного» родился журнал «Новый путь» и Философов принял предложение стать его редактором. К НЦ присоединились младшие сестра З. Н-ны Тата и Ната¹⁷⁸, притянулся к обществу и Антон Карташёв, знакомый супругов с лета 1902 года. Это был самый идиллический период бытия НЦ (1903–1906 гг.): регулярно происходили «четверги» – «тихие “вечери любви”, молитвы и белое вино, виноград, хлеб» (запись З. Н-ны от 9/23 февраля 1908 г., указ. изд., с. 132); «после смерти мамы моей стала явной близость наша с Димой [Философовым; мужа З. Н-на называла Дмитрием. – Н. Б.]. Наша любовь. Тата тоже подошла к нам в главном, и Ната, хотя меньше» (там же). На «четверги» стали приходить Бердяев, Андрей Белый, В. Кузнецов, Евг. Иванов, С. П. Ремизова.

В НЦ начали формироваться два «троебратствия» – два духовных «гнезда»: старшее состояло из Д. С-ча, З. Н-ны и Философова (во главе была З. Н-на), младшее – из Карташёва, Таты и Наты (их возглавляла Татьяна). «Члены “гнезда” должны были жить семьей, перед сном сходиться для беседы и совместной молитвы», – пишет исследовательница, опираясь на недоступный для меня дневник Т. Гиппиус (1906–1908, 1911–1913)¹⁷⁹. «Отношения внутри троебратствия должны были строиться на основе взаимной влюбленности и целомудрия, или девственно-го брака»; члены общины имели продолжительные беседы с их главами, которым были обязаны исповедоваться в самых интимных переживаниях. Эти исповеди происходили после богослужений, совершавшихся поначалу (до составления литургии в 1908 г.) два раза в неделю – по четвергам и субботам. В своих сектантских претензиях Мережковские не останавливались (как и хозяева ивановской Башни) перед грубейшим, разрушительным вмешательством в личную жизнь причастных к их кругу: Татьяна в дневнике сообщает о том, что Зинаида не доверила

¹⁷⁸Татьяна и Наталья Гиппиус не уехали в эмиграцию. Ученица Репина, автор портретов Блока и Л. Ю. Бердяевой, в 1920-е годы член кружка А. Мейера «Воскресение», Татьяна Николаевна вместе с сестрой впоследствии жили в Пскове, в Отечественную войну оказались в оккупации и попали в концлагерь в Германии. После войны, освободившись, Татьяна и Наталья (по профессии скульптор) работали реставраторами в Новгородском художественном музее. Карташёв, покинувший сестер в революционной России, сохранил любовь к Татьяне – «нашей дорогой праведнице Танечке», как именовал ее в письме от 31/18 июля 1920 г. к Мережковским. «Может быть, мы придумаем способ достать и Татьяну и Наталью. Боюсь, что они надорвутся там» (указ. изд., с. 706-707), – сетовал этот человек, чьё прекраснодушие было безжалостно разбито молотом судьбы. В земной жизни Карташёву больше не довелось встретиться с сёстрами.

¹⁷⁹См.: Павлова М. Ивановские «среды»... Указ. изд., с. 384 и далее. Ниже цитирую данную статью.

бумаге, – в 1906-м. Мережковские намеревались соединить «девственным браком» Л. Д. Блок и Андрея Белого.

«Троебратствия» существовали все же обособленно, что отчасти вызывалось постоянными отъездами Мережковских за границу. Идейная жизнь младших вращалась вокруг проблемы отношения НЦ к православию: Карташёв хотел увлечь сестер в Церковь, Тата держала оборону «нашецерковной» позиции. «Тата цельная, изумительно верная, – так расценила ситуацию 1908 года З. Н-на. Не отступала, хранила, несла. Боролась за нас с Карташёвым и с нами – за него. Сцепляла свою тройку» («О Бывшем», запись от 14 марта 1911 г., с. 140). Карташёв, этот девственник, на которого З. Н-на прежде возлагала большие надежды, теперь вызывал у нее «недоброе чувство» – он «всё о Церкви – и против нас» (с. 141). Младшее троебратствие под влиянием Карташёва стало склоняться к «расколу», – молилось отдельно и как-то по-своему: «Их унылые молитвы, отошедшие от наших, тоже были нам чужды» (там же), – с грустью замечала З. Н-на по поводу совместной жизни летом 1908 г. на даче в Суйде. Но вот Пасху 1909 года встретили «вшестером, нашей пасхальной заутреней» (с. 142), также и Пасху 1910 г. в Каннах (с. 144), – а вот в 1911-м Карташёв пасхальной ночью увлек Нату в православный храм... В 1911 г. НЦ пополнилась участием А. Мейера, через которого «стала подходить» К. Половцева. Несколько раньше супруги втянули в свой круг О. Флоренскую; с исключительной силой к З. Н-не влеклась Мариэтта Шагинян, которую нашецерковники предпочитали удерживать на дистанции – пылкая девушка была разговорчива, не хотела блюсти конспирацию... Люди приближались – и отходили: Бердяев – в православие, Белый – к Штейнеру, Мариэтту отвело от НЦ проснувшееся самолюбие¹⁸⁰. Состав НЦ был неустойчивым, но здесь играли роль не одни человеческие метания, – скорее исторические события.

Новый смысл НЦ обрела в глазах ее членов в 1905 году. 9 января «перевернуло нас», – отметила З. Н-на в своей хронике (10 февраля 1906 г., с. 132). Рухнула лояльность Мережковских к власти – они приняли сторону революции, тогда как прежде не имели «метафизических аргументов» против все же «религиозной» «идеи самодержавия» (с. 133). 21 июля 1905 г. З. Н-ну словно осенило и она «записала на шоко-

¹⁸⁰Бунт М. Шагинян отчасти сходен с антисектантским протестом Философова. Не выдержав давления на нее наставницы (по совету З. Н-ны Мариэтта даже переехала из Москвы в Петербург), после всех безумств, трагизма любви, двадцатидвухлетняя М. С-на записана на полях последнего письма Гиппиус к ней (видимо, это был 1910 год): «Какая же я была дура, что не понимала эту старую зазнавшуюся декадентку, выдающую себя за “самую простоту”!» (см.: Письма З. Н. Гиппиус к М. С. Шагинян 1908–1910 гг. – В изд.: Занаида Николаевна Гиппиус. Новые материалы... с. 136). Через увлечение «Голгофской Церковью» старообрядческого епископа Михаила (Семёнова) М. С-на начала свой путь к «урокам у Ленина»...

ладной коробке: «Да самодержавие – от Антихриста!»» (с. 134). – И вот, этот новый тезис, как часто бывало в сотворчестве супругов, подхватил Мережковский. В статье 1906 г. «Пророк русской революции (к юбилею Достоевского)» он, с присущим ему герменевтическим талантом, доказывает, что если бы Достоевский «довел до конца свое религиозное сознание», он пришел бы в точности к той формулировке, скриваясь для которой по случаю оказалась нарядная кондитерская коробка: «Самодержавие – от Антихриста»¹⁸¹. Канвой размышлений о романах «Бесы» и «Братья Карамазовы» «субъективный критик»¹⁸² сделал свое новое религиозно-социальное учение, в свете которого Мережковские отныне и стали видеть цели НЦ. Интерпретатор оспорил теократический проект, вложенным Достоевским в уста старца Паисия, – православие призвано обратить государство в Церковь¹⁸³: не государство, а «общество», и не православие, а «религия Св. Духа», «Апокалипсис, Грядущий Третий Завет» (с. 341, 345). Государство же при этом переходе вообще должно рухнуть: «Теократия будет казаться извне величайшим бунтом, возмущением, анархией» (с. 342). Мережковский был склонен всегда ощущать себя в самом центре мировых свершений, – и в 1906 году он со всем пылом экзальтации чувствовал, что началось «воскресение» России в качестве «члена вселенской Церкви»: «Мы надеемся, что русская революция, сделавшись религиозною, будет началом этого выхода» – «из плоскости исторической – в глубину апокалипсическую» (с. 349).

Как же конкретно Мережковский представлял себе эту величественную метаморфозу? почему вдруг «анархия» приведет к «теократии», безвластие станет путем к боговластию? как «общество» преобразится в Царство Божие? – Вопрос для теоретика Третьего Завета стоит о создании «святой», «теократической общественности», которая и делается живой средой для Второго Христова пришествия. Отныне Мережковские признают *одного* царя – Царя Небесного, чье Царство – это Вселенская Церковь, а власть – любовь (с. 342). И вот, такая новая общественность должна возникнуть в ходе *религиозной* революции, в которую – мечтал Д. С-ч – перерастет уже начавшаяся революция *политическая*. Здесь-то, полагали супруги, и призвана сыграть решающую роль *их* Церковь. Ее идеи должна воспринять революционная интеллигенция – закваска «святой общественности», ее передовой отряд.

¹⁸¹Статью Мережковского см. в изд.: *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. М., 1991 (с. 339, 338). Ниже ссылаюсь в основном тексте на эту книгу.

¹⁸²Каковым осознал себя Мережковский.

¹⁸³На самом деле Мережковский ведет при этом полемику с Соловьёвым: за «монастырскими» главами последнего романа Достоевского стоят именно соловьёвские теократические идеи. Как идеолог революции, Мережковский уже полностью отрывается от Соловьёва.

У Мережковского есть статья «Революционное народничество» (начало 1910-х гг), очень важная для понимания его социального учения. Расширяя по своему обыкновению границы религии и Церкви, Д. С-ч в ней хочет доказать, что революционерами-народниками двигало глубокое, хотя не всегда осознанное религиозное чувство. Так, цареубийца Желябов на суде исповедал Христа, Софья Перовская своей самоотверженностью напоминает о христианских мученицах, анархист Бакунин поднялся до постижения «свободы по благодати» и т. д.¹⁸⁴ Но в чем же причина неудачи народников? – вопрошает Мережковский. В том, что они шли в народ, как ряженные, обрядившись в полушубки и сарафаны, – вместо того, чтобы встретиться с народом на общей религиозной почве. Конечно, не православие при этом подразумевает Д. С-ч, а религию «земного Христа» – Бога, сошедшего на землю, воспринявшего плоть, оправдавшего человека. Здесь интеллигенция и народ – единомышленники: «Вся русская мистика от Новикова и Лабзина до Владимира Соловьёва и Достоевского, всё русское сектантство от хлыстов и скопцов до штундистов и духоборов», вместе и «наша “безбожная”, революционная общественность», – «вся Россия – об этом, только об этом – о Христе Земном»¹⁸⁵. И вот, стоит задача объединения этих двух сил – русского сектантства и революционной интеллигенции – в признании «Земного Христа» как единого Царя и в готовности установления Его Царствия. – Но прежде интеллигенции предстоит дойти до религиозного самосознания, – читай – ей должно быть привито представление о *святой плоти*, о *воскресении*, реально преодолевающим голгофский Крест, о спасающей мир *красоте*. Иными словами, заключали Мережковские, революционеры должны быть вовлечены в НЦ и вооружены ее идеологией. Тогда они поймут, что «*революция как религия* заключается именно в том, чтобы сводить свободу с неба на землю: да будет воля Твоя на земле, как на небе»¹⁸⁶. И медлить нельзя – роковой момент настал. Ведь если «в Западной Европе освобождение религиозное – реформация – предшествовало освобождению политическому», то «в России оба эти освобождения совершаются вместе»¹⁸⁷. Деятельность Мережковских начиная с 1906 года, – в частности, и во время зарубежных странствий, – и была серией попыток осуществить эти замыслы.

О встречах с революционерами в Париже З. Н-на сообщает в записи от 14 марта 1911 г.: «Мы там поняли душу старой русской революции и полюбили ее. Понялась ее правда и неправда. Я внутренне почувство-

¹⁸⁴См. эту статью в изд.: *Мережковский Д.С.* Было и будет... с. 170 и далее.

¹⁸⁵*Мережковский Д.С.* Земной Христос. – Там же, с. 138. Статья примечательна, кроме прочего, тем, что в ней обозначена традиция, к которой относит самого себя глашатай *нового религиозного сознания*.

¹⁸⁶*Мережковский Д.С.* Байрон. – Там же, с. 90–91.

¹⁸⁷*Мережковский Д.С.* Две России. – Там же, с. 41.

вала темную связь ее с Христом. Возможность просветления и тогда – силы» (с. 139). З. Н-на имела в виду тесные контакты Мережковских с Б. Савинковым и И. Фондаминским, причастными к боевой организации эсеров. Длительные беседы с ними вылились в написание Савинковым романа «Конь бледный», который в 1908 г. был увезен Мережковскими в Россию. Савинков настолько доверял супругам, что делился с ними своими планами цареубийства. Но к христианству этот «человек с тяжелой биографией» был абсолютно равнодушен – в отличие от Фондаминского, хотя и еврея, но душой «христианнейшего – вся любовь» (с. 140). На протяжении ряда лет Мережковские боролись за Фондаминского: диссидент от иудаизма, он тяготеет к христианству, но может увлечься православием, замечала З. Н-на (с. 153). Однако соблазн НЦ миновал Фондаминского. Впоследствии он оказался в поле притяжения матери Марии Скобцовой и стал ее сподвижником по «Православному Делу». 22 июня 1941 г. Фондаминский был арестован немцами и отправлен в концлагерь в Компьене, где принял крещение от заключенного православного священника. Желая разделить страшную участь родных ему по крови евреев, он отклонил все предложения побега. Добровольно (как и мать Мария) пойдя на гибель в Освенциме в 1942 г., он, по его собственным словам, прежде пережил «радость в Боге», познал, «что такое – благодать»...¹⁸⁸

Мережковские, живя во Франции, всегда активно пропагандировали свои идеи: Д. С-ч и Философов читали лекции, З. Н-на писала антимо-нархические статьи. В 1907 г. троица выпустила сборник собственных работ на французском языке «Царь и революция». Духовную подпитку они получали в НЦ: «Четверги были все время. Один раз был в лесу. Свечи на солнце. Дмитрий смутился. Нам еще хочется лампадного света», – фиксировала З. Н-на тогдашние события в тетради «О Бывшем» (запись от 29 марта 1908 г., с. 136). Иногда вместе с «троебратием» молились Бердяев и Андрей Белый. – И вот, уже в 1911 г., когда после перерыва Мережковские с Философовым вновь возвратились в Париж, у супругов созрело решение оформить письменно «символ веры» НЦ. Замысел был открыт и Карташёву. Этот текст должен был закрепить «наше отношение к общественности», «к данному моменту тоже, к самодержавию, революции и т. д.» (запись от 19 марта 1912 г., с. 146). По сути, как признаёт З. Н-на, речь шла о разработке революционной «программы», которую надлежало вручить Савинкову, вплотную приблизившемуся к осуществлению цареубийства. Но ни Философов, ни Карташёв Мережковских не поддержали: Карташёв был против революции, а Философов тогда не желал знаться с террористами. Отношения внутри НЦ оказались вообще на грани «развода». К 1912 году ста-

¹⁸⁸См.: *Прот. Сергей Гаккель. Мать Мария. М., 1992, с. 126–129.*

ло ясно, что проект «теократической общественности» вряд ли будет осуществлен, – по крайней мере, в обозримое время. «У нас ничего не было: ни способностей, ни личной святости, ни мужества, ни нужных людей», – с горечью констатировала З Н-на факт очередного провала НЦ (там же, с. 151). История этой последней уже шла по нисходящей линии...

Апогей же свой НЦ, думается, пережила весной 1908 г.: тогда в Париже на Пасху Мережковские впервые отслужили «литургию» – совершили евхаристическое «таинство Тела и Крови»¹⁸⁹. И их самосознание также достигло смысловой вершины: «Участники литургии получали статус высшего посвящения, именовались “вечными”»¹⁹⁰, – заметим, что именно так называли себя и масоны высоких градусов. Литургический чин разрабатывался супругами долго и тщательно, – З. Н-на сообщает, что ради его составления они изучили «все древние» литургии¹⁹¹. В Великую Субботу 1908 г. эти «троебращники» мучались (наигранно?) недостойнством, ужасом и пр., но, конечно, от своего намерения не отказались. 14 марта 1911 г. З. Н. вспоминала совершавшееся в ту ночь: «Все трое – разнослужашие, равнодействующие. Один – всё относящееся к хлебу, другой – к вину, третий – к соединению их. <...> Причащение так: каждый причащается сначала сам, под двумя видами, хлеб – вино, затем причащает рядом стоящего, из чаши, с ложечки, в соединении. Частицы разрезаны так [здесь, видимо, в рукописи имеется рисунок. – Н. Б.]. Идет в круг. Я была третьим, соединяющим. Причащала Диму, а Дмитрий – меня. А Дима – Дмитрия. После этого мы служили пасхальную службу». К этому моменту Мережковские привыкли к своим сакральным играм и восстания совести научились укрощать: «Было очень страшно. И еще: ничего, что страшно» (с. 139). Профаны, они свели с неба Дух Святой, превратили хлеб и вино в Тело и Кровь, причастились ими ... и ничего, всё как будто в порядке вещей. «Сделан шаг вперед», – деловито подытожила происшедшее З. Н-на. Впоследствии они служили «литургию» только по большим праздникам.

Детальный богословский и филологический разбор данного текста из «Молитвенника», опять-таки, потребовал бы особого подхода.

¹⁸⁹Разумеется, я закавычиваю обозначения всех подобных нашецерковных реалий: это была лжелитургия, лжетайинство.

¹⁹⁰Павлова М. Ивановские «среды»... С. 384.

¹⁹¹По-моему, никаких экзотических – коптских, сирийских и пр. текстов Мережковские к своему делу не привлекли. Основой их чина служит обыкновенная литургия св. Иоанна Златоуста, в которой обнаруживаются неорганично сделанные вкрапления из литургии Преосвященных Даров, а также урезанный тропарь литургии Великой Субботы («Да молчит всякая плоть...»). Все молитвы безжалостно переделаны – сокращены, искажены неадекватным переводом на русский, а кроме того, «восполнены» прошениями самих супругов – рационально-дуалистическими формулами с их протестантским прекраснодушием и условной риторикой.

Сейчас же я ограничусь замечаниями лишь самого общего характера. Как и прочие служения НЦ, «литургия» – это протестантская выжимка из древнего традиционного чина. В перечне обрядовых атрибутов отсутствует антиминос – важнейшая деталь церковного священнодействия: этот плат с зашитыми внутрь мощами святых освящается епископом, Отделившиеся от Церкви основатели секты в начале своего чинопослелования поместили отрывок из Послания апостола Павла к евреям – в седьмой главе там говорится о священстве «по чину Мелхиседека», в Ветхом Завете противопоставленном священству каноническому – «Аронову»¹⁹². Тем самым они хотели оправдать ссылкой на Писание собственное сектантское самочиние. Д. С-ч, З. Н-на и Философов мнили себя священниками, поставленными на служение не епископом, а самим *Богом*, без всякого посредства церковной иерархии. – Следующая за «Апостолом» «проскомидия», приготовление литургических Святых Даров, лишена в НЦ того глубокого смысла, который вкладывался в нее Церковью традиционной, – смысла «собрания и созидания вокруг Агнца Божия новой твари» – всей земной и небесной Церкви «во главе с Божией Матерью и всеми святыми»¹⁹³. У Мережковских получается в конечном счете, что в «их Церкви» лишь три члена: на дискосе будут лежать всего три частицы просфоры.

«Литургический» чин составлен Мережковскими из т. наз. «тайных» (т. е. читаемых священником в алтаре) молитв Златоустова чина. Примечательно, что в их «литургию» не вошла Нагорная проповедь, обыкновенно исполняемая хором, – ведь это кодекс христианской морали, чуждой нищезанцам. Далее, как это ни невероятно, в главную службу НЦ не вошел Символ веры (по-видимому, из-за смутности веры самих Мережковских). Выброшено ими и начало тропаря Великой Субботы, исполняемого в этот день вместо Херувимской песни. И понятно почему: аскетический призыв «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет» резал духовный слух апологетов всего как раз «земного», «плоти и крови». Замечу, что по тому же принципу был сокращен и покаянный 50-й псалом¹⁹⁴: из него исключили строки «Яко в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя». – А в некоторых местах «литургии» отчетливо слышны собственные интонации З. Н-ны и Д. С-ча¹⁹⁵. «Ныне жертва

¹⁹²В богословии ап. Павла «священником по чину Мелхиседека» признан сам Христос.

¹⁹³См.: *Прот. Александр Шмеман*. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992, с. 131–132.

¹⁹⁴В чин литургии он не входит, но вот Мережковским все же захотелось видеть этот псалом в самом начале их службы.

¹⁹⁵Ектенья в «литургии» всего одна – составленная из протестантских по духу прошений (см, с. 756).

совершается наитием Духа Святого. Вот время страха, вот час трепета, священнодействие живого огня» («Молитвенник», с. 760 указ. изд.): это эмоции и поэтические образы Гиппиус. «Ты соединил, Господи, Божество Твое с человечеством нашим, и человечество наше с Божеством Твоим. Жизнь Твою со смертностью нашей, и смертность нашу с жизнью Твоей» (там же): в этих странных тавтологиях – стиль привычного для Мережковского дуализма...¹⁹⁶ Конец «литургии» – «Благодарение», следующее за «причастием», – это совсем уж пестрая смесь из отрывков пасхальной службы, Страстных чинопоследований, цитат из Апокалипсиса и собственных гимнов в стилистике хиппи («Молитва Земли», с. 763)... Тонким эстетам, которые, к сожалению, не знали и не любили эстетики Церкви, здесь явно изменил их вкус.

Подведу итоги своим размышлениям о «Церкви» супругов Мережковских. Трудно было удержаться от критики этого проекта, сохранить чисто описательную интонацию. Но полностью отрицать, перечеркивать НЦ как институт ложный, вредный и проч. значит отрешиваться от всего Серебряного века: ведь НЦ – это выразительнейший символ, протофеномен эпохи, – я кончаю тем же, с чего начала. Подобно древесному черенку, высаженному весной в тёплую землю, НЦ дала многочисленные побеги, которые и сформировали древо тогдашней культуры. Я упомянула *Религиозно-философские собрания* (1901–1903), тайно подпитываемые идеями НЦ; но и *Религиозно-философское Петербургское общество* (1907–1917) также находилось под водительством кружка Мережковских. А *Братство Св. Софии*, созданное Карташёвым в России в 1918 году, возобновлённое в 1923-м в Париже и просуществовавшее вплоть до Второй мировой войны? Не тянутся ли многочисленные нити от софиологии о. Сергия Булгакова, главы Братства, всё к тому же *новому религиозному сознанию*? Это не говоря уж об эмигрантской метаморфозе самой НЦ – обществе «*Зеленая Лампа*», руководимом Мережковскими. В России же в 1923 году член НЦ А. А. Мейер организовал религиозно-философский кружок «*Воскресенье*», который посещал молодой М. Бахтин. Не является ли *философия диалога* Бахтина его собственной попыткой проблематизировать «тайну двух», обозначенную ранее Мережковским и Гиппиус? А бахтинская знаменитая *теория карнавала* – не есть ли *конципирование* некоей дио-

¹⁹⁶Возможно, здесь ошибки, вкравшиеся в текст «Молитвенника» на каком-то этапе издания книги Т. Пахмусс. Более логично – ближе к формулировкам Халкидонского догмата – данные строчки выглядели бы так: «Ты соединил, Господи, Божество Твое с Человечеством Твоим, и Человечество Твое с человечеством нашим. Жизнь Твою с жизнью нашей, и смертность нашу со смертью Твоей».

нисической *общественности*, вдохновленное идеями Ницше, Вяч. Иванова, того же Мережковского? Причастный к русскому неокантианству, Бахтин получил импульс и от религии Серебряного века, что пока не заметили бахтиноведы. «*Столп и утверждение Истины*» Флоренского – самая ранняя поросль от корня НЦ. Вообще тайна Флоренского – это Мережковский, что можно было бы убедительно обосновать. Но от Флоренского – самый непосредственный переход к Булгакову как софиологу. С этим последним, также и с Бердяевым, Мережковские идейно разошлись на почве «Вех» (1909): как и прочие авторы сборника, Бердяев и Булгаков дистанцировались от идеологии демократической интеллигенции, к которой как раз тяготели нашецерковники – теоретики религиозной революции. Но и отказываясь пожимать друг другу руки, все они – каждый в своем углу – продолжили кружить внутри всё тех же тем: Грядущего Христа, Софии, антропологического «откровения», творчества и спасения... Значение феномена Мережковских как живого источника идей эпохи кое-кем было признано уже в 1910-е годы. В этом кругу, вдохновлявшемся «Главным», «воистину творили культуру»: «Все здесь когда-то учились, ловили его [Мережковского] слова», – так что «образовался целый экспорт новых течений без упоминания источника, из которого все черпали»¹⁹⁷. И мне хотелось бы присоединиться не только к смыслу этих слов Андрея Белого, но и к его интонации, в которой выразились благодарность и любовь к этой странной чете.

¹⁹⁷ Андрей Белый. Мережковский. Силуэт. – В изд.: Мережковский Д.С. В тихом омуте... с. 9.

На пути ко Христу Неизвестному: Герменевтика позднего Мережковского

Тела и тени

Новое религиозное сознание¹: От этики к философии религии

Интерес к философии Серебряного века, заново открытой в 1970–1990-х годов, мало-помалу сходит на нет. Её идеи не получают видимого развития и живут разве что в эзотерических и сектантских кругах (в России в своё время наделал шуму софианский *Богородичный центр*, на Западе концепции Вл. Соловьёва, Флоренского, Булгакова вызывают интерес преимущественно в среде антропософов). Изучение русской философии стало уделом экстравагантных одиночек, которые всё чаще признаются себе в её тупиковости. К совершенно новой эпохе, в которую ныне вступает мир, наши мыслители, понятно, не предлагают ключа.

Чем же всё-таки русская мысль может привлечь современного человека? На мой взгляд, лицами и судьбами ее творцов. Философия данной эпохи ныне не распадается в наших глазах на школы или течения (хотя в связи с ней и говорят об экзистенциализме, метафизике всеединства и т. д.), но раскрывается в виде галереи портретов, которые, как в романе О. Уайльда, меняются с ходом времени – взрослеют, стареют, мудреют. Если еще в 1990-е годы при словах «Флоренский», «Шестов», «Бердяев» в нашем сознании, кроме идей и конкретных бытийственных интуиций, выплывали обложки книг, а то и папки с ксерокопиями эмигрантских изданий, то сейчас данные фамилии магически воскрешают для нас их носителей. Живые и беззащитные, они оказываются перед нашим внутренним взором, в нашей мнимой власти, готовые отвечать на наши вопрошания. Мы воспринимаем их как своих собеседников, интимных друзей. Обязанные им во многом нашим собственным мировоззрением, мы продолжаем вести с ними диалог, который в принципе бесконечен. Ведь беседуя с философами в пространстве их текстов, мы в действительности одновременно осуществляем древний призыв: «Познай самого себя». Нас тянут вверх, помогают умственно взрослеть; а повзрослев, мы встречаемся с мыслителями как бы заново – и вос-

¹Далее передаю: НРС.

ходим на нашу более высокую ступень. Могут наскучить бесконечные рассуждения Бердяева о свободе и творчестве и измышления Мережковского о Третьем Завете; как бы ни завораживали речи Шестова о борьбе с общезначимой истиной, рано или поздно выходишь из-под их власти, – однако мы никогда не пресытимся живым общением с лучшими умами России. Концепции, выстроенные вокруг глубинного опыта этих «я», для нас постепенно претворяются в образы – те самые лица, которые мы знаем по сохранившимся фотографиям. Эволюция идей для нас делается неотрывной от биографий: прочность, истинность учения поверяется судьбой мыслителя. И эти динамичные идеи-смыслы, они же – люди в их драматических судьбах: Флоренский с его софиологией, трансформировавшейся в «конкретный идеализм», который почти сразу ушел в песок и едва заметными струйками просачивался на поверхность в виде эпистолярных наставлений детям зэка-отца; Булгаков, чья софийная идея, заимствованная у Флоренского, с годами развилась в гигантскую «сумму», охватывающую все бытие – от хозяйства до тайн Святой Троицы; Шестов, бесконечно чувствительный к «ужасам жизни», любивший их нагнетать и мало-помалу отбрасывавший от себя все фальшиво-ненужное, чтобы налегке, как его любимый герой Авраам, идти на зов Божий неведомо куда... – эти живые феномены никогда не смогут надоесть, устареть, – пускай безжизненно-абстрактными окажутся схемы софиологии, нереальным представится созерцание «конкретных идей» по Флоренскому, а шестовский экзистенциализм при попытках подражания обернется «ходячим трагизмом» (Е. Герцук о шестовских эпигонах²).

Однако, надо сказать, «идеи», цельные воззрения русских мыслителей (слово «идея» я здесь использую в том смысле, в каком Бахтин соотносит с «идеями» образы героев романов Достоевского), обладали высокой устойчивостью к судьбоносным потрясениям, через которые прошло то поколение. Потеряв родину и самых близких людей, став католиком в Италии, Вяч. Иванов остался всё тем же нищестанствующим дионисийцем, каким был в эпоху пресловутой Башни (см. его эссе «Апита» конца 1920-х годов, где на языке юнговского психоанализа изложен все тот же старый ивановский проект *дионисийского посвящения*). Также и Лев Шестов в эмигрантских мытарствах не покинул «пути, открытого Нитцше» (см. концовку его труда 1900 г. «Добро в

²Не случайно современные исследования Серебряного века порой принимают форму романов, где персонажами являются реальные создатели тогдашней культуры. Назову два выдающихся образца нового для нашей художественной литературы жанра: это «роман-предание» В.Б. Микушевича «Воскресение в Третьем Риме», выстроенный вокруг образа А.Ф. Лосева, и «Остров, или Ученик чародея» Д.Л. Быкова, где главный герой – Даниил Жуковский. Оба произведения заслуживают историко-философского и культурологического анализа.

учении гр. Толстого и Ф. Ницше») и в поисках Бога лишь сгустил абсурдность своих построений. Диссидент от иудаизма отцов, он держался все же образов и мифологии Библии, развиваясь в парадигме *Иерусалима*; крайнее язычество Иванова составляло противоположный шестовскому полюс религиозной русской мысли. – Дмитрий Мережковский, чья идея видится где-то между идеями Шестова и Иванова (он – признающий авторитет Библии симпатизант язычества и воззрений Ницше), в 1920–1930-х годов позиционировал себя как независимого евангельского христианина. Сознательно или нет, но он следовал тезису Иванова – «Евангелие ещё не прочитано»³ и в «Иисусе Неизвестном» (1932 г.) предложил собственную интерпретацию образа Христа. Мои исследования (данная и следующая глава) телеологически направлены на данную – если не вершину, то итоговую сумму творчества Мережковского. Сразу замечу, что феномен Мережковского имел ярко выраженную сектантскую окраску. Функционировавшая с 1901 и вплоть до 1917 года «Наша Церковь» Мережковского и З. Гиппиус по своей догматике и ритуалу была, в отличие от языческо-оргийной ивановской «Башни», сектой протестантского толка (о чем подробно говорится в моей работе «Философская Церковь супругов Мережковских»). Подчеркнутое отрицание церковного предания и ориентация на саму Личность Христа – другой важный показатель протестантской тенденции Мережковского. С другой стороны, начиная с очерка «Акрополь» (книга «Вечные спутники», 1897 г.) и вплоть до апофеоза Елевзинских таинств в труде 1930 г. «Атлантида – Европа» Мережковский ценностно ориентируется на феномен Афин (как Шестов – на «Иерусалим»). И к концу творческого пути для мыслителя делается прямо-таки фундаментальной роль афинского алтаря «Неведомому Богу» (Деян. 17, 23): Мережковский все отчетливее позиционирует себя в качестве первого сознательного русского агностика, когда, говоря о Боге христиан, он настойчиво прививает Ему имя «Иисуса Неизвестного».

Герменевтика и новая экзегеза позднего (1920-30-х гг.) Мережковского – таков предмет моего нынешнего интереса. Герменевтическое *предмнение*, с которым мыслитель приступает к истолкованию Евангелия в «Иисусе Неизвестном» (1932 г.), обозначено в его книгах «Тайна Трёх» (1925 г.) и «Атлантида – Европа. Тайна Запада» (1930). Но зародилось оно уже в 1900-е годы – в труде о Толстом и Достоевском и в первой романной трилогии. Можно в принципе говорить о единстве НРС Мережковского на протяжении всей его жизни с неменьшим правом, чем о неизменной верности Иванова – Ницше, *распятому Дионису*, а Шестова – Богу-Абсурду. Однако последний мой тезис касательно Мережковского нуждается здесь в обосновании.

³Герцык Е. Воспоминания. М., 1990, с. 207.

Если для ницшеанца Иванова основным сочинением Ницше было «Рождение трагедии из духа музыки», а для Шестова – «По ту сторону добра и зла», то в глазах Мережковского главный вызов Ницше был вложен в концепт «*Антихрист*». Ответом на этот вызов оказался грандиозный мировоззренческий проект Мережковского с кодовым обозначением «Христос и Антихрист». Феномен Ницше был оправдан, с готовностью принят христианином Мережковским, и он вознамерился разработать воззрение, в котором христианская традиция, пройдя через горнило Ницшевой критики, оказалась бы обогащенной, обновленной бытийственными открытиями скандального философа. В это новое органическое воззрение должны были войти также идеи «русского Ницше» В. Розанова вместе с некоторыми аспектами софиологии Вл. Соловьева, – в основном это представления, касающиеся метафизики пола и любви. В 1900-х годах в трудах Мережковского, Гиппиус и их кружка, а также в сочинениях попавших в их орбиту Флоренского, Андрея Белого, отчасти Н. Бердяева началось формирование *нового религиозно-го сознания*. У Мережковского это последнее имело ярко выраженный ницшеанский крен. В книге 1900–1902 годов «Л. Толстой и Ф.М. Достоевский» мыслитель выстраивает ряд героев романов Достоевского, чьи «идеи» созвучны искомой Мережковским новой религии. Начав с восстания Раскольникова против фундаментальных нравственных заповедей, через цепочку «раздвоенных» между старым и новым героям (речь идет о «раздвоении чувств» Мышкина, «воли» – Ставрогина и т. д.) Достоевский, согласно Мережковскому, «сходит во ад» трагедии современной души, но обретает в конце пути блистательный выход. В ночь после кончины старца Зосимы, пережив муку сомнения, Алёша Карамазов удостоивается откровения и постигает в религиозном экстазе святиню тварного мира – Матери Земли. Близкого опыта сподобляется и странница из «Бесов», отождествляющая к тому же древнюю Мать Землю с Богородицей. Алёша и странница, по мысли Мережковского, стихийно приходят к завету Ницше-Заратустры («Храните верность Земле!»). Не только Мережковский, но (кажется, вслед за ним) и Иванов понимали этот завет в качестве призыва к реставрации язычества, к «воскрешению» богов древности.

Как и Шестов (а может, идя уже по стопам Шестова – подлинного, наряду с Соловьёвым, «отца» Серебряного века), ницшеанец Мережковский начинает с «переоценки» *этических* ценностей. *Зло*, этическое *недолжное*, он сводит к «человеческой, слишком человеческой» серой пошлости, плоской заурядности (см., напр., блестящее исследование 1906 г. «Гоголь и черт»). Для Мережковского 1900-х годов собственно *религиозная* постановка проблемы пока еще менее значима, чем этическая. Но историк Мережковский имел пристрастие к классиче-

ской античности. И уже в книге о Толстом и Достоевском у русского «тайновидца духа» автор усматривает идейное движение в сторону Елевзинской мистериальной религии. Роковой вопрос для Мережковского, присущее ему «двоение мыслей» (Бердяев), заключался в следующем: каким именем надлежит пометить искомый религиозный синтез христианства и воззрения Ницше, церковности и язычества – именем все же Христа или Антихриста? Это был вопрос не о термине, но о спасении в вечности. Дерзновение в натуре Мережковского сосуществовало с робостью; в отличие от «практикующего» язычника Иванова, он искал всё-таки надежного – *евангельского* пути. В 1900-х годах Мережковский остался при этом своем раздвоении. Да, он считал искомый им синтез христианства и язычества *эзотерическим, апокалиптическим, Иоанновым – третьезаветным* и пр. **христианством**. Но вот, в романе «Юлиан Отступник» тот, кто соединит «правду скованного титана» (читай: ницшеанский бунт) с «правдой Галилеянина Распятого» (историческим христианством), прямо назван (устаами иерофанта Максима Эфесского) «*Неведомым* Грядущим **Антихристом**». В книгах конца 1920-х годов «Тайна Трёх» и «Атлантида – Европа» обьязыченный Христос именуется «*Иисусом Неизвестным*»; в начале же 1900-х он признавался Мережковским за Антихриста. Для мыслителя, «переоценившего» (по призыву Ницше) зло и отрицавшего «средневекового» дьявола, идентифицировать себя в качестве адепта грядущего Антихриста, по-видимому, тогда представлялось вполне приемлемым. Исследователь герменевтики и экзегетики позднего Мережковского должен иметь в виду, что *Иисус Неизвестный* его итоговых книг – вполне возможно, *Антихрист* в сермяжном традиционном понимании.

В 1920–1930-е годы Мережковский не изменил своему герменевтическому методу, – однако от толкования художественных текстов перешел к интерпретации, с одной стороны, семантики древних культур, с другой же – к созданию духовных портретов выдающихся исторических лиц. Проповедь нового религиозного сознания теперь у него облечена в несколько иной, чем в 1900-е гг., дискурс – закамouflирована историко-культурными и психоаналитическими штудиями (образы испанских святых). Собственно этические проблемы у позднего Мережковского трансформируются в мистико-религиозные, – ницшеанские истоки своего воззрения он уже не афиширует. В 1900-е годы вопрос для русских ницшеанцев в первую очередь стоял о *новой этике*, ниспровергающей старые заповеди. Так, анализируя «Преступление и наказание», Мережковский прозрачно намекает на право Раскольниковца на совершенное им убийство. Ранее Шестов в книге 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» всерьез оправдывает «серийного убийцу» Макбета – борца с «категорическим императивом» (т. е. с заповедью «не убий»). В 1920–1930-х

годах Мережковский сосредоточен уже на обстоятельной разработке основ *новой религии*, по отношению к которой все предшествующие религии – лишь **тени**. Новый объект почитания – *Иисус Неизвестный*, вобравший в себя признаки языческих богов древности, черты апокрифических персонажей, – автор глубокомысленных аграфов.

Герменевтика как позднего, так и раннего Мережковского имеет по преимуществу *сравнительный* характер. Если в фундаментальном труде начала XX в. соплагаются феномены Толстого и Достоевского, то в «Тайне Трёх» и «Тайне Запада», словно два наведенных друг на друга зеркала (а это образ бесконечного в принципе герменевтического процесса), сопоставлены *язычество* и *христианство*: язычество осмысливается с помощью христианских концептов – христианству прививаются языческие элементы. Искомым для Мережковского *христианством Третьего Завета* оказывается, как и в 1900-е годы, синтез или, скорее, противоестественный симбиоз двух религиозных парадигм. В «Тайне Трёх», «Тайне Запада» и сопутствующих этим трудам романах «Тутанкамон на Крите» (о Критской цивилизации) и «Мессия» (о древнем Египте) с их пышно-кинематографической поэтикой, при этом строго выдержанных в ключе *идеи* Мережковского, этот последний возобновляет свои давнишние размышления об «Елевзинской», и при этом христианской религии Достоевского: «Святой Алёша <...> падает на землю, «целует ее ненасытимо» и плачет от радости: «с древней Матерью Землею он вступил в союз навек»⁴. – Интересно, что обоснование Мережковским НРС всегда несло на себе приметы общественной ситуации. На НРС 1900-х годов видны отблески разгорающегося революционного пожара. Ведь Мережковский, как и Иванов, был сторонником глубинно-духовной (не просто социальной) революции под знаменем НРС. Неслучайна его восторженная апология (в «Толстом и Достоевском») парня, расстрелявшего Св. Дары, о чем в «Дневнике писателя» рассказал Достоевский: острое НРС 1900-х гг. обращено против православной Церкви. И о Достоевском в 1906 г. Мережковский герменевтически заключал: «Он был революцией, которая притворилась реакцией»⁵. Общественным идеалом раннего Мережковского являлась теократия в обличье анархии; но пережив въяве анархию 1917–1918 годов, он перестал заигрывать со стихией народного бунта: НРС 1920–1930-х годов, напротив, тяготело к пацифизму. Действительно пророчески Мережковский возглашал о близкой неизбежности второй мировой войны, – он придавал ей окончательный – апокалипсический характер. И если НРС 1900-х мыслилось платформой революции, то НРС 1920-х – программой вселенского мира. Не спасли Отец и Сын, спасет – своим

⁴Мережковский Д. С. Тайна Запада: Атлантида – Европа. М., 1992, с. 294.

⁵Мережковский Д. В тихом омуте. М., 1991, с. 310.

плачем о гбнущем человечестве – Мать, т. е. Св. Дух, Божество Третьего Завета, коррелятивное Иисусу Неизвестному (Сыну, но при этом *Брату и Жениху*) в странной Божественной *Семье*, новой *Троице*, чьим провозвестником был наш мыслитель.

Итак, тезис всего вышесказанного таков: НРС Мережковского на протяжении его пути *в принципе* не менялось, – произошло лишь перемещение центра тяжести от этики собственно к религии. Ницшеанский эпатаж оказался вытесненным еще более шокирующими и почти апологетическими описаниями «языческих мерзостей» (сакральных кровосмешений, проституции и пр.). При этом сохранялась позиция «двоящихся мыслей» – колебания между старым и новым, воздержания от последнего выбора, – точка зрения, реализованная в имени «Иисуса **Неизвестного**». Русский агностицизм, в отличие от современного западного, не был религиозным безразличием: за ним страсть философского искания, мука от неудачи и ожидание трансцендентного вмешательства.

Философия религии позднего Мережковского: «Перворелигия человечества»

В 1920-е годы Мережковский пытается наметить контуры некоего абстрактного воззрения, которое он называет *перворелигией человечества*, переводя-толкуя таким образом понятие “Ursystem der Mensch” «Философии мифологии» Шеллинга. Ближайшим предшественником философии религии Мережковского мне видится все же не Шеллинг, а Р. Штейнер как автор книги 1902 г. «Христианство как мистический факт и мистерии древности». Мережковский, через Андрея Белого, наверняка знал этот труд, столь созвучный устремлениям Серебряного века. В нем Штейнер (опирающийся в свою очередь на тогдашнее европейское религиоведение) подводит фундамент под теософское представление о единой всечеловеческой «древней мудрости» (А. Безант), когда хочет показать, что эзотерическое содержание языческих мистерий «продолжало жить в христианстве» уже в форме не опытного знания, доступного лишь посвященным, но общедоступной веры. В главе «Августин и Церковь» Штейнер приводит цитату из Августиновой «Исповеди», где говорится об «истинной религии», существовавшей от начала человечества и лишь благодаря явлению Христа получившей название христианской⁶. Именно эти слова Августина цитирует и Мережковский, вводя понятие «*перворелигии*» – христианства *до Христа*⁷. Не из рук ли того же Штейнера (рассматривавшего европейскую

⁶Штейнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности (перевод с немецкого языка О. Н. Анненковой). Ереван, 1991, с. 135.

⁷Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 156.

историю как цепь «послеатлантических эпох») принял Мережковский и убежденность в основополагающем значении полумифической Атлантиды для становления Европы? Несмотря на гибель материка, сверхчеловеческая мудрость атлантов уцелела в мистериях Египта, Вавилона, Крита, – и семерых (как и у Штейнера) мистериальных богов Озириса, Таммуза, Аттиса и проч. Мережковский ничтоже сумняся называет «богами Атлантиды»⁸. Все они в его герменевтике «на одно лицо», «двойники друг другу», – сверх того, все они – «боги крещёные», носящие в себе Христову крестную парадигму жертвенного страдания, смерти и воскресения. Мережковский создает ключевой для его метода образ: еще прежде своего вочеловечения Христос отбросил на всю предшествующую историю «тень» древней религии. «Язычество – тень, а тело – во Христе, – так Мережковский перефразирует апостола Павла (Евр. 10, 1). – От тени к телу – таков путь всемирной истории-мистерии»⁹. Это явно хромающее сравнение делается у Мережковского истоком важнейших мировоззренческих выводов.

На мой взгляд, герменевтика Мережковского, во-первых, лишена исторической конкретности, а во-вторых – она светская по существу, хотя мыслитель и претендует на создание нового *религиозного* воззрения. Признающий существование невидимого мира и его обитателей – богов, духов, демонов и проч. вряд ли отождествит между собой Диониса, Митру, Адониса и др., как это делает Мережковский. Народные религии строились вокруг почитания вполне определенных духовных существ; конкретные способы этого почитания – культы, мистика и проч. формировали человека весьма специфически. Омофагии диких вакханок сопоставлять с церковной Евхаристией (к чему склонен Мережковский) не только кощунственно, но и фактически неверно: Христос как раз *упразднил* подобные культы, когда предложил людям, чья архаическая память еще удерживала в инстинкте подобные вещи, хлеб и вино взамен кровавых жертв. Отождествляя богов мистерий между собой и утверждая, к примеру, что в жутком «брачном» культе Елевзиний или в экстазах древних предшественников наших скопцов и хлыстов всё же присутствовал Сын – «единое Солнце», рождающее эти «тени», – означает производить грубую – теософскую рассудочную абстракцию, характерную для кабинетной учености. Штейнер, извлекая из этой последней ее квинтэссенцию, опирался на общее понятие «Бога мистерий», которого «можно назвать **«сокровенным Богом»**»¹⁰. Не вдохновлял ли именно основатель антропософии Мережковского, воздвигшего в 1920-х годах алтарь «Иисусу *Неизвестному*», новому «*Неведомому*

⁸Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 158, 186.

⁹Мережковский Д. Тайна Трёх. М., 1999, с. 18.

¹⁰Штейнер Р. Христианство как мистический факт..., с. 30.

богу»? «Перворелигия человечества», конструируемая Мережковским, это плод рационалистического абстрагирования – новейшая схема, отвлечённая от реального богопочитания древних народов, осмысленного к тому же через призму исторического христианства.

НРС Мережковского в 1920-е годы и приняло форму подобной «перворелигии человечества». Русский мыслитель провозгласил (*провозгласил* с савонароловским пафосом), что именно «боги Атлантиды» (дохристианское язычество) укажут человечеству путь спасения в виду апокалипсической катастрофы, грядущей войны, – укажут «путь к Неизвестному»¹¹. Словно возражая Бердяеву, который отождествлял новую христианскую мистику с творчеством, уподобляющим человека торжествующему Христу Апокалипсиса, Мережковский пишет: «Прямо, гордо, высоко подняв голову, нельзя сейчас подойти к Христу; можно только согнувшись, на коленях, ползком, пролезая сквозь узкую <...> щель, ведущую к сердцу земли, сердцу морей, где погребена Атлантида <...>»¹². Боги мистерий – эти «пророческие тени» – единственные могут помочь нам узнать Христа, кто «стоит, всё ещё не узнанный»¹³. И вот простенькая философия *тени и тела* – с её помощью Мережковский хочет живописать образ апокалипсического Богочеловека: «По облику черной, на белой стене движущейся тени можно узнать не только самого человека, но и то, что он делает; так мы узнаём по символам древних таинств не только самого Христа [!], но и то, что Он делает»¹⁴. Попросту говоря, Мережковский хочет присвоить Христу предания некие свойства языческих богов. Налицо призыв к новой евангельской экзегезе: в привычных евангельских текстах отыскиваются знакомые язычеству образы и концепты (зерно Елевзиний у Иоанна, казнь через распятие – оно же растерзание титанами Диониса и проч.) и их древнее значение универсализируется, так что мистериальная стихия подчиняет себе традиционные толкования. Объязычивающая, паганизирующая священные тексты герменевтика: такой предстает поздняя версия НРС, преследующая всё ту же, что и в 1900-е годы, цель – соединение в новом воззрении христианства с язычеством.

Основы «перворелигии человечества»

Воскресение плоти. Когда в «книге о древних таинствах»¹⁵ равно как и в предварающем ее труде «Тайна Трёх» бесконечно варьируется тезис о том, что «главная общая мысль европо-афро-азиатского Востока

¹¹Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 158.

¹²Там же, с. 409.

¹³Там же, с. 191.

¹⁴Там же, с. 398.

¹⁵Там же, с. 395.

и американского Запада – воскресение плоти»¹⁶, то может создаться впечатление полной традиционности воззрения Мережковского: не *воскресение* ли Христа *во плоти* ежегодно празднует на Пасху христианский мир? Но *так* понимать НРС означает в корне заблуждаться: *воскресение* церковное и *воскресение* же по Мережковскому – представления принципиально различные. Двадцативековое христианство, полагал этот новый экзегет, отрицало воскресение: «Над ним надо всем – знамение крестное, смертное, но не воскресное»¹⁷. И если телесное воскресение – это чаяние *перворелигии человечества*, а также девиз грядущего *Иисуса Неизвестного*, если наше спасение неотделимо от данной идеи, то нам надлежит учиться не у христианского предания, но у древнего Египта, осуществлять, подобно Святому семейству, «бегство в Египет»¹⁸.

Но какую же ошибку, в глазах Мережковского, совершили первые учителя Церкви, в чем ложность избранного ими пути? Подобно прочим протестантам (напомню, что Мережковский – протестантский сектант), упрекающим Церковь в эллинизации Нового Завета (А. Гарнак), русский реформатор утверждал, что церковное воззрение подменило библейское воскресение плоти «никому, в сущности, не нужным бессмертием души, потому что нужен весь человек, с душой и телом, – личность»¹⁹. В этих словах слышна интонация капризного ребенка, принимающего лишь то в бытии, что нужно несмышленому *ему*. Между тем Церковь мудро согласилась с идеей *душевного бессмертия* по Платону (см. диалоги «Федр», «Федон»), соединив ее с фарисейской верой в общее *телесное воскресение* после Суда: конкретный человек экзистенциально заинтересован в продолжении своей собственной жизни после кончины, – ведь сроки мирового конца – плод одних баснословных фантазий. Перед лицом смертного небытия зацепкой является надежда на сохранение хотя бы вечного элемента души! Как мы увидим позднее, теоретическое лукавство – я дескать ориентируюсь на верящего в телесное воскресение апостола Павла, а не на Платона, – Мережковскому нужно для того, чтобы, отвергнув аскетический церковный путь *спасения души*, предложить для НРС абсолютно языческий путь сексуальной мистики, практикуемый как раз мистериями древности.

Герменевтика древних таинств, которую предлагает Мережковский, заключается в формальном встраивании в эти самые таинства догматико-христианской парадигмы²⁰: представлений о Боге Троице, о вопло-

¹⁶Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 108.

¹⁷Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 85.

¹⁸Там же, с. 54.

¹⁹Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 298.

²⁰Это совершается на самом деле ради обратного герменевтического хода – от мистерий к христианству, – во имя придания «обновленному» таким способом христианству мистерияльных аспектов.

щении Бога Сына, Его страдании, смерти и воскресении. Так, по Мережковскому, «глубокий смысл Елевзинских таинств – не бессмертие души, а воскресение плоти»²¹. Но *так* интерпретировать Елевзинии совсем не обязательно! Из тех же самых сохранившихся сведений об этом языческом культе Штейнер делает иное заключение: «Элевзинские празднества были громким исповеданием вечности души», а также ее бесконечных перевоплощений – «вечного превращения в смене рождения и смерти»²². Теист Мережковский и теософ (в 1902 году) Штейнер усматривают каждый *свое* в древнем феномене, – здесь свобода *наук о духе*, простор для герменевтических фантазий. Штейнер отправляется от религий Индии, Мережковский – от православия; беря себе в союзники мистерии древности, оба они намерены строить обновленное воззрение со статусом универсальности. И, как кажется, глубокая неприязнь Мережковского к антропософии и её отцу коренится в этом фундаментальном факте: Штейнер исследует пути бессмертной души (при этом вечность ему видится «магическим кругом»²³), Мережковский хочет верить в эсхатологический исход – *телесное воскресение*, спасение личности во всем ее составе.

Религиозное оправдание пола. Воскресение плоти в *перворелигии* – НРС Мережковского своим необходимым условием требует оправдание пола (перед лицом монашеского христианства) – признания того, что именно через жизнь пола пролегает путь, приводящий человека к Богу, обеспечивающий ему личное бессмертие: «Пол есть орудие силы воскрешающей»²⁴. Дело в том, что *перворелигия* на самом деле опирается на трактат позднего Вл. Соловьёва «Смысл любви». Вслед за Соловьёвым, верящим в известный миф из «Пира» Платона, а также в представления Талмуда и Каббалы, Мережковский утверждал, что бессмертен лишь двуполоый человек – андрогин, иначе – райский Адам, еще удерживающий в своем существе Еву. Возврат к андрогинности и обретение бессмертия возможны исключительно через половую любовь, которая, как «путь к воскресению»²⁵, существенно различается с тем, что привычно связывают с данным понятием. Ибо есть «пол эмпирический» – орудие рода, и он связан со смертью, – но и «пол трансцендентный – воля к бессмертной личности»²⁶. Мережковский нисколько не проясняет эти загадочные и у Соловьёва представления, муссируя тезис: «Истинная

²¹Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 310.

²²Штейнер Р. Христианство как мистический факт... с. 77.

²³Там же, с. 40.

²⁴Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 109.

²⁵Там же, с. 113.

²⁶Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 175.

цель половой любви – не родовое бессмертие, а личное»²⁷, и конкретизируя его: воскрешающая любовь – это «тайно-огненное <...> девство братски-брачной любви»²⁸.

Что же, на то они и «мистерии», таинства, что происходящее в них доступно немногим! Ведь андрогинами у Мережковского выступают как раз боги мистерий (Озирис-Изида, Таммуз-Иштар, Аттис-Кибела и т. д.), все эти «Матере-отцы»²⁹, они же при этом «Девы-отроки», «братья и сестры». «Бог-человек Адонис – тот же Аттис, тот же Таммуз <...> умер однополым – двуполым воскрес»³⁰ – воскрес «чарой любви воскрешающей»³¹ со стороны своего женского alter ego, супруги и сестры. «Братский», в буквальном смысле, элемент неотделим от воскрешающей любви, и мы могли бы заподозрить Мережковского в теоретической содомии (тем более что содомитом-практиком был Вяч. Иванов, также любитель культов древности), если бы его повествование о «богах Атлантиды» не предварялось гневными филиппиками в адрес Содома современного (Европы) и его провозвестников типа М. Пруста. Но считая «тайну Содома» «наиболее противоположной» «тайне божественной двуполости», Мережковский еще сильнее сгущает мрак вокруг своего НРС. Ведь когда он изображает в деталях ритуал коллективного «богосупружества» в ходе Елевзиний; затем «божественный брак» Озириса и Изиды, подчеркивая при этом и как бы возмущаясь присутствием в нём скотоложества и некрофилии; ещё – каноны поведения «священных блудниц Адониса-Аттиса»³² и проч. – то все эти страшные и смешные «божественные» перверсии никак не оправдываются частыми напоминаниями нашего мыслителя о том, что трансцендентное всегда страшно или смешно для современного позитивистского взора. Оставаясь в трех измерениях, мы, действительно, не в силах постигнуть того, что извращенный «пол и Бог связуемы»³³. Но Мережковский убежден, что «Евангелие не «нуль пола», а полнота его», и что сам Христос – андрогин, подобный его языческим «теням»: «Два начала в Нём – вечно-женственное и вечно-мужественное»³⁴ ...

Не могу не вспомнить ранние стихи Мережковского:

Дерзновенны наши речи,
Но на смерть осуждены

²⁷Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 269.

²⁸Там же, с. 238.

²⁹Там же, с. 260.

³⁰Там же, с. 269.

³¹Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 83.

³²Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 262.

³³Там же, с. 173.

³⁴Там же, с. 185, 169.

Слишком ранние предтечи
Слишком медленной весны.

Считать ли *весной* то, чему в самом деле пророчеством было НР Серебряного века – сексуальную революцию 1960-х, расцвет неоязычества в 1990-х, взятие перверсий под защиты закона уже в XXI веке? Или же мы являемся свидетелями апокалипсического торжества «Содома», что ужасало Мережковского? Тупик, если не крах собственной религиозной практики этого последнего (основанной на его НРС «Нашей Церкви»), убеждает в лучшем случае в экстравагантной утопичности его воззрения.

Упование Мережковского на пути древних мистерий все же интересно сравнить с концепцией Штейнера. Если сокровенным смыслом мистерий для Мережковского является божественный брак, «богосупружество» (оформленное тем или другим ритуалом) – реализация «святого», «трансцендентного пола», то Штейнер мистериальную идею видит в *сошествии во ад*. Мережковский тоже не обходит молчанием этот сюжет, однако видит в нём лишь второстепенную деталь мифа. Штейнер здесь достаточно откровенен: он не утаивает от номинальных христиан современности, что путь посвящения включает в себе нечто страшное, бесконечно опасное, требует жертв – например, отказа от части сознания (попросту говоря, мист должен быть готов к тому, чтобы повредиться рассудком). Метафизическая же суть мистерий в том, что они «вели человека <...> в преисподнюю»³⁵. И здесь можно поразмышлять о мистериях древности и грядущих мистериях в понимании Штейнера. Он гораздо сильнее чем Мережковский (с его убогой сектой – «Нашей Церковью») продвинулся, в практическом отношении, по направлению к возрождению мистерий. Несколько собственных «Драм-мистерий» Штейнер предполагал разыгрывать в антропософском святилище Гётеануме, которое строил вместе со своей общиной. Деревянный причудливый Гётеанум, как известно, сгорел в ночь на 1 января 1922 года, – взамен было выстроено железобетонное здание. И по содержанию «Драм» можно заключить, что и новые антропософские мистерии, подобно древним, приводили их адептов в ад. Эти пьесы суть подлинные «разговоры в аду» – бесконечные диалоги на антропософские темы умерших современных мистов с Люцифером и Ариманом, князьями преисподней в антропософском учении. Для Штейнера посмертием посвященных является ад, если использовать общее для всех авраамических религий понятие. – Любопытно и то, что Штейнер, надо думать, не призна-

³⁵ Штайнер Р. Христианство как мистический факт..., с. 68.

вал того, что Христос Своими смертью и воскресением упразднил древний ад, в корне изменил загробную участь человека, как тому учит Церковь: «Аде! Где твоя победа?» (св. Иоанн Златоуст). Приведу полностью выше сокращенную мною цитату: «Мистерии вели человека через смерть преходящего, т. е. в преисподнюю; и они же через посвящение спасали его вечное [начало] от гибели»³⁶. До Христа все, умирая, сходили в преисподнюю, – туда же вела и мистериальная смерть; но причастность тайнам навсегда спасала миста от страха небытия, убеждала в бессмертии души. Таков смысл данных слов Штейнера. Но вот, и в XX веке, согласно концепции «Драм-мистерий», ориентированных, очевидно, на мистерии древности (для Штейнера, как и для Мережковского, обладавшие универсальным ядром), посвященные после смерти попадают в преисподнюю – как бы выпадают из спасенной от ада Христовой Церкви. Мережковский, явно знакомый с этими представлениями Штейнера, в своих книгах о древних мистериях обходит молчанием этот острейший для каждого христианина вопрос о загробной участи души, предпочитая взамен того педалировать достаточно отвлеченную идею воскресения плоти. Штейнер готовил своих учеников к пребыванию в аду – в его глазах, временному, причем отнюдь не страшному этапу на эволюционном пути реинкарнаций. Позиция Мережковского – была ли она недомыслием? Полным пренебрежением к традиции? Или же цинизмом темной, как бы предрасположенной к аду души, стремящейся увлечь за собой отпавших от Церкви современников? Это для меня загадка, которыми вообще так богат манихейский Серебряный век.

Фрейдизм позднего Мережковского. Пытаясь понять, что же это такое – «воскрешающая», «братски-брачная», «девственная» любовь по Соловьёву-Мережковскому, наталкиваешься внезапно в «Атлантиде-Европе» на знакомый термин – *сублимация*. Хотя Мережковский берет его вроде бы из контекста алхимии (напоминая, что так именуется превращение в золото неблагородных металлов), ясно, что для него это и категория психоанализа Фрейда: «Нечто подобное [сублимация] происходит с полом в древних мистериях»³⁷. Пересечение Мережковского с Фрейдом закономерно: философский фундамент как НРС, так и фрейдовского воззрения следует искать у Ницше (*бессознательное* Фрейда – ничто иное как психологический эквивалент дионисийской бездны). И можно предположить, что мистический «путь к Иисусу Неизвестному» Мережковский представлял

³⁶Штайнер Р. Христианство как мистический факт..., с. 68.

³⁷Мережковский Д.С. Атлантида – Европа..., с. 177.

себе как некую аскезу (безблагодатную в отличие от монашеской), которую, правда, апостол Павел осудил, сказав, что «лучше жениться, чем разжигаться» (I Кор 7, 9)³⁸.

С другой стороны, при чтении «Атлантиды – Европы» часто на память приходит ранний труд Фрейда «Символика сновидений» (1900 г.): «символика» древних мистерий и даже Библии в герменевтике Мережковского, как и у Фрейда, семантически однородна – это сплошная панлибидность, панфаллизм (если допустить подобные неологизмы). Библейский Иаков на пути в Харран, заночевав в некоем месте, в изголовье положил камень – по-еврейски бэтиль [Быт. 28, 11]; и вот – «конус бэтиля есть небесный знак земного пола – звездный или солнечный Фалл». В ту же ночь Иаков боролся с Богом; в толковании Мережковского, «чудно боренье – объятие Божие – о нем и подумать нельзя». Однако Мережковский только и думает, как и Фрейд, о вполне определенных вещах. «Богоборчество Иакова – богосупружество Израиля»: эпизод на пути в Харран – это отголосок в Библии до-синайской мистериальной оргийности. Если греческий миф сообщает, что Адониса убил дикий вепрь, ранив его клыком в бедро, то, в герменевтическом переводе Мережковского, Адонис – «по тайному слову мистерий» – был оскотлен. «Срезанный Колос» Елевзинских таинств, возносимый над толпой иерофантом в финале действия, – это, разумеется, божественный фалл, источник воскресения по Мережковскому. А интерпретация им символики христианского крещального обряда – это уже маниакальный фрейдизм, доведенный до абсурда: «В воду крещальной купели погружается горящая свеча, с молитвой <...>. Здесь вода купели – ложесна Матери, а крещальная свеча – огненный фалл» и т. д.³⁹. Тенденция поздней герменевтики Мережковского чисто фрейдистская; разница с психоанализом лишь в том, что природный инстинкт у русского символиста заменен таинственным (вместе и таинственным) «трансцендентным полом».

А вот у Штейнера, разрабатывавшего ту же самую тему символики древних мистерий, такая реальность как пол вообще не проблематизируется. В отличие от текстов позднего Мережковского, полных смешных непристойностей (к тому же выдаваемых за страшные религиозные тайны), дискурс Штейнера абсолютно корректен, – антропософский человек как бы лишен пола. Вообще впечатление такое, что антропософская аскеза, подобно монашеской, предполагает целомудрие одиночества: об

³⁸Этот род «духовной жизни» практиковался в «Нашей Церкви» супругов Мережковских. О соответствующих переживаниях ее членов можно судить по письмам А. Карташова к З. Гиппиус, а также по переписке последней с Д. Философовым (Pachmuss T. *Intellect and ideas in action. Selected correspondence of Zinaida Hippus*. München, 1972. S. 646 и также 61 и далее).

³⁹*Мережковский Д.* Атлантида – Европа..., с. 175, 179, 236, 265, 314 соотв.

этом свидетельствует хотя бы отказ от супружества, по мере погружения в мистическую практику, русских антропософок Аси Тургеневой и Маргариты Волошиной. При этом в книгах и лекционных циклах Штейнера, бывших в моём распоряжении, отсутствуют указания на то, что антропософская духовность (как версия гностицизма) включает в себе некое эзотерическое ядро экстатически «огненного» свойства, говоря на языке Мережковского. Но вопрос здесь всё же остается открытым. Что же касается мистериальных образов, то, по Штейнеру, они суть не фаллические символы, но знамения чисто духовных событий, происходящих с мистом на пути посвящения. Так, в мистериальном мифе о подвигах Геракла победа над немейским львом означает укрощение грубой физической силы, а убиение им лернейской гидры – преодоление низшего знания; руно аргонавтов – это возвращение душе ее вечного начала и проч. Духовная практика среднего антропософа далека от культивирования «влюбленности» в кругу Мережковского⁴⁰.

По-фрейдистски Мережковский готов толковать и Евангелие, – я имею в виду сейчас книги, предворяющие «Иисуса Неизвестного»⁴¹. Вот как там поставлена проблема: «Смерть побеждает, воскресает Таммуз-Озирис тогда, когда соединяется с Иштар-Изидою, Жених – с Невестой. Женихом назван и Сын Человеческий. Но не сходит за Ним в ад, не воскрешает Его Невеста. Почему же именно здесь, в тайне Двух, между тенями и Телом – прерыв? Хорошо ли видит наш глаз? <...> Вглядимся же пристальнее: не следует ли и в этом, так же как во всем остальном, тень за Телом?»⁴². Ответ, разумеется, звучит утвердительно: «лицо Неизвестного» именно «здесь, в братски-брачной, небесно-земной любви, агапэ-эросе»⁴³. Ключ к Христу и Евангелиям, по Мережковскому, надо отыскивать через проблематику пола. Для этого в герменевтический контекст включаются Талмуд и Каббала, в их же духе толкуемые аграфы. Изначально Бог сотворил Адама бессмертным андрогинном; Адам «второй, бессмертный, – будет восстановлен в целости»⁴⁴ и т. д. Эти представ-

⁴⁰Развивая идею выдающегося исследования А. Эткнда «Хлысты», можно заметить, что философия Серебряного века свою народно-мистическую почву нашла как в хлыстовской, так и в скопческой ветви русского сектантства. Особенно отчетливо это видно в связи с проблемой бессмертия, страстно взыскиваемого русским человеком. Мережковский, равно как Вяч. Иванов, связывающие путь к бессмертию с особой экзальтацией пола, тяготели к хлыстовству. А вот философским скопцом был Н. Фёдоров, всерьёз рассуждавший о воскрешении предков за счет сексуальной энергии, сбережённой благодаря отказу человечества от продолжения рода. Скромный библиотекарь Румянцевского музея призывал по сути к вселенскому осклоплению.

⁴¹Тогда как в 1900-е годы русские мыслители были склонны «нищезировать» Евангелие. См.: ниже с. 216, примеч. 1.

⁴²Мережковский Д. С. Тайна Трёх, с. 193.

⁴³Мережковский Д. С. Атлантида – Европа, с. 256.

⁴⁴Там же, с. 270, 271.

ления Мережковского предвосхищают ныне популярные неоязыческие идеи New Age. И нам не так важно, какую историю «небесно-земной любви» Христа состряпает Мережковский, чтобы обосновать Его «андрогинность» и воскресение: в любом случае она будет сходна с сюжетом, скажем, «Кода да Винчи» Дэна Брауна... Здесь, действительно, старая традиция, к которой и подключился Мережковский.

Бог Троица в «перворелигии человечества». Мережковского не без основания современники (напр., Бердяев) упрекали в «двоении мыслей», что традиционно порицается⁴⁵: роковая амбивалентность преследовала его до конца дней. Подобное двоение – отказ от выбора и нежелание искать для мысли иных путей – есть особенная форма агностицизма Мережковского. Словно замороженный, он с широко раскрытыми глазами ума стоит перед мировой ноуменальностью, не в силах найти к ней прямого доступа. Совесть мыслителя не позволяет ему предпочесть одну из антиномий, и он проблематизирует свое сомнение в бесконечной игре смыслов. Пристрастие Мережковского к слову «тайна» – симптом как раз подобного агностицизма. Также ему импонирует платоновский путь религиозного познания, начало коего – изумление: «*Изумляющее* есть признак того, что мы подходим к Христу» – «Неизвестному, Изумляющему»⁴⁶. Всюду здесь усилие мыслителя представить и описать непрístupную тайну или хотя бы указать на нее.

С 1900-х годов Мережковский размышлял о представших перед его сознанием *трех Тайнах* – Одного, Двух, Трех, – соответственно, личности («я»), пола («ты») и общества («он»), а также Отца, Сына и Духа. Как видно, эти три *Тайны* были тремя китами, на которых стояло все религиозно-гуманитарное воззрение Мережковского – богословие, антропология, этика, социология, а также историософия с её схемой *трех Заветов*. Книга 1925 года «Тайна Трёх» (с подзаголовком «Египет, Вавилон») посвящена богословскому аспекту данного воззрения – проблематизирует универсальное, на взгляд Мережковского, тройческое единство божественных субъектов как в древних религиях, так и в христианстве. Божественную семейственность язычества (в мифах фигурировали отец, мать, сын, реже дочь), часто, впрочем, герменевтически измышленную (в случае Елевзинского, Самофракийского и др. культов), Мережковскому хочется обрести и в христианстве Третьего Завета⁴⁷. Здесь налицо все то же стремление сделать краеугольным камнем новой религии (она же – «перворелигия человечества») «трансцендентный пол», – ведь это главная ценность воззрения Мережковского на протя-

⁴⁵Ср.: «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (Иак 1, 8).

⁴⁶Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 409.

⁴⁷Конечно, вслед за А. Н. Шмит – автором теософского сочинения «Третий Завет».

жени всего его пути. «Пол есть <...> выход из этого мира в тот <...>. Все тело в трех измерениях, а пол в четвертом»⁴⁸: если «четвертое измерение» это область инстинктов – бессознательное Фрейда, сфера Диониса по Ницше, то в *этом* смысле Мережковский прав. Тогда «трансцендентны» и питание, самосохранение и прочие инстинкты. Но сопряженные с инстинктами страсти, аффекты – низшие начала природы человека, традиционно считались микрокосмической преисподней... Однако традицию Мережковский как раз критикует за вынесение ею пола за скобки: «В Троице языческой – Отец, Сын и Мать; в христианской – вместо Матери Дух, Сын рождается без Матери, как бы вовсе не рождается. Вместо живого откровения – мертвый умерщвляющий догмат. Половая символика в Боге <...> отвергнута. Христос – Жених, царство Его – вечеря брачная: это сказано, но не сделано <...>» и т. д.⁴⁹. Божественную бесполость Мережковский возводит к Синайскому откровению Моисея – прежде евреи чтили не Ягве, но Элогимов, что подтверждается множественным числом фразы в книге Бытия «Бог сотворил человека» (Быт. 1, 27). «Новым единобожием, израильским, покрыта здесь [на Синае] древняя ханаанская, вавилонская, египетская, крито-эгейская, а может быть, и древнейшая, «атлантическая» Троица»: в недавно найденных в Египте папирусах фигурируют три до-синайских божества, и одно из них носит женское имя Эль-Руах⁵⁰.

И дело не сводится у Мережковского к возрождению древней «семейственности» Тройческого догмата – к умозрительному превращению Святого Духа в Божественную Мать, спасающую мир. Поскольку в мистериях язычества тайна Трех манифестировалась «соединением двух полов», то «тринитаризм – не что иное как преломленный в философском мышлении религиозный сексуализм», ибо «пол есть божественная в человеческом теле Троичность, <...> первое, изначальное, кровно-телесное осознание Бога Троица»⁵¹. Здесь чаяние важного антропологического сдвига, – как сказал бы Флоренский, перемещение духовного центра человека из сердца (христианская мистика) в направлении низших чакр, задействованных как раз в оргийных языческих культах⁵². И в основе Церкви – «Царства Божиего – божественного Общества» – должен присутствовать, согласно Мережковскому, тот же самый «религиозный сексуализм»⁵³, поскольку прообразом Церкви слу-

⁴⁸ Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 29–30.

⁴⁹ Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 30.

⁵⁰ Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 269–270.

⁵¹ Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 32.

⁵² В «Столпе и утверждении Истины» Флоренский пишет о «мистике живота, т. е. мистике оргиастических культов древности и современности и отчасти – католицизма», которая «в конце извращает естество греховного человека» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). М., 1990, с. 267).

⁵³ Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 33.

жит как раз Бог Троица... Вместо критики этих представлений отошло заинтересованного читателя к трагикомической истории секты супругов Мережковских, культивировавшей «религиозный сексуализм» – «влюблённость», и сосредоточенной на «горящем угле» – поле...⁵⁴

Страдающий Бог в «перворелигии человечества». *Перворелигия человечества* – поздняя версия НРС Мережковского – есть религия страдающего Бога. Семь «крещёных богов» Атлантиды – двойников друг другу и Христу – суть боги страдающие, и здесь неважен способ страдания: «бог оскоплённый [Атис, Адонис] – тот же, что растерзанный [Дионис] или распятый [Христос]»⁵⁵. Это и понятно: в герменевтике Мережковского все боги древних мистерий – «*Неузнанно* [т. е. Неведомого Бога, Иисуса Неизвестного] тени»⁵⁶. И, разумеется, «страсти» верховных богов древних религий – это не случайные повороты мифологических сюжетов, а крестная смерть Христа – не просто трагическая (в принципе не обязательная) развязка евангельской истории. Для Мережковского здесь некий абсолютный факт, известный уже «атлантам»: «Сын Божий умер за людей» [там же, 320]. Божественные страсти и разыгрываются во всех мистериальных действиях. С ними сопряжены и «древний, темный, дикий, страшный смысл таинства: «Бога должно заклать»»⁵⁷. Под видом бесчисленных животных и человеческих жертв скрыт единый страждущий Бог, – ведь «жертва земная есть подобие <...> жертвы Небесной, Агнца, закланного от начала мира»⁵⁸.

Кроваво-жестокое существо всякой религии Мережковский, как видно, не склонен объяснять, подражая проповедникам, ссылающимся на искаженный грехопадением миропорядок, перекладывающим роковую вину на человека. Жертва совершается уже в недрах Божества, предвзяря создание мира и обуславливая миротворение: «Агнец, закланный от создания мира, – в основе мира и в основе всех таинств, или, точнее, одного-единственного, потому что все они ведут к одному <...> – Бога должно заклать»⁵⁹. Эту предмирную жертву языческий мир представляет как разрывание младенца Диониса-Загрея титанами, Евангелие видит ее историческое осуществление в распятии Иисуса Христа. А когда на место религии встаёт метафизика, то за мифическим «растерзанием», «расчленением» бога усматривают происхождение мирового многообразия из изначального божественного единства. Так мыслили

⁵⁴Существо «Нашей Церкви» проанализировано в главе «Философская Церковь супругов Мережковских».

⁵⁵*Мережковский Д.* Атлантида – Европа..., с. 235.

⁵⁶Там же, с. 239.

⁵⁷Там же, с. 343.

⁵⁸Там же, с. 364.

⁵⁹*Мережковский Д.* Тайна Трёх, с. 183.

Плутарх, Прокл, а в Новое время Шеллинг, замечает Мережковский. Но сам он с особенным вниманием сосредоточен на увенчании *воскресением* страдания и смерти богов. Ключевым для него служит и такое представление: универсальный Бог *перворелигии человечества* «умер однажды, чтобы человек родился, и снова умер, чтобы человек воскрес»⁶⁰. Ибо особенно охотно проповедник НРС проблематизирует воскрешающую силу эротической любви, и к шокирующей истории оживления Озириса Изидой он возвращается неоднократно: «Мужа-брата своего, Озириса, воскрешает Изиды, сочетаясь с ним в братски-брачной любви, живая – с мертвым»⁶¹. – Итак, в *перворелигии* фундаментален догматический тезис: для творения мира и его воскресения (вместе с человеком) требуется божественная жертва – некое самоумаление Божества, на языке мистерий именуемое смертью Бога. Этому «догмату» созвучно каббалистическое представление о *цимцуме* – «отступлении» Божества в собственные недра, своеобразном «сжатии», совершающемся ради того, чтобы высвободившееся «пространство» – небытийная «пустота» – сделалось «местом» для разворачивания процесса сотворения мира⁶². Кенозис Божества в Христе, как можно предположить, также поддаётся описанию через гипотезу цимцума.

Таинства «перворелигии человечества». В романе Мережковского 1920-х годов «Тутанкамон на Крите» есть такой эпизод. Египетский чиновник Тутанкамон приезжает на Крит с некоей дипломатической миссией от фараона. Прослышав о том, что по случаю зимних Дионисий в укромных горных местах будут происходить радения мэнад, Тутанкамон, охваченный, как сказали бы сейчас, туристической страстью, просит организовать для него поездку на Диктейскую гору, дабы ему воочию созерцать древний обряд. И вот, оказавшись в горах, он влезает на дерево, откуда, будучи сам невидим, он наблюдает Дионисову оргию, изображённую в соответствии с «Вакханками» Еврипида. Свидетельство трагика Мережковский дополнил страшной деталью: в руках каждая мэнада держала звериного детеныша – ее личную жертву младенцу-Загрею; зверята – волчата, лисята и пр. – подлежали культовому растерзанию и пожиранию этими женщинами и девушками, одержимыми богом. В «Атлантиде – Европе» мистерия Диониса описана аналогично: «В лунной вьюге вьются лунные призраки, на снежных полях Киферона – «чертовых гумнах», как ведьмы на Лысой горе, голые, страшные, дикие, воют, как волчихи голодные, кличут, зовут,

⁶⁰Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 184.

⁶¹Мережковский Д. С. Атлантида – Европа..., с. 379.

⁶²См. раздел «Цимцум и София» в современном исследовании, где учение о Боге как Творце мира возводится к Каббале Исаака Луриа (XVI в.) (Френч М. Лик Премудрости (перевод с немецкого языка Н. К. Бонецкой). СПб., 2015, с. 39–62).

улюлюкают. Бешеные, сами не знают, что делают; им все равно, кто ни попадись, человек или зверь – во всякой жертве бог.

Рвите же тело зубами,
Пейте горячую кровь!»⁶³

Как омофагии (пожирание в экстазе сырого мяса) мэнад, так и обряды «богосупружества» Елевзинских таинств⁶⁴ Мережковский изображает в виде красочных, пышных массовых сцен, – композиционно даже не театральных, а кинематографических, – с большим натурализмом. И я вспоминаю здесь незадачливого Тутанкамона (захваченного в конце концов мэнадами), так как, на мой взгляд, исследовательская позиция Мережковского-историка, интерпретатора древних таинств, есть позиция как раз такого стороннего наблюдателя, представителя иной культуры, чьему любопытству открыта одна внешняя сторона древнего культа и который не в состоянии постичь и передать, что же означал этот ритуал для его реальных участников. Конечно, *теоретически* все концы с концами у Мережковского сведены. В омофагии и «богосупружестве», на которых, по его мнению, стоят древние таинства и которые он видит в основании как «перворелигии», так и грядущей религии Третьего Завета, актуализируется архаичная общечеловеческая интуиция – стремление к соединению с богом ради обретения бессмертия. Фаллофорные процессии древних египтян – принадлежность отнюдь не «культа плодородия», как мыслит кабинетная – позитивная наука, и омофагии мэнад имели смысл самый непосредственный: все подобные обряды «восходят к первичному религиозному опыту – «перворелигии» всего человечества: Бог объемлет всего человека в тайне питания <...> и тайне рождения, пола <...>»⁶⁵. Под видом тотэма – животного – архаичный человек «пожирал бога <...> и сам становился богом»⁶⁶. Тот же смысл имели и бесчисленные древние сексуальные культы.

И вот, Мережковский ищет сознательного возрождения этого первичного религиозного инстинкта, погребенного в душе человека под многовековыми напластованиями цивилизаций. Подобная религиозная похоть представляется ему вечной принадлежностью природы человека: «Божеской плоти голод, божеской крови жажда есть общий и непреложный закон человеческого сердца, от начала мира и, вероятно,

⁶³ Мережковский Д.С. Атлантида – Европа..., с. 365.

⁶⁴ Не считаю для себя возможным, по соображениям нравственно-эстетическим, пересказывать детально-подробное описание Елевзиний у Мережковского.

⁶⁵ Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 377.

⁶⁶ Там же, с. 364.

до конца»⁶⁷. И здесь страшное противоречие между религиозными мечтами Мережковского – и голливудскими натуралистическими сценами хлыстовских радений (в «Петре и Алексее»), кровавых «посвящений» (в «Юлиане Отступнике»), браков с «богом» юных жриц на вершинах мексиканских пирамид и прочих «языческих мерзостей» (блаж. Августин), действительно, абсолютно уже неприемлемых для современного нормального человека. – Но главное заключено в том, что языческий религиозный инстинкт был раз навсегда упразднен Христом. «Примите, едите: это Тело Мое»; «пейте – это Кровь Моя»: так сказал Иисус, преподав ученикам хлеб и вино. И опровергая проект Мережковского, можно было бы так истолковать данный жест Спасителя, вознесшего человека над дикарем: «Да, в вас присутствует еще первобытный инстинкт, – хотел сказать этим деянием Иисус, – вы, в вашей слепоте, всё еще можете воображать, что в кровавой жертве скрыт Бог, что вы спасетесь через нее. Так приносите же отныне жертву бескровную, приобщайтесь в новом Таинстве, которое Я вам заповедую, растительным плодам Земли, которая и есть Тело Бога! Мистериальное вегетарианство отучит вас от похоти крови, – ведь в крови лишь временная, тленная жизнь. А в Евхаристии вам будет дана жизнь иная – вечная, и с Богом вы соединитесь в духе и истине. Вот вам Тело Бога – хлеб; вот вам Его Кровь – вино». – И после двадцати веков церковного воспитания – слово *омофагия* давно вышло из употребления и соответствующая реальность сохранилась лишь в извращенном воображении – мыслители-декаденты (Мережковский, Иванов) предлагают вытаскивать из самых глубинных – адских недр души и сакрализовать первобытный, практически животный инстинкт...

Кстати сказать, Иванов к реанимации кровавого язычества подошел ближе, чем Мережковский. Я не стану сейчас обращаться к его диссертации «Дионис и прадионисийство» и напоминать о дионисийских мистериях на Башне: укажу лишь на романтико-поэтическую идеализацию древних обрядов: «Бурно ринулась мэнада, / Словно лань, словно лань...» («Мэнада», 1906), – Мережковский, к его чести, все же сравнивал мэнад с бешеными волчицами... Также последний сам опровергает измышления «Третьего Завета» здравым смыслом, Тутанкамоновым простодушием – собственными ужасом и отвращением при виде языческих реалий, священных в глазах их современников.

И совсем другой, нежели русские неоязычники, герменевтический подход к древней религии демонстрирует другой дерзновенный дилетант в религиозной этнографии – Рудольф Штейнер. Мережковский, подсматривает, подобно Тутанкамону, с позиции профана за совершением тогдашних таинств; Штейнер описывает их как бы изнутри, с точки зре-

⁶⁷Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 364.

ния *посвященного*. Его нимало не занимает религиозный сюжет мистерии, на взгляд Мережковского, универсальный, единящий мистерии и христианство: страдания и смерть бога, его воскресение в качестве андрогина, осуществленное посредством «братски-брачной любви» его женского дополнения. Также как бы неважен для Штейнера и мистериальный обряд. Замечу, что никаких шокирующих обрядовых деталей Штейнер ни разу не упоминает, так что со страниц его книги перед нами встает совершенно иной, нежели в подаче Мережковского, образ древней мистерии – нечто возвышенно-духовное и трудно достижимое в своей красоте. Весь интерес основателя антропософии сосредоточен на событиях в душе посвящаемого миста, – то же, что происходит с богами, суть лишь аллегории внутридушевных метаморфоз. О любовных историях с богами и богинями у Штейнера вообще речи нет; думается, для него божественный «секс», фундаментальный для герменевтики Мережковского, вообще есть достояние народной религии, не заслуживающее внимания посвященных. Если центр тяжести мистерии для Мережковского сосредоточен в воскресении бога, то для Штейнера – в переживании мистом рождения Логоса в его душе. Это и понятно: Мережковский – теист, церковный диссидент; мистерия для него – действо с участием богов, а ее идеология заключена в догматике и метафизике; Штейнер же – а-теист, гностик, слова «бог», «молитва», «жертва» он берет из чужого для себя словаря. Собственный же предмет Штейнера – мистическая практика проникновения в сферу духа. В его книге о мистериях древности немало намеков на то, что автором пережито «подлинно новое посвящение», что он вообще знаток современной эзотерики⁶⁸. И игнорируя народные религии язычества, Штейнер фактически обходит молчанием двадцативековую духовную жизнь Церкви. Это неведомый ему путь к Богу (как Мережковскому на деле незнаком путь посвяtitельного гнозиса, – впрочем, Мережковский плохо знал и церковность) – путь *веры* как *доверия*, – ведь сам он следует путем опытно-мистического *знания*.

И вот что мы имеем в заключение. Языческие мистерии *Мережковскому* представляются **религиями**, подобными христианству, а семь главных богов – «теньями» грядущего Бога Христа. И наоборот, *Штейнер* христианскую религию превращает по сути в гностическую **мистерию**, когда, уже в заголовке своей книги, обозначает ее как «мистический факт». Евангелие от Иоанна для Штейнера – ничто другое как описание посвяtitельного обряда, через который прошел евангелист. Чудовоскрешения Лазаря – это «посвящение в мистерии», произошедшее «*через Иисуса как посвяtitеля*»: пережив «символическую смерть» (со-

⁶⁸ *Штайнер Р.* Христианство как мистический факт..., с. 102.

мнамбулический сон), Лазарь «познал, как достигается воскресение»⁶⁹. Апокалипсис изображает видения миста Иоанна в процессе прохождения через обряды посвящения, в результате чего ему открывается мировое будущее и т. д. Новозаветные образы суть аллегории – знамения духовных переживаний, отвечающих фактичности духовного мира. О Христе в данном труде Штейнера здесь скажу лишь, что Он никак не Бог в воззрении христианского теизма: в человека Иисуса вселяется, при крещении на Иордане, Логос – посредник между Неведомым Богом, «зачарованным в природе», и человеком. «Великий» ли Он «Посвященный», как у Э. Шюре? Так или иначе, но Шюре, автор сочинения «Великие Посвященные» (об основателях мировых религий), одобрил подход Штейнера, о чем тот сообщает в предисловии к «Христианству как мистическому факту» (с. 9).

Духовное воззрение будущего Мережковскому видится религией, Штейнеру – мистерией; и под **христианством** первый подразумевает историческую Церковь, второй – новую, в сравнении с языческими, мистиерию: с приходом Христа «многочисленные мистерии должны быть замещены единой основной христианской мистерией»⁷⁰. Но, казалось бы, при глубокой разнице теистического и духовидческого принципов, разбираемые мною книги о древних таинствах очень сходны между собой⁷¹. Впечатление такое, что *одна и та же идея* – единое представление о соотношении язычества и христианства – изложена в одном случае на языке теистического богословия, а во втором – посредством мистико-гностического дискурса. Идея же эта заключена в том, что языческие мистерии, вставшие над народной верой, были своеобразным пророчеством о Христе, – подобно тому, как Его же разумели в своих экстатических вещаниях еврейские пророки, гонимые поборниками Закона. Именно на эту вполне добропорядочную, обоснованную наукой идею хотят опереться в своих раскованных исканиях, на грани демонических бездн, провозвестники новой духовности. По Штейнеру, мудрость мистерий осуществилась в евангельской истории, мистериальное «Слово стало плотью» (Ин 1, 14) в Христе Иисусе. Согласно же Мережковскому, умалившийся предмирно в Божественных недрах Бог Сын как бы отбросил смысловую «тень» на дохристианское человечество, явившую себя в богах древних таинств ещё до того, как Он, умалившись вторично ради спасительной победы над смертью, воспринял Тело от Своей Пречистой Матери и прошел по Земле путем страдания и воскресения.

⁶⁹Штайнер Р. Христианство как мистический факт..., с. 103.

⁷⁰Там же, с. 114.

⁷¹Отчасти это связано с явной вторичностью труда Мережковского в отношении книги Штайнера.

Христос и Адонис

*Друг мой! Прежде, как и ныне,
Адониса отпевали.
Стон и вопль стоял в пустыне,
Жены скорбные рыдали.*

*Друг мой! Прежде, как и ныне,
Адонис вставал из гроба,
Не страшна его святыне
Вражьих сил слепая злоба.*

.....

Вл. Соловьёв
(Написано на Пасху 1887 г.)

К язычеству через христианство

НРС Дмитрия Мережковского в 1920–1930-х годах выступало под видом герменевтики древних религий, выявившей «перворелигию человечества» – общее смысловое ядро язычества и христианства. «Много народов, «языков» <...>, а мистерия одна – мистерия Бога умершего и воскресшего. Озирис египетский, Таммуз вавилонский, Адонис ханаано-эгейский, Атгис малоазийский, Митра иранский, Дионис эллинский: в них во всех – Он. По слову апостола Павла: «это есть тень будущего, а тело во Христе» (Колос 2, 17)»⁷². Образ тела, отбрасывающего тень, Мережковский сделал метафорой отношения язычества и христианства: еще не вочеловечившийся, сущий в Боге Христос *отбросил Свою тень* на все прошлое, так что древние таинства были пророчеством о Христе – «теньями пророческими». «Мистерия страдающего Бога протянулась через все века и народы, как исполинская тень, чтобы лечь к ногам Христа»⁷³: но в такой форме это более или менее общее место сравнительно-исторического религиоведения. Самобытен Мережковский, заявляющий, что тень не только всецело подчиняется телу, есть его бледный двойник: облик тени, наоборот, может восполнять представление познающего о теле, обогащать, обновлять это представление. Язычество в состоянии оказать помощь в постижении изначальной керигмы, собственной вести-идеи Христа, не искаженной последующими трактовками: вот концептуальный исток поздней экзегезы Мережковского, которую он начинает с исследования древних таинств («Тайна Трёх»,

⁷²Мережковский Д.С. Тайна Трёх, с. 17.

⁷³Там же, с. 18.

«Атлантида – Европа»). «Христианство есть истина язычества»⁷⁴, – но и наоборот – в язычестве имеются такие истины, которые должны войти в будущую религию Третьего Завета, призванную осуществить в полной мере Завет Второй. Исторический образ Христа надлежит дополнить некоторыми чертами Озириса, Адониса, – разумеется, Диониса и прочих языческих богов, – впрочем, все они двойники, часто напоминают Мережковский.

Традиционное сознание воспринимает, как химерический, проект подобного симбиоза. Мережковский напрасно берёт себе в союзники апостола Павла: в контексте Послания к Колоссянам «тьма» (языческие обычаи) метафорически указывает на такие пережитки прошлого, для которых христианину надлежит как бы умереть. «Это имеет только вид мудрости» (Кол 2, 23), – так Павел, через века, возражает новейшим апологетам «древней мудрости» язычников. Свой путь христианин проходит под знаком Креста, и всякие языческие «розы» на Кресте, всякое «розенкрейцерство» – доморощенное ли, подкреплённое ли авторитетами, – традиция считает обмирщением или демонизмом. Тем больший интерес вызывает попытка Мережковского поразить традицию в самый её смысловой, даже ноуменальный центр – опровергнуть свидетельства сонмов христианских подвижников, смутить, а быть может, даже соблазнить «малых сих», кто «чаёт воскресения мёртвых», доверяя церковному учению. Короче говоря, меня занимает **герменевтика** Мережковского **как метод**: какие мыслительные приемы использует он с целью доказать недоказуемое, удаётся ли это ему? Философия Серебряного века дерзновенна – она прибегает к вызовам абсурда (Шестов), к богоборчеству и люциферизму (Иванов, Бердяев), доверяет оккультным экспериментам (Андрей Белый, Флоренский), нарушает табу (Розанов). Восстание Мережковского против Церкви – неуверенное, колеблющееся, не брезгающее лазейками двусмысленности, – пользуясь достижениями историков религии, выступает в обличье эстетико-гуманистической апологии древних таинств.

Впрочем, автор «Тайны Трёх» резко отмежевывается от «безбожной науки о религии»: «О религиозном опыте веков и народов мы можем судить только по своему собственному опыту. Тайнства суть тайны души моей: что в них, то и во мне. Кто в своём собственном сердце не подобрал ключа к дверям Елевзинского анактора, тот никогда в него не войдет»⁷⁵. Если религиоведы-позитивисты считают целью языческих обрядов помощь богов людям в делах сугубо земных, то Мережковский полагает, что человек древности существо религии видел в великом – в победе над смертью. «Нет, не “плодородие”, не рождение и смерть зна-

⁷⁴Мережковский Д.С. Тайна Трёх, с. 17.

⁷⁵Там же, с. 12, 16.

менуется фалл Озириса, а воскресение»⁷⁶, – и мы можем действительно понять древнего египтянина, поскольку исповедуем Христа *воскресшего*. Однако наше духовное приобщение к воскресению Христову в мистерии Страстной седмицы – это не переживание «воскресения» египтянами – участниками сексуальных таинств Озириса и Изиды. И вообще, «сочувственный опыт» вживания в древность означает пробуждение в душе исследователя архаичного, упраздненного как раз Христом религиозного инстинкта⁷⁷. Ту же самую трансформацию (всторонуязычества)природы человекаМережковскийждётвбудущем– в связи с религией Третьего Завета. В своем пристрастии к языческой архаике Мережковский близок Иванову – ещё более дерзновенному реформатору, «практикующему» дионисийцу. А вот Лев Шестов ориентировался на архаику до-синайского еврейства, когда признавал за своего героя библейского Авраама, который, замечу, в отличие от Шестова, жил в прямом контакте с Богом. Эволюцию человека религиозные архаисты Серебряного века в расчет не принимали.

Думается, теософская идея единой универсальной «перворелигии» в русской мысли закрепились благодаря «свободному теософу» и софиологу Вл. Соловьёву. В стихотворении, приуроченном к Пасхе 1887 года, вынесенном мною в эпиграф, с глубоко пессимистической интонацией⁷⁸, напоминающей тон Екклесиаста, Соловьёв по сути говорит о тождестве Христа и Адониса – о едином страдающем и воскресающем Боге язычников и христиан. Скорее всего, Мережковский знал эти стихи: он высоко ценил поэзию Соловьёва и считал, что свое самое сокровенное тот доверял именно ей (см. статью Мережковского «Немой пророк»). Но, разумеется, это не столь важно. Так или иначе, в «Тайне Трёх» есть точный аналог соловьёвского стихотворения: Мережковский описывает «таинства Адониса», тождественные тем, которые ранее были разработаны поклонниками вавилонского Таммуза⁷⁹.

«Когда, после *седмидневного плача*, наступает тишина, то снимают с *плащаницы* восковое изваяние мертвого тела, <...> *полагают во гроб*;

⁷⁶Мережковский Д.С. Тайна Трёх, с. 109.

⁷⁷Инстинкт этот своей кульминации достигал (наряду с коллективным «богосупружеством», напр., в Елевзисе) в омофагии – пожирании тела бога (под видом жертвы – животной или человеческой). Христос упразднил кровавую омофагию, преподавая на Тайной Вечери ученикам хлеб и вино. См. раздел «Тела и тени».

⁷⁸Обусловленной также и поводом к созданию стихотворения – чувством безнадежности перед лицом превратностей любви. Вот его концовка:

Друг мой! Ныне, как бывало,
Мы любовь свою отпели,
А вдали зарею алой
Вновь лучи её зардели.

⁷⁹Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 191.

может быть, уносят, погребают; возжигают светильники – и вдруг, в тишине, в полночь, слышится издали, от места погребения, испу-
 пленно-радостный клик: «Таммуз воскрес!» <...> Это и значит: «Смер-
 тью смерть попра». Да восстанут из гробов своих мертвые! «Сущим
 во гробах жизнь даровал!». – Курсивом я выделила у Мережковского
 те слова и выражения, которыми описываются православно-церков-
 ные церемонии Великой Пятницы (день крестной смерти Иисуса Хри-
 ста) и Пасхи: их разительную близость со страстями и воскресением
 Таммуза-Адониса Мережковский дополнительно подчеркнул, введя
 в Адонисову мистерию наш пасхальный тропарь⁸⁰. Действительно,
 у Мережковского, в точном согласии со стихотворением Соловьёва, в
 мистерии Адонис и Христос единообразно умирали и воскресали. Но
 вот, данное место в книге Мережковского прочитывается не как указа-
 ние на то, что Адонис – это *пророчество* о Христе. Скорее, у читателя
 возникает чисто позитивистская мысль из арсенала «безбожного» рели-
 гиоведения, вроде бы отрицаемого Мережковским: христиане первых
 веков заимствовали свои обряды (если не идеи и догматы!) у язычников.
 Мережковский не раз вспоминает мысль Шеллинга – мифологические
 боги древности суть реальные существа. Однако, как кажется, реально-
 сти-то языческих богов Мережковский как раз и не ощущает. Иначе он
 не сблизил бы высокое благоговение предпасхальной атмосферы Церк-
 ви, когда «молчит всякая плоть»⁸¹, с атмосферой извращенно-сексуаль-
 ных действ, будто бы имеющих воскрешающую силу. Для религиозного
 сознания во всяком культе происходит действительное общение людей
 с конкретными обитателями духовного мира. Подход же Соловьёва–
 Мережковского или отождествляет Христа с Адонисом, или же призна-
 ёт обоих за фикцию.

Миф и мистерия как категории герменевтики Мережковского

Мережковский, как теоретик *перворелигии человечества*, удержи-
 вает сознанием одновременно древнее язычество – и гипотетическую
 религию Третьего Завета; из точки настоящего его внимание направ-
 лено в прошлое и будущее. *Миф и мистерия*: это два главных ключа
 к древности, которыми оперирует русский исследователь. Замечу, что
 ими же пользуется Р. Штейнер в своей книге 1902 г. «Христианство
 как мистический факт и мистерии древности»; одна из ее глав так и
 называется – «Мудрость мистерий и миф». Также и соотношение этих
 понятий у Мережковского и Штейнера одно и то же. Для Мережков-

⁸⁰«Христос воскрес из мертвых, / смертию смерть попра, / и сушим во гробех / живот дарова».

⁸¹Слова из текста литургии Великой Субботы.

ского «под оболочкою мифа скрыта мистерия. <...> Истина мифа – в мистерии <...>»⁸². Мифы суть «истины, скрытые в образах», – истины мистериальные, ведомые посвященным, утверждал и основоположник антропософии⁸³. Но дальше ход их мысли разнится. Толкуя мифы, Штейнер находил в них символы переживания мистов. Он помышлял не о «перворелигии» – его целью была некая абсолютная, единая во все времена *первомистерия*. Мережковский же под пестрым покровом мифических символов искал (и, конечно, герменевтически находил) ядро *перворелигии*, охватывающей собою и христианство: «Ключ к мифу – мистерия, а ключ к языческой мистерии – христианское таинство»⁸⁴. На деле Мережковским выносилось за скобки все конкретно-художественное содержание мифов, безжалостная редукция оставляла абстрактную схему, которую толкователь стремился выдать за одну из христианских парадигм. Посредством этой процедуры сведения мифов к якобы скрытым в них христианским смыслам он уничтожал само существо древней религии. Ведь это существо определяется «характером» верховного бога – духа, демона. Но боги и герои – Дионис, Озирис, Адонис и проч., которым подражают их адепты, раскрывают себя именно в деталях сюжетов мифов, в обликах их персонажей. Всё это метод Мережковского как раз элиминирует.

Посмотрим, к каким ухищрениям прибегает Мережковский, интерпретируя мифы. Ограничимся немногими сюжетными ходами, характерными для античной мифологии.

Жертва страдающих богов. Боги мистерий – боги страдающие, мистерии же суть «тени» мистерии смерти и воскресения Христа: таков краеугольный камень философии религии Мережковского. И вот, он ставит вопрос: была ли вольной жертва страдающих богов древности? Мережковскому представляется, что в случае *насильственной* смерти бога (Озириса от руки его брата Сэта, Адониса – от клыков вепря, Диониса–Загрея, растерзанного титанами, а Орфея – мэнадами и т. д.) соответствующее таинство исторически ведет к «религии бога-дьявола», торжествующего над богом-жертвой⁸⁵. И дабы представить языческих богов прообразами Сына Божия, который *самовольно* отдает жизнь ради спасения мира, Мережковский прибегает к герменевтическим натяжкам: будто бы в древних таинствах, хоть и в слабой степени, но было сознание вольной жертвы. Так, в *мифе* Сэт – злой брат Озириса, но в *мистерии* речь идет лишь о другом имени верховного бога Египта, –

⁸²Мережковский Д. Тайна Трех, с. 14.

⁸³Штейнер Р. Христианство как мистический факт..., с. 52, 67 соотв.

⁸⁴Мережковский Д. Тайна Трех, с. 15.

⁸⁵Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 344.

соответственно, о его *вольной* смерти. Также «святой Орфей» и его мексиканский двойник Кветцалькоатль «оба приносят себя в жертву, чтобы прекратить бесконечность человеческих жертв»⁸⁶. Мистерия, согласно Мережковскому, способна развоплотить национальный миф – редуцировать его сюжет к евангельской схеме. На самом деле здесь налицо один из приемов герменевтики Мережковского – вчувствование христианства в язычество.

«Божественные кровосмешения». Этот же прием исследователь использует, когда трактует мифические «браки отцов с дочерьми, сыновей с матерями», «братьев с сестрами», подмечая, что «все браки богов кровосмесительны»⁸⁷. Но как же в перверсии, для язычников священной, богоподобной (египетские цари-боги рождались только от кровосмесительных браков), но омерзительной в глазах христиан, Мережковскому удалось обнаружить созвучные и христианству смыслы?! С помощью софистики: скажем, в кровосмесительных союзах сына и матери, дочери и отца «сын хочет снова родить себя от матери, дочь – от отца, уже не во времени, а в вечности», поскольку восстающий на себя пол (перверсивный) как бы обращает время вспять и преодолевает его⁸⁸. «Воля к безличному роду становится волей к торжествующей над родом <...> бессмертной Личности»⁸⁹: вот сакральная глубина, которую Мережковский находит в «кровосмесительной похоти», оправдывая тем самым последнюю. В *мифе* об Адонисе именно ее внушила «Афродита Лютая» кипрской царевне Мирре, которая родила Адониса от собственного отца. Но вот в *мистерии*, по Мережковскому, Мирра – она же Небесная (а не Лютая) Афродита, «страдающая Мать» Адониса, который также «вольно захотел страдать с людьми во всем» (убийца-вепрь это чисто мифическая деталь, в расчет не принимаемая) и вместе со своей «чистой из чистых» Матерью сошел на землю. «Мугга – Miġġam», Мария: созвучие двух имен для Мережковского не случайно, ибо Мирра, зачавшая от отца, – «смирнейшая тень у ног» Пречистой Девы, родившей от Духа⁹⁰. Извращение софистически-кошунственно представлено Мережковским как прообразование Приснодеинства.

Также Мережковскому в его бредовых фантазиях «божественное кровосмешение» представляется языческим аналогом «несказанного брака» в недрах Святой Троицы. Гвоздь (хочется употребить здесь как раз грубое слово) богословия Мережковского – это понимание Троициного Бога в качестве «семьи», а Святого Духа – как «Матери».

⁸⁶ Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 348.

⁸⁷ Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 114.

⁸⁸ Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 227.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же, с. 225–228.

В божественном порядке, заявляет этот воистину *новый* богослов, из того, что «Сын и Отец – одно», следует, что «Сын в Отце рождает Себя от Духа-Матери. Или <...> все три Лица Божественной Троицы соединяются, рождая друг друга и друг от друга рождаясь, в Матери-Отце-Сыновней, несказанно-брачной любви»⁹¹.

Эти непристойно-смешные глупости я прокомментирую, только чтобы завершить данный раздел работы. Именно христианство (а не культовые кровосмешения) воспитывает в человеке личное начало, когда пол и продолжение рода помещает на второй план человеческого существования. Троица Церковью не уподобляется семье, будучи действительно несказанным, не имеющим в тварном мире аналогов, союзом небесной любви. Дух, исходящий от Отца, для традиции никакая не «Мать». Догматы вообще с великой осторожностью используют «слишком человеческие» метафоры, предпочитая им непривычные понятия (различая, к примеру, *рождение* Сына и *исхождение* Духа в Св. Троице). Мережковский же ищет вульгарной, общепонятной мещанской простоты, когда уподобляет Бога европейской семье. Его религия Третьего Завета снижает, опошляет традицию; отрицая «творческую эволюцию», она хочет вернуть человека во времена дикости, инстинктами намеревается задавить «я», обретающее свободу великим усилием аскезы и культурного созидания.

Оскопление, растерзание, распятие. Мифологический сюжет самооскопления малоазийского Аттиса, преследуемого влюбленной в него богиней Кибелой, также щекочет исследовательское воображение Мережковского, и он вовлекает данный миф в свои сравнительно-герменевтические игры. Впрочем, внимание как раз к Аттису того, кто был другом-врагом В. Розанова, усмотревшего в историческом христианстве скопческую тенденцию, вполне естественно: пара «Христос – Аттис» оказывается для него захватывающе интересной не в меньшей мере, чем «Христос – Адонис». Но если кровосмешение рассматривается Мережковским, так сказать, с метафизической стороны (как выход из времени), то в связи с Аттисом его занимает самый опыт скопца – делается попытка (кажется, безуспешная) понять мифического героя *изнутри*⁹². Уже в «Тайне Трех» присутствует *философия скопчества*, опровергающая предположение о бесстрастии скопцов. На самом деле именно скопчество «есть фаллизм подлинный <...>: эмпирический пол ущемляется, трансцендентный – выступает»⁹³. Аттис оскопился, так

⁹¹Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 385.

⁹²Любопытно, что И. Ильин, злой критик Мережковского, подозревал его как раз в склонности к «мистике сладостно-порочной, напоминающей половые экстазы скопцов» [Ильин 2001, 381].

⁹³Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 112.

как «возжаждал девства», но «огненная лава пола клокочет и подо льдом чистейшего девства», и Мережковскому чудится здесь «благоухание вечной весны – любви нездешней»⁹⁴. Во всяком случае, он понимает – почти оправдывает Аттиса, которого неслучайно некогда почитали за Вседержителя, считали величайшим богом. – Если Иванову представляется, что ко Христу ближе всех древних богов подошел Дионис, то на взгляд Мережковского – Аттис. Именно в связи со скопчеством речь в «Атлантиде – Европе» идет о «братски-брачной, небесно-земной любви, агапэ-эросе», которую как раз и искали члены «Нашей Церкви», – по Мережковскому, именно «здесь лицо Неизвестного»⁹⁵. Однако «двоящаяся» мысль Мережковского, почти дошедшего – вместе с гностиками-офитами, Юлианом Отступником и Розановым – до тезиса: «нет существенной разницы между телом и тенью, Христом и Аттисом»⁹⁶, внезапно разворачивается – и Мережковский соглашается с «учителями Церкви»: такие подобию «кошунственным», в них – «великий соблазн», радения скопцов – это «чистый демонизм»⁹⁷. Но затем – новый разворот: оказывается, христианские столпники подражали почитателям Аттиса (столп, разумеется, это фалл)⁹⁸ и т. д. Мережковский колеблется, скопчество – прав Ильин! – ему очень импонирует, «великий соблазн» «небесно-земной любви» им нимало не побежден...

Главная тенденция философии религии Мережковского – это все же упразднение *мифологического* сюжета через погружение в его *мистериальную* суть. Как ни мил его сердцу Аттис мифа, но в мистериях «оскопленный Аттис и распятый Вакх сливаются», «бог оскопленный – тот же, что растерзанный или распятый»: ведь и растерзанный мэнадами Орфей «мистериально, это Вакх»⁹⁹. Неважен способ убийства, образ страданий бога, неважна конкретность мифов: во всех них, по существу, разумеется «распятый Эрос», божественный андрогин, чье изображение на «магическом камне» II-III вв. силится истолковать Мережковский. В том же духе, чередуя божественные имена, воспевали бога в своих гимнах офиты; и святой Климент Александрийский, посвященный до обращения в христианство в Аттисовы мистерии, также сообщает, что «Дионис есть Аттис»¹⁰⁰. Вся эта вереница поруганных и зверски убитых древних богов – Аттис, Дионис, Орфей и т. д. – в медленном, через века, шествии движется ко Христу Неизвестному... Именно данный вывод важен для герменевтики Мережковского, «развоплощающей» языческие

⁹⁴Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 248–250.

⁹⁵Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 256.

⁹⁶Там же, с. 247.

⁹⁷Там же, с. 252.

⁹⁸Там же, с. 253.

⁹⁹Там же, с. 235.

¹⁰⁰Там же, с. 242.

мифы. Разница здесь с исторической наукой (и отчасти с церковным воззрением) в том, что Мережковский помимо этого имеет в виду и *Неведомого Бога* будущего, *Сына* в религии Третьего Завета, благосклонно приемлющего мистериальных демонов и даже кое в чем подражающего им.

Апофатика в герменевтике Мережковского

Из вышесказанного следует, что, как правило, Мережковский смотрит на мифы через призму христианства, находя в странной пестроте мифических образов как бы зародыши догматов Троицы, Приснодевства Марии, Креста и Воскресения Богочеловека и пр. Однако отрезываясь от герменевтической страсти, философ приходит к осознанию того, что перед древним человеком мир предстал вообще в другом, чем для нас, обличье, и человек ради постижения этого мира пользовался совсем иной, нежели наша, категориальной системой. Интерпретатор убеждается в неприступности древности, – она видится ему окутанной «неимоверным молчанием» (О. Шпенглер о Египте). Язычество – это отнюдь не христианство, – увы, никакой редукции не под силу свести первое ко второму. Исследовательское разочарование, чувство бессилия выражаются тогда в переходе к *апофатическому* дискурсу.

Впрочем, у Мережковского этот последний появляется нечасто: свой гносеологический пессимизм-агностицизм Мережковский обнаруживает главным образом в «двоении мыслей», в колебаниях между «за» и «против». Однако именно апофатические места его книг, эти пессимистические «не» – отказ от интерпретации архаичных реалий, – оказываются теми окнами в древнюю культуру, через которые к нам доносится ее легкое дуновение. Так, Мережковский обсуждает одно из ключевых понятий древних египтян – «Ка», и приходит к выводу, что у нас *нет* для него аналога и слова. Ка – «то ли «двойник», то ли платоновское «образ-видение», то ли «душевное тело» апостола Павла, или «астральное тело» наших современных оккультистов»¹⁰¹. Но если непонятно Ка, но всё вообще у египтян непознаваемо. Ведь через Ка описывается главная идея египетского воззрения – воскресение; Ка имеется у всех тварей, даже неодушевленных (потому Ка – *не* душа); посредством Ка определяется *лицо* человека, но Ка – *не* «я» и т. д. Другая загадка Египта, подмеченная Мережковским, это религиозно-этическая двойственность египетской ментальности, где нет четкого противопоставления добра и зла, бога и дьявола. «Сэт не диавол; вообще в египетской религии нет диавола, нет последнего зла, а потому и нет последней борьбы, динамики, цели, конца. Нужен ли вообще конец, Египет не знает; в этом его бессилие»¹⁰²: валом

¹⁰¹Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 62.

¹⁰²Там же, с. 123.

идут апофатические «нет» и «не», – и свое действительно научное наблюдение Мережковский портит последней фразой. Нам ли судить, называть «бессильной» древнюю цивилизацию, куда более долговечную, чем наша собственная?! Но Мережковский здесь, в частности, удачно указывает на совсем иное, в сравнении с нашим, переживание египтянами времени...

Самое сильное апофатическое суждение Мережковского это, по-моему, его утверждение, что в Египте *нет* воскресения, *нет* и бога в нашем понимании. «Озирис – вечная мумия, воскресающий, но не воскресший мертвец. Воскресения окончательного нет, – есть только усилие к нему бесконечное»¹⁰³: дурная бесконечность «вечного возвращения» в ходе египетских реинкарнаций непонятна для нас, представляющих себе воскресение эсхатологически. А египетское чувство *божественного* совсем нам незнакомо: ведь сознание *трансцендентности* бога у египтян почти не развито. Однако хотя грань между божественным и мирским порядками размыта, то в египетском понимании это не обожение, а как бы их совершенно непостижимое для нас смешение. «Богopodobие людей подменяется человекоподобием богов», «боги <...>стаеют, болеют, умирают и воскресают – воскрешаются» ... людьми, жрецами в ходе специальных церемоний¹⁰⁴. Царь мыслится воплощенным Гором, сыном Озириса, при этом «воскресителем богов и людей», «ибо все боги и люди суть Озирисы умершие». «Что же это, в последнем счете, – богочеловечество или человекобожество? Ни то, ни другое; и то, и другое. Сам Египет не сумел разделить этих двух начал. Тут ещё несознанное и потому невинное смешение»¹⁰⁵: опять таки – ценны у Мережковского не попытка критиковать египтян за то, что они «не осознали» и «не разделили» категорий Достоевского и философии Серебряного века (богочеловечество и человекобожество), но как таковые *не* и *ни* применительно к этим категориям, а вместе с тем – указание на абсурдность для нас всей картины египетских воскрешений.

Мир языческих богов, созданный Мережковским, можно уподобить Аиду, царству бесплотных теней, утративших память о своей живой жизни. Ведь эти боги описаны им, действительно, как **тени Воскрешего**, – представлены схемами, составленными из искаженных, в духе *Третьего Завета*, христианских догматов. Таков результат герменевтики, сводящей *миф* к сфантазированной *мистерии*. Но тусклым окном, просветом в чужое древнее сознание является апофатическое *не*, возникающее при столкновении исследователя с непреодолимой преградой, которая отделяет от нас ушедшую цивилизацию.

¹⁰³Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 124.

¹⁰⁴Там же, с. 125.

¹⁰⁵Там же, с. 90–91.

Идеализация древнего Востока

«Запад – чужбина, Восток – родина. Солнце зашло на Западе, и наступила ночь. <...> Еще темен Запад – и не просветлеет, пока не увидит Свет с Востока», – как бы в резонанс со Шпенглером пишет русский парижанин Мережковский [Мережковский 1999, 39]. Он призывает к «бегству в Египет» (ради спасения грядущего младенца Христа), видит в Египте укор современности: ««Святой Египет» – родина Бога, Божья земля. <...> Он Бога нашел, мы – потеряли; он сложил столпы религии, мы – разрушили; благочестивейший – он, нечестивейшие – мы» и т. д.¹⁰⁶. Нам надо учиться у Египта (и прочих «народов Востока», «седых исполинов древности»¹⁰⁷), – и ясно, что речь у Мережковского идет все о том же – о египетской прививке христианству ради создания великолепного гибрида – религии Третьего Завета: «В Египте начинается путь к Третьему Завету в конце времен»¹⁰⁸. Отсюда идеализирующий пафос герменевтики древнего Египта, розовые очки, сквозь которые русскому интерпретатору мерещится «след рая – на лице египтян»¹⁰⁹.

Надо сказать, что Мережковский, в 1890-е годы осознававший себя как «субъективного критика» (именно в критике исток его герменевтической философии), обладал все же замечательным даром представлять свое субъективное воззрение в качестве объективного положения дел. Его глубоко лиричный образ Египта кинематографически затягивает, подчиняет скрытой в нем авторской воле, убеждает. Вот Мережковский размышляет о надгробном искусстве египтян – и создается впечатление, что он словно подсматривает в щелку за их жизнью из укромного места – XX века. Настенная живопись в гробнице египетского вельможи под его пером оказывается пронизанной неведомым нам настроением, которое можно передать только парадоксом – «небесная радость земли». Умерший «изображается как бы на вечном пиршестве, точно таким, как был и при жизни <...>: увенчанный цветами, умащённый благовониями, восседает он за жертвенной трапезой, обнимает жену свою <...>. Или в жаркий полдень, сидя в креслах с босыми ногами на коврике, удит рыбу в садовой сажалке <...>. Или охотится в легком челноке, в папирусных чашах нильских заводей <...>» и т. д.¹¹⁰. Мережковского умиляет детскость некоторых картинок – возле людей видны ежик, птенец, теленочек с голубым цветком лотоса на шее вместо колокольчика: «Всё – родное, милое, как в детстве незапамятном»¹¹¹. Родное –

¹⁰⁶Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 44.

¹⁰⁷Там же, с. 40.

¹⁰⁸Там же, с. 45.

¹⁰⁹Там же, с. 52.

¹¹⁰Там же, с. 56–57.

¹¹¹Там же, с. 57.

но при этом неприступно-таинственное. Если надгробные картины и натуралистичны, то это не наш натурализм: «нездешний, таинственный луч того света на всем: всё сквозь смерть; этот мир сквозь тот»¹¹². Мережковский клонит к тому, что искусство Египта восходит до видения воскресшей твари, – ведь вся жизнь египтян, их религия сосредоточены своим имеют телесное воскресение. Верны ли эти герменевтические суждения? Во всяком случае, они более чем остроумны, – все же глубоко-мысленны. Египет магичен, но египетская магия – это воскрешающая любовь. Надгробное искусство – магия (типичная для Серебряного века мысль), и мир, им представленный – это земля после воскресения, Царствие Божие: толкователь решается перейти в христианский контекст. Египет им безмерно возвеличен, идеализирован в его мудрости, – и как всегда, чужое познается через *своё*. Но, кажется, именно в философии искусства Египта Мережковский ближе всего подходит к египетской идентичности.

Другой случай идеализации может шокировать: я имею в виду то, как решает Мережковский загадку постройки пирамид. Древние допускали участие богов в этом грандиозном деле; в Новое время египтологи только разводили руками, когда соотносили первобытную технику с совершенством и величием сооружений. Мережковский, понятно, склоняется к гипотезе магического происхождения пирамид. Но магия здесь – все та же «воля к воскресению», которой и была, глубинно, жизнь Египта. И вот конкретизация этой метафизики. «Нет, не жестокие тираны эти цари, а освободители человечества от рабства тягчайшего – смерти, победоносные вожди к Воскресению»: Мережковский хочет опровергнуть «сказку» Геродота, который считал пирамиды «бесполезными гробницами, памятниками царской гордыни». Пирамиды, продолжает русский мыслитель, строились не богами, а народом, который использовал примитивные механизмы. Но дело не в орудиях, а в «небывалом напряжении и сосредоточении духовно-физической силы» людей (т. е. рабов), оказавшемся возможным лишь потому, что «здесь воля одного [фараона] совпала с волею всех». То была «воля к воскресению», – магия и заключалась в этом совпадении. – Красиво? Да; но верится с трудом. «И не в рабском унынии трудились эти 100 000 человек в продолжение 20 лет над великой пирамидой Хеопса (Геродот), – утверждает Мережковский, – а в опьяняющей радости, в исступлении мудро-безумном, как бы в вечном восторге молитвенном. Не стенание жертв из-под камней этих слышится, а победный крик человечества, впервые увидевшего путь, прорезанный в небо острием пирамид»¹¹³. – Это еще красивее. Однако – толпа людей, доведенных до животного состояния, под пал-

¹¹²Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 58.

¹¹³Там же, с. 66–67.

ками надсмотрщиков способна ли на «победные крики», «молитвенные восторги»?!

Пирамида, согласно интерпретации Мережковского, – «исполинский иероглиф», означающий, уже этимологически, «воскресение». «Кристаллы пирамид возвещают людям единственный путь к Воскресению – Тайну Трех, Пресвятую Троицу»¹¹⁴: исток своей религии Третьего Завета, воскресения плоти, Мережковский видит в мистериях Египта, но не в евангельских событиях. Кротость, неземная красота, высочайшая духовность равно Египта и Вавилона – плоды «братски-брачной» мистической любви, тайной которой владели древние. «Бегство в Египет» Мережковский и предпринимает, дабы постичь эту тайну.

Модернизация древних представлений

Дискурс книг Мережковского о древнем Востоке в некотором отношении весьма своеобразен: признанный мастер цитирования (герменевтический дар!), он постоянно приводит рядом с клинописными и иероглифическими текстами выдержки из Тютчева и Достоевского, Вейнингера и Соловьёва, Розанова и Иванова. Вместе с его собственным герменевтическим комментарием, эти выдержки – катафатические намеки – создают такую семантическую атмосферу, в которой древние воззрения модернизируются, переводятся на язык новейших понятий. Мы не в силах представить себе Ка, – так будем считать Ка душой: кажется, таков все же единственный положительный способ познания древности. Едва ли не на каждой странице Мережковский цитирует и Св. Писание, – также и Новый Завет. Вавилонский зиккурат вызывает у него в памяти лестницу Иакова, в шумерских гимнах ему слышатся интонации Нагорной проповеди. Даже и эта последняя аллюзия естественна для Мережковского – ведь боги Вавилона и Египта в его концепции суть «тени Воскресшего». Налицо опасность сделать древность слишком понятной, – модернизировав и христианизировав ее, сильно тем самым исказить. К счастью, у Мережковского кажущееся «понимание» сочетается с апофатикой, а вместе с тем с идеализацией, проистекающей из восторженного изумления. Именно благодаря им древность в этой герменевтике все же не лишена собственной идентичности – она не просто ступень к христианству или недоразвитый, не достигший самосознания модерн.

Данный герменевтический прием у Мережковского использован очень эффектно, и я не удержусь и приведу здесь несколько толкований, соблазняющих иллюзией понимания. Едва ли в мировой литературе есть памятник, столь же загадочный, как вавилонский эпос «Гильгамеш».

¹¹⁴Мережковский Д. Тайна Трёх, с.67.

Неясно уже, кто такие его главные герои: Гильгамеш – человек ли, воплощение ли Таммуза, и его друг Энгиду – получеловек-полуживотное... Но вот для Мережковского «начало «Гильгамеша» как бы начало «Фауста»». Отсюда и красивая, понятная концепция поэмы – «трагедия знания, наша трагедия по преимуществу. Фауст и Гильгамеш – обладатели знания, искатели жизни»¹¹⁵. В главе «Гильгамеш и древо жизни» книги «Тайна Трех» мне вообще видится смысловая структура статьи Бердяева о Шестове «Древо жизни и древо познания»... Анализ Мережковским «Гильгамеша» обставлен многочисленными «параллельными местами» из Библии и «Илиады», что делает дико-архаичный клинописный текст абсолютно для нас прозрачным, современным по мысли, куда более нам близким, чем эпос Гомера...

А вот тема обожествления животных в Египте: уже Геродот избегал углубляться в нее. «Именно здесь, в поклонении животным, мы прикасаемся к неизреченной тайне Египта», – признает и Мережковский¹¹⁶. И впрямь, как понять «священное скотоложество» или присутствие в «святом святых» египетских храмов каких-то «мерзостных гадов», как замечал св. Климент Александрийский?! Однако разрабатывая эту тему, Мережковский становится на рискованный путь катафатики, который приводит интерпретатора к обманчивой ясности. Сам, видимо, добрый зоофил, он заявляет, присваивая египтянам собственные чувства к «питомцам», что в животных древние поклонялись их райской «детскости», природной святости, вознося животное над человеком. Именно в таком умилении Мережковский усматривает главную религиозную эмоцию египтян. А звероподобные боги Египта свидетельствуют, по мнению мыслителя Серебряного века, об обожествлении египтянами твари: религия Египта – это религия тварного мира в его райской первозданности. Так Мережковский вкладывает в архаичное воззрение новейшую софиологию. И он в этом не одинок: и Р. Штейнер отождествлял египетскую Изиду с божественной Софией. Но для софиологической метафизики София – это тварь в Боге, тогда как у египтян не было ни интуиции трансцендентного Бога Творца, ни представления о *творении из ничего* (мир для них – это Бог, разъятый на части), ни, соответственно, понятия *твари*. Мережковский, как видно, навязывает египтянам чуждые им креационистские категории.

И сверх того, в древнее сознание Мережковскому хочется внести декадентские идеи постнищевской эпохи! «Подпольный человек родился в Вавилоне», – заявляет он, описав изваяния раненых хищников: в них ему мнится «воля к ужасу»¹¹⁷. «Вавилон возлюбил страдание, потому

¹¹⁵Мережковский Д. Тайна Трех, с. 161.

¹¹⁶Там же, с. 69.

¹¹⁷Там же, с. 147.

что понял <...>, что «страдание – единственный источник познания» (Достоевский) – источник свободы, источник личности. Любовь к страданию <...> – душа Вавилона»¹¹⁸. Также и для египтян «бог в страдании». Улыбку Озириса, соединяющую «небесную радость с небесною грустью земли», автор «Тайны Трёх» комментирует тютчевскими стихами:

Ущерб, изнеможение – и на всём
Та кроткая улыбка увяданья,
Что в существе разумном мы зовем
Возвышенной стыдливостью страданья¹¹⁹.

Так в ментальность Вавилона (трагедии, заметим, не создавшего) Мережковский все же вписывает трагическую бездну; Египет же представляется ему мирно-кротким, утончённым страданием, изящным, по-детски умилительным... Получается какая-то стилизация в духе живописи «Мира искусства» или бердслеевских иллюстраций к журналу «Весы».

«Восполнение» христианства язычеством. Мережковский и В.С. Соловьёв

Итак, с каким же результатом подошел Мережковский к итоговой книге своей жизни – «Иисусу Неизвестному»? Какое «предмнение» для евангельской экзегезы сформировалось в двух первых книгах его поздней трилогии – в «Тайне Трёх» (1925) и «Атлантиде – Европе» (1930)?¹²⁰ Чаемый Серебряным веком апокалипсический Христос, Бог религии Третьего Завета, средоточие *нового религиозного сознания* Мережковского – это единый Бог древних таинств, принявший плоть Иисуса из Назарета, чтимый исторической Церковью, но не понятый ею. Образ евангельского Христа Мережковский хочет восполнить чертами бога наиболее «продвинутых» (говоря современным языком) язычников: ««Когда говорят посвященные в таинства – вот, Я Сам говорю», – мог бы сказать Иисус Неизвестный»¹²¹. В уста грядущего в мир Сына Божия Мережковский вкладывает теософское воззрение¹²² – идею единой во все времена религии, заключающей в себе «древнюю мудрость».

¹¹⁸Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 147.

¹¹⁹Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 80.

¹²⁰«Иисус Неизвестный» – третья книга трилогии.

¹²¹Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 396.

¹²²Выше я показываю, что христология Мережковского 1920–1930-х гг. воспроизводит по сути взгляд на Христа Р. Штейнера, выраженный в книге «Христианство как мистический факт и мистерии древности». Она была написана в 1902 г., когда Штейнер состоял еще членом Теософского общества.

«Распятый Эрос»: в главе книги «Атлантида – Европа» под таким названием не раз повторяется, что Эрос – он же Вакх, Дионис. Но «распятым Дионисом» мнил себя Ницше, потерявший рассудок: именно так он подписывал свои послания в соответствующий период жизни. За философией религии позднего Мережковского маячит фигура именно Ницше – равно как за его книгой о Толстом и Достоевском и романной трилогией 1900-х годов. До конца жизни Мережковский остается скрытым ницшеанцем: именно в сложном феномене ницшевского Заратустры, в апофеозе Дионисовой бездны («Рождение трагедии») он черпает вдохновение для апологии язычества, для призывов к раскрепощению инстинктов, – обретает дерзновение для борьбы с аскетизмом Церкви.

«В Елевзинских таинствах люди как будто уже видят лицо Иисуса Неизвестного»¹²³, – шокирующее заявляет *новый богослов*, заканчивая многостраничное описание «несказанного брака» Елевзиний – коллективно-сексуального магического, – прямо надо сказать – отвратительного обряда. Я не считаю возможным обсуждать или опровергать этот тезис учения Мережковского. Мне интереснее прокомментировать действительное присутствие одного из главных елевзинских символов – прорастающего зерна – в Новом Завете. Мережковский не раз цитирует два соответствующих места. Одно из них – в Евангелии от Иоанна. Узнав за шесть дней до Пасхи о приходе в Иерусалим, ради встречи с Ним, эллинов, Господь объявляет, что наступил Его час: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24). Это, в самом деле, понятный данным, видимо, особым эллинам язык мистериальных образов. Второе место – в Первом Павловом послании к коринфянам (15, 35 и далее), где воскресение уподобляется прорастанию посеянного зерна. Тут также можно обнаружить аллюзию на елевзинскую символику: зерно – это Персефона елевзинского мифа. Однако Мережковский не обсуждает еще одно очень примечательное евангельское место. Вот слова Христа за Тайной Вечерей, в ходе которой было установлено главное христианское таинство: «Симон! Симон! – обращается Господь к первоверховному апостолу Петру. – Се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу; но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк. 22, 31-32). Мне представляется, что Иисус говорит здесь о самой сути возмещаемого Им таинства. Противопоставляются два его возможных принципа – *магический* и *религиозный*, молитвенный. В Елевзинских таинствах посвящаемый мист являлся объектом магической процедуры: мистериальные смерть и воскресение, в соответствии с мифом Елевзи-

¹²³Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 388.

са, символизировались посевом и прорастанием пшеничного зерна. Да, возможно, что Господь здесь имеет в виду Елевзинии, – но вот, по Его слову, таинства эти инспирированы сатаной! – И им Христос противопоставляет иудейскую традицию веры, эмуны. Петру надлежит держаться этой традиции и не смотреть в сторону язычников. Вера Петра в будущем должна быть обновлена: обратившись, став последователем Христа, Петр призван утвердить братьев – Церковь – уже в христианстве. – Здесь налицо самая резкая отрицательная оценка Елевзиний Христом и предпочтение *религии* перед *магией*. Потому таинство Евхаристии следует понимать именно в религиозном, а не магическом ключе. Также вряд ли правомерно искать связи евхаристических хлеба и вина с их языческими аналогами: прообраз Евхаристии – все же пасхальная трапеза иудеев, а не языческая мистерия. И когда Господь уподобляет Себя виноградной лозе (Ин. 15, 1-6), Дионис, если он и подразумевается при этом, то как отрицательная аллюзия. «Я *есть истинная* виноградная Лоза», а отнюдь не Дионис с его лукавой ложью: быть может, тут присутствует полемика иудейского Учителя с эллинским влиянием.

У философии религии позднего Мережковского имеются два главных истока: это Ницше – его ипостась «Распятого Диониса», и Соловьёв как автор трактата «Смысл любви». Главную мысль этого трактата Мережковский хочет положить в основание религии Третьего Завета. «Предельный смысл любви – не рождение смертных, а воскресение мертвых»¹²⁴: кажется, Мережковский все же искажает Соловьёва, рассуждающего лишь о *бессмертии* (а не воскресении) мифического двуполого человека. Соловьёвская идея у Мережковского звучит императивно, скорее, по-фёдоровски, становясь проектом нового «общего дела». «Пол есть орудие силы воскрешающей», и «половая любовь есть неконченный и нескончаемый путь к воскресению»¹²⁵: именно поэтому, согласно Мережковскому, половая мистика и символика должны быть сакрализованы – должны пронизать собою религию, которая родится из христианской, но преодолевает ее, как Новый Завет отменил, «исполнив» его, Завет Ветхий. Обязана измениться и христианская догматика. Ее фундаментом станет представление о боге-андрогине, Троица уподобится семье – в Божество включится «женское» начало и т. д. Но поскольку все это уже было в язычестве, следует герменевтически освоить последнее ради синтеза с историческим христианством. Мережковский невольно упрощает соловьёвскую мысль. Он также переводит ее в практическую плоскость и даже воплощает в образах философских романов.

Но все же *философия религии* позднего Мережковского – учение о единой *перворелигии* страдающего бога, преподанное посредством гер-

¹²⁴Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 199.

¹²⁵Там же, с. 109, 113.

меневтического метода, – ничто иное как один из «изводов» русской софиологии, восходящей к Соловьёву. Правда, Мережковский не любил тяжеловесного метафизического стиля «Чтений о Богочеловечестве», избегал употреблять имя Софии, а идеи Соловьёва извлекал из его поэзии. В книгах о древних таинствах Мережковский, в связи с Изидой, Кибелой, Астартой и проч., не раз приводит соловьёвские строки («Das Ewig-Weibliche»):

Знайте же: Вечная Женственность ныне
 В теле нетленном на землю идет.
 В свете немеркнущем новой богини
 Небо слилося с пучиною вод.

Однако особенно ценит Мережковский соловьёвское представление о Боге-Андрогине. При этом он имеет в виду не единство Творца и Небесной Софии, т. е. мир в Боге, а Отца и Мать в Троице: ««Матерь Моя, Дух Святой», – говорит Иисус в Евангелии от Евреев»¹²⁶. И комментируя событие Благовещения (Лк 1, 34–35), Мережковский возвещает свой собственный миф о Божественной «семье»: «Всевышний есть Отец; Дух Святой, Ruach – Мать. В пречистом теле Марии Отец соединяется с Матерью»¹²⁷. Русская софиология вообще включает в себя много концептов и мифологем, восходящих к различным традициям (гностицизм и Каббала, Библия, Я. Бёме, Шеллинг, Р. Штейнер...). У позднего Мережковского средоточием его не отрефлексированной до конца софиологии является, по-моему, восходящий к православному чаянию образ райской твари – ософиенный мир, прошедший через смерть и воскресение. Эту свою софийную мечту Мережковский вложил в идеализированный древний Египет. Но к райской «небесной радости», умилению, детской кротости человек, согласно замыслу Мережковского, должен прийти путями неведомой «братски-брачной» любви – эроса-агапэ... Так или иначе, философия религии, герменевтика позднего Мережковского выявляет неоязыческие потенции русской софиологии.

Итак, *Иисус Неизвестный* герменевтики Мережковского второй половины 1920-х годов – Он же – бог Елевзинских мистерий, также и Адонис, отчасти и Атгис... К интерпретации Евангелия, которая и составляет содержание третьей книги его второй трилогии, Мережковский приступает именно с данным предположением.

¹²⁶Мережковский Д. Тайна Трёх, с. 206.

¹²⁷Там же.

«Лицо Неизвестного» – «в братски-брачной, небесно-земной любви», – в проблеме пола; «к Нему-то и ведет распятый Эрос-Аттис-Атлас»¹²⁸. В «Атлантиде – Европе» Мережковский обозначает свою экзегетическую позицию, как бы тезис будущей книги: «Евангелие не “нужно пола”, а полнота его, плэрёма, такое солнце любви-влюбленности, что люди слепнут от него»¹²⁹. Но выстоит ли этот тезис при столкновении интерпретатора со священным текстом? Удастся ли ему обосновать, что «тайна воскресения есть тайна Богосупружества»¹³⁰? И как соединит Мережковский Иисуса Евангелия с «Иисусами» многочисленных полужыческих аграфов и апокрифов? – На эти вопросы мне предстоит ответить в следующей главе моей книги.

¹²⁸Мережковский Д. Атлантида – Европа..., с. 256.

¹²⁹Там же, с. 185.

¹³⁰Там же, с. 383.

Евангелие от Мережковского

...Евангелие «в издании» Мережковского могло бы дать торжество его теме: примирению христианства и язычества в лице Едино-поклоняемого, Обще-поклоняемого Христа-Диониса.

Розанов В.В. Среди иноязычных:
(Д. С. Мережковский)¹ (1903)

Литературная критика и критика новозаветная

Книга Д.С. Мережковского «Иисус Неизвестный» (1932) занимает совершенно особое место в христианской мысли Серебряного века. Как это ни парадоксально, фигура самого Иисуса Христа вниманием тогдашних философов была практически обойдена: из фундаментальных трудов, Ему посвященных, я могу лишь назвать почти одновременно с ним вышедший в свет том о. Сергия Булгакова «Агнец Божий» (1933), составивший первую часть так называемой Большой софиологической булгаковской трилогии. Новейшие христианские искания в России протекали в русле преимущественно экклезиологии, но не христологии: всматривались в такую реальность, как Церковь, а не в образ Христа. Думается, причина подобного уклона заключена в том, что религиозная философия эпохи своим истоком имела феномен В.С. Соловьёва – визионера и мыслителя: мистические переживания, осознанные им как встречи с Софией Премудростью Божией, стали импульсом к размышлениям именно о Вселенской Церкви, но не о Христе так таковом. В результате тонкой соловьёвской филологической игры произошло обновление традиционных понятий, и центральное для христианина место *Богочеловека* (т. е. Иисуса Христа) оказывается заступленным концептом *Богочеловечества* – т. е. Божественной Софией. И когда Булгаков в «Агнце Божием» задается целью осмыслить, в ключе Халкидонского догмата, Христово Богочеловечество, единство в Лице Христе двух природ, то, считая эти природы «Софией Божественной и Софией тварной»²,

¹Розанов В.В. Собр. соч. в 30-ти тт. М., 1995, т. 4 (О писательстве и писателях), с. 154.

²Протоиерей Сергей Булгаков. Агнец Божий. М., 2000, с. 16.

он выступает именно как адепт соловьевского воззрения. Диалектика святоотеческих категорий «природа» и «ипостась» выражается у него на языке софиологических понятий.

Если Булгаков стремится понять Христа через Софию, то в творческом наследии о. Павла Флоренского осмысления Иисуса Христа вообще *нет*³. В самом начале своего церковного пути он заявил о незнании его современниками Христа – Христа, «которого знали древние христиане», и намеренно занял агностическую, в отношении Богочеловека, позицию, хотя не только Церковь во все времена, но и новозаветная критика позднейшей эпохи искали встречи именно с Христом, ходившим по земле. Видимо, Флоренский также поддался чарам соловьевских пророчеств и предпочел Христу истории и Церкви – неведомого Христа Апокалипсиса. «Лик исторического Х^о [Христа] – этот лик был им, первым христианам, виден яснее, красочнее; но зато лик Х^о грядущего, подернутый ранее, в первые века, дымкой <...>, стал теперь для нас ясен и близок [?! – Н. Б.]»⁴. Но в дальнейшем и к апокалипсическому Христу Флоренский не обращался, предпочитая проблематизировать вещи, действительно, ему «ясные и близкие». Это церковный культ, который он хотел осмыслить как «мистерию» («Лекции по философии культа»). И на данном пути Флоренский-экслезииолог уже в 1920-х годах, осуществляя свой проект «конкретного идеализма» («У водоразделов мысли»), пришел к Христу» оккультному – Адаму Кадмону Каббалы, дав тем самым свою собственную версию *сверхчеловека* Ницше⁵ (к которому вообще тяготел «апокалипсический Христос» Серебряного века...) . Учение об апокалипсическом Христе, явившемся уже не в уничижении, а во славе, пытался построить Бердяев, связавший Его грядущее откровение с метаморфозой человеческой природы, эволюционно развивающейся в направлении сверхчеловека⁶. Однако это были спекуляции экзистенциалистской мысли, конструирующей образ Христа в полном соответствии с теорией Фейербаха – по образу и подобию мыслящего субъекта.

³В «Столпе и утверждении Истины» Флоренского «просто нет христологических глав. И “опыт православной теодицеи” строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне». Так писал о. Георгий Флоровский о богословской диссертации Флоренского («Пути русского богословия». Париж, 1983, с. 496), – в прочих его сочинениях, замечу, присутствие Христа еще более проблематично. См. мою работу «Христос у Флоренского» (опубликована только по-немецки: Bonezkaya N. Christus im Werk Florenskijs // Russische Religionsphilosophie und gnosis. Hildesheim, 1992. S.65–86).

⁴Флоренский П. А. Письмо Андрею Белому от 14 июля 1904 г. // Контекст – 1991. М., 1991, с. 28.

⁵См. моё исследование «Homo faber et homo liturgus», вошедшее в монографию «Русский Фауст XX века» (L) СПб., 2015.

⁶Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 520.

Так или иначе, религиозные философы Серебряного века, проникнувшись эсхатологическим настроением Соловьёва и его верой в Софию, силились вообразить явление Вселенской Церкви, понять существо Антихриста, который «близ есть при дверех», и распознать грядущего с небес Христа. И Мережковский здесь не был исключением. Его собственнo экклезиологический интерес был настолько силен, что вместе с Зинаидой Гиппиус он осуществил свой замысел «Нашей Церкви» – учредил секту протестантского типа, для которой разработал богослужебный чин, мысля ее при этом эзотерическим ядром для формирования более широкой среды религиозной общечеловечности нового типа (орудием для этого должны были послужить Религиозно-философские собрания начала 1900-х и Петербургское Религиозно-философское общество середины 1910-х годов). Однако от прочих мыслителей Серебряного века – тех же Соловьёва, Флоренского и Булгаков, Бердяева – Мережковского отличала захваченность образом Христа *исторического* – Иисуса из Назарета в Его уникальной человечности. Гиппиус вспоминала, что религиозное обращение Мережковского на рубеже XIX–XX веков заключалось в приходе «не к “христианству” прежде всего, а ко Христу», в «пленении ликом Иисуса»⁷. Христианство Мережковского – и это редкость для русской традиции – было христианством *евангельским*; отправной точкой на путях богоискательства был *Иисус-Человек*, а не оккультные глубины православного богослужения, как для Флоренского, не гнозис до-никийского типа, как для Соловьёва. «Последние годы века мы жили в постоянных разговорах с Д. С. о Евангелии, о тех или других словах Иисуса, о том, как они были поняты, как понимаются сейчас и где или совсем не понимаются, или забыты», – вспоминает Гиппиус⁸. Именно в этих разговорах с женой – самый исток «*Евангелия от Мережковского*», книги «Иисус Неизвестный», которая есть не что иное, как новозаветный комментарий, в котором евангельская история отражена в зеркале *нового религиозного сознания*. Между беседами супругов, в конце XIX века, о Христе и итоговим трудом Мережковского 1932 года – целая жизнь, глубоким фоном которой были размышления о Евангелии, усилие постигнуть тайну этой «странной» Книги, которая чем дальше, тем больше казалась Мережковскому и не книгой вовсе, а чем-то таким, «для чего у нас нет имени»⁹. «Маленькая, в 32-ю долю листа, в чёрном кожаном переплете, книжечка, 626 страниц, в два столбца мелкой печати. Судя по надписи пером на предзаголовном листке: “1902”, она у меня,

⁷Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский // Мережковский Д.С. 14 декабря. Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990, с. 340.

⁸Там же.

⁹Мережковский Д. Иисус Неизвестный. М., 1996, с. 5–6.

до нынешнего 1932 года – 30 лет. Я ее читаю каждый день, и буду читать, пока видят глаза, при всех, от солнца и сердца идущих светах, в самые яркие дни и в самые тёмные ночи; счастливый и несчастный, больной и здоровый, верующий и неверующий, чувствующий и бесчувственный. И кажется, всегда читаю новое, неизвестное, и никогда не прочту, не узнаю до конца»¹⁰: хочется присоединиться к этим идущим от сердца словам... Несомненно, у Мережковского имелся уникальный дар чтения Евангелия, выделявший его среди современников – философов и богословов. Его протестантская, реформаторская мысль стала раскрытием как раз этого дара. Мережковский словно следовал за самим Лютером, «переводя» Евангелие на современный понятийный язык¹¹, дерзновенно вырвав его из традиции – как бы освободив от тяжелого и древнего золотого оклада. Действительно: это чисто протестантский пафос чтения и экзегезы – забыв про авторитеты, «вдруг увидеть и удивиться», по Платону, евангельским картинам и смыслам, – и не только увидеть образы, но и услышать живые голоса, и главное – *Его* голос, обращенный лично *ко мне*. Такого рода экзегетом владеет убеждение: прежде чем я обретаю Его, это Он нашел и призвал меня. И как не вспомнить про *керигму* в концепции Р. Бультмана в связи с такой мыслью Мережковского: то «чудо чудес»¹², благодаря которому Евангелие отличается от всех прочих книг, это обращение, действительный призыв ко мне Иисуса Христа (т. е. керигма) посредством евангельского текста?!¹³ – Тут уместен первый мой фундаментальный тезис касательно «Иисуса Неизвестного»: *эта книга – единственный в русской философии Серебряного века и редчайший на русской почве образец новозаветной критики*, помещающий Мережковского в круг западных богословов, представителей библейской исторической науки. Автор «Иисуса Неизвестного» – в первую очередь *либеральный теолог*, примкнувший к традиции Д. Штрауса, Э. Ренана, А. Гарнака, а также М. Келера, И. Вайса и др., ставший – по мере углубления в текст Евангелия – мыслителем экзистенциалистского толка. Здесь разгадка особенностей *дискурса* книги, ставившей в тупик современников Мережковского¹⁴.

¹⁰Мережковский Д. Иисус Неизвестный. М., 1996, с. 6.

¹¹Другой вопрос – насколько удался ему этот «перевод». Думается, с неизбежной модернизацией и искажениями смыслов священного текста в нём оказались сопряжены и многие прозрения.

¹²Мережковский Д. Иисус Неизвестный, с. 8.

¹³При этом Бультман и Мережковский все же по-разному понимают «керигму»: для Бультмана это вероучительная весть из недр первохристианской общины, для Мережковского здесь нечто более первичное – свидетельство самих Христовых учеников.

¹⁴«Это не литература <...>, не догматическое богословие <...>; это и не религиозно-философское рассуждение»: так выразил свое первое впечатление от книги Мережковского Б. Вышеславцев (цит. по: Жуков В.Н. Третий Завет Дмитрия Мережковского // Послесловие к изд.: Мережковский Д. Иисус Неизвестный, с. 683).

В своих ранних – 1890-х годов – трактатах Мережковский позиционировал себя как «субъективного» или же «субъективно-художественного критика». В этом зародыши *герменевтики* Мережковского, а также его *экзегетики*, если речь идет об интерпретации им текстов Священного Писания. Отстаивая – точнее, просто постулируя право критика на «субъективность» и «художественность», философ провозглашал свою исследовательскую свободу (почти произвол), предупреждал, что станет прибегать к поэтической фантазии. «Каждый век, каждое поколение требует объяснения великих писателей прошлого в *своем* свете, в *своем* духе, под *своим* углом зрения», – великие книги каждый раз читаются заново. Так в предисловии 1896 г. к книге «Вечные спутники» Мережковским указан принцип его герменевтики – науки вообще весьма вольной. В этой малой преамбуле есть термин «великие незнакомцы», относимые Мережковским к его «вечным спутникам»; но по сути, речь идет вообще о гуманитарных – духовных феноменах, подлежащих герменевтическому (экзегетическому) исследованию. Таковыми в 1930-е годы для Мережковского окажутся евангельские тексты, а также величайший из «великих незнакомцев» – *Иисус Неизвестный*. «Субъективный критик должен считать свою задачу исполненной, если ему удастся найти неожиданное в знакомом, свое в чужом, новое в старом»¹⁵: так тридцатилетний Мережковский характеризует свой платонический (в смысле платоновской гносеологии *удивления*) принцип подхода к тексту. «В тысячный раз прочесть, как в первый, <...> вдруг увидеть и удивиться», «увидев Его у себя в доме, сегодня» – «вот что надо, чтобы прочесть Евангелие как следует»¹⁶: не перефразировка ли это шестидесятилетним мыслителем своих прежних принципов интерпретации? «Субъективный критик» в ходе биографии претерпел метаморфозу, обернувшись евангельским экзегетом. Но экзегеза эта сохранила свою «критическую» суть: Евангелие Мережковский прочел не как-то иначе, но присущим ему именно *критическим* взором. *Литературная критика* раннего творческого этапа преобразовалась в *критику новозаветную*.

Итак, в лице Мережковского, как автора книги «Иисус Неизвестный», мы имеем редчайший для русской мысли случай библейской критики – образец либеральной теологии, характерной для протестантизма. И здесь пришло время сказать, что причиной видимого отсутствия у философов Серебряного века интереса к Христу является не один только фатальный уклон тогдашней – послесоловьёвской мысли в сторону Софии и Церкви. Дело в том, что писать о Христе, игнорируя

¹⁵Мережковский Д. Вечные спутники // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 353.

¹⁶Мережковский Д. Иисус Неизвестный, с. 7-8.

это великое в истории христианства явление – библейское критическое богословие XIX века, нашим философам не позволяла элементарная научная совесть. На пути же изучения этого океана литературы оказывались серьезные препятствия – духовная цензура, отсутствие книг, языковые барьеры и пр. «Евангелие еще не прочитано», – справедливо замечал Вяч. Иванов, предпочитая однако серьезному историческому изучению евангельского текста свой собственный способ его прочтения – горячие бредни о тождестве Христа Люциферу и Дионису¹⁷. И кроме Мережковского, никто из наших религиозных философов не решился на этот воистину научный подвиг – знакомство с трудами западных (в основном немецких и французских) библеистов¹⁸, за чем последовало творческое овладение историко-критическим методом. Получив прививку *нового религиозного сознания* (в изводе Мережковского), этот метод стал орудием конструирования такого образа Иисуса из Назарета, какой мог быть вмещен религиозной мыслью Серебряного века.

Мережковский писал «Иисуса Неизвестного» уже перед лицом разгула атеизма в России. Потому естественным путем на первый план у него выдвинулась *апологетическая* задача, совсем не актуальная для библеистов Запада. «Был ли Христос?»: чтобы утвердительно ответить на этот странный для большинства протестантских критиков вопрос, и предпринял русский философ свое серьезное все же исследование. «Апологетика начинается с критики», – считал Мережковский¹⁹. В «Иисусе Неизвестном» его оценка библейской критики по обыкновению полярно двойится: начав с ее характеристики как «*беснования*», он заканчивает признанием за нею «*святости*». «Критика – суд над Евангелием – может сделаться Страшным судом над судьями», – предостерегает он, имея в виду не один бунт Б. Бауэра и Д. Штрауса, но и ... писания Ницше (с. 10). С другой стороны, он не может не замечать, что «подвиг Геркулеса совершила научная критика в Германии, за последние 25 лет, очищая <...> авгиевы конюшни религиозного и исторического невежества» (с. 12): как хорошо было бы нашим постперестроечным «богословам» и вообще «христианам» взять на вооружение мысль Мережковского! – И наконец, с русским энтузиазмом, побудившим его некогда признать Ницше за святого, Мережковский провозглашает свой апофеоз критикам – и всего лишь в связи с «двухисточниковой теорией» происхождения Евангелия: «...Люди свято проводят иногда целую жизнь <...> в евангельской критике» (с. 36).

¹⁷См.: Герцык Е. Воспоминания. М., 1996, с. 207.

¹⁸Библиография «Иисуса Неизвестного» содержит несколько десятков имен этих ученых.

¹⁹Мережковский Д. Иисус Неизвестный, с. 33. Ниже ссылки (сделавшиеся частыми) на данное издание приводятся в основном тексте в круглых скобках.

По-видимому, Мережковский осознавал свою причастность к библейско-критической традиции, когда использовал ее категории. Однако будучи художником, он желает не столько *доказать*, что *Христос был*, сколько *показать* это в наглядных картинах. Формой его евангельского комментария служит «жанр “Жизнь Иисуса”», восходящий еще к Д. Штраусу и Э. Ренану²⁰: на основе четырех канонических Евангелий он выстраивает хронологическую последовательность событий биографии Иисуса из Назарета – евангельскую историю. Разведя «Иисуса истории и Христа Церкви» (как это делали все либеральные теологи), он задается целью увидеть «Иисуса во Христе, Человека в Боге (с. 53), приблизив тем самым Господа к нам. Именно эта цель определяет тот угол зрения, под которым Мережковский будет читать Евангелие. Он надеется увидеть за Евангелием – зачитанным до той «привычки», которая стала пеленой, закрывшей его смыслы, – «живую жизнь живого Христа» (с. 26), «Земного Христа» во «плоти» (с. 23), что и станет апологией – как бы художественным обоснованием Его существования. Очень зло пишет Мережковский о «мифомании» Штрауса, Б. Бауэра и прочих протестантских богословов, объявивших Христа «мифом», стремившихся «очистить» евангельские тексты от «вымышленных» чудес, дабы выявить в евангельских событиях действительное историческое ядро (с. 11). Однако сам он делает примерно то же самое, трактуя евангельские чудеса (Кану, умножение хлебов, Преображение, даже Воскресение) в качестве не столько объективных фактов, сколько *феноменов* – явлений в глазах учеников, пребывающих в особых состояниях сознания. Ниже я подробно рассмотрю эту важную тенденцию методологии Мережковского – стремление лишить евангельские чудеса их общезначимой бытийственности. А когда русский экзегет пытается распознать *субъектную структуру* (Бахтин сказал бы: архитеконику) евангельского текста – ответить на вопрос, чьими глазами был виден тот или другой эпизод, чей голос звучит в конкретном евангельском слове, – то речь для него идет о вычленении из евангельского текста того самого достоверного корпуса «подлинных слов и дел Иисуса»²¹, который аналогичен категории «*историческое ядро*» западных критик: ключевым для Мережковского здесь выступает слово «свидетель».

Если протестантские теологи, наследники Лютеровой герменевтики, обновившей евангельские смыслы в свете грандиозного опыта Реформации, шли в своих интерпретациях от опыта *затронутости* Благой Вестью, то в точности то же самое делает и Мережковский. «Прежде чем

²⁰См. лапидарный – емко-содержательный очерк истории библейской протестантской критики (освещающий, в частности, данный ее жанр) в статье: Лёзов С. В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии 1992, № 11, с. 71–85.

²¹Там же, с. 73.

в истории, надо увидеть Его в себе» (с. 8), – для чего надлежит последовать за Ним, взяв крест, – хоть в малой мере приобщиться Его мистерии смерти и воскресения. Но от протестантского воззрения на личность Иисуса подход Мережковского сильно отличается полным отсутствием интереса к этике: ведь для либеральных теологов «от Шлейермахера до Гарнака» «Иисус был идеалом нравственности», «учителем чисто этической религии»²². Мережковский же здесь выступает как выразитель духа Серебряного века – антиэтической его тенденции, ницшеанской устремленности «по ту сторону добра и зла», всегда оборачивающейся *оправданием зла*. Так, для Мережковского Нагорная проповедь Иисуса отнюдь не несет в себе *этического* содержания, но опрокидывает старый мир со всей его этикой и прочими устоями. В Личность же Иисуса Мережковский вмысливает, вчувствует человека своей собственной декадентской эпохи: глубоко одинокий субъект, *Иисус Неизвестный* испытывает постоянные муки раздвоенности, подобно героям Достоевского (в трактовке Мережковского); с людьми Ему, Существо высшего порядка, как правило, тошно, – а Его призывы порой дышат ненавистью (императив отказа от близких и пр.). Если в Евангелии от Иоанна Иисус говорит, что любовь к Нему выражается в соблюдении Его заповедей, то последнее понятие для Мережковского почти одиозно: вполне в духе Л. Шестова он утверждает, что Иисус отверг всякий закон, – в частности, и нравственные заповеди. Любовь к Иисусу, по Мережковскому – это скорее усилие отождествиться с Ним в Его человечности, пережить то, что испытывал Он. Надо реально включить свое «я» в *универсальное «Я»* Христа, которое, согласно Мережковскому – подлинное имя Божие. Эти глубокие интуиции сближают христологию Мережковского скорее с экзистенциализмом его современника Р. Бульмана («Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия и нигде больше»²³, – «Бог сам “находит” человека, “встречается” с ним и обращается к нему»²⁴ в слове керигмы), чем с представлениями критиков XIX века. Во всяком случае, Мережковский разработал собственный вариант евангельской критики, основание коего – религиозное сознание Серебряного века, эпохи постнищевского христианства, – сознание, испытывающее натиск релятивизма и феноменальности. Методу Мережковского, плодам его исследования и посвящен мой труд. Прежде, однако, чем углубляться в детали этого предмета, сопоставлю бегло отношение к библейским текстам русского экзегета и западных либеральных богословов.

²²Лёзов С. В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии 1992, № 11, с. 73.

²³Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии 1992, № 11, с. 112.

²⁴Лёзов С. В. Теология Рудольфа Бульмана, с. 75.

Монументальный, «одноголосый», единый священный евангельский текст Мережковским (равно как и западными критиками) лишается своих четких границ, дробится, крошится на куски – фрагменты, речения, относимые к разным эпохам, субъектам, – возводится к разным письменным первоисточникам. В церковном понимании, Евангелие – это Слово Божие, его действительный Автор – это Святой Дух, так что богодухновенный текст лишь помечен именами пускай и реальных лиц – евангелистов Матфея, Марка, Луки, Иоанна. События «святого Евангелия» церковной службы, происходящие «во время оно»²⁵ (т. е., буквально, некогда, когда-то; но по глубинному смыслу – в некое сакральное время, таинственно сопряженное с вечностью, ибо эти события мистериально – циклически возвращаются: особым образом заново происходят в земном времени, освящая, сакрализуя последнее, превращая дни – в праздники, недели – в Страстную и Пасхальную седмицы, последовательность недель – в посты и т. д.), абсолютно достоверны, засвидетельствованы свыше, – и даже не то, что «засвидетельствованы» (это слово как бы подвергает сомнению их абсолютность), а просто провозглашаются с непререкаемой авторитетностью. Протестантские же критики, а вслед за ними русский сектант Мережковский десакрализируют евангельский текст. Правда, для Мережковского – первого русского агностика, чей агностицизм имеет форму «двоящихся мыслей» (Бердяев о Мережковском), каноническое Евангелие остается книгой «божественной» (с. 5 и далее). Однако на страницах «Иисуса Неизвестного» оно уравнивается – в праве на создание образа Богочеловека – с апокрифами и аграфами, с изречениями Корана и Талмуда, с положениями до-никейских христианских авторов (Юстин, Климент Александрийский, Ориген) – и это вместе с исследованиями Гарнака, Вайса, фон Зодена и сонма прочих, вместе с «апокрифами»... пера самого Мережковского. Он вполне откровенен, заявляя о себе как о *субъективном экзегете* (как некогда – *субъективном критике*) в такой, к примеру, выдержке: «Кто читает Евангелие как следует, тот невольно пишет в сердце своем Апокриф, на в новом смысле “ложного”, а в древнем – “утаенного Евангелия”» (с. 93). Получается, что у каждого *свое* Евангелие, отвечающее конкретно-индивидуальному опыту сердечного чтения. Мережковский низводит «святое Евангелие» Церкви до только-человеческого уровня апокрифа, когда задается целью выявить тех свидетелей, чьими глазами увидены и чье сознание зафиксировало и удержало евангельские события; расслышать евангельское слово как гул голосов их очевидцев и участников, – пережить евангельскую драму так, как переживали некогда ее герои, как изживал Свою уникальную судьбу

²⁵«Премудрость, прости, услышим святого Евангелия чтение», – возглашает дьякон за православной литургией. И начинает чтение положенного на этот день евангельского фрагмента со слов: «Во время оно...».

ее Протагонист. **Евангелие от Мережковского** есть не что другое, как *апокриф*. Именно апокриф – *внутренняя форма* евангельского комментария Мережковского, или же собрания набросков несостоявшегося *романа об Иисусе Неизвестном*, который мог бы составить конкуренцию *роману о Понтии Пилате* московского «Мастера», созданного гением Михаила Булгакова. Форма апокрифа собирает воедино дробную, изломанную структуру «Иисуса Неизвестного», где течение «жизни Иисуса» на каждом шагу прерывается вкраплением афоризмов, «третьезаветных» концептов (Дух Мать, «Возлюбленная» и пр.), пересказом гностических, орфических и т. п. источников, – расцветчивается картинками природы, взятыми из трудов немецких путешественников, историко-этнографическими деталями, собственными стихами и т. д. и т. п. И это при совсем непростом для восприятия *ритме* дискурса Мережковского – кажущейся бесконечной цепочки коротких, содержательно емких глав, – при ритмическом строе, восходящем к Ницше.

Как видно, отношение Мережковского к Св. Писанию чисто протестантское. Экзегетическая методология «Иисуса Неизвестного» знаменует разрыв мыслителя с родной для него традицией столь же демонстративно, как его отказ причащаться в «Церкви мертвого Христа»²⁶. – Мережковским также владеет реформаторский – утопический пафос возврата к христианским истокам, – даже к самому высшему Истоку, которого, по его замыслу, нам надлежит увидеть собственными глазами, полюбить и тем самым спастись. Мережковский почему-то не чувствует герменевтической безграмотности такого проекта. Сработай «машина времени» – очутись современный человек в античном мире, он вряд ли вдохновился бы теми реалиями и смыслами, который в XX веке он воспринимает в рафинированном, препарированном в веках виде. Полюбил ли бы, к примеру, утонченный зоофил Мережковский Деву Марию, увидев, как Она, по обычаю, приносит в жертву «двух горлиц или двух птенцов голубиных» (Лк. 2, 24), внеся в храм младенца Иисуса? Узнал ли бы он в скромной женщине, радостно-спокойно, с благоговением смотрящей на то, как жрец режет головы пушистым птенчикам, «Честнейшую Херувим и Славнейшую без сравнения Серафим» Церкви, Софию-Премудрость Серебряного века? Но и обратно, воспринять всё священное величие происходящей в тот день в храме будничной сцене, распознать за кровью и грязью обряда²⁷ властный жест Бога,

²⁶Выражение, принятое в «Нашей Церкви».

²⁷Действительный ужас древних религий, примитивную грубость – в наших глазах – человека древности, кажется, остро чувствовал Флоренский. Его описание жертвоприношений в Иерусалимском храме шокирует, в самом деле, лишает обыденного отношения к этим вещам (см. главу «Страх Божий» в «Лекциях по философии культа»). Но именно в силу данного понимания, Флоренский и не претендовал на адекватное воспроизведение, «воскрешение» архаики, – вообще. не любил истории, хода времени – и впрямь, уносящего «все дела людей» (Державин).

волящего обновить Свой Завет с человечеством, – сохранить память об этом событии, передав его в веках под именем Сретения, мог лишь современник Марии и Иосифа, благочестивый иудей. Здесь жесткое герменевтическое или – или: или модернизация интерпретатором древности, или, во избежание грубых ошибок, его отрешение от себя самого. Увы, машина времени так же невозможна, как вечный двигатель. – Но отказаться от герменевтики означает убить вообще волю к познанию: в конце концов, на его пути всегда стоит барьер некоей *чуждости*. И несовершенство герменевтического – гуманитарного познания может быть смягчено лишь силой таланта интерпретатора: герменевтика – это не ремесло, доступное каждому, но искусство – «искусство понимания текстов», согласно определению этой «классической дисциплины» одним из ведущих ее теоретиков²⁸. Я не стану оценивать книгу Мережковского на предмет достижения ею поставленной им цели – рассуждать о том, насколько ему удалось показать живую жизнь Иисуса, оказался ли притягательным и спасительным Его в ней образ. Моя задача чисто описательная, причем хотелось бы приблизиться здесь к максимальной объективности (а не заниматься *герменевтикой герменевтики*) – проникнуть в действительный замысел, понять мыслительный инструментарий того, кого я считаю одной из ключевых фигур своей эпохи.

Итак, на мой взгляд, адекватно увидеть и пережить евангельские события современный человек не в состоянии: в древний мир он вступит с неким герменевтическим *предмнением*, созданным веками христианской истории, которое, как плотная завеса, скроет от него тогдашний смысл евангельской реальности²⁹. Проект Мережковского, таким образом, в принципе неосуществим. – Укажу здесь еще на его восходящий, в конечном счете, к католической мистике характер. «Иисус Неизвестный» – это, кроме всего прочего, книга художественная, экзегеза Мережковского – экзегеза не только субъективная, но и *художественная* (как бы продолжающая его раннюю «субъективно-художественную критику»). Художественность же метода Мережковского надо понимать буквально: поэтика книги – это поэтика зримости, наглядности; чтение ее требует постоянной активности внутреннего зрения. Заимствованные из путевых заметок и трудов по этнографии картины природы Палестины сменяются происходящими на горах и вблизи моря евангельскими эпизодами; в потолочное окно Сионской горницы во время Тайной Вечери сияет полная пасхальная луна; проповедуя в капернаумской синагоге, Иисус разворачивает Тору именно в виде свитка и т. д. Эта поэтика та же, что поэтика исторических романов Мереж-

²⁸См.: Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988, с. 215.

²⁹Это даже если отбросить факт духовной эволюции человечества: ведь все восприятие нашего индивидуалистического «я» – совсем не те, что восприятия укорененного в роде, неотделимого от соборных общностей «я» человека древности.

ковского – поэтика сценических действий, то и театральных, то ли, точнее, уже кинематографических. Так и характеризует ее злой критик Мережковский И. Ильин: «Мережковский – мастер внешне-театральной декорации, большого размаха крупных мазков <...>. То, что он рисует, это как бы большие кинематографические стройки, преувеличенные оперные декорации, гигантские сценические эскизы, или макеты для массовых сцен, разыгрывающихся на фоне античных городов или гор средиземного бассейна»³⁰. Можно утверждать, что Мережковский *синематизирует* Евангелие, – то же самое, кстати сказать, делает и М. Булгаков в «ершалаимских» главах «Мастера и Маргариты». Оба произведения – прекрасная основа для киносценариев. Понятно, что их авторы опираются на силу воображения, художественной фантазии, – но это – важнейшее орудие молитвенного делания католического подвижника³¹. *Мистика воображения* сопряжена с экстазами³², с образованием стигматов на теле святых. – При этом православные учителя молитвы (например, в XIX веке – преподобный Игнатий Брянчанинов) решительно отвергали такую мистику как *прелесть* – ложный духовный путь, ведущий к гибели. Борьба с воображением, отвержение каких бы то ни было образов, возникающих перед внутренним взором во время молитвы – важнейшая сторона духовного делания подвижника восточной традиции. Сознание православного монаха пребывает в области чистых смыслов, сокровенным центром которой является Имя Божие.

Учение исихастов об умной молитве, принципы практики молитвы Иисусовой задают основу и для чтения православным христианином Евангелия, поэтика которого, кстати сказать, весьма далека от зримости и воображения сама по себе не будит. Это чтение есть тоже молитва – молитва Иисусова, поскольку евангельских текст мыслится и переживается в качестве амплификации (как сказал бы Флоренский), органического разрастания Имени Иисуса Христа. Читая текст, я не воображаю земных реалий, окружающих Иисуса: мое главное усилие – держать ум и сердечную интенцию устремленными *к Нему*. Но что это, как не молитва? Лицо Иисуса, Его одежда, антураж меня не только не интересуют, но служили бы помехой, знай я их из косвенных источников. – Между тем герменевтическая цель Мережковского в точности обратная: ему надо наполнить евангельское сухое смысловое слово зримой образностью, понятия претворить в представления, почти схематические сцены сделать живыми картинками. Он хочет облечь смыслы земной плотью,

³⁰Ильин И. Мережковский-художник (1934 г.) // Д.С. Мережковский: pro et contra. СПб., 2001, с. 377.

³¹«Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы – ярчайший пример подобного делания.

³²Подобные состояния, кстати сказать, Мережковский вольно приписывал людям, толпившимся вокруг Иисуса (не одним ученикам).

когда тщится вообразить *лицо Иисуса*: «В каждом слове Иисуса – Его лицо. Слышать Его значит видеть» (с. 220): это в точности католический вектор, идущий от слова к зримому образу, а затем к телесному уподоблению молящегося Распятому, – уподоблению-слиянию, вызывающему стигматизацию. Православный «вектор» противоположный: слова Иисуса указывают на их Субъекта, суть Его энергии, эманации, вовлекающие меня в общение – молитвенное обращение к Богочеловеку. Но общение с Ним как раз предполагает отрешение от видения, слышания и имеет чисто духовную природу. Не экстазы и стигматы, но видение Божественного Света – высший плод подвига восточного монаха³³.

Христос в творчестве Мережковского

Путь Мережковского как религиозного мыслителя начался с той захваченности, плененности евангельским Христом, о которой вспоминала З. Гиппиус. И еще задолго до знакомства с исторической критикой Мережковский остро ощутил сопряженную с Христовым образом великую тайну. При чтении Евангелия ему постоянно бросались в глаза «загадки и соблазны», – с другой стороны, образ Христа Евангелия не соответствовал, в его представлениях, Богочеловеку Церкви. Мережковского влекла «глубина учения Христова, заслоненного историческим христианством»³⁴, и уже на рубеже XIX-XX вв. он осмыслил таинственный аспект Христова учения как «слово о Святой Плоти» [с. 148]. Христианство представлялось Мережковскому эзотерической религией, и раскрытие ее сокровенных смыслов должно было, по его мнению, произойти в будущем. Соответственно Иисус Христос Евангелия с самого начала переживался им не как «ведомый Бог» Церкви,

³³Историко-этнографические библейские штудии, кажется, не определяли собственно духовной жизни критиков-протестантов, не подавляли ее натиском земных образов. Показательно здесь признание великого А. Гарнака: «Чем больше я перечитываю Евангелие и думаю над ним, тем дальше отступают для меня те исторические условия, в которых возникло Евангелие, и та среда, из которой оно вышло». Глубокий протестант знает в своей душе ту точку, для которой ничего не значат все внешние вещи, – ее затрагивают лишь экзистенциальные смыслы. Однако, думается, Гарнак не усматривал в чтении Евангелия молитвенного делания, – скорее, он сводил евангельское содержание к высокой абстракции, когда утверждал: «Для меня несомненно, что уже Основатель христианства имел в виду *человека*, в каком бы внешнем положении он ни находился, – того *человека*, который в духовной основе своей остается всегда неизменным» (*Гарнак А. Сущность христианства*. М., 1907, с. 17).

³⁴*Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. Указ. изд., с. 201, 181* (ниже ссылки на этот труд даются в основном тексте в квадратных скобках).

а как «непонятый» или «забытый» (эпитеты из мемуаров Гиппиус, см. выше), – как *Иисус Неизвестный*.

Мережковский в этих интуициях не был одинок: весь Серебряный век стоял под знаком эзотерической тайны. Если говорить о *христологии*, то грандиозным *окультурным* христологическим проектом в 1910-х гг. сделалось воззрение Р. Штейнера. Имея в виду неканонические раннехристианские источники, но апеллируя главным образом к собственному визионерскому «духовнонаучному исследованию», Штейнер разработал учение о Христе как.. не о *человеке*, даже не о *Богочеловеке*, но совершенно особенном человекоподобном (докетизм?) существе. Штейнер рассуждал о двух мальчиках Иисусах, чьи родословные представлены в Евангелиях от Матфея и Луки, соответственно – о двух Мариях, их матерях; после ранней смерти одного из мальчиков ко второму отошло одно из тонких тел усопшего. Так, в лице этого второго мальчика Иисуса, человеческая природа, зрея, готовилась принять в себя импульс свыше. Это происходит во время крещения тридцатилетнего Иисуса на Иордане от Иоанна (последний – перевоплощенный пророк Илия, та индивидуальность, которая впоследствии своими инкарнациями будет иметь Рафаэля и Новалиса, т. е. Фридриха фон Харденберга). Именно тогда «я» Иисуса уступает «место» Логосу – великому духу Солнца (так у Штейнера воскресает древнее несторианство). Как видно, Штейнер весьма специфически читал Евангелие. Его последователь, антропософ Э. Бок позднее представил евангельский «перевод» с греческого на немецкий язык, опирающийся на Штейнерову христологию. И за текстом Бока распознать привычный евангельский текст не так-то просто – старые смыслы там подменены антропософскими понятиями. Христология Штейнера – его «Пятое Евангелие» – представлена в значительной своей части в его лекционных курсах. С ней Мережковский, по-видимому, знаком не был³⁵. Но он знал раннюю книгу Штейнера «Христианство как мистический факт и мистерии древности»; подозреваю, что именно она сильно повлияла на концепцию «Иисуса Неизвестного», где важную роль играет категория *мистерии*. Но об этом – ниже.

Первая, самая ранняя версия образа *Иисуса Неизвестного* представлена в труде Мережковского 1900–1902 годов «Л. Толстой и Достоевский» (в дальнейшем я использую для него сокращение ТД). Надо сразу сказать, что очень многие важнейшие черты этого образа, почти не изменившись, перешли в книгу 1932 года. Мережковский ни

³⁵Единственным сторонником христологии Штейнера из крупных деятелей Серебряного века был Андрей Белый.

когда не претендовал на *окультный* эзотеризм³⁶: эзотеричен для него сам евангельский текст. Это эзотеризм *герменевтический*, так что тайновидение, в его глазах, совпадает с субъективным «искусством интерпретации» (Гадамер). В ТД Мережковский различает «безусловное, внутреннее, мистическое отношение к Евангелию» читателя (конкретно, Достоевского) от «условного, внешнего, исторически-православного» [с. 299]. Именно первое отношение требуется для проникновения в сокровенную глубину Книги – для постижения смысла и духа «Неизвестного Евангелия», для видения лица «Иисуса Неизвестного». Понятно, что эзотерической глубиной Нового Завета Мережковский считает *Третий Завет* собственного извода. И соответственно образ Христа в ТД отвечает *новому религиозному сознанию* Мережковского, его собственной версии *постицишевского христианства*³⁷.

Религиозная философия Серебряного века была как раскрытием соловьевского софийного импульса, так и попыткой ответить на вызов христианству со стороны Ницше-«Антихрист[ианин]а». В России Ницше был воспринят как явление действительно религиозное – в качестве родоначальника нового христианства, новой святости. Так, в ТД Мережковский утверждал³⁸: Ницше «был святой, равный величайшим святым и подвижникам прошлых веков» [с. 262], – святым, понятно, *третьезаветным*. Одновременно Мережковский характеризовал и Христа в ключе воззрений Ницше: «Христос есть явление не нравственное, а религиозное, сверхнравственное, *преступающее* через все пределы и преграды нравственного закона, явление величайшей свободы “по ту сторону добра и зла”» [с. 219]. Эти «сверхнравственные» черты почти мизантропа (чуть ли не садиста) Мережковский находит и в 1930-х годах в своем «Человеке Иисусе»: Его любовь к людям мыслителю кажется «ненавидящей, безжалостной», – более того, «Он их мучает, любя; губит, чтобы спасти» (с. 123). Но в «Иисусе Неизвестном» ницшеанский эпатаж уже сильно смягчен: история, жизнь заставили Мережковского вторично «переоценить» добро и зло – во многом вернуть к традиционной этике.

В ТД в образ Христа Мережковским вписывался «лик языческого бога Диониса или Антихриста», к которому бессознательно стремился

³⁶Он очень не любил, в видимости почти презирал Штейнера, что не мешало ему пользоваться, не ссылаясь на источник, некоторыми антропософскими идеями.

³⁷Последний термин предложен и разработан мной в исследовании «Русский Ницше и пути постицишевского христианства» (оно вошло в качестве главы в мою книгу «Дух Серебряного века», М.: СПб., 2016).

³⁸В точности следуя здесь за Л. Шестовым, автором трактата «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитцше» – первой апологии (и прославления) Ницше на русской почве, что было одновременно попыткой «переоценить» добро и зло в ницшеанском духе. Именно Л. Шестов, защитник индивида, жертвы трагического рока, «оправдавший» зло, является «отцом» Серебряного века – на равных правах с Соловьевым, «оправдавшим» добро.

Ницше [с. 240]. Это, по Мережковскому, «второй», «темный, тайный» «Лик Христа» [там же]. Но не поискам также «утаенного» Иисусова лица посвящена и книга «Иисус Неизвестный»?!. Во всяком случае, Бог в ТД – это двуипостасный бог манихеев, второй – страшный лик которого люди принимают за абсолютное зло и именуют сатаной, дьяволом. По Мережковскому же, истинное зло – этическое *недолжное* – олицетворено демоном «нашей середины, нашего мещанства», «смердяковский <...> пошлости» [с. 285]. Это солоубовский *мелкий бес*, который в действительности силен и велик, но при этом до сих пор не осознан. А вот бога Ницше – «Диониса или Антихриста» – грядущее христианство, согласно Мережковскому, оправдает, воспримет в себя, слив его в единое существо со Христом. Для Мережковского 1900-х существуют «две правды» – добра и зла, христианства и язычества, «верхней и нижней бездны» [с. 134], и задачу религии Третьего Завета, Святого Духа, – свою собственную задачу он видит в их соединении. Антихрист – это «*противоположный Христос*», Христов «двойник», – и мы, «при теперешней степени нашего религиозного сознания», имея уже перед глазами нашего собственного двойника³⁹, не можем спастись в одном лишь «первом Лике». «Мы должны или погибнуть, или через все ужасы двойственности достигнуть уже не первого единства, а последнего соединения», – патетически восклицает, запутавшись в сетях прельщения, в своих «двоящихся мыслях» Мережковский. «**Вот наша “благая весть”**. Имеющие уши слышать да слышат» [с. 219, выделено мной. *Н. Б.*]⁴⁰: речь идет о прочтении Евангелия глазами нищезанца, иными словами – о нищезации образа Христа, о его обьязычивании, а то и сатанизации. Именно такой странный – если не сказать, чудовищный – замысел был истоком евангельской экзегезы Мережковского. Этот маленький, тщедушный человек, шаркая по паркету петербургской квартиры домашними, с помпонами, туфлями, вынашивал в своем бунтарском, на самом деле, сознании планы воистину титанические.

Но какими были эти пресловутые «откровения» Ницше? Что это за бог – «воскресший Дионис», которого, согласно Мережковскому, будто бы явил миру базельский философ, не распознавший в нем грядущего в мир Христа? Вот как, в самом деле, непривычно Мережковский

³⁹Мережковский подразумевает здесь приписываемый Ницше русскими философами (особенно откровенно Вяч. Ивановым) мистический опыт встречи с Дионисом или антихристом (который был принят за Заратустру отшельником из Сильс-Марии). Опыт этот признавался ими за симптом наступления новой религиозной – апокалипсической эпохи.

⁴⁰Как видно, русский экзегет чувствовал себя новым *благовестником*, что оправдывает название моего исследования – *Евангелие* (т. е. **благая весть**) *от Мережковского*.

характеризует в ТД Иисуса: «Он сам был как бы воплощенное “веселие сердца”⁴¹, и все вокруг него были веселы, пьяны от веселия, как “сыны чертога брачного, пока с ними Жених <...>”» [с. 254]. Анализируя позже «Иисуса Неизвестного», мы обнаружим, что данное представление раннего Мережковского – зрелище учеников вокруг Иисуса, как бы опьяненных Его близостью, доведенных ею до экстаза, – обрело в его итоговой книге самое принципиальное, концептуальное значение. Ведь именно этим дионисийским состоянием окружающих Христа людей, по Мережковскому, и объясняется большинство евангельских чудес: и Кана Галилейская, когда Господь долил водой сосуды и охмелевшие гости, не замечая того, пили разбавленное вино; и умножение хлебов – чудесное решение «социальной проблемы» в атмосфере любви, излучаемой Любовью воплощенной; и хождение по водам Петра, не то что лишившегося веса, но «восхищенного» Иисусом в духовный мир... Именно на способности Иисуса к индуцированию особых состояний у окружающих – как бы к невольному, неумышленному гипнозу, Мережковский основывает свое феноменологическое объяснение тех событий, которые в Евангелии определяются как чудеса... – Но вот само это Иисусово – Дионисово «веселие» в ТД описано с помощью учения Ницше о трагедии. Трагическое «веселие», распознанное Мережковским в духовном строе Ницше, вчувствованное им затем в образ Иисуса из Назарета, – «это страшное *оргийное* веселие», «радость бытия, включающая в себя и радость уничтожения» [с. 263]. Извращенно-декадентскую эмоцию ранний Мережковский ничтоже сумняся приписывает носителю древнеиудейской ментальности, бесконечно далекой от трагизма⁴². Однако где же в евангельской истории автор ТД отыскивал присутствие ницшеанской трагической радости? Страшно сказать – «на Голгофе», где произошло «последняя и величайшая трагедия», где «радовалась воля к жизни», пожертвовав «Тем, Которого весь мир не стоил» [там же]. Итак, Голгофа уподоблена Мережковским Дионисову жертвоприношению, а голгофское настроение – той эмоционально-духовной атмосфере, в которой «сладострастно-девственные вакханки» разрывают и пожирают живую кровавую жертву.

В ТД Евангелию Мережковским привит воистину сатанинский элемент, – в «Иисусе Неизвестном» ницшеанский дионисизм смягчен, замаскирован. В изображении Голгофы доминирует Крест – одновременно орудие страшной казни и богословский концепт. И если в главе «Распят» и упомянут *смех*, то это не «жизнеутверждающий» трагиче-

⁴¹Цитата из «Подростка» Достоевского, – речь идет о Макаре Ивановиче.

⁴²В Библии трагическое начало маргинально. На мой взгляд, единственным трагическим персонажем Ветхого Завета является царь Саул (что мною обосновано в неопубликованной работе «Первый помазанник»). Саулов трагизм при этом автором Первой книги Царств неотрафлексирован.

ский хохот, а демоническое глумление палачей «над самым святым и страшным» (с. 596). Однако и в «Иисусе Неизвестном» сохраняется память о нищезированном Христе-Дионисе. Назову здесь Тайную Вечерю, истолкованную как Дионисов хоровод и даже как нечто «более страшное для нас» (с. 58); также понимание чуда в Кане как «вакхического» претворения воды в вино; затем, именование Иисуса «Срезанным Колосом <...> Елевзинских ночей»⁴³ (с. 455) и пр. Герменевтические фантазии позднего Мережковского хотя и обузданы, но восходят всё к тому же *третьезаветному* (читай: неоязыческому ницшеанскому) «предмнению».

Как видно, на экзегезу Мережковского 1900-х годов наложили отпечаток его ницшеанские искания: она не что иное, как попытка прочесть Евангелие в свете «нового откровения» Ницше. Отсюда и кощунственные аберрации нищезированного образа Христа в ТД. – Статья «Земной Христос», принадлежащая десятилетию между двух русских революций, отразила другие идеи Мережковского. Привязанная формально к фигуре старообрядческого епископа Михаила Семёнова, она затрагивает тему *революции и обновления христианства*, которой жила в те годы чета Мережковских. Их замыслом было внести в русскую революцию религиозное начало ради осуществления *на земле* Царства Божия. Именно тогда начались поиски ими «земного Христа», образ которого был в конце концов представлен в книге «Иисус Неизвестный». В статье хорошо обозначено понимание Мережковским христологической проблемы: «С вопросом об отношении земли к небу, плоти к духу, человека к Богу родилось христианство, Догмат о Богочеловечестве утверждает совершенное равенство плотского – духовному, земного – небесному, человеческого – божескому в существе Христа. Но человеческий опыт христианства – по преимуществу монашеская, отшельническая, от земли отошедшая святость – не вместил и не воплотил догмата: духовное возобладало над плотским, небесное – над земным, божеское – над человеческим»⁴⁴. Однако почему же «божеское» должно быть «совершенно равно» «человеческому» хотя бы и в существе Христа? что это за «равенство», на каких весах происходит взвешивание? Подобное «равенство», в действительности, это одна лишь симметричность богословских формулы: Христос – «совершенный Бог и совершенный человек», что никак не уравнивает *онтологически* Божество и человечество, две Христовых природы. Не стану однако здесь оспаривать столь уязвимые для критики воззрения Мережковского:

⁴³Описанных в «Атлантиде – Европе» отвратительных сексуальных групповых действ.

⁴⁴*Мережковский Д. Земной Христос // Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник (1914–1916). М., 2001, с. 138.*

моя преимущественная цель – дать их описание. – Мережковский исключительно ценил европейский Ренессанс, спасший, по его мнению, человечество от «христианского буддизма» – полного торжества неотмирной аскезы. Но вот, он признает, что возрождение язычества было одновременно «отречением от самого христианства» – оплотнением, заземлением духа, возобладанием начала человекобожеского над богочеловеческим. И ныне стоит задача их соединения – не только в догмате, но и «в религиозном делании, в святости»: Мережковский видит императив современности (и свой собственный императив) в «сведении христианства с неба на землю»⁴⁵. Средоточием этого настроения у него становится – фигура? концепт? – «Земного Христа», обретение которого отождествляется им с русской идеей⁴⁶. Для исследователя особенно важно то, что Мережковский указывает здесь на своих предшественников. Это *отреченная* русская мысль в лице масонов и сектантов, но и таких диссидентов от православия, как новейшие «тайнозрители духа», пророки в обличье писателей: «Вся русская мистика от Новикова и Лабзина до Владимира Соловьёва и Достоевского, всё русское сектантство от хлыстов и скопцов до штундистов и духоборов говорили или молчали, – потому что не умели сказать, – об этом же». «Вся Россия – об этом, только об этом – о Христе Земном», включая сюда и «революционную общественность» – Савинкова с его замыслом цареубийства, а вместе и Религиозно-философские собрания, инспирированные Мережковскими: в статье «Земной Христос» эти собрания именуется немного-немало, как «собором»⁴⁷. Но если есть «собор», значит, существует и соответствующая ему Церковь; так Мережковский намекает на то, что созданная им, вместе с супругой, секта – ничто другое, как Церковь Земного Христа⁴⁸.

Итак, с «земным Христом» в 1910-е годы Мережковский соотносит пафос революции, как социальной, так и духовной, – пафос борьбы за земную справедливость. В «Иисусе Неизвестном» сходные революционные идеи возрождаются в главе «Бич Господень»: именно в таком ключе в ней трактуется евангельский эпизод изгнания Христом торговцев из храма. Здесь мы имеем дело со своеобразной, возникшей на русской почве *теологией освобождения*, облечённой *художественной экзегезой* Мережковского в яркие образы. Невольно для себя Мережковский прибегает к стилистике голливудских исторических фильмов, когда описывает «великое Гананово»⁴⁹ торжище: «скотный и птичий двор;

⁴⁵Мережковский Д. Земной Христос // Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник (1914–1916). М., 2001, с. 138.

⁴⁶«Вся Россия – об этом, только об этом – о Христе Земном» (там же).

⁴⁷Там же, с. 139.

⁴⁸Об этой секте см. раздел «"Наша Церковь" супругов Мережковских».

⁴⁹Имя первосвященника, в русском синодальном переводе звучащее как «Анна», Мережковский транскрибирует как «Ганан».

множество лавок и лавочек, где продавались жертвенная соль, мука, елей, вино и фимиам <...>» (с. 442), – все эти необозримые торговые ряды, оглашаемые «звоном серебра на меняльных столах, хлопаньем голубиных крыл в бесчисленных клетках»: «Брань, клятвы, крики, вопли торгующих, так как только сыны Израиля торговаться умеют, жалобное блеянье овец и мычанье быков, чужавших кровь близкой жертвенной бойни, – всё сливалось в один оглушительный хор» (с. 443). И когда Иисус свил из веревок бич и погнал из храмовых дворов «не только четвероногий скот» (с. 444), именно тогда «началась “революция”» (там же) – кровавое побоище двух толп разделившегося народа Израиля. Так Мережковский вписывает в лицо Христа черты Революционера – «Освободителя» (с. 447). Но более того, саму суть христианства он усматривает именно в революции – «перевороте». Такова его интерпретация евангельских слов (Мф 18, 3) «Если не обратитесь <...>, не войдете в Царство Небесное»: «не обратитесь» – т. е. «не перевернётесь, не опрокинетесь» (с. 446). Правда, это место у евангелиста выглядит совсем иначе: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное», – речь идёт на самом деле не об этическом или аксиологическом «кувыркании», но об умалении – уподоблении детям. Однако слова о детях, ему в данный момент ненужные, Мережковский из цитаты исключает; предельно вольное обращение с евангельским текстом – вообще неотъемлемая черта его экзегетики. «Обращение» для него – это переоценка всех жизненных ценностей (по призыву Ницше) – заступление зла на место добра, т. е. должного, и наоборот. На всех этапах творчества Мережковского Иисус видится ему революционером, разрушающим не один лишь иерусалимский храм⁵⁰, но и все храмы-церкви на земле ради «воздвижения единого Храма – нерукотворного, Церкви Вселенской» (с. 446): это и будет «сверхисторическая Божественная Революция» (с. 448). Конечно, в принципе можно назвать «Революцией» грядущее преображение тварного мира в Новый Иерусалим Апокалипсиса, – это было чаянием всего Серебряного века. Но вот, наряду с этой словесной игрой, Мережковский оправдывал – более того, реально поддерживал террориста Савинкова и авантюриста Керенского; крах старой России – его неизбежная скорбь в эмиграции – был подготовлен и его, Мережковского, литературно-общественной деятельностью...

В ТД Мережковский, понимая под обновлением христианства нищезацию христианских идей, уже сделал опыт сомнительного симбиоза – мысленного объединения в новое «божественное» существо Христа Евангелия и «Диониса» Ницше (или Заратустры, – в любом

⁵⁰Мережковский, похоже, был согласен со «лжесвидетелями» (Мк 14, 58), якобы шими от Иисуса «жестокое» «слово о разрушении храма» (с. 446).

случае *антихриста*). Вплоть до 1920–1930-х годов в сознании вождя «Нашей Церкви» шла работа по *эллинизации*⁵¹, а точнее – обьязычиванию евангельского образа Христа. В середине 1920-х гг. плоды этой работы обнаружались в книгах «Тайна Трёх. Египет и Вавилон» и «Тайна Запада: Атлантида – Европа»: в них Мережковский предпринял герменевтическое изучение древних языческих культов и мистерий вплоть до гипотетических религиозных действий погибшей в волнах потопа Атлантиды. Религиоведческие, в видимости, данные труды Мережковского имели однако отнюдь не учено-описательную цель. Представляя читателю лики языческих богов, автор «Тайны Трёх» и «Тайны Запада» был обращен к *Иисусу Неизвестному*, грядущему Христу Апокалипсиса. Косвенно шла проповедь *Третьего Завета*, который Мережковский возводил к религиям Египта и Вавилона, – едва ли не самой Атлантиды⁵².

В ТД проблема соединения христианства с язычеством ставилась в самой общей, абстрактной форме. Предприняв в 1920-е годы достаточно серьёзное изучение древних культур⁵³, Мережковский хотел подвести под свои построения надежный идейный фундамент и представить себя самого в качестве основателя новой религии (если угодно, – её *благовестника*). Искомое им соединение Христа и антихриста провозглашается в 1920-е годы не в прямой, грубой форме, как в ТД, но маскируется под ученое исследование. Мережковский преследует при этом ту же цель, к какой стремился откровенный неоязычник Вяч. Иванов в своем в видимости научном труде «Дионис и прадионисийство» (начало 1920-х годов). Когда *позитивистски* настроенный исследователь в умирающих и воскресающих языческих богах видит очевидное сходство с Сыном Божиим христианской религии, он объясняет это тем, что основатели христианства использовали для объяснения феномена Иисуса из Назарета наличные языческие – мифологические парадигмы. Мережковский же, позиционирующий себя в качестве мыс-

⁵¹«Острая эллинизация» – выражение А. Гарнака, обозначающая изменение – всестороннее усложнение изначального христианства под влиянием греческой культуры во II–IV вв. (см. труд Гарнака «Сущность христианства» (XI лекция)). В связи с Мережковским – его усилиями «восполнить» Христов образ качествами древних богов как Греции, так и Востока, насколько корявое слово «обьязычивание» кажется мне более уместным. Мережковского интересуют именно народные боги и связанные с ними мифы, культы (а не идеи греческой философии), – боги не только Эллады, но и Египта, Вавилона, Малой Азии. Христос «Третьего Завета» должен получить «прививку» этих божеств, *обьязычиться*, – таково требование, по Мережковскому, новой религиозной эпохи.

⁵²Герменевтике позднего Мережковского (маскирующейся под религиоведение) посвящено мое исследование «На пути к Христу Неизвестному» (см. соответствующий раздел).

⁵³Прежде всего египетской и критской. Романы «Мессия» и «Тутанкамон на Крите» основаны также на этих штудиях.

лителя *религиозного*, рассуждает вроде бы наоборот, когда усматривает в языческих представлениях о богах некое пророчество о грядущем Мессии, которое он уподобляет пророчествам библейским. И если в этом Мережковский не расходится с пониманием язычества христианскими авторами (например, блаженным Августином), то в конципировании своего пресловутого *Иисуса Неизвестного* он разоблачает свой замысел как *неязыческий*.

Вот подводящая вплотную к *Иисусу Неизвестному* концепция Мережковского, представленная в двух первых томах его трилогии 1920–1930-х годов, где религиоведение неприметно перетекает в экзегезу⁵⁴. Божественная жертва совершается уже в вечности, – она сопряжена с сотворением мира; жертвенный путь бога на земле лишь отражает этот трансцендентный факт. Мережковский, кажется, распространяет на языческое стихийное богословие то представление, по которому акт Божественного творчества предполагает жертву внутри самого Божества – жертву Сына, которому оказывается противостоящим Бог Отец: «Жертва земная есть подобие, “лицедейство”, *mimesis*, и “воспоминание”, *anamnesis*, жертвы Небесной, Агнца, закланного от начала мира»⁵⁵. В «страдающих богах» дохристианской древности выразилось прозрение язычников в эту великую и универсальную, метафизическую тайну. То, что эти боги, приняв человеческий облик, в конце концов гибнут – иные от руки врагов, другие – в силу обстоятельств, но непременно ради людей, отнюдь не есть дело земного случая. Бог Сын, Второе Лицо Пресвятой Троицы, согласно христианскому воззрению, вочеловечился и стал искупительной жертвой за грех мира; дохристианские народные религии были предчувствием христианства, а страдающие боги языческих мифов и особенно мистерий – «теньями» Христа во плоти. «Люди-боги всех погибших миров», «страдающие, умирающие вместе со своими мирами – Озирис, Таммуз, Адонис, Аттис, Митра, Дионис на Востоке, Кветцалькоатль на Западе» суть «тени», ведущие к «Телу»⁵⁶.

Может здесь возникнуть вопрос: но ведь примерно так мыслили и ранние отцы Церкви, – в чем же особенность воззрения Мережковского? Раннехристианские писатели, знающие о язычестве не понаслышке, но сами некогда чтившие народных богов, а то и посвящавшиеся в мистерии, – они-то признавали в этих богах реальных существ, обитателей невидимого мира, и именовали их – на основании собственного опыта встреч с ними – бесами, демонами. – Не то Мережковский. Древние боги «перворелигии», восходящей к Атлантиде, в его глазах суть

⁵⁴Трилогию составляют книги: «Тайна Трёх: Египет и Вавилон» (1925); «Тайна Запада: Атлантида – Европа» (1930); «Иисус Неизвестный» (1932).

⁵⁵*Мережковский Д.* Тайна Запада: Атлантида – Европа. М., 1992, с. 364.

⁵⁶Там же, с. 156.

скорее фикции, в самом деле, лишь бесплотные, бессущностные тени. Считая языческие мифы почти сказочными вымыслами, Мережковский, с другой стороны, ценил в *мистериях* некий *протохристианский* элемент. Так, вызывающие у него естественный ужас и отвращение жертвенные действия вакханок он... не то что бы оправдывал, любовно эстетизировал, как это делал Вяч. Иванов⁵⁷, но в качестве беснования, дьявольского культа, или хотя бы как проявление архаической дикости не расценивал⁵⁸. Получается, что, разрывая и пожирая кровавую жертву – будь то животное или человек, – поклонницы и поклонники Диониса бессознательно стремились ко Христу, искали Мессию, – как бы хотели от омерзительной ритуальной трапезы получить то, что христиане обретают в Евхаристии – реальное соединение с Богом и вечную жизнь! Фактически отрицая действительное бытие языческих богов, чуждый понимания культов дохристианской древности в качестве событий подлинно духовных, как *реальное* общение с этими самыми *богами*, Мережковский становится в ряды историков-позитивистов, для которых духовный мир и Бог – такие же в точности фикции, как приключения Озириса или Аттиса.

И всё это было бы ничего (древние боги для нас умерли, стали, действительно, как бы бесплотными тенями в царстве Аида), если бы данное воззрение Мережковского (люди-боги древности – «только тень» Христа) не стало бы главным орудием его христологии – не определило бы собою конструируемый им образ *Иисуса Неизвестного*. Дело в том, что Мережковский полагал, что аскетический образ Христа Нового – «Второго» Завета в Завете «Третьем» должен быть восполнен чертами «жизнеутверждающих» богов древности: именно «Боги Атлантиды укажут ей [Европе] путь к Неизвестному», а не Церковь, не традиция отцов. Подобно тому, как по тени на песке мы можем вообразить себе образ отбросившего ее тела, так, вглядываясь в лица древних богов, мы узнаём Того, Кто доселе не был узнан. «Воскрешение» этих «мертвецов» всегда импонировало Мережковскому: именно отсюда проистекает его глубокая – философская и человеческая любовь к Ренессансу, явленная еще в раннем – 1900 года – романе «Воскрешшие боги». Анализируя мифы, давшие сюжеты мистериям, Мережковский намечает черты, присущие всем мистериальным божествам, долженствующие при этом определить и образ *Неизвестного*: «Все они любят людей, страдают и умирают за них; все – от Диониса презэллинического до Кветцалькоатля древнемексиканского – соединяют в себе “мужское с женским в прекраснейшую

⁵⁷Который пытался вакхическое действие перенести и в свою современность. См. раздел «Башня на Таврической» моей монографии «Дух Серебряного века».

⁵⁸Изображение в деталях омофазии мзнад присутствует в одной из сцен романа Мережковского «Тутанкамон на Крите».

гармонию” [аллюзия на Гераклитов известный фрагмент, в сочетании с одним из аграфов. – *Н. Б.*]; все благовествуют любовь братски-брачную – “да будет два едино” [аграф, любимый Мережковским. – *Н. Б.*], конец войны»⁵⁹.

Как видно, главное, чем Мережковский хочет «обогащать» Евангелие, «восполнить» новозаветный образ Христа – это идея *пола*: Иисус – по своей природе Андрогин, и при этом Он связан узами духовно-плотской любви с «Возлюбленной» – то ли «другой Марией» (или «женой-грешницей», или Марией Магдалиной) Евангелия, то ли таинственной сестрой-близнецом Иисуса из гностического текста «Пистис София». Христос – новый Озирис – не должен ли Он, «Тело», уподобиться Своей египетской «тени» и в любви к сестре-жене, – любви, воскрешающей Его от смертного сна?! Мы ныне наблюдаем всплеск жгучего интереса к «личной» жизни Иисуса из Назарета (классический образец этих спекуляций – роман «Код да Винчи» Дэна Брауна), – Мережковский на русской почве был здесь пионером. Еще во времена ТД (1900) он придумал словцо «святое сладострастие», которым будто бы были охвачены едва ли не все героини Евангелия, следующие за Учителем: «Для нас это самая темная, не “вмещенная” сторона христианства»⁶⁰. Однако ранний Мережковский брал в свой «Завет» не один сладострастный пол, но всю «нижнюю бездну» зла: «Зло не для зла, а для нового высшего добра». В «кажущемся кощунстве» будь оно доведено до конца, «скрыто утверждение» высшего порядка, почему, согласно этой странной герменевтике, деревенскому парню из «Дневника писателя» Достоевского, вздумавшему расстрелять Святые Дары, и явился распятый Христос, словно оправдывая его намерение»⁶¹.

Этот примитивный постнищевский люциферизм, – попросту говоря, сатанизм, к 1920-м годам был все-таки Мережковским преодолен. После 1917 года в Причастие в России стреляли постоянно, – в буквальном и фигуральном смысле; антихрист явил себя уже не в «интересном» образе базельского профессора, а в обличье палачей ЧК. Это, надо думать, отчасти отрезвило «благовестника» «Третьего Завета»: эпатирующих прямых кощунств в трилогии 1910-30-х гг. всё же нет. Но вот, это исследование древних культов было предпринято ради апологии «святого пола» – «силы воскрешающей»: «...В братски-брачной, небесно-земной любви, агапэ-эросе <...> лицо Неизвестного»⁶². И в свете данной предпосылке *нового религиозного сознания* позднего Мережковского, описания им «богосупружества» и «боговкушения»,

⁵⁹Мережковский Д. Атлантида – Европа, с. 186.

⁶⁰См. указ изд., с. 252.

⁶¹Там же, с. 266, 265 соотв.

⁶²Мережковский Д. Атлантида – Европа, с. 256.

«божественных кровосмешений», экстазов, «оскоплений», «омофегий» и пр. порой кажутся нагромождением едва ли не более мерзких кощунств...

Итак, если экзегеза Мережковского 1900-х годов была по преимуществу *нищезацией* Христа – смешением Христа и антихриста, двоением – в манихейском ключе – образа Богочеловека, то в 1920-е годы «злой бог» отступает на задний план, а евангельскому Иисусу прививается начало бога *Эроса*, которого Мережковский считает верховным божеством языческой древности. Понятно, почему: именно Эрос – бог «святого пола», «влюбленности», «сладострастия», столь ценимых Мережковским в качестве признаков религии «Третьего Завета». В 1920-е гг. Христос не столько демонизируется, сколько *эротизируется*, – Мережковский тщится вовлечь Иисуса из Назарета в какие-то загадочные романтические истории; пренебрежительно относясь к древним мифам, сам он норовит измыслить миф-сказку о Христе. – Подойдя этим багажом новых «открытий» к написанию «Иисуса Неизвестного», создав герменевтическое *предмнение* в духе нищезации и объязычивания, Мережковский – чего мы были бы вправе от него ожидать – должен был разработать подобный же подход к Христову образу уже собственно на евангельском материале, осуществив в определенном смысле соединение христианства язычеством. Ведь докажи он, что за Христом Евангелия семантически скрыт Дионис или Эрот, тем самым Евангелие, «Второй Завет», окажется прообразом *Завета Третьего* – подобно тому, как Ветхий Завет прообразующе указывает на Новый. Именно к этому в 1903-м Мережковского призывал В.В. Розанов, определявший «апогей» его задачи как то, чтобы «найти в Христе <...> лицо древнего Диониса-Адониса <...>, в Адонисе-Дионисе древности прозреть черты Христа и, таким образом, персонально и религиозно слить оба мира»⁶³. Вообще, Розанов то ли пророчески предсказывал возникновение книги «Иисус Неизвестный», то ли преподносил Мережковскому своеобразное руководство к действию: «Ему [Мережковскому] предстоит выпустить Евангелие в окружении нового комментария: заметить, подчеркнуть и дать истолкование бесчисленным изречениям Спасителя и событиям в жизни Его, которые до сих пор или не попали на острие человеческого внимания, или истолковывались слишком по-детски, или, наконец, прямо перетолковывались во вкусе и методе старых фарисеев и книжников»⁶⁴. Именно таким «комментарием» оказался экзегетический труд 1932 года. – И вот самый емкий и точный тезис Розанова, воспринимаемый мною с глубоким удовлетворением, поскольку

⁶³ *Розанов В.* Среди иноязычных: (Д.С. Мережковский) // Он же. Собрание сочинений в 30-ти тт. М., 1995 (о писательстве и писателях), с. 152.

⁶⁴ Там же, с. 92.

он в точности подтверждает мою собственную концепцию предыстории и глубинной цели экзегезы Мережковского (а вместе и оправдывает название настоящего исследования)⁶⁵: «Как Евангелие “в издании” Толстого положило начало толстоизму как направлению религиозной мысли, так лишь **Евангелие “в издании” Мережковского** могло бы дать торжество его теме: **примирению христианства и язычества в лице Едино-поклоняемого, Обще-поклоняемого Христа-Диониса**» [выделено мною. – Н. Б.]⁶⁶.

Осуществилась ли на деле данная «логика» христологической «идеи» Мережковского? Проявилось ли в Лице Христа Евангелия, в ходе его экзегезы, лицо «Христа-Диониса» – «Эроса» древних мистерий? На мой взгляд, замысел Мережковского состоялся лишь в слабой степени: словно само евангельское слово – Сам присутствующий в этом слове Спаситель замкнул уста Мережковскому, не дал явиться его кощунствам в полной мере. *Иисус Неизвестный* – это уж никак не Дионис, не Эрот, несмотря на наличие в книге нескольких обызучивающих Его образ пассажижей. Мережковский написал, действительно, комментарий в духе западной критики; прочитанные им ученые немецкие и французские труды также охладили его ницшеанский пыл. Книга получилась вполне благопристойная, на поверхностный взгляд – традиционно-христианская, местами даже скучноватая. И Иисус Неизвестный, разумеется, остался Неизвестным, Неведомым... Конечно, книгу не поняли, и об этом свидетельствует разброс критических мнений в русских эмигрантских изданиях. Подмечали спонтанное собственное впечатление: кто-то умилялся (Куприн), кто-то, наоборот, испытывал «холодок» (Адамович); упрекали в «революционном мистицизме», в отрицании непротивленческой евангельской морали (Зеньковский, тот же Адамович), – и все хором говорили о рассудочности, «мнимом глубокомыслии» (И. Ильин), сложности...⁶⁷ Смотрели на то, *что* сказано, пренебрегая тем, *как* это сказано, – читали «по диагонали» текст, требующий чтения *медленного*. Для детального разбора этой русской эпохальной книги (при этом, может, и не самой сильной – уступающей ТД), потребовалась временная дистанция и сочетание подходов *историко-философского* и *теоретико-литературного*. Но мне хотелось бы избежать произвола – сползания в *герменевтику герменевтики*: не критика идей, а объективно-формальное описание методологии автора «Иисуса Неизвестного» является моей целью.

⁶⁵Это подтверждение из самых первых рук, из истоков – исходящее от вдохновителя Мережковского!

⁶⁶Розанов В. Среди иноязычных: (Д.С. Мережковский) // Он же. Собрание сочинений в 30-ти тт. М., 1995 (о писательстве и писателях), с. 92.

⁶⁷Ряд критических отзывов на «Иисуса Неизвестного» помещено в сборнике «Д. Мережковский: pro et contra».

Экзегетическая методология Мережковского: «Архитектоника» Евангелия

Мне не очень понятно, почему, но Мережковский считал задачей христианского апологета в XX веке раскрытие в Евангелии живого, зримого образа Христа Человека – Иисуса из Назарета, Сына Человеческого. Его Лик – полагал, по-видимому, автор «Иисуса Неизвестного» – автоматически привлечет к себе людей, пленит их своей красотой. «Прочесть Евангелие, как следует, – так, чтобы увидеть в нем не только Небесного, но и Земного Христа, узнать Его, наконец, по плоти, – значит сейчас спасти христианство – мир» (с. 23), – написал он за несколько лет до начала Второй мировой войны. Я не стану обосновывать очевидной утопичности этого проекта (в конце концов, сколько прекраснейших людей знала история, но и Сократ, ни сонмы святых мира нее спасли), не буду говорить о том, чем живу сама – о вере в спасающую силу *Небесного Христа Церкви*⁶⁸. Я попытаюсь войти вовнутрь замысла Мережковского (увидеть «живую жизнь живого Христа»), поскольку люблю и в высшей степени ценю этого мыслителя, считая его, наряду с Соловьёвым и Л. Шестовым, отцом Серебряного века – эпохи дерзновенных исканий, страстной воли к просветлению, экзистенциальному прорыву. Пестро-хаотический текст, на первый взгляд – эклектическое собрание разнородного материала, является в действительности закономерно организованным, стройным целым. В Мережковском-экзегете воскресает его давнишняя ипостась критика, но одновременно обнаруживает себя *теоретик литературы* уже середины XX века. Без понимания его формальных, теоретико-литературных принципов подхода к евангельскому тексту, – ведь то, что он исследует, это «**поэтика Евангелия**», – адекватно прочесть «Иисуса Неизвестного» невозможно. В конце концов, идеология Мережковского в 1930-е годы – это всё те же концепты «Третьего Завета»; его пафос – всегдашнее противостояние Церкви, нищестанство, лишившееся своего антиморального жала и смягченное до чистого эстетизма; мыслительный стиль – прежнее «двоение мыслей», надоевшие всем еще в 1900-е годы рациональные схемы. Их-то и разглядели первые критики книги,

⁶⁸Великий отец Александр Мень, написавший в двадцатитрехлетнем возрасте книгу «Сын Человеческий» (1958 г.), ставил себе ту же, что и Мережковский, цель: «Увидеть Иисуса Назарянина таким, каким видели Его современники, – вот одна из главных задач книги о Нем» (Протоиерей Александр Мень. Сын Человеческий. М., 2000, с. 11), – кстати, о. Александр в числе своих предшественников называет и Мережковского. Но труд о. Александра был адресован советским людям, лишенным возможности даже и держать в руках Евангелие. «Простой рассказ о Христе» (с. 12), действительно, был той первичной информацией, которая могла перевернуть жизнь человека. Однако книга о. Александра мыслилась им как первый шаг его соотечественника на пути в Церковь.

не расслышавшие подлинного призыва автора, не расшифровавшие его слов «увидеть <...> Земного Христа». Между тем для Мережковского они не были риторикой: своей книгой он звал к небывалому духовному эксперименту (выступая при этом почти как религиозный учитель). Его толкование Евангелия не менее дерзновенно, чем ранние критические труды, где доказывалось, что Толстой и Достоевский были «тайнозрителями», а Гоголь и Лермонтов – не вполне земными существами.

Попробуем понять, как, по Мережковскому, возможно увидеть «живую жизнь живого Христа». Прежде всего надо обсудить метод чтения Евангелия, предложенный им, и то, какой ему виделась *поэтика* Евангелия – евангельская *внутренняя форма*. Ключевой категорией экзегезы Мережковского, самым истоком его примечательной методологии является понятие «*свидетель*». Именно нуждой в *засвидетельствовании* кем-то евангельских событий Мережковский связан, как пуповиной, с новозаветной критикой. Сомнение и его преодоление на путях опыта – пускай не собственного, но свидетельского – вот путь возвращения ко Христу человека Нового времени, который оторвался от нерассуждающей церковной веры в богодухновенность Писания. И поначалу, развивая идею *свидетельства*, Мережковский идет по стопам критиков. Он разбирает римские и иудейские свидетельства о Христе, приводит известные места из Плиния, Тацита, из Иосифа Флавия, из Талмуда... А подойдя к евангельскому тексту, он, хотя и повторяя, по сохраненной с детских времен привычке, фразы о сверхъестественности Евангелия⁶⁹, сразу же ребром ставит *проблему субъектности* евангельского слова: «авторства» Святого Духа ему, как и критикам, недостаточно. Мережковский выступает в роли блестящего популяризатора либеральной критики, когда входит детально в вопросы авторства синоптических Евангелий и Евангелия четвертого, рассуждает о соотношении синоптиков с загадочным, несохранившимся общим их источником Q (Quelle). Однако в этот научно-критический дискурс включен некий экзистенциальный, интимный элемент: Мережковский изначально хочет видеть в авторах Евангелия, – точнее – в свидетелях жизни Иисуса, не просто исторических лиц, но конкретных людей. Автор, а также читателей Евангелия Мережковский рассматривает в качестве живых субъектов, – в ходе экзегезы он аналогично будет подходить и к его героям, включая Протагониста. Его метод направлен на то, чтобы упразднить историческую дистанцию и сделать прозрачными, для явления их внутренней жизни, исторические лики. Методологиче-

⁶⁹Так, Мережковский противопоставляет «все слова человеческие» словам Евангелия, растущим «из божественной Логике – Логоса», увлекающим в бездонную глубину, непередаваемым на человеческий язык: «В каждом слове – <...> над всем земным неземной улыбки сияющий свет» (с. 28, 29); «...Простота – божественность Евангелия; чем проще, тем божественней» (с. 30) и т. п.

ский пафос Мережковского – это **развеществление Евангелия** вплоть до превращения его в **реальное событие**. Кажется, все воззрение Мережковского заключено в игре-сопоставлении двух противостоящих смыслообразов: с одной стороны – «наше церковное Евангелие», «странная – страшная “богослужебная” книга», «огромная, тяжелая, почти неразгибающаяся, в пурпур, золото и драгоценные камни закованная», – с другой – «книга наименее “богослужебная”», «наименее “церковная” из всех <...> книг», – даже не книга, а «слишком свободный дух», могущий «взорвать» и «разрушить» все церкви (с. 32). Мережковский-критик и хочет явить «свободный дух» Евангелия, следуя тому же методу, который (почти одновременно с ним) разрабатывал Михаил Бахтин, развеществляя, превращая в «бытие-событие» романы Достоевского и Рабле: диалогическая «поэтика Достоевского» обнаруживала «дух»⁷⁰, поэтика Рабле воскрешала карнавал в его живой событийности. Книга «Иисус Неизвестный» в высшей степени методологична, как и книги Бахтина о Достоевском и Рабле, – ее методология неотрывна от смысла, есть важнейший элемент последнего.

И первым шагом Мережковского на пути «развеществления» Евангелия является осмысление Евангелий в качестве «Воспоминаний Апостолов»⁷¹. Мережковский решается поднять сложнейшую историко-критическую проблему Евангелий как свидетельств, сразу заявляя, что видит в них свидетельства именно *об Иисусе*⁷². И когда он уточняет, что понимает эти «Воспоминания» в смысле «мемуаров», «наших личных» воспоминаний (с. 31), то тем самым сразу обозначает верховный принцип своей экзегезы: Евангелие, текст предельно субъективный, лично-интимный, требует тоже чтения сердечного, экзистенциального, направленного на распознавание личного авторства, на «встречу» с субъектами текста. *Неизвестное* Евангелие, повествующее о жизни *Иисуса Неизвестного* – «это-то вот страшно близкое, простое Евангелие» (с. 31) – мыслится изначально Мережковским как *субъективная структура*, которую Бахтин назвал бы *архитектоникой текста*.

⁷⁰Как в связи с Бахтиным не вспомнить концепт Мережковского (1900), усвоенный всем Серебряным веком: Достоевский – «тайновидец духа»!

⁷¹Вслед за Юстином Философом, святым мучеником II века.

⁷²Сходное мы видим, например, у Р. Бультмана. «Развеществляя», как и Мережковский, Евангелие до его ядра – керигмы, «вести» о спасении, обращенной *ко мне*, на свой лад одухотворяя, экзистенциализируя его, Бультман однако возводит керигму к *вере* первоначальной Церкви, считая ее тем самым свидетельством об этой Церкви, а не об Иисусе. В данном вопросе Мережковский сознательно противопоставлял себя критике – тезису 1870-х гг. Гарнака: «Жизнь Иисуса Христа не может быть написана», – а вместе и мнению А. Юлихера: «Только то, каким Иисус казался первой общине верующих, мы можем знать из Евангелий, но не то, каким Он действительно был». Мы «могли бы заглянуть в то, чем Иисус не только казался, но и действительно был», – возражает русский символист немецким ученым (с. 72) – и предлагает в своей книге соответствующую методологию.

Мережковский прекрасно знал евангельский текст; однако он следовал за критиками, когда создавал великолепные «образы» евангелистов, своеобразными «символами» которых являются четыре Евангелия. Главные свидетели жизни Иисуса, по его мнению – это апостолы Пётр и Иоанн. Евангелист Марк опирается на опыт Петра, вместе и на собственный – полудетский опыт. Ни лица, ни имени того, кого Церковь называет евангелистом Матфеем, мы в действительности не знаем, – но вот для знатока Евангелий в тексте этого иудеохристианина видно «окно» в досиноптический источник Q. Лука, ученик Павла (и наследия Павлова свидетельства) – «евангелист всемирный, католический» (с. 44). А вот образ автора четвертого Евангелия у Мережковского, как и у критиков, двоятся: «воспоминания» «апостола Иоанна» слушает и запоминает (или записывает) «пресвитер Иоанн»... Мережковский своими образами евангелистов дал великолепный синтез открытий западной критики. – Обращусь однако к тому, что мне представляется его собственным вкладом в критическую традицию, – к его герменевтическому методу.

Мережковский превыше *письменного* ценил *устное слово*: «Сказанное лучше написанного» (с. 25). Замечу, что сходно мыслил и Бахтин, для которого слово всегда было *высказыванием*, и за ним ему слышался человеческий *голос*. «Чудной крепости и свежести древней, *устной* памяти, по опыту нашей, *письменной*, загроможденной и расслабленной, мы себе и представить не можем» (с. 27), – ведь и Талмуд, и Коран веками жили лишь в устном предании. Устное слово ближе к экзистенциальному центру («сердцу» в иудео-христианской традиции) говорящего, автора, чем слово письменное – уплотневшее в языковых знаках, приобретшее из-за этого многозначность, скрывшее свою интонацию и потому отчужденное от авторской личности. Бахтин фактически отождествлял *личность*, ее идею – позицию по «последним» вопросам – со *словом*, а вместе и с *духом* человека⁷³. И вот, сходно мыслящий Мережковский задается целью как бы *озвучить слово Евангелия*, – чтобы, насколько это возможно, олицетворить его, возвести к субъектам – свидетелям. Тем самым, полагал экзегет, из мертвого оно воскреснет в жизнь, плотяное – только буква – одухотворится; тяжелая книга в золотом окладе, лежащая веками в храме не престоле, преобразуется в многоголосое, многоцветное, вечно живое, сияющее духовное Событие.

Ницше считал, что греческая трагедия родилась из «духа музыки» – священной дифирамбической песни, славящей Диониса. Мережковский, подступив к тайне Евангелия – назвав «Неизвестным Евангели-

⁷³Я вспоминаю здесь Бахтина, поскольку он довел до теоретической отчетливости то видение текста, которое также присутствует и у Мережковского, но закреплено лишь в виде разрозненных тезисов.

ем» коллективное, а точнее – соборное свидетельство о жизни Иисуса, начинается с тезиса о евангельской «музыке», о *звучании* евангельского слова: «Внутренняя музыка речи во всех переводах, на всех языках неразрушима» (с. 28)⁷⁴. «В каждом слове – тезис, антитезис и синтез: “да”, “нет”, и соединяющее над ними “да”; Отец, Сын и Дух. Троичной музыкой звучит всё Евангелие, как раковина – шумом волн морских» (с. 29): вот опыт Мережковского, вынесенный им из každодневногo, на протяжении десятилетий, чтения Евангелия. Когда мы слушаем симфонию, то, сделав усилие, мы можем выделить из общего звучания партии отдельных инструментов, распознать темы в их развитии и сплетении; чем профессиональнее слушатель, тем глубже он поймет музыкальный смысл симфонии. Вот и Мережковский за величественным «шумом волн морских» призывает «расслышать» составляющие его «голоса» евангельских свидетелей, а главное – голос самого Иисуса. Конечно, речь идет не о фонетике, но об *экзистенции*: «голос» – это место, пространство экзистенциального присутствия субъекта, со «слышания голоса» начинается наша «встреча» с евангельским персонажем. И здесь – искусство: за мертвой *буквой* слышать *голос*, воспринять *дух*, увидеть *лицо*. Такова, в ее сути, герменевтика Мережковского, его метод чтения Евангелия.

Вот образец подобной интерпретации. Сам ли, следуя ли критикам, но Мережковский подмечает в Евангелии от Марка бесконечно повторяющееся словечко «тотчас» – и находит в нём характерную примету духа Петра (схваченную его учеником Марком), страстно устремленного к Господу. Весь Пётр – «в этом стремительном “тотчас”», «как бы задыхающемся беге к Нему, к Нему одному <...>», – весь «милый, родной, самый человеческий, самый грешный и святой из Апостолов – Пётр!» (с. 39). Как видно, уже одного евангельского слова Мережковскому достаточно, чтобы Марково Евангелие обратилось в речь, зазвучало взволнованным голосом евангелиста, – и чтобы возник экзистенциальный контакт любви с главным автором Евангелия – «родным» Мережковскому апостолом Петром. – Не менее эффектно представляет автор «Иисуса Неизвестного» и образы прочих евангелистов, даже и «Матфея» – лица, не распознанного исторической критикой. Адресованное иудеохристианской общине, ещё придерживающейся Закона, «благочестивым раввином», Евангелие от Матфея, звучащее, в многочисленных речах

⁷⁴Что и делает Евангелие книгой «всемирной, всеязычной и всевременной» (там же) – Священным Писанием Церкви Вселенской. Расслышать эту «музыку», по Мережковскому, означает приобщиться к *Тайне Трёх*, принять *Третий Завет*. Кажется, вся книга 1932 г. направлена именно на это, она есть усилие *расслышать* евангельскую весть – слышать слухом сердечно-экзистенциальным. В этом Мережковский видел необходимое и достаточное условие спасения – отдельной личности, Европы, всего мира.

Господа, «живым, неумолкающим голосом» Иисуса, при этом – «церковнейшее». В Матфеевых притчах о Царстве Небесном для Мережковского, «как солнце из-за тучи», «медленно восходит <...> вселенская Церковь, Ekklesia, из-за иудейской церковной общины, gahal». Надо, по-моему, быть гениальным читателем – гением герменевтики, чтобы обыграть таинственный, как бы гербовый образ Тельца, связываемый традицией с Евангелистом Матфеем: «Медленно и осторожно, как тяжелоступный вол, влечет он [Телец, «Матфей»], в веках и народах, по всем колеям земным, грязным, иногда и кровавым, колесницу Господню, Церковь, и довлечет до Конца»⁷⁵ (с. 43). Именно Матфей доносит до нас «самое прекрасное и сильное, самое нечеловеческое, что было когда-либо сказано на языке человеческом» – Нагорную проповедь, речь «Горе фарисеям»: «кажется, что слышишь их прямо из уст Господних» (там же). – А вот евангелист Лука – чистый эллин, написавший Евангелие всемирное, «кафолическое», которое при этом «из трех синоптиков наиболее написанное – не сказанное»; именно потому, утверждает Мережковский, «образ Иисуса-Человека <...> в зрачке Луки уже потух» (с. 45). Но и у Луки есть «живые» слова, пускай он «подслушал» их «не ухом, а только сердцем»: без «Радуйся, Благодатная», без «ныне же будешь со Мною в раю» наш мир, говорит Мережковский, был бы «беднее и страшнее» (с. 46).

В главе «Иоанн» ставится проблема авторства четвёртого Евангелия, – чувствуется, что Мережковский основательно вошел в ее критическую разработку. Но мысль его, все же дилетанта, лишь ученика либеральных теологов, колеблется, по обыкновению двойится. Он склоняется к двойному авторству текста, двойному свидетельству, – однако однозначного заключения о том, что «пресвитер Иоанн» (автор трёх Посланий) и любимый ученик Господа – лица разные, у Мережковского нет. К тому же вопрос об авторстве Апокалипсиса в связи с авторством Евангелия и Посланий им вообще обойдён. Кажется, больше всех этих, всё-таки историко-позитивных вещей Мережковского занимает *мистериальная* гипотеза истоков Иоаннова Евангелия, на русской почве имевшая хождение в антропософских кругах. О том, как Мережковский использовал для своей христологии книгу Р. Штейнера «Христианство как мистический факт и мистерии древности» (1900-е годы), у меня подробно говорится в данной книге в разделе «На пути ко Христу Неизвестному». В связи с проблемой Иоаннова Евангелия Штейнер утверждал следующее. Апостол Иоанн был посвящён Иисусом в мистирию но-

⁷⁵С образа божественной «колесницы» – видения «славы Господней» – начинается Книга пророка Иезекииля (Иез 1, 1-28). Надо проникнуться величественной архаикой, – пожалуй, ужасной красотой этого библейского образа, чтобы оценить искусство экзегезы Мережковского, представившего духовный лик Первого евангелиста через символ этой Иезекиилевой колесницы – прообраз Христовой Церкви.

вого типа, хотя и восходящую формально к посвящению египетскому; он сообщил об этом посвящении в своём Евангелии, описав его как чудо воскрешения Лазаря. «Посвятительный обряд» для Иоанна «становится личным явлением» – «жизнью Иисуса», – «мистерией является поэтому Евангелие от Иоанна». В древних мистериях – например, Елевзинских – мистериальным сюжетом служила жизнь богов и богинь; также и Штейнер призывает видеть в «жизни Иисуса» по Иоанну – сюжет новой христианской мистерии. «Раскройте Евангелие от Иоанна <...>, и ваш взор окажется обращенным на мистиерию»⁷⁶: вот к какой экзегезе призвал Штейнер.

Конечно, Мережковский не следовал этому призыву буквально – не верил в то, что слово Евангелия от Иоанна есть слово *обрядовое*. Иоаннова проблема ставилась им в ключе не тайноведения, но новозаветной критики. Однако Мережковский, заразившейся мистириоманией именно от Штейнера, также искал в Иоанновом Евангелии *мистиерию*. Кульминацией Евангелия оказалась для него «первосвященническая молитва» Иисуса – Его последние на земле речи, а в них – слова Господа «над чашей вина»: «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин 15, 1). Со многими оговорками, от этих слов он обращается к «Дионисовым таинствам», в которых будто бы и раскрывается смысл речений Иисуса. И доходя до кощунства, Мережковский трактует Тайную Вечерю как мистиерию Диониса. Для подтверждения дионисийской сути Иоаннова Евангелия он привлекает гностический апокриф конца II века «Деяния Иоанна», – текст этот помечен тем же, что и Евангелие, именем. Там, в самом деле, Тайная Вечеря представлена как дионисийский хоровод, Иисус же – а это *Иисус Неизвестный* Мережковского – в качестве мистагога, в уста которого вложены (всё же древним автором) слова, странно напоминающие изречения Заратустры у Ницше (см. с. 58). По существу, речь у Мережковского идет о хлыстовском радении, и экзегет намекает на «страшные для нас» (совсем уж, видно, декадентские) его тайны. Здесь предел *объязычивания* Мережковским Христова образа, – одна из тех ложек дёгтя, что портят бочку меда – образец остроумной и глубокой герменевтики, которым является книга «Иисус Неизвестный».

Срывы Мережковского в кощунство коробят, но не отвращают (хотя бы лично меня) от усилий описать метод чтения им Евангелий. Если Евангелие – это гармоничный хор голосов свидетелей События⁷⁷, то особо надо говорить о сольном голосе *Иисуса*. Пре-

⁷⁶Штейнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности, Ереван, 1991, с. 104.

⁷⁷Кроме евангелистов, к числу свидетелей Мережковский, по ходу книги, относит жён-мироносиц, сотника при Кресте, Симона Кириинеянина, а также «мистическо-го» свидетеля – апостола Павла...

жде чем в последующих частях книги Мережковский выступит как автор «киносценария» «фильма» о жизни Иисуса, в первой её части («Неизвестное Евангелие»)⁷⁸ он оказывается почти что мистиком, – в любом случае тайнозрителем Субъекта евангельских речений. Всё его усилие – от слова взойти к Личности, подобно тому как православный подвижник в молитве от иконы восходит к её первообразу. Символизм Серебряного века именно в восприятии Евангелий претендует на одухотворение и освящение текста. Так, весьма ценя в греческом тексте Евангелий арамейские вкрапления, Мережковский обобщает: «Мы должны пробиться сквозь греческий перевод к арамейскому подлиннику, чтобы услышать “живой, неумолкающий голос” Христа, почувствовать, как вместе с родным языком Его веет на нас “само дыхание Божественных уст”» (с. 30). Здесь усилие взойти к «реальнейшему» по лестнице символов, – указание на мистику речи и на связь человеческого духа к духом родного языка. Путь к *Иисусу Неизвестному* для Мережковского проходит через Его *звучащее*, устное слово. У Мережковского получается так, что эзотеричность, а вместе и подлинность – божественность евангельских слов связаны именно с их устным характером. Именно устное слово вовлечено в событие, – вернее сказать, оно конституирует событие. У Иисуса в Евангелии множество голосов⁷⁹: разными голосами Он, «всего человеческого полнота, плэрома», говорит с «галилейскими толпами» – и «наедине с учениками», с Никодимом ночью и днём с фарисеями и т. д. (с. 55). Но вот, «колокольный звон» «Первосвященнической молитвы» – это слово совсем иного, сверхъестественного порядка... В таком педалировании ситуативности, обуславливающей интонацию голоса Христа, в подчеркивании того, что Его слово направлено на слушателей, присутствует налет той феноменологичности, которая вообще определяет экзегезу Мережковского. «Развеществляя» Евангелие – вместе с церковным окладом лишая Книгу ее единого на все времена, метафизического и богодухновенного, благодатного смысла, – превращая ее в *событие* жизни Бога на земле, Мережковский как бы хочет забыть о ноумене и довольствоваться областью феноменов. Да, он мыслитель новейшего времени, принадлежащий к послекантовской эпохе и пишет для своих современников, порвавших к церковной метафизикой. Голос Христа в «Страстях» Баха сохраняет свою величавую себотождественность во всех ситуациях; у Мережковского Иисус сомневается, мечется по-

⁷⁸Четыре части книги, как можно предположить, в замысле Мережковского отвечают четырём концам Креста.

⁷⁹Это помню того, что у синоптиков и Иоанна мы распознаём две различные интонации голоса Господа (с. 55).

добно персонажам Достоевского, – и соответственно, голос Его модулирует, чутко реагируя на импульсы извне. Мережковский очень не любил древних докетов – «каженников»: эти еретики отрицали за Иисусом полноту человеческой природы, полагали, что Он лишь *казался* человеком, был в этом смысле признаком. Однако символисту Мережковскому созвучен, хотя и в ином значении, докетизм: он вроде бы хочет распознать, каким Иисус в действительности *был* – но вот, пишет-то он как раз о том, кем Иисус *казался* разным людям...⁸⁰

«Страшен и чуден переход евангельской критики за черту Канона» (с. 60): вместе с критикой эту черту преступает, дабы увидеть лицо Иисуса Неизвестного, едва ли не первым среди русских мыслителей Мережковский⁸¹. В такой же мере, как и каноническим Евангелиям, он доверяет аграфам и апокрифам, Корану и мусульманским легендам, некоему «арабскому изречению», надписи на развалинах в Индии и т. д., видя в этих разбросанных по миру рецепциях образа Богочеловека такие же источники, которые об *Иисусе Неизвестном* свидетельствуют не с меньшей (а то и с большей) достоверностью, чем канонические Евангелия. Мережковский ищет именно *вселенский* лик Христа, – церковную икону он оставляет прошлому. Евангелие, уравненное им с апокрифами и аграфами, с очевидностью не просто расцерковляется, допуская свободу субъективного толкования, но десакрализуется, ибо утрачивает единственную незыблемость высшего авторитета. Едва ли не самая вдохновенная глава «Иисуса Неизвестного» посвящена **аграфам** – незаписанным в Евангелиях словам Христа («По ту сторону Евангелия»). Мережковский создает своеобразную *философию аграфа*, когда называет именно «Аграфом» сокровенное божественное ядро Евангелия, его «внутренний свет»⁸². В конкретных аграфам для Мережковского присутствует тот эзотеризм исторического христианства, который станет явлю в религии Третьего Завета. И наоборот: всякая живая в веках вселенская истина и живое слово Иисуса Неизвестного – это непременно аграф, слово устное, если и зафиксированное евангелистами, то подлежащее озвучиванию – присвоению конкретному говорящему субъекту. Более того, «если Он “всегда с нами до скончания века”, то, конечно, не молчит, а говорит,

⁸⁰Понятно, что только Церковь, в ее дерзновенной метафизичности (оправданной опытом двадцати веков), знает и исповедует то, кем на самом деле **был** Иисус из Назарета.

⁸¹Одновременно с ним это делает в советской Москве гениальный Михаил Булгаков, узревший совсем уж неизвестное лицо Иешуа.

⁸²«“Око душевное да устремляется к внутреннему свету открывающейся в Писании *незаписанной истины*”, – учит св. Климент Александрийский находить Аграф в самом Евангелии» (с. 61).

и это всегдашнее слово Его – Аграф» (с. 71): именно в связи с темой аграфов Мережковский высказывает весьма важное свое представление о Христе, непрестанно зывающем к миру, к каждому человеку. Если у Бультмана евангельская каригма, *провозвестие*, своим субъектом имеет первохристианскую общину, то, в глазах Мережковского, Христос обращается ко мне непосредственно, Своим собственным живым словом. Мережковский ищет вселенского, универсального Христового слова, актуального для всех веков и народов, способного стать экзистенциальным призывом, который воспримет каждый. И в своем пронзительном экзистенциализме он выступает как крайний протестант, жертвующий не только церковным антуражем, но и особенностью ликов евангелистов: «С мертвой точки сдвинется евангельская критика, а может быть, и все христианство, только тогда, когда заглянет за черту Евангелия, туда, где последний свидетель соглашается с первым, Иоанн – с Марком⁸³, где *вместо четырех Евангелий – одно, “от Иисуса”*» [выделено мной. – Н. Б.] (с. 71). Речь здесь, конечно, идет об углубленном чтении, о рискованнейшей экзегезе.

Мережковский взывает откровения живого Христа и встречи с Ним, изучая историю обнаружения аграфов и разрабатывая теорию аграфа как афористической формы⁸⁴. Да, он цитирует великие аграфы, как бы по слепому случаю не вошедшие в канон: «Близ Меня – близ огня; далеко от Меня – далеко от Царства»; или «Кто видел брата, тот видел Бога»; или «Камень подыми, найдешь Меня; древо разруби – Я в нем». И всецело соглашаешься с автором «Иисуса Неизвестного», когда именно в некоей странности аграфов он находит источник того экзистенциального удара, который способен вывести нас из духовной спячки: «Эти, только что узнанные – сказанные [! – Н. Б.] – слова Господни сдувают с наших глаз, как бы дыханием Божественных уст, пыль тысячелетней привычки – *неудивления*, – главное, что мешает нам видеть Евангелие»⁸⁵ (с. 64). Но все же рассуждения Мережковского движутся в одной лишь зыбкой области психологии: в конце концов, чтобы «привыкнуть» и к десятку дошедших до нас аграфов, достаточно их прочесть всего лишь несколько раз. Действительно, аграфы философски глубокомысленны (мне они напоминают фрагменты досократиков), пикантны – благодаря балансированию на гра-

⁸³Мережковский, по ряду причин, *первым* в каноническом корпусе хотел бы видеть не Матфеево (как Церковь), а Марково Евангелие.

⁸⁴Мережковский любит сравнивать аграфы с близкими по смыслу изречениями Христа в Евангелиях, и всегда более подлинными, более близкими «к сердцу Господню» (с. 65) ему видятся аграфы.

⁸⁵Аграфы, в понимании Мережковского, где-то похожи на *коаны* – загадочные изречения в дзэн-буддизме, способные, в представлениях данной традиции, привести адепта к духовному просветлению.

ни чуждых христианству учений⁸⁶, порой человечески-пронзительны. Однако, быть может, именно пестрота аграфов, затем идейная сомнительность и нужда в толковании и были препятствием для включения их в сокровищницу простых и монументальных, общедоступных истин, закрепленных в письменном церковном слове. И когда Мережковский восторженно заявляет, что видит сквозь аграф то «человечески-умную, простую, веселую улыбку Иисуса» (с. 65), то чувствует «дыхание Духа Божьего» в этих «подлинных словах Господних» (там же), то распознаёт проповедь тайны Третьего Завета «Матерь Моя – Дух Святой» (с. 67) и т. д. – то для трезвого, хотя и расположенного к Мережковскому читателя в этих суждениях слышна натяжка, экзальтированная фантазия символиста, герменевтическая назойливость. Почему, в самом деле, в слове аграфов «точно в темноте нам шепчет на ухо Он Сам» (с. 71)?! Это «страшно», утверждает критик; но вот мне, при моей толстокожести, вовсе не страшно. К тому же всё, чем Мережковский прельщает в аграфах, с несомненностью и в превосходящей степени имеется в Церкви. Евхаристическое таинство во всей действенности и глубине его свершения – практически всё вне записанных слов, и всё оно – Господнее слово несказанное, сверхвербальное, обращенное лично ко мне и властно выдергивающее меня из моего одиночества, нищеты только-человечности, и возносящее в светоносную сферу Его Царства. Мережковского восхищает такой аграф – как бы вариация Мф. 18, 20: «Там где двое... они не без Бога; и где человек один – Я с ним». Вот его комментарий к данному тексту, сохранившемуся на клочке папируса: «Если именно сейчас, как никогда, мы одни, то это – самое драгоценное, подлинное, как бы только что сегодня сказанное, прямо из уст Его услышанное слово. Каждый из нас не ляжет ли в гроб и не встанет ли из гроба, с этой ладанкой: “Я – один, но Ты со мной”?» (с. 70). Всё так, Мережковский хорошо сказал. Но зачем искать экзотический аграф, выходить из Церкви, если в точности тот же самый смысл прорыва экзистенциального одиночества – смысл к тому же потенцированный, усугубленный, – содержится и в Евхаристии?! «Божественных бы причащаясь и боготворящих благодатей, не убо есмь един, но с Тобою, Христе мой, Светом Трисолнечным, просвещающим мир. Да убо не един пребуду кроме Тебя Живодавца, дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения миру»: так молился св. Симеон Новый Богослов перед причащением, и эта молитва вошла в церковный Канон. Аграф не панacea, Мережковский не вправе считать себя Колумбом: те сокровища духа, которые он ищет, есть достояние Церкви, доступное каждому.

⁸⁶Явственно, к примеру, пантеистическое звучание двух последних из мною только что приведенных аграфов.

Аграф (вместе с *апокрифом*, как увидим позднее) – одна из центральных категорий экзегезы Мережковского. Всё сказанное Господом в земной жизни – совокупный большой «Аграф» – есть «ненаписанное», «Неизвестное Евангелие», «Евангелие от Иисуса». И наоборот, сокровенная, неизреченно-светоносная глубина Евангелия канонического, по Мережковскому, также вправе рассматриваться как аграф, – «аграф» Мережковскому вообще кажется значительнее, весомее «Евангелия». Понятие «аграф» Мережковский вольно модернизирует: название маргинального жанра раннехристианской письменности он возносит до ранга категории, «работающей» на стыке областей философии, филологии и антропологии, сопрягающейся с теологией. Аграф – речь, устное слово, углубленное до недр изрекающей его личности, прикрепленное, с другой стороны, к конкретной пространственно-временной точке и являющееся поэтому событием (или же элементом события более сложного). Аграф – это слово субъекта, и потому за аграфом стоит *тайна «я»*, – в частности, «Я» *Богочеловека*. Именно категория аграфа – ключ к экзегетической методологии Мережковского. Его, «субъективного критика», влечет к экзистенциализму, к «Ich-Philosophie», которая еще только-только зарождается на русской почве⁸⁷. Неотрефлексированный экзистенциализм несомненно присутствует в «Иисусе Неизвестном». И естественно, что после «Я и Ты» М. Бубера Мережковского привлекает пучина *философии «я»*⁸⁸. Он чувствует, что «я» – это «таинственнейшее слово, как бы собственное имя» (с. 466). Почему «собственное»? ведь всякий – от последнего человечихи до Бога ощущает себя как «я»? «Все наши “я”, человеческие, – временны, частны, дробны, мнимы; только Его [Богочеловека Иисуса Христа] – цельно, едино, истинно, вечно, – Я всего человечества» (с. 398). Мережковский оригинально развивает русскую, 1910-20-х гг., идею *имяславия*: если у Господа два «человеческих имени: “Иисус” и “Христос”», то «Божеское имя – только одно: “Я”» (там же). Так он трактует библейский рассказ о явлении Бога Моисею в купине (Исх. 3, 14), когда на вопрос пророка об Имени Божиим ответом было «Я есмь Сущий». Языковое сознание Мережковского восприняло фра-

⁸⁷Кроме как в «продвинутых» версиях экзистенциализма у Шестова и Бердяева, мы находим соответствующий остро-личный пафос и в «Столпе» Флоренского, и в «интимных» писаниях Андрея Белого (антропософ, он был крайне чуток к проблеме «я»), и, конечно, у диалогиста Бахтина, а также в дневниковой исповедальности С. Булгакова, присутствие которой можно распознать и в его метафизических трудах. Русский экзистенциализм – разновидность *философии жизни* и тесно привязан к эпистолярному, мемуарному, дневниковому дискурсам. В случае Шестова и Мережковского к ним надо добавить дискурс литературно-критический: в России критика всегда вырывалась за собственные жанровые границы.

⁸⁸Самый разработанный русский ее вариант – книга Бердяева «“Я” и мир объектов» (1934). У С. Булгакова в «Философии имени» одно из самых глубоких мест – философия местоимения «я».

зу еврейской Библии как «Я есмь», «это Я»⁸⁹. «Я», Отчее имя, согласно Мережковскому – также и «имя Сына в лоне Отца, святое святых, неизреченное» (с. 534)⁹⁰. Потому когда Господь в Евангелии на разного рода вопросы окружающих Него людей отвечает: «Это Я», то Он тем самым позиционирует Себя как Бога. В такие моменты, на мгновение, Его узнают – скажем, предатель Иуда, стражники в Гефсиманском саду, которые при звуке Иисусовых слов в страхе «отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 6). В записанном слове «Это Я» для Мережковского заключен аграф, слово незаписанное, «неимоверное видение» в презренном Узнике – «Царя ужасного величия», Того, «Кто явится в последний день мира», – *Иисуса Неизвестного* (с. 535). Если всё Евангелие, по Мережковскому, пронизано сокровенным смыслом его божественного ядра – «Аграфа», то, значит, весь его текст как бы обусловлен присутствием и доминированием «Я» Богословека. Эти интуиции Мережковского-читателя, Мережковского-экзегета не до конца им самим осознаны и концептуализированы. Однако именно они приподнимают его над средним уровнем западной критики и переводят в разряд созерцателей, способных к углубленному восприятию Священного текста.

В связи с этим позволю себе еще одно замечание. Раньше я противопоставила *западный* подход к евангельскому тексту – чтение, подключающее способность воображения (католичество), допускающее сомнение и превращающееся в критику (протестантизм), – подходу *восточному*, молитвенному. При этом метод Мережковского был естественным образом отнесен к первому типу. Но вот в связи с *философией «я»*, зачатки которой имеются в книге Мережковского, там обнаруживается и православно-исихастское веяние. В ряде мест «Иисуса Неизвестного» говорится: для того чтобы понимать Евангелие, надо жить по нему. Но лишь однажды Мережковский осознаёт: правильно его читает тот, кто одновременно – посред-

⁸⁹Булгаков «переводит» тезис Исх. 3, 14 как «Я есмь, который Я есмь» и рассуждает об имени Иегова-Ягве. Тавтологичность этой «священной криптограммы» указывает на «полноту Божественного бытия», – имя Ягве означает как «ипостасное», так и «софийное» – сущностное «бытие Божие». Но при этом, в глазах Булгакова, «Иегова-Ягве не есть “собственное” имя Божества, но лишь нарицательное». См.: *Булгаков С. Философия имени // Булгаков С. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2. СПб.; М., 1999, с. 177, 176. В другом месте Булгаков высказывает о «я» нечто очень сходное с представлениями Мережковского: я «есть собственнейшее из собственных имен: хотя и совсем не имя, но вместе с тем самое интимное и близкое, чем человек себя именует, ощущая эту воронку вглубь бытия», – однако при этом я условно, «нарицательно», будучи местоимением (там же, с. 48). Но эти две своих интуиции – касательно «я» и касательно «Ягве» – воедино Булгаков не сводит. Он в своих рассуждениях не покидает области *философии языка*, тогда как экзегет Мережковский проявляет большее дерзновение – связывает тайну «я» с сокровенной тайной человеческого (вместе и Божеского) бытия. Однако оба мыслителя принадлежат к одной и той же софиологической традиции: интуиция всечеловечества и богочеловечества присутствует в теориях их обоих.*

⁹⁰Булгаков сказал бы – *софийное имя* (не совсем, не до конца собственное, хотя и прозрачное для последнего).

ством евангельского слова или как бы проходя сквозь него, вступает уже в область молчания, исихии, – молится. «Тот еще не исповедал Его, кто сказал о Нем: “Христос”, а только тот, кто сказал Ему самому: “Ты – Христос”. – “Это Я”, говорит Иисус, и Пётр отвечает: “Это, воистину, Ты”» [выделено Мережковским. – Н. Б.] (с. 398-399). Так мы узнаём, что чтение Евангелия Мережковским, длящееся десятилетиями, мало-помалу становилось молитвой: Господь постепенно как бы утрачивал для него Свой зримый облик, становящийся уже ненужным; затихал и звук Его голоса, арамейской речи, – и взамен выступала куда более реальная реальность сердечной, экзистенциальной *встречи* экзегета с Его Божеством, с «Я», действительность которого Мережковский свидетельски подтверждал словом «Ты», учась его выговаривать вслед за Петром. Ученая критика переходила в духовное делание, – русский экзегет приобщался к опыту глубокого христианина – протестанта Адольфа Гарнака (ср. сноску 31 на с.).

Итак, *философия «я»* Мережковского, будучи аспектом его экзегезы, «работает» при исследовании слов Иисуса, делаясь теорией жанра *аграфы* и попутно становясь первым всплеском уже позабытого к 1930-м годам имяславия («Я» как Имя Божие) и указывая на возможность молитвенного диалога. Богопознание, гнозис для Мережковского нацелен на глубины Божественного «Я». – Однако не в меньшей степени его занимают и человеческие «я» свидетелей евангельского события. О глубине этих «дробных», «мнимых» «я» Мережковский, понятно, не рассуждает: для этого евангельского материала было бы недостаточно⁹¹. Свидетельские «я» не

⁹¹Исключение здесь составляет апостол Пётр – самый любимый, «родной» апостол для Мережковского: экзегет пристально, словно в зеркало, глядядается в лик Петра, стремясь (как бы через себя) пробиться к его экзистенции. «Живой голос Петра-очевидца» он слышит «в каждом слове Марка» и даже делает эксперимент – переписывает евангельский эпизод исцеления Петровой теще Иисусом (Мк 1, 29-31) от первого – Петрова лица (с. 253). Затем он идет глубже и приобщается к сокровенному опыту Петра на горе Преображения (Ермоне, по убеждению Мережковского), который Пётр вложил в слова «хорошо нам здесь быть» (Мф 17, 4): «Пётр вошел в “покой субботний” – в блаженный отдых от времени в вечности; он уже в Царствии Божием и не хочет выходить из него <...>» (с. 413). – Наконец, на нескольких страницах Мережковский описывает – изнутри Петра, снова как бы «от первого лица» – ночь на дворе первосвященника Ганана-Анны, заставляя читателя вместе с ним самим пережить муки Петрова отречения от Христа. При этом Мережковский хочет оправдать самого близкого ему апостола: «Сделать, может быть, хотел совсем другое» – но вот, в эту «самую холодную из ночей», словно жала Петра в кулак «огромная ледяная рука» и он начал говорить – «точно не сам, <...>, а кто-то за него», не умея остановиться и летя «вниз головой», в «нижнюю бездну». Мережковскому было знакомо состояние метафизической «гнусной тошноты», присутствия темной силы, попав под власть которой, уже почти невозможно вырваться... (с. 542-543). Не потому ли он так любил Петра (хотя почти уравнивал его в нисити с Иудой (с. 494 и далее)), что хотел уподобить «Петру-Камню», краюгольному Камню Церкви, себя самого – основателя Церкви Третьего Завета, «Нашей Церкви»?.. Образы Петра и Иуды в «Иисусе Неизвестном» выписаны с особой тщательностью и экзистенциальной глубиной, – и не потому ли, что экзегеза Мережковского – это экзегеза эпохи великого отступничества от Христа – и страстного желания вновь обрести Его?..

оформляются у него в лица, но выступают как те *точки зрения*, с которых и мы следим за жизнью Иисуса. Ведь распознать такую точку зрения для апологета Мережковского означает показать достоверность того или другого евангельского эпизода! Бытийственная позиция, хотя бы несколькими штрихами намеченная, одним именем обозначенная историческая личность – и ее *слово*, рассказ о событии, так или иначе сообщенный по цепочке устного предания, присутствующий в слове евангельском: вот ключевые представления экзегетической методологии Мережковского. Евангельский текст делается им прозрачным для некоего *протоевангелия* – исторически связной совокупности устных рассказов свидетелей, не сохранившихся даже на обрывках папируса как бы малых, только-человеческих *аграфов*. Такой видится ему *архитектоника* (в бахтинском смысле) Евангелия – как бы кристаллическая субъектная структура, «вершинами» которой являются точки зрения свидетелей.

Для демонстрации метода Мережковского (который оказался скрыт от эмигрантских рецензентов «Иисуса Неизвестного») рассмотрим его комментарий к двум главным эпизодам Евангелия – Распятию и Воскресению Христа. «...Подлинно всё наше родное, детское, тысячелетнее – сначала церковное, а потом и мирское видение Голгофы», – так Мережковский возражает тем либеральным критикам, которые, представляя Крест, опираются на «ложные свидетельства поздних Отцов» (с. 575). Сам Мережковский убежден в достоверности собственного – действительно, церковного образа Распятия, поскольку обнаруживает свидетелей Голгофы в самом Евангелии. Наличие подобных *точек зрения* Мережковскому гарантирует историческую реальность евангельских сцен. Картина казни Иисуса, созданная Мережковским, кинематографична: воспроизведенная, на основе всех четырех Евангелий, как смена кадров-эпизодов, она предельно наглядна благодаря присутствию мельчайших деталей. Мережковский-«режиссер», следующий в своем показе за «операторами»-свидетелями, сам страдает и побуждает страдать «зрителя»-читателя. Предваряя новейшие фильмы о Христе, он заставляет современного человека экзистенциально прикоснуться к той реальности, которая в храмах обозначается символом Распятия – в виде иногда эстетически совершенных скульптурных изображений. Крест – «казнь жесточайшая и ужаснейшая», «изысканнейшая пытка», «дьяволом самим внушенное людям сладострастие мучительства» (с. 591), – видению этой картины мы обязаны присутствию на Голгофе конкретных свидетелей. Учеников при казни не было⁹²: кто-то отстал в Гефсимании, след Петра теряется

⁹²Хотя православное Распятие изображает при Кресте вместе с Богородицей и апостола Иоанна, Мережковский, апеллируя к синоптикам, умолчавшим о них, отрицает присутствие на Голгофе евангелиста и допускает, что «мать Иисуса» лишь мысленно-сердечно находилась вблизи умирающего Сына (с. 590).

во дворе первосвященника. Но в евангельских рассказах о Голгофе Мережковский слышит иные – не евангелистов, голоса, распознаёт аграфы, входящие к второ-, третьестепенным персонажам Нового Завета.

Архитектонику Голгофского события Мережковский воссоздает с особой тщательностью. Свидетельство о *начале* казни принадлежит Симону Кириянину, который нес Крест Иисуса, – возможно, его также заставили помогать палачам. Симон был отцом Александра и Руфа, которые впоследствии сделали членами христианской общины Рима. Руфа в Послании к римлянам приветствует Павел (Рим. 16, 13), – именно в это время в Риме же писал свое Евангелие Марк. «Слышали Руф и Александр от отца своего, Симона, о том, что происходило на Голгофе, а тот видел это своими глазами. Выпавшую на дворе Каиафы из рук Петра-очевидца нить воспоминаний подхватывает Симон, а от него – Марк» (с. 577): таков красивый и достоверный генезис того «видения Голгофы», которое сохранено Евангелием. Мережковский, обосновывая эту архитектонику, следует в основном за И. Вайсом, популяризируя для русских критический метод – но и комментируя, уже ученых-немцев, с присущим ему глубокомыслием.

«Всё язычество – всё человечество – присутствует здесь, на Голгофе, в лице этого римского сотника»: руководящий казнью воин Лонгин, впоследствии канонизированный – второй ее свидетель, от которого мир узнал «о минутах последних» (с. 578)⁹³. Он – свидетель ключевой: не обратись он при Кресте – мир бы погиб. Живая душа, он – в этом смысле единственный в толпе своих подчиненных, снедаемых адской «жаждой надругательства над самым святым и страшным» (с. 596). И Мережковскому легко отождествиться с сотником и принять его свидетельство – великое свидетельство о поведении распятых на крестах, о «Семи крестных словах» Иисуса: ведь Лонгин – «такой же вечный грешник, как мы», – потому и «мы с ним могли бы на Голгофе присутствовать – его глазами увидеть лицо, его ушами услышать вопль Умирающего и его устами исповедать Вечно Распятого и Неизвестного: «Истинно, этот человек – Сын Божий?»» (с. 597).

Здесь являет себя существо метода Мережковского: читая Евангелие, он стремится встать на точку зрения свидетеля и воспринять евангельское событие вместе с ним (увидеть *его* глазами, услышать *его* ушами). В принципе, для этого надо отождествиться со свидетелем, но мы можем отождествиться с человеком отдаленной эпохи, только

⁹³В лице Симона Кириянина, по Мережковскому, явлена симпатизировавшая рави Иисусу половина иудейского народа, – те, кто расходились с Голгофы, «бия себя в грудь». Именно в сознании крестьянина Симона тревожно шевелится мысль – иудеи Царя своего распяли и навлекли на собственную голову Божий гнев. Ставши христианами, Александр и Руф поступком довели до конца отцовскую логику.

вобрав в свое «я» это «я» свидетельское. Вот где актуализируется *тайна* «я» – имени самого интимно-собственного и одновременно – абстрактно-нарицательного, – тайна, на самом деле, метафизически единого человечества, о которой догадывался Фихте и которую русские софиологи помечали именем каббалистического Всечеловека Адама Кадмона. Сотник, пораженный в сердце предсмертным воплем Иисуса (Мк. 15, 39), на мгновение явил свою экзистенцию, приоткрыл свое «я» словами исповедания Иисуса Сыном Божиим. И здесь, в этой бытийственно-событийной точке, мы можем слиться с ним, оказаться на его месте – на Голгофском холме возле Креста с Распятым, и воспринять живую картину События. Я слышу из уст Иисуса отчаянный упрек Богу Отцу, «оставившему» Сына; вижу, как воин подносит Ему на копье губку, пропитанную уксусом, – и, боковым зрением, римскую и иудейскую чернь: в *мое* уже сердце стрелами впиваются слова злорадного – рабского глумления... «Как наглядны и живы, точно глазами увидены, все эти мелочи <...> и как <...> подтверждают они <...> историческую подлинность всего евангельского свидетельства о том, как умирал Иисус» (с. 595): по мысли Мережковского, мы становимся даже не просто свидетелями, но *реальными* участниками События, ушедшего в вечность⁹⁴, но и сущего от вечности – заклания, в недрах Божиих, Божественного Агнца. «Сколько веков, народов, и даже сколько людей – столько Евангелий. Каждый читает – пишет его – верно или неверно, глупо или мудро, грешно или свято, – но по-своему, по-новому. И во всех – одно Евангелие, как во всех каплях росы солнце одно» (с. 75), – всякий человек, согласно Мережковскому, даже не то, что имеет право на личную экзегезу – на *свое собственное* Евангелие («каждый <...> пишет его»), но призван именно к этому. И вот, в «Иисусе Неизвестном», кроме прочего, присутствует *школа чтения Евангелия* – метод, обоснованный Мережковским. Опирается этот метод на представление о том, что основой евангельского текста служат устные рассказы свидетелей событий. «Мы должны помнить, – словно с кафедры наставляет Мережковский, – что, прежде чем отлиться в форму, сделаться “Писанием”, *всё* Евангелие было “Незаписанным Словом”, Agraphon, – расплавленным металлом» (с. 62). «Рост Евангелия похож на то, как если бы случайно, в беспорядке, складывались в один ларец отдельные листки – памятные записки о словах и событиях из жизни Господа, – и потом, оживая, срастались бы, как лепестки – в один цветок <...> лица Господня» (с. 33): за каждой «запиской» – конкретный свидетель со своим рассказом – аграфом, – со своим «я», которое восстаёт к новой жизни в то самое мгновение, когда, прозрев его за евангельским текстом, с ним сольет свое «я» чи-

⁹⁴Ср. выше цитату на с. 597, где Лонгин назван «вечным» грешником, а Господь – «Вечно Распятым».

татель. Мережковский говорит об архитектонике – скрытой субъектной структуре Евангелия, – об устном протоевангелии, Великом Аграфу, когда евангельский текст уподобляет многолепестковому цветку...

И вот, Мережковский предлагает своему «ученику» «взорвать» канонический, написанный единым *Автором* – Духом Святым – текст, распознав за ним «кипящий металл аграфов», – заново расчлнить «цветок» на «лепестки», «кикону» Господа разложить на «клейма» – события Его жизни, запечатленные памятью свидетелей. При таком способе чтения писаное – мертвое слово текста оживает, став устным – словом-высказыванием, словом-событием. И одновременно читатель, перестав быть созерцателем и преодолев гигантскую бытийственную дистанцию, слившись своим «я» со свидетелем, делается современником Христа и реально приобщается к Его жизни. «Неизвестное Евангелие», о котором рассуждает Мережковский, эта кипящая лава слов, мыслей и домыслов, столкновение интересов, волю, чувств, страстей и страстишек, не что другое, как само евангельское Событие – **Жизнь Иисуса**, отразившееся, как в множестве зеркал, в жизни людей. Мережковский вплотную подходит к невероятной, на взгляд церковного метафизика, интуиции: чтение Евангелия может стать реальным участием читателя в описанных там событиях, если удастся распознать субъектов евангельского слова = угадать их точки зрения, приобщиться к их «я». Такое чтение, с одной стороны – это историческая критика, с другой – экзистенциальное усилие, требующее чуткости к чужому «я» как к моему собственному. Конечно, во всей полноте этот опыт чтения, эта герменевтика лишь гипотетичны: мы не знаем всех свидетелей Иисусовой жизни, и не всякий фрагмент Евангелия прозрачен для сохранившего его аграфу, свидетельского рассказа. Но вот, всё Евангелие от Марка критика (и вслед за ней Мережковский) возводит к личности Петра! Также, как мы видели, возможно и наше реальное присутствие на Голгофе – благодаря «аграфам» Симона, Руфа и Александра, сотника Лонгина. Апология Мережковского – обоснование им реальности исторического Иисуса перед лицом воинствующего атеизма – приняла именно такую форму приглашения по-новому прочесть Евангелие, распознав в смысловой глубине текста достоверное человеческое свидетельство.

Мережковский, как автор «Иисуса Неизвестного», невольно выступает и как *теоретик литературы* – старший современник тех русских формалистов, которые озаботились проблемой «как сделано» художественное произведение⁹⁵, – но прежде всего – преодолевшего формализм М. Бахтина. Кроме всего прочего, «Иисус Неизвестный» – это исследование *поэтики* (т. е. содержательной формы) Евангелия.

⁹⁵Имею в виду знаменитую статью Б.М. Эйхенбаума «Как сделана “Шинель” Гоголя» (1919).

И Мережковский как теоретик евангельского жанра – аналитик евангельского текста – идет в том же направлении, что и Бахтин, когда стремится представить Евангелие в качестве события, куда реально вовлекается реципиент – читатель Евангелия. Именно Бахтин в своих усилиях построить новую – послекантовскую метафизику, в исканиях «нравственной реальности», теоретически обрел эту последнюю в жанре *полифонического романа* (созданном Достоевским), который представил как диалогическую переключку воипостазированных *идей*, – в конечном счете, как сосуществование, в едином художественном целом, разнообразных точек зрения на мир, воплощенных в живых образах героев («Проблемы творчества Достоевского» (1929г.)). Позднее, в 1930-е годы, Бахтин описал поэтику *романа Рабле* в качестве адекватнейшей проекции в сферу романного слова культуры средневекового карнавала. В бахтинской концепции и роман Достоевского, и роман Рабле оказываются *реальными событиями* духовно-нравственного порядка⁹⁶: первый – сложным диалогом идей, второй – карнавальной оргией, «веселой преисподней». У Мережковского, описавшего генезис Евангелия, как мы видели, евангельский текст восходит к рассказам свидетелей, воссоздающим опыт последних, – фактически к самой событийности *жизни Иисуса*, как она была явлена восприятию окружающих. Для Бахтина фундаментальным было положение об отсутствии в романном диалоге у Достоевского «монологической» – завершающей, всеохватывающей авторской позиции, доминирующего над «голосами» героев «голоса» автора. Но здесь ведь и сама суть пафоса Мережковского! Он хочет «расцерковать» Евангелие – лишить текст единого богодуховенного «Авторства», и вместо евангельского слова, озвученного за литургией голосом дьякона (а это голос самой Церкви, обитающего в ней Духа), заставляет воспринимать сквозь текст разноголосицу свидетельских голосов. У Бахтина голоса-идеи в полифоническом целом равноправны: автор не судит, не выносит окончательного приговора, а если и участвует в романном диалоге, то лишь в качестве одного из голосов, как носитель одной из идей. Потому мир Бахтина – «по ту сторону добра и зла», ибо не завершен силой нравственного закона, – свободен, как говорили в Серебряном веке, «последней, страшной свободой». Та же незавершенность присуща, по мнению Мережковского, и евангельскому событию, – Мережковский настаивает на полной свободе реципиента в ситуациях выбора, где он постоянно оказывается. Педалируемые новозаветной критикой пресловутые евангельские противоречия,

⁹⁶Из множества собственных работ, посвященных герменевтике Бахтина – воззрению, в котором слиты воедино интерпретация чужого текста и собственный взгляд на мир, – укажу здесь на статью «Жизнь и философская идея Михаила Бахтина» (Вопросы философии 1996, № 10, с. 94–112).

в глазах Мережковского, как раз суть знаки евангельской свободы. Не только предатель Пётр, трусоватые и недалекие апостолы, но и гнусный Иуда – при этом страстный патриот, Пилат, который не хуже многих в своей «обыкновенности», – даже Ганан, «дьявол», но следовавший роковой логике своей роли, – все они, на взгляд Мережковского, суть лица неоднозначные, требующие непредвзятости, осторожного к ним отношения. – Наконец, в теории Бахтина полифонический роман Достоевского в некотором смысле подобен Церкви, где собрались праведники и грешники, и Христос в ней – человек среди людей, голос, равноправный с прочими голосами⁹⁷. *Иисус Неизвестный* Мережковского – тот *Иисус*, которого он стремится увидеть в «Христе», предельно умален – умален до одной лишь человечности. И этот Иисус очень похож формально на описанных Мережковским в книге 1900 года главных героев Достоевского. Основная их черта – раздвоенность ввиду «последней свободы» (именно раздвоенность была, на взгляд его современников, существеннейшей особенностью строя мыслей самого экзегета): протагонисты романов, от Раскольниковца до Ивана Карамазова, «сходят во ад» этой самой раздвоенности. И вот, схождение во ад Иисуса, по Мережковскому, было тем же самым нарастанием муки раздвоения, начавшейся в Гефсимании (если не раньше) и преодоленной победным «Свершилось», изреченным с Креста. Иисус для Мережковского, в аспекте философской антропологии, подобен современникам критика, – подобен и ему самому. Это допущение насущно необходимо философствующему экзегету. Ведь приобщиться к опыту Всечеловека мы в состоянии, только если мы убеждены в Его подобии нам *во всём* – даже в нашей духовной немощи, в наших страстях. Не отсюда ли желание Мережковского навязать Христу «Возлюбленную», вовлечь Его в романтическую историю?.. Мережковского и Бахтина увлекает эпохальный вихрь *обмирщения святых*...

Архитектоника евангельского рассказа о Воскресении, по Мережковскому, предполагает иной, нежели в случае тайны Голгофы, опыт рецепции евангельского текста. Благодаря свидетелям крестной казни, читатель получает достоверное – детальное знание о последних часах жизни Иисуса. Но вот, Воскресение и последующие явления воскресшего Христа мы воспринимаем через призму свидетельства жен-мироносиц и учеников. И данный комплекс сведений, по Мережковскому, вызывает уже к иным способностям реципиента. Надо сказать, что соответствующие главы книги Мережковского («Воскрес» и «Воистину воскрес») не отличаются смысловой и концептуальной ясностью, ха-

⁹⁷Именно так, в ключе стихотворения «Имману-эль» Соловьёва, который спустил Бога с небес на землю, в «поток мутный жизненных тревог», мыслил о Церкви Бахтин.

рактерной для главы «Распят». Воспроизведение страшной картины казни; указание на свидетелей, сообщивших о ней; догадки о состоянии Иисуса (схождение во ад), психология толпы – текст голгофской главы не допускает никаких кривотолков. Не так дело обстоит с двумя последними главами книги. Несмотря на их вроде бы однозначные по смыслу заголовки, Мережковский на вопрос: воскрес ли Иисус? – вряд ли ответил бы определенно: да, воскрес, – воистину воскрес! Скорее, суть его ответа такова: воскрес – для верующих, може быть – для меня, Дмитрия Мережковского. – А в действительности – воскрес Он или не воскресал? «Тут действительно *что-то было*, чего мы не знаем», допускает экзегет (с. 64): после смерти Иисуса ученики что-то пережили, о чем сообщено не было. Скептик Ренан утверждал, что воскресшего Бога миру дала галлюцинация Марии Магдалины, влюбленной в Иисуса, – Мережковский как бы в гневе называет книгу Ренана «Жизнь Иисуса» «самой фальшивой из всех шарманок XIX века». Однако сам русский богослов склонен не только посмертные Христовы явления, но и все вообще евангельские чудеса сводить к особым состояниям свидетелей. В Кане Галилейской гости пировали уже достаточно долго, чтобы воду принять за вино. Чудесное умножение хлебов было не возникновением хлебного вещества из ничего, но невиданным чудом решения «социальной проблемы» – свободным, в единстве любви, разделением людьми собственности, ставшим возможным благодаря завораживающему присутствию Иисуса. И два ученика⁹⁸, встретившие (или не встречавшие?) воскресшего Иисуса на пути в Эммаус, не спали две ночи и пребывали между сном и явью: «застланы мутною пленкой глаза, как днем у птиц ночных» (с. 619)... Главы «Воскрес» и «Воистину воскрес» выстроены как спор двух голосов – «за» и «против» Воскресения. «Двоение мыслей» Мережковского здесь доведено до предела, так что доминирует вопросительная интонация, дух сомнения. Хотя Мережковский много рассуждает о вере учеников и учениц, сам он, запутавшийся в плетении словес, отказывается от роли рыцаря веры, вольно или невольно становясь заурядным *агностиком*.

Интерпретируя событие Христова Воскресения, Мережковский остается верен своему методу поиска его достоверных свидетелей. Их цепочка обрывается в тот самый момент, когда женщины и ученики обнаруживают субботним утром, что гроб, куда накануне было положено тело Иисуса, пуст. Здесь для Мережковского конец действительной «Блаженной Вести», – всё последующее – это позднейшая вставка (с. 606). «"Его здесь нет" [слова Ангела, обращенные к мироносицам] – всё Воскресение» (с. 607), – «самый миг Воскресения <...> остается

⁹⁸У Мережковского это были почему-то не Лука и Клеопа, как обыкновенно считается, а Клеопа и Нафанаил (или сын Клеопы Симеон) (с. 618–619).

невидимым» для свидетелей (с. 609). Отправляясь от «доныне неразгаданной» «тайны пустого гроба» (с. 612), Мережковский пускается в бесконечные спекуляции. В этом словесном тумане смутно вырисовывается его личная гипотеза: Воскресение – это эволюционное «”превращение”, ”метаморфоза” смертного человека в бессмертного» (с. 608), что и произошло с Господом в гробу. Как бы проснувшись от смертного сна, Он снял с Себя погребальные одежды, с головы – плат, который, свив, положил отдельно (с. 615). Пётр и Иоанн, уверовавшие при виде этих одежд, силой верующего воображения воспроизвели, построили до *апокрифа* сцену Воскресения – прежде всего исчезновения Иисуса с физического плана. Точнее сказать, за них ее построил Мережковский. Так или иначе, в его глазах, «для всех шести новозаветных свидетельств [о Воскресении] существует между пустым гробом и Воскресением неразрывная связь: “исчез – воскрес”» (с. 611). *Исторически* достоверен один «пустой гроб», всё последующее восходит к свидетельствам *веры*.

О явлениях Воскресшего Мережковский рассуждает с еще большей двусмысленностью, – патетическая риторика дополнительно маскирует его концепцию. Объединяя соответствующие евангельские эпизоды (от явления на пути в Эммаус до встречи на Генисаретском озере), экзегет намечает целую шкалу состояний и восприятий учеников – стремится описать их опыт, дабы им засвидетельствовать сверхъестественные события: «”Сердце горящее” – сначала, потом – слух, потом – зрение, потом – осязание и, наконец, вкушение: вот пройденные ими ступени внутренне-внешнего, чувственно-сверхчувственного опыта, в котором прикасаются они телом своим к Телу Воскресшего» (с. 621). Воскрешший, полагает Мережковский, давал Себя воспринимать не всем, но одним ученикам: «Мог ли бы кто-нибудь из прохожих на большой дороге увидеть Иисуса, идущего с двумя учениками в Эммаус? Или кто-нибудь из членов Синедриона, заглянув сквозь замочную скважину дверей, мог ли бы увидеть Его в Сионской горнице?» – почти провокационно вопрошает Мережковский. «”Нет, не мог”», – отвечает он как бы устами Петра, перетолковывая в нужном для себя ключе Деян. Ап. 10, 40⁹⁹. *Общезначимых* явлений, *объективных* чудес, *исторической* действительности сверхъестественных событий Мережковскому не надо – по его мнению, это церковное примитивное воззрение. Современного человека убедит лишь *свидетельский опыт*, – и вот, в двух последних главах книги 1932 г. говорится не столько о Воскресшем, сколько о переживаниях учеников. При этом Мережковский постоянно воз-

⁹⁹«”Бог дал Ему являться *не всему народу*, а только свидетелям <...> – нам (Д. А. 10, 40)”» (с. 623).

вращается к некоей сумеречности состояния апостолов¹⁰⁰, – а с другой стороны, к призрачности новой плоти Иисуса: так, Он есть печеную рыбу *только для них* (с. 621). И хотя автор книги об *Иисусе Неизвестном* неоднократно раздражался филиппиками против докетизма, явления Христа по Воскресении в его описании окутаны флёрот призрачности. Вроде бы Мережковский здесь не отходит от евангельских фактов и цитат – но евангельский материал им так переакцентирован, что изложение оставляет читателя в некотором недоумении.

В самом деле, это очень странная апология! Мережковский не столько убеждает, сколько сбивает с толку своими «двоящимися мыслями». Но подобное двоение он-то как раз и ценил, связывая с ним дар свободы: ведь главное имя *Иисуса Неизвестного*, по Мережковскому – «Освободитель» (с. 35). «Есть что-то божественно-трогательное, – хочется сказать, божественно-жалобное в евангельских противоречиях», этих явлений Духа Божьего (с. 35): ведь после Канта всё ноуменальное – божественное, духовное ли – мыслится противоречивым. И Мережковский верен этой парадигме, когда комментирует рассказы о Воскресении Христа. Но в своих скепсисе и агностицизме он хочет все же быть близ Него.

Феноменологическая экзегеза. Аграфы и апокрифы. Евангельские чудеса

Какая философия скрыта за экзегезой Мережковского? Это не христианская метафизика, характерная, например, для его современника, также русского парижанина, о. Сергия Булгакова, а своеобразная, претворившаяся в критику текста, *феноменология*. Позиция автора «Иисуса Неизвестного» – отнюдь не позиция веры, даже не поисков веры: свидетельства участников евангельских событий, какими бы они ни казались надежными, – понятно, веру не гарантируют. Мережковский хочет оставить себя и своего читателя в столь ценимом им состоянии «страшной свободы», от которого человечество избавляли всевозможные «Великие Инквизиторы», – т. е. историческая Церковь. Свобода эта, будучи состоянием нестабильности, может разрешиться в «верую, Господи, помоги моему неверию» – но и в гносеологическое «не знаю», в равнодушные агностицизма. И в своей книге Мережковский балансирует между двумя данными возможностями, не совершая волевого выбора между ними. «И беспрекословно – великая благочестия тайна: Бог явился

¹⁰⁰Недаром Мережковский подробно обсуждает здесь разговор Свидригайлова с Раскольниковым о вере в привидения. «Бред», «галлюцинации», «помешательство» и т. п.: эти на самом деле ключевые для экзегета слова он хочет, как бы стыдась, прикрыть «сердцем горящим» шествующих в Эммаус.

во плоти <...>» (I Тим. №, 16), – таков призыв апостола Павла. Но дискурс Мережковского – это как раз постоянное прекословие автора себе самому. «Бесконечно вероятнее, что такое единственное в мире явление [! – Н. Б.], как Христос, было в действительности, чем то, что оно измышлено, сотворено людьми из ничего» (с. 12): это суждение скепсиса, а не веры. Флоренский тоже был скептиком и включил в свою богословскую диссертацию главу «Сомнение». Он тоже, по строю своего сознания, был, как и Мережковский, феноменологом, однако стремился преодолеть кантианские интуиции на путях церковного – благодатного опыта. «Было ли то, что казалось¹⁰¹, мы не знаем; знаем только, что могло быть» (с. 525): в своем агностическом скептицизме далеко ли Мережковский ушел от Ренана?.. Сомнение – общая подоснова всей мысли Серебряного века, и в принципе было бы интересно проследить, как «работали» с собственным сомнением конкретные религиозные философы.

Мережковский пытался преодолеть свой скепсис посредством чтения Евангелия по разработанной им методе. «Евангелие – самая несочиненная, неумышленная, нечаянная, невольная, и потому самая правдивая из всех <...> книг» (с. 20): выше мною уже было обстоятельно показано, как Мережковский учит читать Евангелие – проникать в его «несочиненную» субъектную структуру (архитектонику), распознавать голоса «нечаянных» и «невольных» свидетелей События жизни Иисуса. Это устное, многоголосое протоевангелие – само по себе *событие* сообщений, рассказов, записей, повествующих о Событии, являющих это последнее. И такие рассказы, просвечивающие сквозь евангельский текст, вовлекаются в рецепцию читателя или экзегета Евангелия. Цепочке свидетелей, «протоевангелистов», евангелистов соответствует цепь *явлений*, феноменов, – именно как Феномен, как отражение в сознании многих субъектов, и хочет Мережковский представить жизнь Иисуса. За этим Феноменом стоит Событие, которое – как «сквозь тусклое стекло» – созерцает реципиент, которому он, по мере своего отождествления с субъектами, оказывается приобщенным. Цель рецепции пока что – расслышать голоса, понять аграфы; внутреннему взору, внутреннему слуху – духу реципиента затем должно явиться само живое событие в его «архитектоничности». Расцерковление Евангелие для Мережковского означает одновременно *философскую* революцию – от-

¹⁰¹Или *являлось*, обнаруживалось. В Евангелиях на самом деле нет никаких *кажимостей*, – будь то призраки или галлюцинации. Между тем «*Евангелие от Мережковского*» – феноменология *Жизни Иисуса* – в основе своей имеет категорию *явления*, феномена, отделенную лишь тонкой гранью от *кажимости*, т. е. галлюцинации. Явление или кажимость? – вот в действительности роковой вопрос, неизменно предвостоящий Мережковскому. И в этом своем неизбывном сомнении Мережковский – тайный докет, «каженник».

каз от метафизики ради феноменологии. И, как я постоянно подчеркиваю, оно было также и сдвигом в области *теории* евангельского *текста*: Мережковский лишил этот текст единого Автора и представил как очень сложно организованное мозаичное – многосубъектное целое.

Однако на этой многосубъектности ни теория, ни практика восприятия Евангелия, согласно Мережковскому, не должны останавливаться. Именно в *событии* чтения, в сознании *конкретного* индивида происходит актуализация Евангелия, в чем и заключена для нашего экзегета главная ценность священного текста. И вот это-то, актуализированное в восприятии, Евангелие Мережковский называет *апокрифом*, расширяя тем самым смысл названия одного из жанров древнехристианской литературы: апокрифами именовали «евангелия», не вошедшие в канон, потому признаваемые Церковью за недостоверные, «ложные». Мережковский делает *апокриф* категорией теории литературы и применяет для целей своей собственной – рецептивной герменевтики евангельского текста. Греческому слову «апокриф» он возвращает его действительный смысл текста *тайного* – «утаённого», «неизвестного» Евангелия. При этом с «тайной» он связывает целый ряд значений: иногда намекает на эзотеричность текста, в другой раз – на восполнение апокрифом исторического пробела (такова жизнь Иисуса до тридцатилетнего возраста), – но чаще всего с тайной Мережковский соотносит внутренний, субъективный характер восприятия. «Кто читает Евангелие, как следует, тот невольно пишет в сердце своем Апокриф, не в новом смысле “ложного”, а в древнем – “утаённого Евангелия”» (с. 93): хотя и нет единого Евангелия, но существует множество апокрифов – по числу читателей, – более того – по числу ситуаций восприятия ими текста. Также и апокрифы в привычном смысле восходят к неведомому опыту восприятия всё того же, так или иначе явленного содержания *жизни Иисуса* – событий ли, рассказов ли очевидцев, тех или других «протоевангельских» доканонических записок. Апокриф – это «тайное Евангелие нашего сердца» (с. 119): таково самое общее определение Мережковского, которое включает в себя как обозначение жанра, так и название термина для главного инструмента его экзегезы. Ведь едва ли не самую значительную часть комментария Мережковского на Евангелие составляют его собственные «апокрифы», которые и определяют поэтику «Иисуса Неизвестного». Однако прежде чем обратиться к их обсуждению, надо еще остановиться на том, как Мережковский вовлекает в свою экзегезу апокрифы *древние*.

Данный вопрос – один из аспектов проблемы источников «Иисуса Неизвестного». Мой тезис в связи с нею таков: *Евангелие от Мережковского* – это продукт как бы переплавки, или алхимической возгонки, многочисленных и разнородных текстов. Прежде всего, конечно,

речь идет о канонических Евангелиях – текстах греческом и русском. Чаще всего Мережковский апеллирует к своему переводу греческого Евангелия: из широкого спектра значений греческих ключевых слов он выбирает то, которое лучше всего подходит для его собственной экзегетической цели. Те места в тексте, которые идут вразрез с этой последней, он ничтоже сумняся объявляет «позднейшими вставками»¹⁰². Не часто, но в «Иисусе Неизвестном» всё же встречаемся случаями открытого передергивания евангельского текста¹⁰³. – Далее, наряду с Четвероевангелием, Мережковский часто использует «древнейшие», «лучшие» кодексы, списки Евангелий – опять таки в тех случаях, когда они льют воду на мельницу его учения: «Блаженны нищие» – стих древнего списка Евангелия от Луки, красиво иллюстрирующий «социальный» крен экзегезы Мережковского. И полностью равноправны с каноническим Священным Писанием в глазах Мережковского апокрифы и аграфы, – последние, как выше говорилось, по его мнению, порой адекватнее передают «дыхание уст» Иисуса, чем Его речения, вошедшие в евангельский канон. Как видно, текст Евангелия в экзегезе Мережковского не просто расцерковлен (это уровень богословия протестантизма), но и полностью десакрализован – лишен авторитета священности (уровень исторической критики). Более того, у него отнят статус наиболее достоверного источника сведений о жизни Иисуса – Евангелие приравнено к апокрифам, а иногда и умалено в сравнении с ними. Реконструируя «жизнь Иисуса», а также вводя новые «догматы» и толкуя старые, Мережковский подкрепляет свои концепты иногда шокирующее странными позднеантичными представлениями.

В этом отношении фундаментальным для Мережковского является крошечный отрывок из гностического текста IV в. «Пистис София», построенного в виде беседы воскресшего Иисуса с учениками и Девой Марией¹⁰⁴. Данный фрагмент – рассказ Марии о странном эпизоде Иисусова детства. Будто бы Ей в их доме явился двойник Ее Сына – «Дух», сошедший с небес. Смутившись, Мать пошла за Иисусом, прежде привязав двойника к ножке кровати. И когда Ребенок увидел того, кто назвался Его братом, тогда, по словам Марии, «Дух <...> освободился, и обнял Тебя [Иисуса], и поцеловал, а Ты – Его. И вы стали Одно» (с. 100-101). Интересно, что гностический миф о двух мальчиках

¹⁰²Мы уже видели, что так он поступил с концовкой Евангелия от Марка.

¹⁰³Так, Мережковский утверждает, что в Евангелии от Луки в рассказе о Тайной Вечери («о крови ни слова») – сказано только «Вот Тело Мое»: «Слов о крови не надо, потому что “вот Тело Мое” значит: “и вот Кровь Моя”: в теле живом – живая кровь» (с. 504, 505). Мережковский ссылается на Лк 22, 15–19; но вот в Лк 22, 20 ясно говорится: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови <...>».

¹⁰⁴О данном тексте см.: *Трофимова М. К.* Из истории гностической интерпретации // Знание за пределами науки. М., 1996, с. 44–47.

Иисусах в XX веке возродился и в христологии Р. Штейнера: созданная им оккультная история детства Иисуса Христа также завершается слиянием составных частей этих двух детей, причем один из мальчиков на физическом плане умирает. – Для Мережковского же, «Дух – маленькая девочка» (с. 101), – ведь по-еврейски Дух – Руах – женского рода. Ее соединение с Братом в одно существо указывает на андрогинность человеческой природы Сына Божия, столь принципиальную для учения Третьего Завета.

А вот два очень древних апокрифа – «Евангелие от Эбионитов» (нищих Божиих) и «Евангелие от Евреев», которое, возможно, было арамейским подлинником Матфеева Благовестия: их Мережковский привлекает в связи с тайной Господня Крещения. В ранней Церкви Крещение и Рождество воспринимались как единый праздник – Крещение мыслилось как «второе Рождество». И вот, для объяснения этого Мережковский и обращается к данным апокрифам, причем Евангелие от Евреев считает «нисколько не менее православным, чем наши канонические Евангелия» (с. 177). По вопросу о Крещении между Евангелиями и этими апокрифами существуют следующие разночтения. В апокрифах заострен тот смысловой момент, что сошедший с небес Дух Святой *вошел в Иисуса*, причем Дух был в виде голубки, а не канонического голубя. Во-вторых же, «глас с небес» изрек не только каноническую фразу «Ты – Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение», но и весомейшее: «Я ныне родил Тебя» (с. 170 и далее). Иными словами, в апокрифах Крещение Господне представлено не просто как событие, знаменательное *для народа*, но и как великая метаморфоза самого Господа: именно в этот день, в момент крещения от Иоанна на Иордане, Иисус стал Христом, человек преобразился в Богочеловека, – что и имели в виду первые христиане, когда видели в Крещении как бы исполнение, завершение Рождества. Это воззрение позже было осуждено Церковью вместе с ересью Нестория, который отрицал за Марией имя Богородицы. Однако древнее несторианство воскресло опять-таки в антропософии Штейнера, учившего, что на Иордане в Иисуса вошел Логос – великий Дух Солнца¹⁰⁵. Мережковский перетолковывает апокрифы опять-таки ради обоснования Третьего Завета. «В день сей Я родил Тебя» в его толковании произносит Дух; но Дух – женского рода, и фраза звучит как «Я *родила* Тебя». Дух в виде голубки – явление Небесной Матери, причем не только для толкователя, но будто бы и для самого Иисуса: «Бог есть не только *Он*, Отец, но и *Она*, Мать» (с. 176). Фраза Иисуса из Евангелия от Евреев «Матерь Моя – Дух Святой» ци-

¹⁰⁵Штейнер редко использовал слово Бог, и оно у него окрашено политеистически. Если Иисус Христос все же Бог для его словоупотребления, то он – Бог Солнечной системы, связанный исключительно с судьбой человечества.

тируется Мережковским едва ли не во всех его «догматических» сочинениях. Так вокруг события на Иордане из Евангелий и апокрифов, древнейших кодексов, подтвержденных ранними церковными Отцами, из воззрений офитов и прочих поздних источников Мережковским слагается миф о Господнем Крещении как рождении в мир Христа. В духе своего «двоения мыслей», он противопоставляет этому мифу представление, согласно которому Христос «рождался» в Иисусе на протяжении тридцати лет, присутствия в Нем изначально: *рождение* здесь означает полное пробуждение в Иисусе мессианского самосознания (ср. 93, 100). Но главы «Иисуса Неизвестного» о Крещении завершаются апокрифическим представлением. Видимо, Мережковский все же склонялся к тому, что действительное рождение Бога совершилось не в вифлеемской пещере, а спустя тридцать лет на Иордане и было ознаменовано ударом грома: «В этот-то молниенный миг и поколебались силы небесные, длани Серафимов наклонили ось мира, солнце вступило в равноденственную точку – и Христос вошел в мир» (с. 178). Эта Овна сменилась эпохой Рыб, – таков космический аспект Господня Крещения, на который намекает начитанный в оккультной литературе автор нового «Евангелия». Ныне рассуждения такого рода стали расхожим местом всевозможных построений в духе New Age.

Мережковский не только безмерно возвеличивает авторитет древних апокрифов, приравнивая их значение, как исторических источников, к Евангелиям; не только придает *апокрифу* смысл категории рецептивной экзегезы (апокриф – «внутрисердечное», «тайное» Евангелие, творимое каждым при чтении). Апокриф – вообще ключевое понятие для автора «Иисуса Неизвестного», получившее в книге универсальный статус. Свое исследование я вполне могла бы назвать «Апокриф Мережковского»: апокриф, по его мнению, есть порождение художественной фантазии. Апокрифы возникают в сознании подобно тому, как растут кристаллы в насыщенном растворе: роль крупницы соли – зародыша такого кристалла – может играть аграф, евангельский рассказ, другой апокриф, памятник культуры, картина природы. И художественность апокрифов, по Мережковскому, отнюдь не исключает их действительности достоверности. Не стоит забывать о том, что столпом эстетики символизма является убежденность в том, что художественные образы, созданные творческой фантазией, способны явить не только *реальное*, но и *реальнейшее*. Художник – он же гностик, пророк, тайновидец: здесь стержень герменевтики Мережковского, и здесь же – основание его веры в собственные прозрения. На основе евангельского – и шире, раннехристианского материала он создает множество «апокрифов», – вся его книга 1932 г. – не что иное как их цепочка. Апокриф в этом смысле – это основа композиции, всей вообще поэтики «Иисуса Неизвест-

ного» как «большого» Апокрифа, состоящего из апокрифов «малых». Как же Мережковский преобразил древнюю словесную форму – апокриф, насколько удалась ему попытка охватить в XX веке ею жизнь Иисуса?

С самого начала Мережковский придал апокрифическому жанру свой собственный смысл «утаенного Евангелия». Попросту говоря, ему хотелось развить в своей книге художественно-философские – при этом благочестивые – фантазии вокруг евангельских сюжетов. Сразу им был намечен и стиль изображения Иисусовой жизни: хотелось сочетать традицию и новизну, веру и творчество, строгость и красоту, – Третий Завет и в сфере искусства должен был органично прорасти из Второго. Раннее Возрождение казалось Мережковскому эпохой, созвучной его собственному проекту. В области живописи это был переход от иконы к портрету: в изображение вторгались элементы прямой перспективы, душевная утонченность являла себя в изысканных жестах вытянутых фигур, – земное, человеческое начало властно подчиняло себе условно-запредельное. «Фра Беато Анжелико брал кусочек неба и растирал его на палитре в голубую краску; брал кусочек солнца и растирал его в золото; кисть макал в зарю – красную краску; в лунное море – серебро. Вот бы как написать два маленьких апокрифа, две заглавных картинки к Евангелию: Ave Maria, Благовещение, и Gloria in excelsis, Рождество» (с. 81): Мережковский, как видно, ориентируется на стиль книжной миниатюры, сочетающей принципы иконы с натурализмом. Где-то данный стиль в «Иисусе Неизвестном» просматривается: в книге цитаты из Евангелия соседствуют с собственными «апокрифами» Мережковского, которые отличает характерная для его романов реалистическая манера. Но вот, при чтении этих новейших апокрифов, вместо миниатюры, их художественным аналогом видятся сцены из голливудского фильма на исторический сюжет, снятые на фоне природы. В Палестине Мережковский не был, но благодаря трудам исследователей Святой Земли и запискам путешественников, сделался знатоком ее географии и этнографии. Образность «Иисуса Неизвестного» кинематографична, некоторые разделы книги вполне могли бы войти в сценарий фильма о жизни и Страстях Иисуса. И как почти что все попытки такого рода реконструировать древность, апокрифы Мережковского отличаются специфической условностью – слащавой сусальностью, сползанию в красоты, в пасторальную псевдопростоту¹⁰⁶. «Славились красотой

¹⁰⁶«Роман о Понтии Пилате» московского Мастера – также «апокриф» – менее условен, на мой взгляд, чем «Иисус Неизвестный». Однако книжность опыта Булгакова в отношении ершалаимских глав делается совершенно явной при их сравнении с главами московскими. Апокриф в оправе великолепного современного оккультного триллера, великий роман М. Булгакова также было не сложно «перевести» на художественный язык кинематографа.

назаретские девушки, но Марьям – Мирьям, по галилейскому говору, – когда ей минул только что пятнадцатый год, была лучше всех. <...> В розово-смуглом, как цвет миндаля в весенних сумерках, детски-округлом лице ее черны были, как ночь, ясны, как звезды, огромные, точно широко раскрытые от удивления, как у маленьких детей, глаза. Добрые люди смотрели в них, как в небо, а злые – как в преисподнюю» (сс. 81-82) и т. д.: портрет юной Марии напоминает о девушках Карла Брюллова (вряд ли образы фра Беато Анжелико), и он хорош – только уж слишком явственно за ним видны литературный источник («Песнь песней»), философский концепт («две бездны» в глазах Девы). «Плотника Иосифа, – только что Мирьям обручилась ему, – белый, с плоскою крышею домик, игральная косточка, белел на самом верху горы, выше всех других домов, последний, точно в самом небе, где ласточки кружились весь день, да остро-круглый, как веретено, кипарис чернел один, рядом с белой стеной, на голубом небе, тоже последний, выше всех, как единственный друг на земле» (с. 81): и здесь зримость художественной открытки – кадр фильма, вместе с почти назойливым стремлением «сценариста» поместить дом, где воспитывался Иисус, «на самом верху горы», а рядом к тому же посадить самый-самый высокий, устремленный в небо кипарис. Чуть-чуть дурной вкус, обращенность к западному мещанину, для которого Рождество ассоциируется с жареной индейкой и распродажами, чувствуется в усилиях Мережковского не только описывать, но сразу же и толковать: ласточку у Булгакова, прорезавшая со свистом по диагонали пространство террасы Пилатова дворца, деталь более художественная, чем ласточки в небе у Мережковского, – именно в силу ее естественности, необремененности лежащими на поверхности рациональными смыслами. – И, вероятно, на карте Святой Земли самую свою сильную любовь Мережковский отдает Генисаретскому озеру¹⁰⁷. «Всё еще в наши дни, так же как в первый день Господень, золотистая дымка окутывает озеро, подобно “славе Божьей”, золоту старинных икон; так же паруса рыбачьих лодок белеют по голубому озеру, острые, как крылья чаек; и тесные стада пеликанов, белых и розовых, движутся по воде островками плавучими; <...> так же, сидя в лодках у берега, чинят сети рыбаки, как чинили их сыновья Зеведеевы, когда призвал их Господь» и т. д.: эта фраза на целую страницу – яркий образец романно-кинематографического стиля «Евангелия от Мережковского». Наш экзегет вполне осознанно стремился к «”фотографической” <...> четкости» (с. 54) показа евангельских картин, – даже к тому, чтобы описать антураж жизни Иисуса «с такой же чудесной точностью, как в наших светописных движущихся снимках» (с. 250), т. е. в кино.

¹⁰⁷Он пользуется путевыми заметками фн Зодена: J. von Soden. Reisebriefe aus Palaestina, 1909.

Для тогдашней русской культуры это был дерзновенный, пионерский замысел¹⁰⁸, – но, конечно, вряд ли он отвечает тем глобально-историческим, мировым задачам, которые ставил себе Мережковский, – обновлению христианства, спасению мира.

Таким образом, мой тезис заключается в следующем: главная образно-стилевая линия «Иисуса Неизвестного» – романно-кинематографическая: книга 1932 года – в определенном смысле *исторический роман*, близкий в художественном отношении к философской трилогии «Христос и Антихрист» (рубеж XIX–XX веков) и к поздним романам Мережковского «Мессия» и «Тутанкамон на Крите» (начало 1920-х годов). Вглядимся еще в некоторые другие «апокрифы» Мережковского – «главы» романа, «эпизоды» фильма, – целью будет дальнейшее описание принципов Мережковского – художника, философа, экзегета. Больше всего «апокрифов» сложил Мережковский о не описанном в Евангелиях периоде жизни Иисуса до тридцати лет. Кстати сказать, и евангельские рассказы о Рождестве и Благовещении он именовал апокрифами – по причине отсутствия свидетелей этих чудесных событий. Разумеется, главный герой «романа» Мережковского – сам Иисус, *Иисус Неизвестный*, с тайной Его внутренней – вообще, не освещённой Евангелием жизни, Его мессианского самосознания. О зарождении этого самосознания у двенадцатилетнего Отрока Мережковский сложил «апокриф», один из самых ярких в его книге. Экзегет шел от весьма частых в Евангелии сообщений о том, что Иисус для молитвы уходил в горы. «И вот, пишется невольно, в сердце нашем, рядом с Евангелием явным – тайное, – не в новом, а в древнем, вечном смысле» (с. 102), – пишется апокриф об Отчем откровении, полученном Иисусом в горах. Восхождение в горы как некое духовное делание: это характерная для Серебряного века парадигма, восходящая к прозрениям Ницше, которые он получал во время горных прогулок¹⁰⁹. Иисус представлен Мережковским в образе Пастушка, сопровождающего стадо чёрных коз на горные луга. Предпочтение, оказанное автором апокрифа козам перед овцами, агнцами, связано, по-видимому, с семантикой козла как жертвенного животного Диониса, бога трагедии: созерцая Пастушка-Козопаса, мы присутствуем при начале Трагедии, завершившейся на Голгофе¹¹⁰. Изящный Пастушок с глазами, как у Его Матери, дивным весенним днем, среди упоительных пейзажей, легчайшим шагом – почти бе-

¹⁰⁸Все же примечательна одновременность создания «Иисуса Неизвестного» и «Мастера и Маргариты».

¹⁰⁹ Андрей Белый, Бердяев, сестры Герцык, Вяч. Иванов, М. Волошин – вот неполный перечень русских ницшеанцев, активно пользовавшихся этой парадигмой в своем собственном жизнестроительстве.

¹¹⁰Вопрос о соответствии евангельской истории жанру трагедии кажется мне очень спорным.

гом несётся по горным тропам вверх, как бы предчувствуя свидание с Отцом. Гора Киннора, столь знакомая Ему, была посвящена до-синайскому – быть может, даже до-авраамическому богу Киниру, миф о котором ещё помнили современники Иисуса. Кинир древнеханаанский был страдающим богом, двойником греческого Адониса; именно на Кинноре совершались его таинства, во время которых приносили в жертву детей – в ознаменование небесной жертвы Бога Сына, закланного Отцом. «Бог Кинир-Адонис родился человеком, бедным пастухом галилейским, пострадал за людей, умер, воскрес и опять сделался богом» (с. 106): миф о Кинире Мережковский недаром подводит под парадигму жизни Иисуса! Ведь Кинир продолжает ряд страдающих языческих богов, которым Мережковский посвятил книгу «Атлантида – Европа», где эти боги были объявлены «тенями» Христа. Однако Пастушок в апокрифе Мережковского не верил в миф о боге Кинире, поскольку «знал, что Бог один – Господь Израиля» (с. 106). Но страшный тезис – «Сына в жертву принес Отец» – с тех пор как старый пастух рассказал Ему этот миф, постоянно вращался в Его сознании. – И вот, сюжет, начавшийся в духе пасторали, движется к своей кульминации. Как кадры фильма, меняются горные виды, Пастушок приближается к вершине. Вся местность раскинулась внизу, и над ней – заснеженный Ермон, образ «Ветхого деньми», Бога Отца; под ногами Иисуса – бездна. А прямо перед Ним на скале – жертвенник Кинира с едва различимой надписью: «Сына в жертву принес Отец». В эту сказочную картину Мережковский вписал две своих философских бездны, которые, по воле мыслителя, вынужден созерцать Отрок. И внезапно совершается откровение: Пастушок видит в небе Лик Бога, а будь на Кинире некий свидетель, он узрел бы вокруг головы Иисуса божественное сияние. Эти явления указывают на просветление Его сознания: истина о Сыновней жертве сделалась Ему интимно близкой. Таким было, по Мережковскому, пробуждение *Сыновнего* самосознания Иисуса. А *Мессией* Он осознает Себя спустя восемь лет – когда в назаретской синагоге услышит чтение Исаяина пророчества об уничиженном Рабе Господнем, безгласном Агнце, страдающем ради оправдания грешников. Тогда-то Он вспомнит надпись на жертвеннике Киниру и отнесет обе вести к Себе самому. Мережковский придумал историю о Пастушке, чтобы вписать Христа в местную – галилейскую языческую традицию. И здесь общая тенденция мысли Серебряного века, укорененной в неоязычестве Ницше, – но также и одна из ключевых задач Мережковского-экзегета.

Итак, интерпретация Мережковским Евангелия выливается в художественное творчество; его евангельский комментарий – если не роман об *Иисусе Неизвестном*, то хотя бы наброски к нему. Анализ евангельской поэтики у Мережковского неотрывен от художествен-

ной фантазии, порождающей «апокрифы» – романские эпизоды, сцены соответствующего фильма. Желая наглядно показать жизнь Иисуса, Мережковский, художник-экзегет, оказывается весьма чутким к ее пространственно-временным координатам. Совершенно независимо от Бахтина он приходит к понятию пространства-времени, отвечающему феномену евангельского События, – к понятию, которое можно было бы назвать *евангельским хронотопом*. «Оптика времени соответствует и оптика пространства» (с. 380), – обобщает экзегет факт конкретизации равно пространственных и временных мер при приближении конца Иисусовой жизни: «месяцы скитаний [между землями иудейскими и языческими. – Н. Б.], недели последнего пути в Иерусалим [из Иерихона], дни в Иерусалиме, часы после Гефсимании, минуты на кресте» (с. 379). Мережковский не только прекрасно изучил географию Палестины времен Христа и восстановил точную последовательность евангельских событий: позитивные, взятые им из критических трудов факты он попытался осмыслить как симптомы – знаменательные приметы События Боговоплощения. «Апокрифы» Мережковского разворачиваются не в случайной, безразличной к их содержанию местности, но в Земле воистину Святой – Земле с особенной метафизикой, отвечающей смыслу свершений. Для описания *пространства* жизни Иисуса потребна *священная география*, элементы которой как бы прозревает Мережковский. Речь у него идёт прежде всего о «святых местах» язычества: Палестина представляется местностью, то ли населенной древнеханаанскими и эллинскими божествами, то ли хранящей о них живую память. Так, «Пастушок» осознаёт Свое Сыновство не где-нибудь ещё, а на горе Кинноре – месте страдания «бога сына» Кинира-Адониса. Эффектно обыгран у Мережковского и эпизод признания Петром того, что Иисус – это Христос. «Ты – Христос» (Лк 9, 20; Мф 16, 16): эти знаменательные слова Пётр произносит в той окрестности Кесарии Филипповой, где язычники некогда почитали бога Пана. «Здесь, в Кесарии, только что Пётр сказал: “Ты – Христос”, – родилось христианство, потому что всё оно – в трех словах: “Иисус есть Христос”. <...> Родилось христианство – умерло язычество, “умер Великий Пан”» (с. 397) – Мережковский представляет сцену так, будто сам Пан, тамошний *genius loci*, был её свидетелем. «Только что Пётр сказал: “Ты – Христос”, – здесь, в священной роще Пана, может быть, пронесся над головами Тринадцати, в ночной темноте, по верхушкам деревьев, как бы панического ужаса шёпот, – умирающего бога Пана последний вздох» (там же), – конечно, это не серьёзный оккультизм, но филологическая игра.

В духе древнего язычества, Мережковский придает сакральное достоинство горам, где происходили ключевые евангельские события. Место Нагорной проповеди (над Капернаумом) обращено на восток, а гора над Вифсаидой, где совершилось чудо умножения хлебов – на запад. И это, по Мережковскому, отвечает смыслу эпизодов. Нагорная проповедь – начало Благой Вести – ничто иное как восход Царства Божия. А за умножением хлебов последовал как бы его закат: народ в своем восприятии огрубил, материализовал чудо любви, и в лице Иисуса захотел увидеть царя земного. Также особо осмыслен у Мережковского Ермон – гора, бывшая «спутником Иисуса <...> во всю Его жизнь», высочайшая среди местных вершин (с. 409). Именно на Ермоне, а не на Фаворе, как с IV века утверждает предание Церкви, произошло Преображение Господне. Мережковский здесь ссылается на «древнейшие кодексы Марка», – однако, думается, в его воззрениях география следует за семантикой: Ермон – образ Божественного Отца, так что Отчий глас «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мк 9, 7), обращенный к преобразившемуся Иисусу, должен был быть произнесен не где-то еще, а на Ермоне. Но центром священной топонимии Палестины для Мережковского служит Генисаретское озеро – «святейшее место земли, где едва не наступило Царство Божие» (с. 385). Труды апостолов-рыбаков по закидыванию сетей, починке лодок и пр. представлены экзегетом едва ли не в «реальном» времени; картины прибрежных камней, цапли, таскающие рыбу из прозрачной воды, розовые олеандровые кусты и т. п. показаны крупным планом. И неслучайно, что как раз здесь жил и проповедовал Бог Сын: ведь «здесьняя земля Киннезар-Киннерет посвящена была, с незапамятной древности, богу Киниру-Адонису, умирающему в земле и воскресающему хлебному семени» (с. 248). Мережковский ухитряется ощутить и в древней Иудее веяние духа Елевзинских таинств.

Евангельское *время*, сопряжённое с *сакральным пространством* жизни Иисуса, в представлениях Мережковского организовано весьма непросто. Поскольку он пишет «утаенное» Евангелие, Евангелие «сердечное» – воссоздает свидетельства конкретных лиц о жизни Иисуса¹¹¹, то им особо подчеркнут *субъективный* характер переживания хода времени: «Есть у памяти сердца своё особое время, не то, что у памяти ума. Память сердца считает время тем в меньших дробях, чем больше для неё то, что происходит во времени» – для евангелистов «десять секунд – миг – на кресте» перевесят «десять веков всемирной истории» (с. 391). Здесь Мережковский имеет в виду разную, так сказать, плотность времени, насыщенность его событиями в различные периоды жизненного пути Христа: непосредственно после Крещения оно меряется годами и месяцами, зачёт счёт идеи по неделям, после входа в Иерусалим – по дням,

¹¹¹Это, разумеется, лишь идеальная, программная цель экзегезы Мережковского.

после ареста – по часам, перед смертью же Иисуса – фиксируются минуты и секунды¹¹². – В этом, разной плотности, историческом времени Мережковский указывает на два пробела – провала памяти предания: это тридцать лет от Рождества до Крещения и другая «утаенная» жизнь сроком в год – от Преображения до последней Пасхи. – С другой стороны, евангельское время протекает послойно, на разной бытийственной глубине. Мережковский различает тут *историю*, *мистерию* и собственно *вечность*. Между этими временными уровнями существует сложное взаимодействие, вечность врывается во время, исторические события застывают и переходят в вечный план, как бы обогащая его. Евангельское время, соприкасающееся с вечностью, это, по сути, сама развернувшаяся вечность, явившая себя как хронотоп, – время совершенно особое – священное, как священно географическое пространство, где жил, страдал и умер Богочеловек. Боговоплощение – это длящееся во времени выхождение Бога из вечности и вступление Его в земной бытийственный план. В глазах Мережковского, Иисус живёт как бы на границе времени и вечности, постоянно пересекая ее. В чудесах, в проповеди Царства Божия Он вступает в вечность, увлекая в нее окружающих. Когда же мир – в лице учеников ли, иудеев ли – Его отторгает, Он, терпя фиаско, оказывается Своим человечеством в истории, подчиняется смертной судьбе.

Что же касается мистерии, то этой категорией Мережковский в «Иисусе Неизвестном» обозначает переживание вечности свидетелями евангельского События. Мистерия – это феноменализация вечности, начало проявления вечного во времени, – это чудо, как оно дано восприятию конкретного субъекта. Мистерия – «религиозный опыт, внутренний – не менее действительный, чем опыт внешний, исторический, ибо то, что было, есть и будет в вечности, не менее действительно, чем то, что было однажды, во времени» (с. 258). По отношению к вечности – к самому существу чуда, Мережковский придерживается кантианского агностицизма. Вот что он пишет, к примеру, о чуде в Кане Галилейской: «Что-то произошло в ней действительно, из чего родился евангельский рассказ. Что же именно? Этого мы, разумеется, никогда не узнаем с точностью» (с. 240). С буквальностью эту выдержку можно отнести и к Сионской горнице, где была совершена Евхаристия, и к гробнице, из

¹¹²Церковная Страстная седмица, с точки зрения её богослужебно-временной организации, есть не что другое, как призыв к христианину пережить последние дни и часы Христа в реальном, так сказать, времени, – с максимально возможной буквальностью последовать за Христом, взяв крест. Страстная Пятница – это опять-таки предельно мыслимое подражание Христу и в Его смерти (стражайший пост, длинейшие утомительные и скорбные службы). Спострадать Христу, «умереть» вместе с Ним и с Ним же воскреснуть – вот существо церковной *мистерии* – Страстей и Пасхи. Эту действительную, в древнем смысле, великую мистирию Серебряный век почему-то в своем богоискательстве не заметил.

которой воскрес Господь. Сам Мережковский, желающий убить разом двух зайцев – остаться при трезвом позитивизме, одновременно признавая чудо, – выносит обтекаемое, скептически-двойственное суждение о Кане, как о «чуде экстаза, претворяющем воду в вино» (с. 243). В Евангелии он вообще особенно ценит смешение истории и мистерии (или вчувствует это свое представление в трезвый рассказ), «яви с пророческим сном», – сумеречное состояние «полуяви, полусна» (с. 241), «восторга», «исступления», «выхождения из себя» (с. 239) – пьянящей «вакхической» радости (с. 238). По Мережковскому, ученики вблизи Иисуса пребывали именно в этом экстатическом настроении, в котором происходящее представлялось им как раз мистерией, а не историей. Получается, как будто бы не Христос с апостолами, а Дионис в сопровождении сатиров и мэнад ходил по дорогам Палестины! Стоит ли особо замечать, что «мистерия» – то самое понятие, через которое Мережковским вносится в экзегезу языческое начало?¹¹³

Поскольку мистерия для Мережковского – это внутренний, сердечный опыт, понятно, что мистериальное время – также время *апокрифическое*, т. к. апокриф – это как раз «Евангелие сердца», «утаённое Евангелие». Мистерия и апокриф – категории агностицизма Мережковского, те «тусклые стекла», сквозь которые мы только и можем смутно распознать облик *Иисуса Неизвестного*. Вся суть, весь пафос книги Мережковского – в тезисе о **неизвестности** Того, Кого вот уже двадцать веков Церковь почитает как Бога. Авторство Евангелия восходит к «”тихим людям земли”, *амгаарцам*, чистым сердцем, нищим духом», которые «увидели *что-то* в лице рабби Иешуа» – и «*что-то*» в Нем сердцем поняли (с. 243). Если в Евангелии от Марка (как вслед за критиками заявляет Мережковский) ключевым является словечко «тотчас», выражающее стремительность влечения Петра-Марка к Иисусу, то в *Евангелии от Мережковского* такое центральное место принадлежит неопределённым местоимениям «что-то» и «кто-то», – именно в них – суть *агностицизма* экзегета. «*Евангелие*» от Мережковского – это агностическое «Евангелие», но не весть авторской веры. Стихотворный «апокриф» на тему Нагорной проповеди (которая для Мережковского – не столько *история*, сколько *мистерия*), возможно, точнее всего передает то, что Мережковский находит в евангельском феномене: здесь и духовный образ авторов Евангелия, и их мировосприятие, и настроение «полуяви, полусна», и тот образ Христа, который смогли воспринять – в этом полусуне – их сердца (с. 258, подчёркивания мои):

¹¹³В «Атлантиде – Европе» словом «мистерия» обозначены тайные языческие культы. В «Иисусе Неизвестном» этот смысл сохраняется при трактовке Крещения, воскресения Лазаря, но также и расширяется, когда под мистерией Мережковский понимает личный религиозный опыт, а не ритуал.

«...Блаженны нищие духом»...
 Небо нагорное сине;
 Верески смольным духом
 Дышат в блаженной пустыне.

Бедные люди смиренны;
 Слушают, не разумея;
Кто это, сердце не спросит.
 Ветер с холмов Галилеи
 Пух одуванчиков носит.

«Блаженны нищие духом»...
Кто это, люди не знают.
 Но одуванчики пухом
 Ноги Ему осыпают.

Желая увидеть Иисуса «лицом к лицу» – упразднив «двух тысячелетий, отделяющих нас от Него» (с. 30), пережить Благоую Весть в её изначальной божественной простоте, Мережковский задается недостижимой целью. Церковь герменевтически пропустила евангельское Событие через разум античной философии, гораздо более созвучный нам, нежели ментальность древних иудеев. Однако эллинизированный церковный образ Христа также стал недоступным для современного человека, – вот главная мысль Серебряного века. Если «амгаарецы» обладали неким *сумеречным ясновидением*¹¹⁴, могли именно в «полусне» пометить «*что-то*» в лице Иисуса, – а главное, что-то смогли запомнить из Его слов, то человек XX века давно утратил такую способность. Призванный жить в свете разума, он впал бы попросту в растительное состояние, вздумай он всерьез подражать «амгаарецам». В сущности, Мережковский, идеализирующий «полусон, полуявь» как подходящую для восприятия откровений психологическую среду, указывает на состояния, ныне достигаемые посредством наркотиков. Теоретико-литературное исследование, творчески восполняющее популяризацию евангельской критики, под пером большого художника превращающееся в главы романа, которые у современника Альфреда Хичкока легко преобразуются в эпизоды фильма¹¹⁵, – этот эклектический, но все же талантливый гуманитарный проект в тенденции (пристекающей из ницшеанского иррационализма) вырождается в

¹¹⁴Применяю здесь антропософский термин.

¹¹⁵Сцена самоубийства Пилата, вскрывшего себе в ванне вены и наблюдающего за тем, как его кровь, струясь, смешивается с водой, – чисто хичкоковская (ср. фильм «Психоз»).

ложно-утопическую, нездоровую мистику, – оборачивается *духовной прелестью*.

Вернусь однако к категории евангельского времени в экзегезе Мережковского. *История* Иисуса начинается только после Крещения, когда Его жизнь оказывается засвидетельствованной, – прежде она феноменологически выступает лишь как мистерия или миф (с. 143). Интересно, что Рождеству и Благовещению в историчности Мережковский отказывает, восполняя ее отсутствием собственными «апокрифами». И важной приметой священной истории, по Мережковскому, является усмотрение в ней двух Страстных седмиц – «Иерусалимской, настоящей», которая увенчана Воскресением, и «Кесарийской, прообразной», завершившейся Преображением (с. 409). Вообще же, организация Мережковским *исторического* пласта евангельского времени не менее сложна, чем для времени *мистериального*. Если в мистерии время переплетается с вечностью, то евангельская история, вопреки расхожей формуле, допускала сослагательное наклонение. Попробуем разобраться в этом неортодоксальном представлении русского экзегета.

Смысл истории в воззрении Мережковского – это постепенное осуществление на земле Царства Божия. Мыслитель полагал, что именно таким представлялось также и Иисусу «главное дело» Его жизни – «царство Божие на земле, как на небе» (с. 461), что отразилось и в молитве Господней. Вряд ли можно признать новаторской историософскую интуицию Мережковского: в том же духе, хотя посредством иных категорий, о сути вселенской истории рассуждали, скажем, Гегель и Соловьёв. Однако Мережковский вносит в общехристианскую идею обожения, одухотворения, ософияния мира нижеследующие своеобразные оттенки, пытаясь проникнуть в евангельскую семантику иудейского, в сущности, представления о Царстве. Фундаментальный символ, отвечающий метафизике Царства – это «брачный пир, где Мать Земля – невеста, а Сын Человеческий – жених» (с. 235). Данным символом Царство Божие представлено – в самом общем виде – как союз любви. Но человечество в его наличном состоянии непригодно для такого союза. Это понимали иудейские мудрецы. Но если метафизик платоновского толка стал бы говорить о трансцендентности Царства, то еврейский книжник назовет Царство Божие «опрокинутым миром» (с. 263). Иисус встанет на позицию древнеиудейской философии, когда впервые возвестит в Нагорной проповеди о блаженном Божиим Царстве. «Царству человеческому обратно Царство Божие – там все наоборот»: на земле ценны богатство, радость, успех, – в Царстве же – нищета, плач, презрение окружающих. Чтобы войти в Царство, учит Мережковский, надо выйти из мира трех измерений, переменяя в корне свои мысли, волю и чувства, что и означает обращение, покаяние. Русский

экзегет радикален: «Только “перевернувшись”, “опрокинувшись”, только “вниз головой”, к ужасу всех, как будто твердо на ногах стоящих, здравомыслящих, можно войти, влететь, упасть из этого мира в тот, из царства человеческого в царство Божие, из печали земной в блаженство небесное» (с. 262). В этой интерпретации Царства воскресают концепты философии 1900-х гг.: «спасительные» «полеты» в «нижнюю бездну» убийцы Раскольникова или парня, расстреливающего Причастие, – это ранний Мережковский; «апофеоз беспочвенности», «оправдание зла», любование преступниками у Достоевского – тогдашнего Льва Шестова. Отрицание закона, презрение ко «всемству» (Шестов), апофеоз «страшной свободы», «нечеловеческой безмерности», «таинственной превратности», якобы возвещаемых «беззаконником» Иисусом (с. 265). – эти нищенские элементы присутствуют и в «Иисусе Неизвестном». Также Мережковский остается здесь верен своей старой идее религиозной революции – анархического переворота, который будто бы приведет к установлению Царства Божия. Во всяком случае, Господь именуется в книге 1932 г. «величайшим Революционером» (с. 447), а «единственным путем в царство Божие» признается «внутренний переворот», «сверхисторическая Революция Божественная» (с. 446, 448), – «переоценка всех ценностей» в терминах Ницше.

Итак, поскольку в евангельской истории решается судьба Царства Божия – осуществимо ли оно на земле? – и поскольку путь к Царству – это вынашиваемая Иисусом «Божественная Революция» (с. 468), само по себе *историческое время*, в глазах Мережковского, большой ценности не представляет. Пока Иисус пребывает среди людей, в любой момент оно может бесследно исчезнуть, – прорваться, как гнилая ткань, под напором сил Царства, рассеяться подобно пару посреди революционного пламени. Евангельская история чревата концом, смысл событий влечет к краху евангельский хронотоп. Мир Евангелия, по Мережковскому, находится в самой непосредственной близости от великой метаморфозы – превращения в Царство Божие, возвещенное Иисусом.

И здесь начинаются фантастические спекуляции Мережковского – его ли собственные, почерпнутые ли из евангельской критики. На момент Иисусовой проповеди экзегет допускает возможность двух концов мира. Конец мог наступить уже при жизни Христа: «Чудо царства Божия уже наступало, уже входило во время, в историю, и могло бы войти окончательно, если бы люди этого так захотели, как Он» (с. 285). История, по Мережковскому, это место встречи Божественной воли с человеческой свободой: Бог предлагает – человечество вправе принять либо отвергнуть волю Божию. Мир мог чудесно преобразиться, приняв Благоую Весть, – тогда не потребовалась бы смерть Богочеловека, чаша «страданий Голгофских». – Но о Царстве люди – и не одни

иудеи – мыслили в духе закона, земного могущества, внешних чудес. Лишь один волосок отделял их от Царства – но они перетолковали проповедь Иисуса, Его феномен, в своем собственном ключе. В какой-то момент ситуация выбора обострилась до предела, но затем люди отвергли истинного Царя и «мимо человечества Царство прошло, как чаша мимо уст» (с. 285). Конец отодвинулся в неведомую даль, история устояла. А вместо Царства Божия на земле возникла Церковь – его слабое подобие: «Церковь есть путь в далекую страну, возвращенье блудного сына, мира, в отчий дом; но Церковь – не Царство, как путь не дом» (с. 283). Иисус же этим выбором народа (а не одним предательством Иуды) был обречен на крест. Хотя Сыновья жертва совершается уже в недрах Бога, хотя еще Египет и Вавилон знали, что «бога нужно закласть» (это основы философии религии Мережковского), тем не менее мыслитель допускал возможность избежать богоубийства: стоило иудеям довериться словам Иисуса.

В некий отрезок времени Евангельской истории сплелись две исторические линии, смешались два временных потока: в актуальное – «падшее» время на короткий период вторглось время «святое», время Царства Небесного, сошедшего на землю, – время великой возможности. Мережковский придает огромное значение чуду умножения хлебов – насыщения многотысячной толпы пятью хлебцами и двумя рыбками. В его толковании, это был ключевой – переломный момент, когда Царство осуществилось – но сразу же начался его закат. Чуда как творения вещества *из ничего* Мережковский принят не желал: совершившееся вблизи Вифсаиды чудо для него было чудом одного *Его присутствия*. На горе Хлебов Иисус «разделил хлеб между людьми, сытых уравнивал с голодными, бедных с богатыми <...> в свободе любви, в жизни вечной». Глядя на Него, люди раскрыли котомки и разделили имеющийся у них провиант, «вспомнив, что все они – братья, дети одного Отца»: «чудом любви сердца открылись», все «стали, как дети, и вошли в царство Божие» (с. 341)¹¹⁶. Мережковский хочет создать впечатление, что и сам мечтал всю жизнь именно о таком решении

¹¹⁶Любопытно, что предельно либеральное, почти что позитивное толкование Мережковским чуда умножения хлебов негласно – без ссылки на источник – взято на вооружение современной русской Церковью с ее охранительной тенденцией. Так, 13 августа сего 2016 года мне довелось слышать по крайней правому радио «Радонеж» проповедь на дневное Евангелие консервативного, мрачнейшего протоиерея-аскета Александра Шаргунова. В своей проповеди священник (а это, видимо, ведущий современный официальный толкователь Евангелия) в точности воспроизвел смысл интерпретации Мережковским данного чуда – лишь прикрыв его экзальтированной риторикой. Ничего сверхъестественного на горе Хлебов не случилось – просто люди, богатые и бедные, в порыве любви все свое продовольственное достояние снесли к ногам Иисуса, и оно было поделено; это – первая Евхаристия. Так и мы должны поступать, и тогда осуществится Царство Божие, воскликнул в конце о. Шаргунов.

«социальной проблемы», но трудно забыть о том, как он вместе с Гиппиус опекал террориста Савинкова... Так или иначе, но те несколько часов, пока на горе, среди весенней природы, длился бедняцкий пир, означали, в его глазах, великую метаморфозу, происшедшую с хронотопом. Мережковский, пользуясь при этом кинематографическими средствами, показывает, как окрестность преобразилась в пространство апокалипсического Нового Иерусалима – в символ обоженной Вселенной: «Всем велит возлечь на траву <...>. Длинные, на зеленой траве, как бы цветочные грядки, с яркими пятнами одежд, красных, синих, желтых, белых, – цветники человеческие среди Божьих цветов, драгоценные камни <...> в основании Града Божия <...>. Между рядами, расположенными, должно быть, в виде концентрических кругов, чтобы всем пирующим был виден Пироначалник, Архитриктин Божественный, ходят Двенадцать, раздают хлеба и рыбу», – Двенадцать, как образ «двенадцати планет», движущихся вокруг центра, который – «неподвижное Солнце, Господь». Зримая картина вифсаидской трапезы – «как бы начертанный зодчим на гладкой доске чертеж великого Града», который в свою очередь – образ Космоса. И вновь, как и в Кане, на горе Хлебов «опьянели все, обезумели – сделались мудрыми. Сердце одно, одна душа у всех – Его. Глядя на Него, Единственного, Возлюбленного, вышли из себя и вошли в Него» (с. 344-345). Царство Божие – феноменологически, это экстаз: Мережковский то ли прельщает своих современников, то ли хочет им напомнить об опыте святых мистиков, – причем не только католических... У него получается, что чудо с хлебами – «малое» (т. е. кратковременное, метастабильное) Царство Божие – есть первая, бескровная, Евхаристия: вкусивши в Царстве *хлеба*, люди составили Его Тело.

Так, по Мережковскому, в ход времени вторглась метаистория – раскрылась та великая возможность, о которой впоследствии будут говорить в сослагательном наклонении. Явила себя бездна «страшной свободы», которая оказалась не по плечу народу. «Страшную свободу взял на себя, решил один за всех – Иуда Искариот» (с. 346) – любимый Христов ученик, самый яркий, среди апостолов, выразитель духа иудейства. Именно Иуда убедил народ в том, что Иисус должен стать царем Израиля и поднять Израиль с колен. Ведь дальнейший ход событий был обусловлен как раз этим выбором, восходящим к Иуде. Господа люди не поняли, – едва приступив к строительству на земле Царства, Он остался один. Так началась первая «Страстная седмица», увенчавшаяся Преображением, – прообраз второй, завершившейся Воскресением. Первая Тайная Вечера, Евхаристия чуда с хлебами, не требовала пролития божественной крови; но уже на следующий день в капернаумской синагоге Господь говорит о хлебе как о собственной плоти

(Ин. 6, 51). Итак, жертва Сына становится неизбежной, великая возможность утрачена, история возвращается в свое русло. «Слишком рано ушел Спаситель мира, не сделав для мира всего, что мог бы сделать» (с. 354), – присоединяется Мережковский к мнению историка Вельгаузена. «Что было бы, если бы Он победил?» (с. 387), – вопрошает он вместе с «левыми критиками». И, понятно, сколько бы мысль экзегета ни металась между двумя эсхатологическими ситуациями, конца этому не будет – по все той же причине, что «последние» вещи мы видим «сквозь тусклое стекло». Таково понимание Мережковским хронотопа Евангелия: категория времени сопряжена у него с частицей «бы», сквозь пространство просвечивает градостроительный план Иоаннова «Откровения».

Таким образом, *мир Евангелия*, по Мережковскому, это откровение вечности в непросто устроенном хронотопе – священном географическом пространстве, коррелятивном сакральному времени, которое имеет два аспекта – историю и мистику. – Между тем крайне редко, но все же автор «Иисуса Неизвестного» использует и такую весомую для мысли Серебряного века (равно как и для евангельской критики) категорию как миф. *Миф* у Мережковского противостоит *мистике* – как «то, чего *не было*», тому, «*что было*»: скажем, мифом он считает сообщение Луки о том, что при Крещении Святой Дух сошел на Иисуса «в телесном виде, как голубь» (Лк. 3, 22), т. е. «стал животным» (с. 168). Итак, в Евангелие, по Мережковскому, проникла ложь, приняв обличье мифа. – Однако несмотря на явно негативную семантику данной категории, сам экзегет создает собственные мифы, а также апеллирует к мифологемам апокрифов. Так, он мифологически обыгрывал, толкуя Крещение, стих Вергилия «Зришь ли, как всей своей тяжестью зыблется ось мировая?»: будто бы в то самый момент, когда Дух, подобно голубю, сошел на Иисуса, «Серафимы, Богу предстоящие Животные, грозно-тяжко наклонили ось мира, и грозно-тихо передвинулись созвездия» – «Христос вошел в мир» (с. 139, 178). Мережковский имел в виду астрономический факт – смещение Солнца, в точке равноденствия, из созвездия Овна в созвездие Рыб в 7 г. до н. э. – это год Рождества Христова¹¹⁷. Для вавилонских астрологов и новейших оккультистов это был знак смены религиозных эпох – Христос возобладал над солнечными богами древности. Несколько сместив хронологию, Мережковский приписал Крещению Господню¹¹⁸ космический и вместе вселенско-религиозный смысл, используя мифологический образ.

¹¹⁷Речь идет о т. наз. Прецессии – движении, которое совершает условная ось Земли при годовом обращении последней вокруг Солнца. Прецессию хорошо моделирует вращающийся волчок.

¹¹⁸Как завершению Рождества – рождению в Иисусе Христа – в глазах докетов, нестриан, Штейнера, Мережковского.

Здесь, следовательно, в миф им был облечен некий *эзотерический* аспект Боговоплощения.

Другой миф Мережковский ввел в собственный апокриф об искушении Господа в пустыне от дьявола. Интерпретируя это евангельское событие, Мережковский дьявола – антихриста – видит в качестве двойника Иисуса. Евангельскую фразу «и был со зверьями» (Мк 1, 13) в собственном «утаенном Евангелии» (с. 190) экзегетически раскрывает – развивает своей фантазией до мифа. Он воображает шествие зверей¹¹⁹ на встречу с их создателем – шли Олень, Газель, Медведь и т. д. «Каждого зверя называл он по имени, смотрел ему в глаза, и в каждом зверином зрачке отражалось лицо Господне, и звериная морда становилась лицом; вспыхивала в каждом животном живая душа и бессмертная» (с. 195): Иисус здесь выступает в роли *второго Адама*, как бы завершающего миссию *первого*. Деяние Господа на мгновение создает ситуацию той грядущей эволюционной эпохи, когда животные станут личностями и обретут бессмертную душу. Самого Иисуса Мережковский считал человеком высшей ступени эволюционного развития и именно в этом ключе объяснял такие евангельские чудеса, как Преображение и само Воскресение. По его мнению, они указывали на совершившуюся во Христе «последнюю метаморфозу» человеческой природы – на «физическую победу над смертью» (с. 411)¹²⁰. При подобных весьма модных в XIX–XX вв. эволюционистских спекуляциях Евангелие то ли утрачивало свой эсхатологизм ввиду распахнувшейся в бесконечную даль эволюционной перспективы, то ли этот эсхатологизм мыслился природной метаморфозой, не предполагающей Божественного вмешательства. – Миф о помощи зверей Христу Мережковский, глубокомысленный зоофил, кончает их гибелью – под мертвящим взглядом Двойника животные тают, рассеиваются в воздухе... Время в непосредственной близости Иисуса выходит из пазов – сам Господь несет в себе *хронотоп будущего века*, знаменующий бессмертие для человека и вечность «я» для животного. Мифом о шествии зверей в пустыне Искушений Мережковский опять-таки хочет обогатить смысл Евангелия эзотерическими подробностями.

Итак, мифы Мережковского вокруг евангельских тем могут рассматриваться и как философские притчи, указывающие на смыслы то ли «эзотерического», то ли просто субъективно-фантастического «утаенного Евангелия». В «Иисусе Неизвестном» также обыграны древние апокрифические мифологемы о «Духе Матери», работающие

¹¹⁹Это шествие напоминает процессию стихий и веществ (их платоновских идей) в постановке «Синей Птицы» М. Метерлинка в МХАТ (1908, режиссёры К.С. Станиславский и Л.А. Сулержицкий).

¹²⁰Мережковский говорит о «творческой эволюции», как бы ссылаясь на идеи А. Бергсона, – но, быть может, имеет в виду при этом и представления Р. Штейнера.

на богословие *Третьего Завета*. Мережковскому хочется, чтобы Бог был не только Отцом, но и Матерью, наделенной милующей, утешающей миссией, где-то контрастирующей с суровой, потому таинственной Отчей любовью. И он вспоминает фрагмент апокрифа «Евангелие от Евреев», где сказано о том, что после Крещения Дух Мать вознесла Иисуса – ухватив Его за один волосок – на гору Фавор, где Он проходил искушение. «За один волосок», фантазирует Мережковский, «потому что силою влечь Его не надо Ей: Он сам идет, летит за нею, летящею» (с. 187). Это, конечно, сказано экзегетом не слишком всерьез. Вообще, в «Иисусе Неизвестном» весьма сильна *стихия игры* – игры благочестивой, на взгляд автора книги. – Дух Мать находится вблизи Сына также в Гефсимании и на Голгофе, когда Отец оставляет Сына. Господь сходит во ад – это вполне церковное умозрение, которым признаётся вся действительность богооставленности Иисуса на кресте. Но Мережковский – то ли полагая, что без помощи Господь бы не вынес разлуки с Отцом, то ли ради самоуспокоения – придумывает мифологему утешения Сына Духом Матерью. У Мережковского в голгофском событии участвует вся «третьезаветная» Святая Троица. Но не внес ли *новый богослов* привкуса фрейдизма в свое измышление по поводу взаимоотношений внутри Божественной семьи?..

По-видимому, мифы Мережковского никак не влияют на конструируемый им евангельский хронотоп. Просветы в эволюционное будущее Вселенной, богословские – в духе Третьего Завета – намеки всё же маргинальны и не определяют характера экзегезы. Последняя является все же теорией литературы, критикой текста, а не оккультно-богословским комментарием. Но присутствие мифов в критическом дискурсе свидетельствует о том, насколько легко и естественно протестантская – вообще вольная евангельская экзегеза переходит в мифотворчество. Гораздо с большим, нежели у Мережковского, размахом такой переход осуществил М. Булгаков в «Мастере и Маргарите». Экзегеза в духе Талмуда у Булгакова (именно в талмудической версии евангельских событий тело Христа похищает ученик), как и у Мережковского, поднимает проблему *свидетелей* евангельской истории, и в булгаковском романе она трансформируется в миф о дьявольском вездесущии: Воланд присутствует и на Пилатовом суде, и на Голгофе, и во время убийства Иуды наемником Аффания и т. д. Отсюда, из мифологизированного евангельского ядра, выделились, окружив это ядро великолепной живой оболочкой, московские главы: Воланд, еще прежде своего появления в Москве, инспирирует Мастера – тот создает «роман о Понтии Пилате», что и является завязкой московского сюжета. Этот «роман», *Евангелие от Воланда*, есть миф чистой воды, в отличие, конечно, от «романа» об *Иисусе Неизвестном* (наброски к этому

роману, под условным названием «апокрифов», вошли в евангельский комментарий Мережковского). Мифы Мережковского намекают на его идеологию – учение о *Третьем Завете*, на несколько доморощенный *эволюционизм*. Булгаковский же миф, обрамленный триллером в стиле *fantasy*, авторскую идеологию не столько являет, сколько маскирует. Отрицая Воскресение Христово, не признавая евангельской версии жизни Иешуа Га-Ноцри (свидетель Левий Матвей описывает Учителя, словно желая опровергнуть евангельские свидетельства¹²¹), – вообще, предлагая нарочито сниженный Его образ, автор «Мастера и Маргариты» выступает в загадочной идейной роли. Ключевую роль в идеологии романа играет «еврейский вопрос». Об этом говорит то, что «великий бал у Сатаны», кульминационная сцена, совершается в еврейскую Пасху. Полная Луна, планета Ягве согласно оккультным представлениям, несомненно, известным Булгакову, освещает как Москву, так и древний Ершалаим. Отрицание Воскресения и похищение тела Иешуа учеником – детали, наводящие на мысль о склонности Булгакова к воззрениям, как говорили в старину, *иудействующих*. Но вот, выведение Воланда – всё же *Сатаны* – в качестве вездесущего божества, также Хозяина «бала» – не есть ли скорее указание на булгаковский *антисемитизм*? Однако все симпатии автора и читателя на стороне как Мастера (который, в качестве писателя, ставил ту же, что и Мережковский, цель – показать воочию Иисуса), так и Воланда с его свитой; и хотя последний – явный мистификатор и, возможно, евангельский «лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44), он вершит справедливый суд, выступая как властитель кармы (использую здесь восточный термин). Кроме того, Воланд находится в таинственном альянсе с Иешуа, признавая старшинство над собой последнего. И это наводит на мысль о *манхейской* природе Бога «Мастера и Маргариты», но прежде – на то, что убогий, дрожащий перед Пилатом узник – в системе романа всё же Богочеловек... Одним словом, булгаковский миф, обладая высочайшей художественной органичностью, в идейном отношении весьма непросто. Как и у Мережковского, у Булгакова можно усмотреть *двоение мыслей*. В любом случае Булгаков (опять-таки подобно Мережковскому) оставляет читателю свободу толкования его великого творения, – быть может, даже слишком большую свободу...

Для полноты исследования надо остановиться и на оценке Мережковским *евангельских притч*. Сразу скажу, что рассуждения о притчах видятся мне едва ли не самым слабым пунктом его экзегезы. Именно здесь обнаруживается дилетантизм Мережковского – провалы в познаниях, субъективность суждений. Евангельские притчи –

¹²¹Например, факт Входа Иисуса в Иерусалим в его деталях, историю предательства Иуды, картину Распятия.

вероучительный и назидательный жанр, принадлежащий к традиции раввинистической словесности, глубоко укорененный в древнеиудейском строе сознания. С этими вещами Мережковский был знаком весьма поверхностно, – даже и Ветхий Завет представлял себе весьма смутно, в выбранных, так сказать, его местах. Потому притчи Иисуса он воспринимает с мировоззренческой позиции своей собственной эпохи – изнутри культуры не древнего органического, а модернистского – вторичного символизма. Преследующие морально-назидательную и религиозно-учительную цели, притчи Мережковский онтологизирует или придает им тайноведческий смысл: «Неизобразимая тайна всех притч есть царство Божие» (с. 278), – «неземная метафизика, темная глубина под светлой поверхностью» (с. 276). Мережковский не хочет замечать некоей странности, чуждости для нас ряда притч: в самом деле, вряд ли может вдохновить или умилиť сюжет о «мудрых» и «неразумных» девах, приглашенных на загадочные «браки»; или история о воре-управителе, заслужившем одобрение не только хозяина, но и субъекта рассказа; или притча о талантах, – вообще представления, пронизанные духом рабовладельческого деспотического строя. Эти притчи Иисус адресовал своим современникам из простонародья, и соответствующая мораль никакого универсального значения не имеет. По притчам можно судить о национальном характере, а не о каких-то запредельных тайнах. Притча для Мережковского – одного из отцов русского символизма – «символ, как бы из того мира в этот поданный знак», – мост «из вечности во время» (с. 272). С другой стороны, в притчах экзегет видит «живое лицо Иисуса», слышит Его голос (с. 273). Но гораздо интереснее было бы, если б вместо этих наигранно-благочестивых восторгов Мережковский использовал притчи для характеристики той традиции иудейских учителей, к которой относил Себя Иисус. Мы этой традиции не знаем, потому и Евангелия на самом деле не понимаем. Наше чтение и толкование Евангелия – это грубая герменевтика, модернизирующая и опошляющая древний текст, бесконечно далекая от восприятия тех смыслов, которые сам Иисус вложил в Благую Весть, – которыми она была восполнена безымянными многочисленными «авторами» Евангелий¹²². Без древнеиудейского контекста Евангелие не может быть адекватно прочитано, – и эта работа Мережковским не была даже начата.

В отношении Мережковского к *евангельским чудесам* феноменологическая (а не метафизическая) экзегеза обнаруживает свою изнанку – сомнение, соблазн позитивизма и «здорового смысла», – и как итог – самоутверждающийся агностицизм, пафос которого создает дополни-

¹²²«Авторство» в данном случае – совершенно иное, чем эта категория в ее современном индивидуалистическом понимании. В книге Мережковского «соборность» евангельского авторства обоснована достаточно хорошо.

тельное препятствие для веры. Вообще проблема чуда – роковая для религии, камень преткновения для всякого верующего, оселок для испытания на честность и зрелость. Уже сама проблематизация чудес свидетельствует о религиозном кризисе. Когда в религии живут, чудеса представляются чем-то само собою разумеющимся и не вызывают специального интереса: возможность сверхъестественного вытекает из главного Чуда бытия Божия. Лев Шестов, в своем философствовании исходивший из веры во всемогущего Бога, допускал возможность – в мире веры – не только евангельского перемещения гор, но и превращения «бывшего в небывшее». – И напротив, когда устои веры колеблются, всякое чудо попадает под подозрение. Сомнение в «малых» чудесах и в Чуде великом идут рука об руку. Развитие в XIX веке либеральной теологии, вызванное антиметафизической революцией Канта, отправлялось именно от «демифологизации» евангельского текста – его очищения «от всего легендарного, чудесного, неправдоподобного»¹²³. Но отрицая или перетолковывая чудеса (а это ничто иное как десакрализация священной книги, расшатывающая фундамент Церкви), подрывали вместе с тем и основания веры в Бога, что выражало саму суть эпохи. Другое дело, что до закономерного конца критики не шли, – демифологизация нередко оборачивалась у них философской апологией веры. Так или иначе, именно критика породила агностицизм как сознательно избираемое мировоззрение. Господство этой тенденции в постхристианском мире – яркое свидетельство успеха критического метода.

Интерпретацию евангельских чудес Мережковским вполне можно расценить как демифологизацию, подчиненную однако его апологетической цели. Мережковский выступает при этом как богослов либерального толка, стремящийся приспособить евангельский текст к агностическому строю сознания человека XX века. В толковании чудес феноменология Мережковского обнаруживается с особой четкостью: чудеса показаны как феномены – события или образы, явленные чьему-либо конкретному сознанию. Мережковский, послекантовский мыслитель, антиметафизик, демонстрирует здесь свою исследовательскую честность. Но он при этом хочет быть по-новому благочестивым, когда указывает на значение евангельских чудес для нас, – подобно Р. Бульману, «экзистенциально» интерпретируя «мифологию Нового Завета»¹²⁴. Одним словом, русская новозаветная критика как раз здесь, в переосмыслении Мережковским евангельских чудес, достигает своего смыслового апогея.

¹²³Лёзов С.В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии, 1992, № 11, с. 73.

¹²⁴Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Там же, с. 96.

Мережковский-феноменолог прибегает здесь к незамысловатому понятийному аппарату. Он различает чудеса «внутренне-внешние», принадлежащие к «истории-мистерии», связанные с конкретными субъектами, – и чудеса *«только внешние»*, достояния лишь исторического плана (с. 173). Экзегет утверждает, что Господь избегал творить внешние чудеса, – избегал давления на народ, поскольку желал веры *свободной*, а не вынужденной чудом. С этим связано имя «Освободитель», присвоенное Мережковским «Иисусу Неизвестному» (с. 329): Он освободил человека не только от дел Закона, но и от насилия чудес. Глубокая пропасть разделяет у Мережковского «чудо внешнее, рождающее веру» – и *«чудо истинное, рождаемое верою»* (с. 315): в первом случае речь идет о псевдочудесах, о чудесах дьявольских, предлагаемых Иисусу Искусителем в пустыне, о чудесах, к которым прибегали всегда разного рода «Великие Инквизиторы». Что хочет исключить из чуда Мережковский, так это его *объективный* аспект, – Иисус всегда творит чудо для *конкретного человека*. Вот чудо хождения по водам: в глазах одних учеников Господь вошел в лодку, для других – не входил в нее, – народ же вообще видел, как Он идет по берегу. «Разным людям являет Себя Иисус по-разному. Вспомним Оригена: “Каждому являлся в том образе, какого достоин был каждый”» (с. 355): Пётр на горе Преображения оказался «в царстве Божиим», вышел «из времени в вечность», – а случись там быть Ироду, желавшему увидеть «какое-либо чудо» от Иисуса (Лк. 23, 8), он «не увидел бы ничего, кроме бледного, на бледных лицах [троих учеников], отвеса горных снегов и неподвижного, как у лунатиков, взора остановившихся глаз» (с. 414). Такие направленные на конкретных лиц чудеса Иисуса русский символист называет «чудесами-знамениями», «символами» иной действительности. К ним он относит и чудо воскрешения Лазаря, и явление Христа двоим ученикам на пути в Эммаус, – все вообще посмертные Его явления. Хочет того Мережковский или нет, но в его феноменологии сильна тенденция докетизма, *кажмости*. Древние докеты учили о призрачности тела Богочеловека, – но вот и у Мережковского Иисус ходит «призрачно-легким шагом» – в частности, и по воде; тело Его кажется ученикам то «вещественно-плотным», то «бесплотным», осязаемым как «пустота» (с. 355-356); и если Он и ест с учениками рыбу по Своем воскресении, то делает это именно «для них» (с. 621) и т. д. Слишком долго Мережковский муссирует тот тезис, что Сын Божий пришел «в *подобии* плоти человеческой» (с. 356), чтобы феноменологическая установка не усилилась до сомнения, а то и до разуверения в действительности Боговоплощения...

В чудесах Иисус у Мережковского так или иначе «являл *Себя*» (с. 356) – в Своем облике (Преображение) или деянии (умножение

хлебов). Но с другой стороны, Себя Он являл *ученикам*, которые и свидетельствовали впоследствии об этих чудесных явлениях. И вот, большое значение придает наш экзегет тем состояниям сознания, в которых ученикам становилась доступной *иная действительность* чуда. Ранее уже говорилось о том, что это состояния той или другой степени умственной помраченности: Кана Галилейская – это «пьяное» – «Вакхово» чудо; чудо на пути в Эммаус сопряжено с великим горем и трехдневной бессонницей апостолов; воскрешение Лазаря показано глазами любящей веры Марии-Марфы и т. п. Чудеса, как они описаны в Евангелии, по Мережковскому, суть отражения в таких тусклых или кривых зеркалах – помраченных сознаниях учеников. Но все же какие-то натуральные детали в изображении чудес подтверждают Мережковскому их действительность. Однако как ее понимать? Было или не было на самом деле то, о чем рассказывается в Евангелиях? Едва ли не при каждом чуде Мережковский задается этим вопросом.

Ответ на него Мережковского всегда однотипен, Чудеса истинные – «внутренне-внешние» – не измышлены ни свидетелями, ни авторами текста. «Что-то» в этих случаях действительно «было», – но вот что именно – сказать невозможно. В подобных объяснениях объективное событие оказывается ноуменом, кантовской вещью-в-себе, а чудо – преломлением, отражением, явлением ноумена в помраченном сознании свидетелей. При этом Мережковский отказывается от познания ноумена: «Чудо – как живое сердце: объяснить его значит обнажить, убить» (с. 244). «Что-то произошло в ней [Кане Галилейской] действительно, из чего родился евангельский рассказ. Что же именно? Этого мы, разумеется, никогда не узнаем с точностью» (с. 240): вот общий, для всех чудес одинаковый, ход мысли Мережковского. Чудо воскресения Лазаря «зрительно для нас непредставимо» (с. 320) – «что увидела Мария, мы никогда не узнаем» (с. 327). «Хождение по водам [Иисуса] действительно *было*», хотя и не в пространстве и не во времени: для него нет и не было слова (с. 356, 355), – с роковой неизбежностью здесь опять появляется неопределенное местоимение «**что-то**». Также и Петрово «хождение по водам» Мережковский окружает семантикой неопределенности. «Кажется, у Петра нет человеческих слов, чтобы выразить то, что пережил он в эту ночь»; он не может понять, что с ним случилось, как и жены-мироносицы, вспоминающие о Воскресении (с. 361).

Трудно указать на то место в тексте «Иисуса Неизвестного», где впервые явственно проявился агностицизм Мережковского. Но в комментировании чудес агностическое настроение укрепляется и растет, как бы подпитываясь недоуменной растерянностью учеников. В объекте нагнетается его неопределенность, в субъектах – их немощь, бессилие: тайна пустого гроба учениками «не разгадана», явление воскресшего

Иисуса «несказуемо», – вообще, *действительность* этих феноменов никакой здешней мерой «не измерима» (с. 618). По поводу Воскресения, без которого, согласно апостолу Павлу, весь смысл христианства сведен к нулю, Мережковский утверждает лишь то, что нечто, «чего мы не знаем», ученики Христа пережили у пустого гроба «от вечера Страстной Пятницы до утра Пасхальной Субботы» (с. 614), и это породило их веру, сохранившуюся в веках. Невыразимое «*что-то*» – не смутный призрак, но ослепительная действительность, – будучи воспринятым учениками, пребывающими в экстазе, каким-то образом претворилось в чудесное событие, удержанное Евангелием. Корень евангельских чудес, по Мережковскому – это «экстаз» учеников, которые вблизи Иисуса «вышли из себя, из тела своего, трехмерного, отдельного, и вошли в единое, общее тело – Его» (с. 362). Чудо здесь представлено достоинством Церкви – Тела Христова, которая сделалась актуальной еще прежде Пятидесятницы и даже помимо Евхаристии – просто в физической близости к Иисусу, одним вхождением в Его ауру – пространство Его тонкой телесности...

Итак, евангельские чудеса, по Мережковскому, суть знамения или символы неведомых событий (может, и вполне естественных – например, доливания водой водоносов во время свадьбы в Кане), созданные свидетелями последних на основании опыта, полученного в экстатическом состоянии. Но если бы в концепции Мережковского не присутствовала попытка толкователя наполнить гипотетическое «что-то» хоть каким-то конкретным содержанием, «внутренне-внешние» «чудеса» очень бы походили на галлюцинации. Потому наряду с феноменологией евангельских чудес эссеист разрабатывает философскую теорию этих чудотворений, оперирующую современными представлениями. Смысл как всего деяния Христа, так и отдельных чудес, философствует Мережковский – в *победе над смертью*. С другой стороны, сходную цель имеет мировой эволюционный процесс (по Гегелю, Штейнеру, Соловьёву): на высшей ступени *творческой эволюции* (категория Бергсона) человек станет бессмертным существом. Иисус из Назарета у Мережковского то ли был таким, уже претерпевшим эволюционную метаморфозу человеком, то ли этот эволюционный скачок совершался в Нем всякий раз, когда Он творил чудеса, и в событии Воскресения был доведен до конца.

Вот как Мережковский пытается описать необычность тела Христа, – опять-таки феноменологизируя и собственную фантазию – представляя ее в качестве опыта учеников: «Плотски-физически чувствуют ученики, осязают всегда, в живой плоти человека Иисуса какую-то одну, неуловимо от пяти чувств ускользающую, из этого мира в тот входящую, призрачно-прозрачно-огненную точку. В теле же Идущее

го по водам внезапно разрастается она, как искра – в пламя, так что все тело, охваченное и как бы раскаляемое этим пламенем, становится тоже огненно-прозрачным-призрачным» (с. 366). Ясно, что с помощью этого кинематографически-эффектного образа Мережковский предлагает общую модель для всех евангельских чудес: вместо «Идущего по водам» в только что приведенную цитату можно вставить «Преобразившегося», «Воскресшего», «Исцелителя» и пр. Всюду речь идет об осуществлении эволюционной цели в Иисусе. И здесь выясняется, что евангельские чудеса – в их, так сказать, онтологичности – Мережковский считает явлениями *природными* (хотя иногда и применяет в связи с ними слово «божественный»). Ведь «мировая эволюция» – именно природный процесс «превращения неорганической материи в живую клетку, клетки растительной – в животное, животного – в человека, <...> смертного человека в бессмертного», – процесс, не нарушающий законов естества (с. 608). Отношение Мережковского к евангельским чудесам где-то близко к таковому С. Булгакова, также возводившего чудеса к Христовой особенной человечности. «Чудо космично и закономерно, как и все природные явления»; чудеса не нарушают «основ мироздания», но выступают как «их раскрытие и применение»¹²⁵: налицо удивительная близость рассуждений Булгакова к идеям Мережковского. «Нельзя сказать, что Господь силою всемогущества совершал вообще *всякие* чудеса <...>... Делал ли Господь людей из камней? Претворил ли Он женщину в мужчину? Лошадь в осла? Переставлял ли горы? Сводил ли огонь с неба? И т. п., вообще творил ли чудеса ради чудес?»¹²⁶: чудеса *всемогущества* по Булгакову названы у Мережковского внешними, историческими чудесами, также немислимыми, поскольку они упраздняют свободу человека. Однако если для Булгакова чудеса Христовы суть «действия Его человеческого естества, обоженного и помазанного Духом», то Мережковский говорит только о по-сторонней природной эволюции, сказавшейся в природе Иисуса. Для толкования Евангелия Мережковскому как бы не нужно *Божество* Иисуса; также и *Христом* Иисус для него становится только после смерти (с. 438). Булгаков, говоря о чудесах, подразумевает *Христа*, Мережковский – *Иисуса*. Этот последний в экзегезе Мережковского – Сын, имеющий Божественных Отца и Мать: всё же Святая Троица – незыблемый столп богословия *Третьего Завета*. Но из трактовки Мережковским евангельских чудес следует, что этот Бог Сын – человек на высшей стадии мировой эволюции. Мысль о Второй Ипостаси Св. Троицы как о Человеке – Втором Адаме, – это общее место бо-

¹²⁵Протоиерей Сергей Булгаков. О чудесах евангельских (1931 г.) М., 1994, с. 16, 63 соотв.

¹²⁶Там же, с. 69.

гословия Серебряного века. Мережковский соединяет ее с идеей эволюции, и тем самым его христология редуцируется к своеобразной антропологии – утрачивает трансцендентно-теистический аспект, характерный для христологии традиционной. Согласно последней, Иисус Христос творит чудеса силою Своего Божества; Иисусу из *Евангелия Мережковского* для этого достаточно Его эволюционно продвинутой человечности. В терминах ересиологии, у Мережковского здесь налицо арианская тенденция¹²⁷. Включение жа христологии в достаточно доморощенную эволюционную картину мира – пантеистическое отождествление Божественного творчества с силами эволюции – вызывает в памяти также посястороннюю, оккультную христологию Р. Штейнера...

Итак, по Мережковскому, главным и едва ли не единственным евангельским чудом был *сам Иисус* – человек из далекого будущего мировой Эволюции, – человек, обретший бессмертие, наделенный новой – «призрачно-прозрачно-огненной» плотью. Описанные же в Евангелии чудесные события, как допускает в общем-то агностик Мережковский, это обыкновенные для Иисуса действия, как они были восприняты учениками, вблизи Него пребывающими в экстазе. Иисус долил сосуды для вина водой – и вода оказалась вином; Иисус раздал толпе имеющуюся кое у кого провизию – и все оказались сытыми и довольными. – Однако некоторые чудеса, описанные в Евангелии от Иоанна, Мережковский наделяет дополнительным смыслом. Это чудеса-*мистерии* с культовым оттенком. Выше я обращала уже внимание на то, что слово «мистерия» в трудах Мережковского имело два значения. *Мистерией* в книге «Атлантида – Европа» именуется языческий тайный ритуал, противостоящий народной религии. В «Иисусе Неизвестном» *мистерия* противопоставлена *истории* как, с одной стороны, событие внутренней жизни свидетеля евангельских фактов, а с другой – как соприкосновение с иной действительностью, с миром духовным. Мистериями в этом втором значении у Мережковского являются *все* евангельские чудеса. Однако за некоторыми чудесами он усматривает и некий, так сказать, криптокультовый смысл.

И здесь Мережковский следует представлениям раннего – 1902 г. – Р. Штейнера, как автора книги о христианстве и «мистериях древности». Согласно Штейнеру, Четвертое Евангелие резко отличается от синоптических по той причине, что его автор принадлежал к некоей «мистической школе», где не было нужды прибегать к притчам, поскольку там

¹²⁷Это наряду с несторианским пониманием Крещения и сползающей порой в докетизм феноменологией. Церковный пурист нашел бы в «Иисусе Неизвестном» пышный «букет ересей», не будь книга Мережковского вольным философским построением.

опирались на «предания древних мистерий», на некий «традиционный обряд»¹²⁸. Евангелист, посвященный, зрит смыслы этого обряда воплощенными в «жизни Иисуса», – «и мистерией является поэтому Евангелие от Иоанна»¹²⁹. – Представление о Четвертом Евангелии как о мистерии и о некоторых его эпизодах как о священных ритуалах Мережковский и перенимает у Штейнера. Он убежден, что это мистерия *дионисийского* типа, поскольку, согласно Иоанну, чудо в Кане Галилейской, первое Иисусово чудо, – это чудо «Вакхово», Дионисово. Также, на взгляд Мережковского, и Тайная Вечера у Иоанна имеет характер дионисийского радения, – раньше я уже обратила на это внимание читателя. – Главное, конечно, это чудо воскрешения Лазаря, которое Мережковский толкует в точном соответствии со Штейнером. Показывая это чудесное событие, утверждает русский экзегет, Иоанн смешивает «два порядка» – «Историю и Мистерию, так что все его свидетельство – полуистория, полумистерия», смесь «яви с пророческим сном», и потому здесь налицо «чудо-знамение», которое «мы называем “подобием”, “символом”» (с. 319). У Штейнера Иисус погружает Лазаря в «трехдневное, подобное сну, состояние» «символической смерти», после чего традиционным жреческим возгласом «Лазарь! Иди вон!» возвращает его к повседневной жизни. За три дня Лазарь пережил нечто и «познал, как достигается воскресение». В Лазаре «родился Дух», он стал иным человеком – «первым христианским посвященным»¹³⁰. У Мережковского Иисус бросил вызов смерти, и не где-нибудь, а в *Мистерии*, после «громового – в вечности: “Лазарь, изыди!”», «Лазарь воскрес воистину» (с. 328). У Штейнера Лазарь получил опыт воскресения – у Мережковского «внутренний смысл всего чуда-знамения здесь: победа над смертью, законом естества» «Иисусом-Чудотворцем-Освободителем» (с. 323)¹³¹. У Штейнера Евангелие от Иоанна является мистерией – у Мережковского Иоанн «обнажает религиозную душу истории: переносит невидимое, внутреннее, в видимое, внешнее; то, что происходит в вечности, в мистерии, – в то, что произошло однажды, во времени, в истории» (с. 531). Налицо глубокая близость двух воззрений – и явная вторичность концепции Мережковского¹³².

¹²⁸Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности. Ереван, 1991, с. 90–91, 104 соотв.

¹²⁹Там же, с. 104.

¹³⁰Там же, с. 102, 103.

¹³¹Штейнер именует Его здесь «посвятителем» (с. 103 указ. изд.).

¹³²«События в Евангелиях надо вообще понимать не исторически, как если бы они имели значение лишь фактов чувственного мира, а мистически. Их надо брать как переживания, требующие для своего восприятия духовного созерцания». Кто это сказал – феноменолог Мережковский? – Нет: оккультист Штейнер (указ. изд., с. 91). Чудо – «внешнее событие, хотя и совершенно реальное на физическом плане, тем не менее, как таковое, служит лишь символом», Ну, это-то – слова символиста Мережковского? – Никким образом: теософа в ту пору Штейнера (там же, с. 102).

Но интересно то, что, *демифологизировав* по-своему евангельские чудеса – осмыслив их в качестве обрядов древних мистерий, – впоследствии Штейнер пришел к новому – антропософскому, сложно разветвленному мифу о Христе, который защищал с присущей ему великой энергией. Мережковский же остался при своих «двоящихся мыслях», в агностическом колебании между «было» и «не было». Наверное, русских эмигрантских критиков отворачало от книги «Иисус Неизвестный» именно это, высказанное Мережковским и в связи с Воскресением Христовым, вялое «*что-то было*», – действительно, окружающее евангельские события каким-то нездоровым туманом.

Человек в Евангелии от Мережковского Роман об Иисусе Неизвестном

Итак, Мережковский задался целью написать интимно-личный комментарий к Евангелию, расцерковив и десакрализовав евангельский текст – восполнив Новый Завет апокрифами и аграфами, раннехристианскими его трактовками, элементами Талмуда и Корана, а также осветив его пронзительным лучом либеральной критики. Смысл всего этого большого проекта – поставить современного человека «лицом к лицу» с «Иисусом Неизвестным» (с. 31), как бы заново воссоздав Его Лик. В русской богословской традиции Мережковский здесь действовал как новатор: субъективное прочтение Евангелия, как показала драма выступлений Л. Толстого в роли экзегета, в старой России жестоко каралась. Свой комментарий Мережковский заключил также в индивидуальный, выработанный всем предшествующим его творчеством дискурс. – Что же это за дискурс? К 1930-м годам Мережковский сложился как исторический романист, с одной стороны, и как автор романизированных биографий великих людей (Наполеон, Данте и пр.) с другой¹³³. С самого начала своего творческого пути он вдохновлялся идеей *сверхчеловечества* у Ницше – представлением последнего о необходимости преодоления наличной человеческой природы, а вместе и учением Карлейля о роли в истории *героической личности*. Вообще, Мережковского (предвосхитившего экзистенциалистов Шестова и Бердяева) надо признать основоположником *философской антропологии* Серебряного века. Может быть, первым в русской культуре (движимый импульсом от творчества Толстого и Достоевского) он признал, в качестве верховной ценности, человеческое «я» и поставил проблему его тайны. «Субъективный критик» (каким он осознал себя в 1890-е годы), интерпретатор по призванию, гностик, жаждущий овладеть духовным су-

¹³³Именно Мережковский (а не Горький) идейно стоит у истоков существующей по сей день книжной серии «Жизнь замечательных людей».

ществом своего предмета¹³⁴, он рассматривал тоже в качестве *субъектов* попавших в его поле зрения творцов культуры и истории, своих «вечных спутников». Он пронизателен в видении *внутреннего человека* – но, повторю, его занимает личность *сверхчеловеческая*, и то, что называется диалектикой души – отнюдь не собственная его цель. *Человек* в единстве с *историей*, как творец последней и одновременно – ее жертва: вот конек герменевтики Мережковского, предмет его философской антропологии, герой его романов и романизированных жизнеописаний.

Так вот, книга «Иисус Неизвестный» принадлежит к данному, привычному для Мережковского жанру, является романизированным комментарием к Евангелию. *Иисус Неизвестный* – не Богочеловек церковного догмата, а Человек, эволюционно возвысивший Свое естество, а вместе и Герой, великий Революционер, цель которого – не усовершенствовать, а метафизически опрокинуть и перевернуть мир, обратив его в Царство Божие. – С другой стороны, Мережковский стремится почувствовать «Я» Иисуса, представ перед Ним своим собственным «я», – хочет понять и описать Его Личность изнутри, дабы осуществилась светоносная спасительная встреча. Отношение Мережковского к Христу воспроизводит – на новой ступени – его отношение к великим писателям и их героям, а также к реальным Юлиану и Леонардо, к Петру I и Лютеру. Иисус заставил дрогнуть «мировую ось» (Вергилий)¹³⁵, но Его дело – обращение мира в Царство Божие – не было завершено из-за отказа людей последовать Ему. И ныне, согласно Мережковскому, с небывалой остротой встал вопрос об этом Конце истории. Мир может в настоящий эсхатологический момент претерпеть метаморфозу и сделаться Царством, как это было на горе Хлебов, когда Господь накормил толпу, решив тем самым «социальный вопрос»: так, в утопическом духе, продолжает мечтать Мережковский. Но Европа может стать второй Атлантидой – погибнуть от огня и воды. Пророчески предвидя новую войну, мыслитель чаял апокалипсической развязки истории. Сделать явным присутствие Христа в мире, вновь впустить Его в европейский дом и тем самым спасти человечество от страшного конца: таковы, как всегда, грандиозные амбиции русского парижанина, автора «Иисуса Неизвестного».

Конечно, евангельский комментарий не мог быть развернут Мережковским в полноценный роман, – здесь отличие его проекта от замысла автора «Мастера и Маргариты». Выше я уже замечала, что правомерно

¹³⁴В этом смысле – «конкретный идеалист» ещё до Флоренского, своего блестящего последователя.

¹³⁵Неоднократно Мережковский цитирует стих Вергилия «Зришь ли, как всей своей тяжестью зыблется ось мировая?»

говорить лишь о фрагментарных романских сценах, а также о сюжете и хронотопе данного произведения. Но еще более существенно то, что *образ человека* в нем также отвечает закономерностям романного жанра, как они были осознаны в эпоху Серебряного века и в питающуюся его открытиями эпоху последующую¹³⁶. **Единство искусства и жизни, мысли и жизни**: таков многозначный лозунг тогдашней культуры – ее творцы жили своими идеями и фантазиями, а порой и умирали за них. Искусство в его экзистенциальном, субъективно-человеческом истоке – не что иное, как сама жизнь; в частности, жизнь как таковая (даже не ее модель) – суть романного жанра: такова рефлексия Серебряного века в трудах М. Бахтина. Эти последние – вершина русской мысли 1920-30-х годов, достигнутая на родине. *Роман это сама жизнь* – бесконечный диалог мыслителей («по последним вопросам» («поэтика Достоевского»), витальное существование бессмертного народного тела (поэтика Рабле): Бахтин сумел убедить нас в этом. И Мережковский невольно сближается с Бахтиным, когда утверждает, что Евангелие – это «живой неумолкающий голос» (с. 59), что это вечно сущий, не реальный, но реальнейший мир, куда мы втягиваемся таинственной силою и где должно протекать наше глубинное существование. «Двух тысячелетий, отделяющих нас от него [Евангелия. – Н. Б.], как не бывало: всё – как вчера – сегодня; на было – есть. <...> Между Ним [Христом. – Н. Б.] и нами – ничего; мы с Ним – лицом к лицу» и зрим «живую жизнь живого Христа» (сс. 30-31, 26 соотв.).

Конечно, под «Евангелием» Мережковский понимает Евангелие, лишенное тяжелых «церковных риз», восполненное аграфами, апокрифами и пр. – свое собственное «Неизвестное Евангелие». И вот, «Евангелие» именно в его собственной рецепции – не что другое, как реконструированное им в процессе толкования **событие**, сама евангельская история в буквальности ее свершения. Как известно, канонический евангельский текст составляет особый жанр, отличный от жанра античных жизнеописаний. Предельно скупой и лапидарный, он бесстрастно передает одну информацию о фактах, странно сближаясь в этом с современными газетными сообщениями. Так вот, Мережковский словно хочет приподнять словесную завесу, воспроизвести сами евангельские события, вовлекая в них читателя *Неизвестного Евангелия*, его собственного труда. Делает он это, передавая в меру возможностей внутреннюю жизнь евангельских персонажей (в том числе и Протагониста драмы), указав на приметы их «я». С этими «я» людей древности читатель, по замыслу Мережковского, отождествляет «я» собственное и тем самым включается в их жизнь. И это не в теоретико-литератур-

¹³⁶Я сейчас имею в виду развитие лишь русской мысли, по разного рода причинам вполне автономное.

ном и метафорическом, но в буквальном смысле, поскольку речь идет о глубинном тождестве всех человеческих «я» – лучей «Я» Всечеловека. Таким образом, перед Мережковским-«романистом», создателем «Неизвестного Евангелия» – романа о *Иисусе Неизвестном*, стояла задача воссоздания евангельской истории, как ее воспринимали и переживали ее свидетели и участники – не объективированные, но живые «я», субъекты великого События. Посмотрим, как Мережковскому удалось ее решить.

У каждого из героев Евангелия, согласно Мережковскому, есть свой живой голос и *свое слово*, которым герой манифестирует себя в качестве «я». Вспомним бахтинскую теорию романа (1930-е гг.): у Бахтина также «герой», как субъект, бытийственно тождествен его «идее», «голосу», «слову». Для Мережковского личное *слово* Петра – «Ты – Христос», и в момент этого своего Кесарийского свидетельства Пётр – «высшая точка всего человечества» (с. 396). *Слово* Марии, по мнению Мережковского – «Мужа не знаю» (Лк 1, 34), – любопытно, что не привычное «Се, раба Господня. Да будет Мне по слову твоему» (Лк 1, 38). Не столько смирение перед волей Божией, возвещенной Ей Ангелом, сколько Приснодевство Марии ценит русский экзегет. В духе Серебряного века, он находит в Марии деву Софию, вдохновительницу культурного строительства: «Если бы эти три слова не были сказаны, то белая, белее снеговых Альп, Благовещенская лилия – *Maria di gratia plena* – Миланский собор не вырос бы, <...> Беатриче не встретил бы Данте <...>, и не сказал бы Гёте:

Здесь небывалому
Сказано: будь!
Вечная Женственность
К этому путь.

<...> Если была, есть и будет наша Святая Земля – Святая Европа, то потому только, что *это было*» (с. 89-90). Благодаря трем словам – *Слову* Марии, «древний мир, дохристианский, весь разрушен, и новый – создан» (с. 89). Налицо великая вера Мережковского в то, что выбор *одного* человека в *один* – решающий *момент* в состоянии изменить судьбу мира, сдвинуть или удержать мировую ось: не предай Иуда Иисуса, «как знать, не наступило ли царство Божие *сейчас*», при жизни Господа и без Креста (с. 491).

А вот *слово* Пилата «Что есть истина?» – это не слово человека «среднего ума» (каким Пилата видит Мережковский), но слово «всего Рима – всего мира», пронизанное метафизической, «страшной, как бы неземной скукой» (с. 562). С брезгливой усмешкой Пилат, открывший себе в ванне вены, смотрит «на воду, мутнеющую от крови», –

Пилат в «Неизвестном Евангелии» показан в кадре, достойном великого Альфреда Хичкока. – У Иуды одно *слово* – «Радуйся, Равви», сопряженное с жестом поцелуя (Мф 26, 49). И в этом гефсиманском слове, пришедшемся на огненное скрещение взглядов Учителя и ученика, сосредоточена вся суть их отношений – идейное предательство, трагедия отвержения Мессии Его народом.

Слово самого Иисуса – «Это Я», которое, по Мережковскому, есть откровение очень глубокого Имени Божия, почему, слыша от Иисуса «Это Я», Его враги отступали и падали на землю. И действительно, замечу от себя: если библейское Имя Бога, открытое Им Моисею, «Я есмь Сущий», звучащее по-еврейски *Ягве* или *Иегова*, то ему, в звуке «йех» или «йях», созвучно не только Имя Богочеловека *Иешуа*, но и фонетическая форма местоимения первого лица единственного числа в разных языках: ich (немецкий), I (английский), io (итальянский), я (русский)... Лежит ли причина данного факта только в историко-языковой плоскости, или же у него есть некая метафизическая основа – это решает одна вера. Так или иначе, глубокомысленного остроумия Мережковского не может не оценить всякий, кому знакома имяславческая *философия языка* Серебряного века...

Однако в слово Иисуса «Это Я» в книге вложен и другой смысл, который мне важен как раз сейчас, при обсуждении *Иисуса Неизвестного* – главного Героя «романа» Мережковского. Мыслитель строит Его образ в направлении постижения этого Божественного Я, идя от внешнего к внутреннему, от явного к тайному, невыразимому – апофатическому. Постигнуть внутреннюю жизнь Богочеловека: все подобные попытки грешат грубостью, движимы фантазией и вырождаются в модернизирующий антропологизм. Кто Он – Иисус Неизвестный, каким видит Мережковский Его онтологический статус? – Перед новым экзегетом предстояло несколько современных концептов, прилагаемых к Иисусу из Назарета: это теологический Богочеловек, великий Дух Солнца у Штейнера, Великий Посвященный Э. Шюрэ, разного достоинства исторические личности в Талмуде и Коране, а также личность просто мифическая – в глазах атеистов. Библейская критика, стремящаяся к достоверному, позитивному знанию, занималась скорее тем, чем Иисус казался, а не тем, каким Он был. Так вот, Мережковский сквозь соборное историческое свидетельство хочет рассмотреть «то, чем Иисус <...> действительно был» (с. 72). Хотя экзегет делает своим предметом «Земного Христа», Христа «во плоти», он сразу же признаёт, что «жизнь Иисуса – не только человеческая жизнь, а что-то большее» (с. 74). Потому Иисус Неизвестный – не просто историческое лицо, но несет в Себе таинственное восполнение, что и стремится описать Мережковский. Именно *описать*, а не заключить в богословскую

формулу: традиционных понятий «Логос», «Богочеловек» на страницах его книги мы не встретим. Тем не менее Мережковский (в отличие от Штейнера) скрыто следует Халкидонскому догмату о присутствии двух природ в Иисусе Христе, когда представляет Его образ во всех смыслах раздвоенным, антиномичным. При этом Мережковский не боится противоречить самому себе, вызываясь позиционировать себя как человека «двоящихся мыслей»: именно перед лицом противоречия читатель, по его мнению, получает возможность осуществить свою свободу. Иисус, с одной стороны, был «как все», – с другой – «как никто». «Имя, рождение, рост, жизнь, лицо – всё, как у всех» (с. 91), – заявляет Мережковский, обосновывая истинную человечность Иисуса и как бы забывая при этом сверхъестественный образ Его зачатия и рождения, что экзегет вроде бы признавал. Так этот последний отдает на произвол своего читателя не одну репутацию Марии, но и всю религиозно-культурную многовековую традицию, имеющую своим истоком Её Приснодечество... Мережковский очень ценил тургеневское стихотворение в прозе «Христос» и даже возводил его в чин «Апокрифа» – «тайного» Евангелия: Тургенев описывает там загадочный опыт своего видения Христа в самом обычном человеке, никак не выделяющемся в толпе русских крестьян. *Снаружи* Он казался подобным *всем*, но *внутри* был «как никто»: Его сокровенной жизнью было постоянное, неведомое никому другому, зрение Бога «лицом к лицу» (с. 98). Мережковский пытается представить – описать Божественность (или все же сверхчеловечность) Иисуса через передачу этой Его глубинной интуиции и делает это, на мой взгляд, философски убедительно и красиво, опираясь на Евангелие. Созерцание Бога Иисусом было переживанием интимнейшей близости *Отца*¹³⁷, – даже больше, чем близости – *тождества* Ему. Иисус «говорит: “Отец”, как мы говорим: “я”» (с. 98), – отсюда евангельское: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 10). Мережковский цитирует Никейский Символ веры, когда рассуждает о присутствии Господу «чувстве рожденности – несотворенности», и исповедует Иисуса *Сыном Божиим*, высказывая догадку о глубиннейшем Его переживании: «Надвое для Него делится мир: всё человечество – и Он один с Отцом» (с. 99). Фактически здесь экзегет пытается «оживить» центральный догмат христианства о *единосущии* Сына Отцу – представить его в качестве первичнейшей интуиции Иисуса, как Его самоощущение и самосознание.

Как видно, Мережковский дерзает прикоснуться к экзистенциальному средоточию – к «Я» Богочеловека. При этом Божественное «Я» Иисуса показано мыслителем в динамике глубинной жизни (в общении с Отцом), а также в его *истории*. Церковь представляет событие Бого-

¹³⁷Мережковский подмечает, что Иисус «Богом никогда не называет Отца» (с. 99).

воплощения с монументальной простотой: оно, по сути, совершается в момент Благовещения, когда «Сын Божий» становится «Сыном Девы», как возвещается в благовещенском тропаре¹³⁸. А согласно Мережковскому, «тридцать лет в Иисусе рождается Христос» (с. 93). Это означает, что тридцать лет зреет в Нем сознание Его Сыновства и достигает полной ясности при звуке Отчего гласа в момент крещения от Иоанна на Иордане: «Ты – Сын мой возлюбленный». Не могу не привести выдержки, гду Мережковский в психологических терминах представляет «вспоминание, узнавание» Иисусом во времени Своего вечного Божественного статуса: «Существо Божеское в человеческом, вырастая, подымаясь из темных глубин того, что мы называем “подсознательным” (conscience subliminate), лишь постепенно входит в сознание человека Иисуса, медленно овладевает Им, наполняет Его, как солнечный свет и тепло – прозрачно зреющий плод. Это и значит: в Иисусе рождается Христос» (с. 100). Здесь смешались платонические, фрейдистские и оккультные представления экзегета. Конечно, Мережковский далек от «духовно-научной» христологии Штейнера, воспроизводящего детальную картину тридцатилетней сокровенной – до иорданского Богоявления – жизни Иисуса (включающую описание судьбы двух «мальчиков Иисусов», смерти одного из них, за чем последовало усвоение другим тонкого тела первого и т. д. – вплоть до вселения на Иордане, в сформировавшуюся как бы заново Христову плоть, Логоса, ставшего Христовым «Я»). Однако Мережковский и Штейнер – единомышленники в понимании (в духе ереси Нестория) смысла события Крещения: «В эту-то минуту и родился в Иисусе Христос» (с. 100). Мережковскому наиболее близок эпистемологический аспект этого смысла: «рождение» здесь означает полноту Сыновьего самосознания в Иисусе. Процесс, начавшийся в Пастушке у жертвенника бога Кинира, завершился на Иордане спустя восемнадцать лет. – Но завершился ли? Обсуждая Вход Господень в Иерусалим – замечая, что в евангельских его описаниях главное слово – «Мессия», «Христос» – не сказано, экзегет заявляет: «Иисус еще не Христос – в жизни; только в смерти – воскресении будет Христом» (с. 438). Дело не только в Иисусовом самосознании – в эпистемологии: Дух, подобный голубке, осенивший Иисуса на Иордане, продолжал в Нем Свою таинственную работу, приведшую к метаморфозе смертного человека – в человека бессмертного, Христа воскресшего и вознесшегося к Отцу. Такова онтология отнюдь не одномоментного события Боговоплощения. Мережковский, как видно, держит в памяти церковный догмат, но осовременивает его, применяя новейшие категории.

¹³⁸«Днесь спасения нашего главизна, / и еже от века таинства явление, / Сын Божий Сын Девы бывает, / и Гавриил благодать благовествует. / Тем же и мы с ним Богородице возопиим: / радуйся, Благодатная, Господь с Тобою».

Иисус Неизвестный Мережковского – герой символистского русского романа, человек-символ, человек-тайна. И именно в эпоху Серебряного века, в связи с реставрационной расчисткой великих православных икон, нашими мыслителями – Флоренским, Булгаковым, Е. Трубецким – была разработана не только эстетика иконы, но и *философия лица* – блистательные пролегомены к философской антропологии¹³⁹. Так вот, свой вклад в эту проблематику внес и автор книги 1932 г. о Христе: он не только решает в ней ставшую модной в XX в. проблему внешности Иисуса, но и совершенно по-новому ставит вопрос об иконе. «У человека два лица: внешнее, как маска, и внутреннее, настоящее», – сходные интуиции есть и у Флоренского, сделавшего *личину, лицо и лик* категориями своей антропологии. «Внутреннее сквозь внешнее проступает тем яснее, чем больше и правдивей человек: у величайшего и правдивейшего из людей, Иисуса – как ни у кого» (с. 207). Категории Иисусовых *внутреннего* и *внешнего* лиц Мережковским вовлекаются в изощренную диалектику. *Иисус Неизвестный* представлен, действительно, почти неуловимым Протеем, – ведь Он в Своем глубочайшем существе «как все» и «как никто». Халкидонский антиномизм двух природ Мережковский, превращая его в антиномичность Лица Иисуса, опять-таки хочет оживить, перевести из богословского в антропологический план, сделать *феноменом*. И эти усилия наполнить древние формулы смыслом современным, способным вдохновить человека новейшего времени, не могут не вызывать искренней симпатии к экзегету.

В самом деле. Лицо Иисуса на взгляд извне – обыкновенное, как у всех. Но вот, оно постоянно меняется, как и Евангелие, каждому наблюдателю являясь как бы по-новому, т. е. в плане феноменологии, – или же и в метафизическом плане, обладая имманентной динамикой. Потому Иисусов Лик неизобразим, «нерукотворен», что и запечатлело предание, возведшее историю иконы к нерукотворным образам – платам Вероники и царя Авгаря. Христово Лицо – «по ту сторону» нашей эстетики, критериев красоты и безобразия, утверждает Мережковский. Он выступает, конечно, здесь в роли *иконоборца*, поскольку отрицает возможность овеществления Лика иконным изображением – ограничения и остановки этого пламени. – Но вот как Мережковский приходит к новому *иконопочитанию*. Лицо Господа «возникает <...> изнутри», формируется Божественной «движущей силой» (с. 220), – есть по сути сама эта сила. И подобно тому как Мария узнала воскресшего Христа, лишь когда Он окликнул ее по имени (Ин. 20, 11-16), так и нам на мгновение Лик Господа приоткрывается при экзистенциальной встрече с Ним (с. 221). Тайна Иисусова Лика – в том, что Он – Второй Адам,

¹³⁹См., например, трактаты Флоренского «Смысл идеализма», «Моленные иконы преподобного Сергия», «Иконостас».

Всечеловек, и в Его Лице – *все* человеческие лица, – и наоборот, во всех этих лицах – Он. Потому такая встреча с Господом – не то, что встреча с другим, подобным мне самому человеком, а в некотором смысле – моя встреча с самим собой. Мережковский переводит проблему иконопочитания в глубинно-экзистенциальный план; «развоплощая» икону, идет по сути в одном направлении с протестантами¹⁴⁰. И когда он в конце концов заново возвращается к иконной семантике – выдвигает новую концепцию иконы, – речь у него идет об иконе чисто духовной, присутствующей, быть может, в некоем тонком мировом эфире, – об иконе, которую, надо думать, приняли бы и протестанты. Это подвижная икона, икона-событие – «утаённая икона» (как есть, по Мережковскому, «утаённое Евангелие») бесчисленных в веках человеческих «встреч» со Христом – встреч в молитвах, размышлениях, искусстве, покаянии, – встреч, открывающих людям Его неопикуемый Божественный Лик. Православный по рождению, он грезит о протестантской иконе. И опять-таки, в соответствии с феноменологическим характером всей христологии и экзегезы Мережковского, это не икона-ноумен, но икона-феномен, икона как явление молящемуся трансцендентной реальности. И если кое-где в апокрифах и сохранилась память о чертах и приметах Иисусова Лица – в «Письме прокуратора Лентула» как замечание о том, что Он «никогда не смеялся», у Никифора Каллиста – в картине Его «неизъяснимой благостью сияющих глаз» – то у Мережковского вся она пребывает под его агностическим сомнением. Безусловна для него лишь икона философская, творимая совокупно всеми христианами, их жизнью и верой. «Бесконечно разные, разделённые веками и народами, ничего друг о друге не знающие люди изображают в бесчисленных образах одно живое лицо», – и так, «медленно, постепенно и трудно, черта за чертой, как в драгоценной мозаике – камешек за камешком, складывается многообразно-единый, Нерукотворный Лик» (с. 217–218). В своей концепции иконы Мережковский выходит за пределы задачи воссоздать *жизнь Иисуса*: границы жанра романа раздвигаются, и мысль автора вырывается в пространство религиозно-философских – отвечающих духу Серебряного века – спекуляций.

Итак, «роман» Мережковского – это роман об уникальном Человеке, сверхъестественной Личности, назвать ли Её Богочеловеком или, как чаще поступает Мережковский, Сыном Божиим¹⁴¹. Будучи романом, история жизни Иисуса, рассказанная Мережковским, имеет свой – захватывающий, едва ли не детективный *сюжет*. Есть ли сюжет в

¹⁴⁰Это и естественно: весь религиозный проект Мережковского, как я не раз замечала, по своему смыслу – протестантский.

¹⁴¹Всё же основное имя Героя Мережковского – это *Иисус*, указывающее на Его человечность «как у всех».

Евангелии каноническом? Думается, он *присутствует* в читательском восприятии: многократно перечитывая Евангелие, мы всякий раз, в последней душевной глубине – почти что в подсознании, надеемся, что ход событий окажется иным – Иуда не предаст, Господь не погибнет. Однако сам бесстрастный евангельский дискурс бессюжетен, как бессюжетна сама жизнь. Сюжет – теоретико-литературная категория, предполагающая у действия завязку, кульминацию, развязку; в романе об Иисусе Неизвестном все они отчетливо присутствуют. Как этого достигает Мережковский? Следуя основному принципу своей методологии – «оживляя» Евангелие, переводя события из объективной области в сферу субъективности, представляя их как переживания конкретных лиц.

И вот, сюжет книги Мережковского строится вокруг внутренней жизни Иисуса, постижение которой – верховная, главная цель гностика-экзегета. Чтобы сразу предупредить естественный протест своего читателя против такой дерзости, Мережковский делает оговорку: он отдает себе отчет в невыполнимости этой задачи, его реконструкция душевной жизни Христа несовершенна. И в самом деле, это гностическое усилие очень скоро иссякает и вырождается в апофатическое «не»: «Если нашему сердцу земному **неземная** мука Его **непостижима**, то блаженство Его **неземное** – последнее над всеми человеческими бурями победа – ещё **непостижимее**», – во Христе всё наше, слишком-человеческое, умножается «на бесконечность» (с. 136–137). Но бесконечное, Божественное, нам недоступно, – и когда Мережковский, шаг за шагом, воспроизводит внутреннюю *жизнь Иисуса*, то редуцирует *Непостижимое* к привычному, человечески-доступному, он методологически сознательно и ответственно.

Так возникает сюжет о пришедшем на землю Сыне Божиим, наделенном от Отца великой миссией – установить на земле Божие Царство. Канонические события перенесены во внутреннюю жизнь Христа, которая представлена Мережковским как *становление Его мессианского самосознания*. Вот завязка «романа» Мережковского. С самого раннего детства в жизни Иисуса присутствовали образ Мессии и образ Креста: народ жил мессианскими ожиданиями, один за другим являлись «полумессии-полуразбойники», чьи выступления римляне подавляли с присущей им жестокостью оккупантов. Ребёнком Иисус наблюдал страшные картины целого леса крестов с распятыми на них бунтовщиками. Именно в этой атмосфере зрело Его осознание Себя как Мессии. Как Божие Слово, адресованное лично Ему, воспринимал Он пророчество Исаи о Мессии *кротком*. Но ещё прежде на горе Киноре двенадцатилетний Пастушок Иисус увидел Лик Отца и пережил первую с Отцом сознательную встречу. Взросление Иисуса, сама Его жизнь представле-

ны Мережковским как постепенное прояснение для Него собственного призвания, – вплоть до полной очевидности уже после Воскресения.

Образ *Иисуса Неизвестного* (т. е. Его «внутреннего Человека») писатель выстраивает, воспроизводя два диалога¹⁴², жизненно осуществлявшихся Сыном Божиим – диалог с Его народом и диалог с Отцом. Жизнь Иисуса в Его среде была непрерывным страданием от одиночества, непонимания даже самыми близкими, – затем от вражды ревнителей Закона и т. д. – вплоть до Креста. «Скучно, тошно Богу с людьми» – даже и с братьями, учениками, едва ли не с Матерью; да и Его любовь к людям – «как будто ненавидящая, безжалостная» (глава «Назаретские будни»). Мережковский вчувствует в своего героя декадентскую интуицию желания страдания, хотя и не доводит ее до мазохистской: Иисус хочет страдать, «потому что этого хочет Отец, а воля Отца – Его» (с. 123). В другом месте Мережковский, антропоморфизируя и Отца (вряд ли это делал Иисус), допускает лишь то, что «Отец не хочет знать, что сделают люди, когда придёт к ним Сын». – так экзегет толкует «таинственнейшую притчу о злых виноградарях» (с. 135). Но так или иначе, в сознании русского мыслителя Иисус Христос, Сын Божий, стоит в ряду «страдающих богов» дохристианской древности, которым посвящена книга Мережковского «Атлантида – Европа». Голгофский Крест свою тень отбрасывает вплоть до Назарета, и страдание Богочеловека на Его пути к голгофской развязке нарастает.

Если общение Иисуса с иудеями проходит под знаком *страдания*, то Его жизнь перед Отчим Лицом в романе Мережковского постоянно взрывается кризисами *раздвоения*. Почему-то Мережковский был убежден в том, что Церковь не признаёт колебаний воли в Иисусе, утверждая, что Иисусова воля всегда тождественна Отчей (см. цитату чуть выше). Однако отрицая это воззрение, экзегет лишь заново опровергает древнюю ересь монофелитства, давно осужденную и Церковью. Из Халкидонского догмата о двух природах во Христе вытекает и церковное представление о Его двух волях. Однако раздвоение воли в Иисусе Мережковский представляет не в церковном, а в декадентском ключе, в духе Серебряного века, когда в целом ряде евангельских эпизодов обнаруживает у Иисуса «*страх страдания и страсть к страданию*» (см., напр., с. 522 – описание Гефсиманского борения). Пожалуй, именно эта формула выражает суть образа Иисуса Неизвестного, созданного Мережковским. Через нее – точнее даже, через толкование слова «страсть», евангельский Сын Божий в книге Мережковского модернизируется на авторский лад – уподобляется раздвоённым, в трактовке Мережковского же¹⁴³, героям романов Достоевского, – а в конце

¹⁴²Использую здесь категорию бахтинской теории романа

¹⁴³В книге 1900 г. о Толстом и Достоевском.

концов – ему самому, человеку «с двоящимися мыслями»¹⁴⁴. Мережковский оказывается дурным филологом, когда утверждает, что Церковь, назвавшая «величайшую святыню свою *Страстями*», сознательно признала за ними смысл страстей человеческих, а именно – раздвоение воли в греховном аффекте: «Любящий иногда не знает, чего хочет – ласкать или терзать любимую, умереть за нее или ее убить» (с. 424-425). К траговке Страстей (вообще, к характеру своего *Иисуса Неизвестного*) Мережковскому безумно хочется подмешать садомазохизм. «В небе Его Страстей и в геенне наших – одинаково действующий закон раздвояемой, раздираемой воли: “Хочу страдать, и не хочу; вольно иду на крест, и невольно; страсть к страданию – страх страдания”, – в Нем и в нас одинаково действующий закон, – вот потерянный ключ к Страстям Господним» (с. 426): нет, здесь ключ к представлению Мережковского о человеке. Раскольников раздваивается между желанием убить – и голосом совести; Иван – между волей к вере и сомнением; князь Мышкин – между своими чувствами к двум женщинам и т. д. Именно этим фигурам, вместе и себе самому – раздвоенному агностику и скептику, Мережковский хочет уподобить Иисуса. «Чтобы одолеть такой “страх страдания”, какая нужна была “страсть к страданию”?» (с. 426), – восклицает Мережковский, пытаясь проникнуть в тайну кровавого пота Гефсиманской «агонии». Но всю жизнь, в частности, и накануне Распятия, Иисусом, Вторым Адамом, руководила любовь к человечеству, а не мазохизм. Иначе мы должны были бы признавать извращенцев за святых, к чему Мережковского – *постнищевского христианина* – тянет с неудержимой силою.

Итак, в глубинном и непрестанном диалоге с Отцом Иисус всё крепче утверждался в Своем мессианстве – становился Христом. Но Он с детства знал об участи всех «мессий»: Мессия обречен на крест. Потому становление мессианского самосознания Иисуса у Мережковского описано через душевную «диалектику» страха страдания и влечения к нему, – через колебания воли Иисуса. И этот процесс достигает в «романе» своей переломной точки в событии чудесного Умножения хлебов. Здесь мне видится кульминация «романного сюжета»: до этого момента надежда на успех Иисуса как Мессии нарастает, после него – идет на убыль. Оба жизненных «диалога», которые, по Мережковскому, вел Иисус – с иудеями и с Отцом, – своим предметом имели Царство Божие на земле. Христианство Мережковского стоит под знаком конца: трансформация мира в Царство означает упразднение его привычного образа. Мережковский-экзегет не признает за «идеей» Иисуса никакой созидательно-культурной силы: заповеди блаженства Нагорной проповеди суть рычаги, опрокиды-

¹⁴⁴Так Мережковского называл Бердяев, а вслед за ним – другие их современники.

вающие мировые устои, переворачивающие мир. Иисус возвещает единственно Конец, – но весь вопрос в том, как и когда он наступит, что станется при этом с самим Иисусом. Мережковский допускал два принципиальных образа прихода конца (или «сослагательное наклонение», две степени свободы хода истории): немедленный, при жизни Иисуса наступивший конец – мирное, гармоничное превращение универсума в Божие Царство, – и конец отсроченный, связанный с возникновением и длительной жизнью Церкви, – развитие Царства из зародыша, основывающегося на жертве Сына Божия. Так вот, конец первого типа, по Мережковскому, мог наступить как результат «социального» чуда Умножения хлебов – как расширение на всё человечество возникшего на Вифсаидской горе «малого» Царства Божия. Однако люди не поняли «неотмирности» Христова Царства любви. Толпа, которую возглавлял Иуда (это «апокрифическая» догадка Мережковского), воодушевленная чудесным насыщением, захотела признать Иисуса Мессией земным – освободителем иудеев от римской оккупации, новым бунтовщиком типа Иуды Галилеянина. Так начался закат Царства Божия – отвержение Иисуса и Его идеи, годовой путь на Голгофу. «Божественный коммунизм» не осуществился, и уже на следующий день после Вифсаидского чуда Иисус проповедовал в Капернаумской синагоге о евхаристическом хлебе = Своей плоти, тогда как для Вифсаидской Евхаристии был потребен хлеб простой. Закон теофагии – «тайна богов Атлантиды» – остался в своей страшной силе, Иисусу открылась неизбежность Его крестной жертвы и отсрочки Конца. Здесь дальнейший ход событий в романе Мережковского осенен черным крылом этой неизбежности (хотя «романист» и допускал возможность изменения даже и на Голгофе участи Иисуса через вмешательство Отца).

Внутренняя жизнь Иисуса после перелома описана самыми мрачными декадентскими красками: это сплошной «стон», «тошнота», «отчаяние» и пр. (с. 316). Мережковский в Христа «вчувствует» переживания, характерные даже не для персонажей Достоевского, но уже для человека в воззрениях Ницше и Сартра. Но это отвечает самому существу его христологической концепции, учения об Иисусе как Всечеловеке. «Нет той человеческой немощи – сомнения, искушения, отвержения, проклятья, нет того соблазна человеческого, где бы рядом с нами не был человек Иисус, где бы мы не узнавали в Нем себя»: эту – сугубо греховную! – человечность Сына Божия Мережковский соотносит с «живым догматом» (т. е. собственным умозрением) о Нем, начинающимся с «соблазнов» (с. 331). При этом экзегет как бы сочувственно цитирует апостола Павла, утверждавшего, что Господь «подобно нам искушен во всём, кроме греха» (Евр. 4, 15).

Как понимать этот поворот мыслей Мережковского? – В его «нравственном богословии» *грех* не является категорией *недолжного*, как в традиционном воззрении. Это «нравственное богословие», как и христианство Серебряного века в целом, имеет *постнищевское* звучание: как и в светской этике, там предпринята «переоценка всех ценностей». Мыслители Серебряного века в своем религиозном «жизнестроительстве» ничтоже сумняся искали путей к Богу через грех, – вспомним хотя бы о содомской «башенной» практике Вяч. Иванова и экспериментах в «Нашей Церкви» супругов Мережковских. Понятие греха в философии Серебряного века размывается и постепенно упраздняется: делаются попытки, выступив «по ту сторону греха» (как «по ту сторону добра и зла» стремился Ницше), осуществить «живое» богообщение. И вот, Мережковский, усматривающий за своим «Иисусом Неизвестным» всякого рода «соблазны» и уподобляющий Его «во всем» греховному человечеству¹⁴⁵, подводит теоретическую основу под эту «переоценку», навязав Иисусу такую внутреннюю жизнь, которую святой не назовешь: Иисус у него коснеет в мизантропии, отчаянии, страхе, а также переживаниях, отдающих уже перверсией («страсть к страданию»). Не единомышленник ли Мережковский – а то и последователь в этих вещах Льва Шестова? Почти в то же самое время, когда создавалась книга «Иисус Неизвестный», Шестов, сочувственно комментируя Лютера, писал: «Христос [в представлениях будто бы Лютера. – Н. Б.], едиnorodный и единосущный Сын Божий, т. е. сам Бог, есть величайший грешник, равного которому никогда в мире не было». Именно таков, в глазах Шестова, смысл догмата о возложении Отцом на Сына грехов всего мира¹⁴⁶. Бог, по Шестову, есть Произвол, и именно в этом Его тайна: «”Deus est Deus absconditus” (Бог есть скрытый Бог)»¹⁴⁷. По сути, Шестов и Мережковский дают Богу одно и то же имя, – обоим хочется быть агностиками, хотя и разного типа.

Человек в «романе» об *Иисусе Неизвестном* есть человек *раздвоенный* во всем своем существе: позднее мы проиллюстрируем данный тезис, обсуждая центральных персонажей евангельской истории. Что же касается образа самого Иисуса, то Его раздвоенность своего апофеоза – а это появление двойника – достигает в «Апокрифе об Искушении», которым Мережковский, по его признанию, продолжает «утаенное Евангелие» Достоевского «Легенду о Великом Инк-

¹⁴⁵Даже в Христовых Страстях экзегет умудряется отыскать признаки греховнейших аффектов.

¹⁴⁶*Шестов Лев*. Афины и Иерусалим. Ч. II // *Шестов Лев*. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1993, с. 468.

¹⁴⁷Там же, с. 656.

визиторе» (с. 190)¹⁴⁸. «Идею» Инквизитора в этом «Апокрифе» Мережковский соотносит с фигурой дьявола – искусителя: триединство «чуда, тайны и авторитета», упраздняющих свободу веры, просматривается за дьявольскими соблазнами магией и властью. Мережковский хочет уподобиться Достоевскому в своей апологии евангельской свободы: тайное имя его *Иисуса Неизвестного* – «Освободитель» (с. 309)¹⁴⁹. Дьявола Иисус побеждает благодаря поддержке Отца¹⁵⁰, – но это всё вещи достаточно традиционные.

«Апокриф об Искушении» меня сейчас занимает как яркая манифестация *антропологии* и *христологии* Мережковского. Дьявол «Апокрифа» это одновременно Антихрист – и двойник Иисуса. Мережковскому было близко таинственное учение о наличии у людей их двойников. В «Иисусе Неизвестном» концепция двойничества, на мой взгляд, заимствована у Штейнера. Согласно последнему, на эволюционном пути человека к познанию высших миров, непосредственно перед вступлением в духовный мир, адепта встречает т. наз *страж порога* – персонифицированный комплекс его страстей и пороков. Испугается адепт этого своего «личного дьявола», отступит назад – и доступ в невидимый мир будет ему заказан. Мережковский в «Апокрифе об Искушении» воспроизводит по сути данную антропологическую – оккультную ситуацию. Дьявол, искушающий Иисуса (правда, в течение не сока дней, как в Евангелии, а всего лишь одной ночи, последовавшей за Его крещением на Иордане), не кто иной, как Его двойник, – наподобие того, как дьявол, представший Ивану Карамазову – это сам Иван, всё «низкое, подлое и презренное» в нем (с. 180). Это соответствует как раз мережковско-шестовской христологии, где Христос выступает как «величайший грешник», обремененный пороками всего мира. Иисус – человек, действительно подобный нам *во всем*: здесь пафос книги Мережковского.

¹⁴⁸Интересно осмысление Мережковским «двойничества» Иисуса в духе имяславия. Имя разбойника – бунтовщика *Варравы*, которого иудейская толпа предпочла Иисусу, этимологически означает «Сын Отца» – «Сын Божий», – а это «одно из прозвищ Мессии». Ориген, читавший «лучшие кодексы Матфея», с удивлением свидетельствовал, что полностью разбойник звался *«Иисус Варрава»*, – он был «страшным тёмкой» истинного Сына Божия. Мережковский трактует эти совпадения – «дьявольскую игру слов» на Голгофе – как явление двойничества: Господь и Варрава – «два “Христа”», два «Освободителя», – один ради небесного, другой – ради земного идеала. Иудеи (а с ними и всё человечество, утверждает Мережковский) совершили свой выбор – Сыну Божию предпочли сына дьявола (с. 564).

¹⁴⁹По Мережковскому, Христос освободил человечество не только от религиозного Закона: здесь, уже явно в духе Шестова, он расширяет Декалог до закона причинности. Освобождение от смерти – лишь частный, хотя и центральный случай этого освободительного Христова деяния, благодаря чему над закономерностью ставится *чудо*, однако нового – не магического типа.

¹⁵⁰Вместе и зверей: миф Мережковского о зверином шествии и служении животных Второму Адаму был обсужден мною выше.

И как нет человека без дурного двойника, так «Иисус без дьявола – человек без тени, сам только тень» (с. 181). Здесь произвольная абберрация, допущенная Мережковским в отношении к «Единому Безгрешному»: ведь Евангелие не дает повода считать искусителя двойником Христа. *Иисус Неизвестный* представлен в облики человека постнищевской эпохи, устроение которого было понятно Мережковскому.

Евангельская история искушений Христа – это, по Мережковскому, эпизод «Евангелия от Иисуса», поскольку Он был ее единственным свидетелем. «Апокриф» – одна из ярчайших «глав» «романа об *Иисусе Неизвестном*» – мог бы стать также фрагментом кинематографического сценария. Действо Искушения совершается на фоне ночного пейзажа, – точнее же, декоративного сценического задника: «Белая-белая, на дымно-сером, беззвездном небе, почти ослепляющая полная луна смотрит людям в глаза так пристально, что глаз от нее не отвести¹⁵¹. Весь из белого мрамора и золота, в несказанном великолепии, храм голубеет, искрится, как снеговая в лунном сиянье гора.

Черные-черные, косые тени от стенных зубцов на плоской кровле; белые-белые, косые светлы от прорезов между зубцами. Где-то очень далеко внизу, за стеною храма, тяжело-медный шаг – сторожевой обход римских воинов» (с. 197). Точка зрения наблюдателя (она же – кинокамера) помещена на «крыло» Иерусалимского храма, куда дьявол «восхитил» Иисуса, – последний показан «крупным планом»: «Шел Иисус по белым и черным полосам. Вдруг остановился в белой <...>. Медленно-медленно пошел к прорезу между зубцами стены <...>, наклонился и заглянул в лунно-дымную пропасть. <...> В бездну жадно смотрел Иисус» (с. 197). Мережковский в цене искушения «полетом» представляет Иисуса лунатиком, замороженным Лунной планетой иудейского Бога Ягве. Разумеется, в канонических Евангелиях нет и намека на то, что Искушения происходят в полнолуние¹⁵², здесь фантазия русского символиста. И вот, в этом сценарном дискурсе павильонным грубоватым декорациям противопоставлена также измышленная писателем внутренняя жизнь Иисуса: «Бездна тянет к себе; в сердце впиваются с болью сладчайшие острые иглы кремней.

¹⁵¹Каким людям? – Такой наш вопрос неизбежен, если учесть пустынную обстановку Искушений у Мережковского. Писатель словно имеет здесь в виду зрителей организованного им самим действия, а не иудеев – современников Иисуса.

¹⁵²Полная Луна зато озаряет Ершалаим в «романе о Понтии Пилате», а также московские улицы в «Мастере и Маргарите». Посещение Москвы Воландом, конечно, не случайно приурочено у Булгакова к иудейской Пасхе: «великий бал у Сатаны» – это пасхальное празднество с кровавой жертвой (барон Майгель). Усматривать ли здесь антисемитский выпад или апологию Воланда, вершащего справедливый суд над московской мразью, по-видимому, предоставляется Булгаковым читательской свободе.

Крепкие крылья растут за плечами. Ветер свистит в ушах, кругом идеи голова. Шаг – полетит.

Вдруг отшатнулся, поднял глаза к небу.

– Отец! – возопил, и сердце в Нем раскололось, как небо, и глас был из сердца, глаголющий: “Сын!”

Глянул в лицо Сатане и сказал: “Отойди от Меня, сатана...”

И дьявол сник» (с. 198).

Дьявольский морок, – а он на протяжении всего «Апокрифа» передан с магической силой, – рассеивается Иисусовой молитвой и Отчим вмешательством. Дьявол при этом представлен Иисусовым двойником, зеркальным Его отражением – «волосок в волосок, морщинка в морщинку, родинка в родинку, складочка одежды в складочку». «Где он, где Я» – мечется Иисус. – «Где Я, где Ты? Кто это сказал, он или Я? Я или Ты?»: двоятся сам Его экзистенциальный центр, само Иисусово Я. Иисус в сцене Искушений представлен по образу Ивана Карамазова, которому явился чёрт. «Мёртвый» же, Сатана, проповедует «рабскую веру» на манер Великого Инквизитора. «Апокриф об Искушении», следовательно, берет на вооружение два фрагмента «Братьев Карамазовых». Такова степень модернизации Евангелия русским экзегетом.

На «Апокриф об Искушении» интересно еще посмотреть под углом зрения естественного для исследователя вопроса: изменилось или нет ключевое для Мережковского 1900-х годов представление о Христе и Антихристе? С другой стороны, следует ли он, как и прежде, за Ницше в «переоценке» ценностей этики? Напомню читателю эти прежние воззрения Мережковского. В 1900-е гг. Христа он представлял, на манихейский лад, Богочеловеком с двумя ликами – явным и «сокровенным». Если с первым ликом связано «величайшее самоотрицание» личности – «голубиная простота», «рабство и смирение», то со вторым сопряжено ее «величайшее самоутверждение» – «мудрость змеиная», «сила и слава». Традиционно, полагал ранний Мережковский, принимали «второй лик Христа за лик Антихриста», – однако «казавшаяся “христианством” и донныне кажущееся “антихристианством” – не два, а одно», – две половины христианства апокалипсического, христианства Третьего Завета, грядущего синтеза христианства исторического и язычества: «В последней глубине кощунства – новая религия; в лике <...> помраченного Ангела [Сатаны. – *Н. Б.*] – <...> лик другого Бога, который <...> только кажется другим, а на самом деле есть всё тот же Бог, только иначе созерцаемый»¹⁵³. И традиционное зло – на самом деле не зло, ибо оно творится «для нового высшего добра»¹⁵⁴.

¹⁵³Мережковский Д. Толстой и Достоевский // Мережковский Д. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 201, 258.

¹⁵⁴Там же, с. 266.

Действительное же зло – недолжное – есть середина между добром и злом старой этики, есть пошлость мещанской заурядности, «всемства», как обозначал мировое зло Лев Шестов. Дьявол, не уставал повторять ранний Мережковский, это не грозный в своем величии, темный Ангел, Люцифер или Сатана, но «мелкий бес» Фёдора Сологуба, чьи манифестации – передоновщина, чичиковщина, смердяковщина. В соответствии с этими умозрениями, ранний Мережковский оправдывал и «полеты» в «нижнюю бездну» преступления (проблема Раскольникова), и богохульство (расстрел Причастия, описанный в «Дневнике писателя»), и карамазовский разврат...

Мой тезис касательно книги 1932 г. таков: в ней мыслитель пересмотрел свой старый взгляд на природу Антихриста и существо зла, приблизившись всё же к традиционным воззрениям. Дурной Иисусов двойник – «Мёртвый», Сатана – это, в убеждениях позднего Мережковского, подлинно враг человечества, дьявол. Не в соединении с двойником, а в борьбе с ним, в отвержении его видел Иисус Свою жизненную задачу, представленную в сцене Искушения как в программе. И именно в уста дьявола – врага – вкладывает Мережковский свою собственную теорию 1900-х гг. – учение *нового религиозного сознания*. В нижеследующей – достаточно прихотливой выдержке из «Иисуса Неизвестного» речью Искушителя обозначены три позиции: «я» – это настоящий Антихрист, дьявол; «Ты» – Иисус; «он» же – это фикция, выдуманная дьяволом, с которой последний хочет связать недолжное, зло, дабы отвести проклятье от самого себя. «Где я, где Ты?» – вопрошает «Мёртвый» Иисуса. – «Я или Ты? Никто никогда не узнает, не различит нас, никто никогда. Бойся *его*, Иисус, не бойся меня – Себя. *Он* не во мне, не в Тебе, – он *между* нами. Хочет нас разделить. Будем же вместе, а победим – спасем *его*» (с. 193). Здесь не только призыв к объединению Христа и Антихриста в Бога махихеев, но и точная передача настроения, царящего в романах и трактатах Мережковского 1900-х годов. Мыслителем тогда владело томительное недоумение перед тайной противостояния добра и зла, что побуждало к исканию нового синтеза. – В 1930-е годы Мережковский, как видно, отказывается от этих умозрений. Ненавидные для себя реалии – русский коммунизм и европейскую религиозную индифферентность – он помечает именем как раз Антихриста.

Желая «очеловечить» традиционный образ Иисуса Христа, а вместе с тем в каноническом Евангелии распознать Евангелие «утаенное», в свое собственное «Евангелие» Мережковский водит тему *пола*, что дополнительно уподобляет последнее роману. Пользуется ли он при этом теми же самыми источниками, что и Дэн Браун – автор «Кода да Винчи», но тему эту он развивает в сходном ключе и, содомизируя ее, идет «влево» дальше романиста из США. Мало того, что Иисуса – Второго

Адама – он представляет в качестве Андрогина, сводя победу Господа над смертью к Его андрогинности (с. 230): в этом можно усмотреть верность В. Соловьёву как автору «Смысла любви» (данные идеи супругами Мережковскими были положены в основание их «Церкви»). Вот что, сверх того, мы читаем о Христе: «Тайну Вечно-Женственного в Вечно-Мужественном мог подслушать в сердце Господнем только тот, кто возлежал у этого сердца, – шестнадцатилетний, по древнему преданию Церкви, отрок Иоанн, с лицом, по чудной Винчьевской догадке, женственной, или точнее, страшнее, святее [! – Н. Б.], – мужеженственной прелести: только он мог выпить из сердца Господня, как райская пчела из райского цветка, этот чистейший мед любви чистейшей, для которой нет имени на языке человеческом». – Откуда эта выдержка? Из сочинения какого-нибудь эпигона Дэна Брауна, продвинувшегося в кошунизме дальше учителя (в «Коде да Винчи» проведена мысль о том, что на фреске «Тайная Вечеря» в Миланской церкви Санта Мария Маджоре Леонардо изобразил не Иоанна Богослова, а Марию Магдалину)? – Нет, из главы «Освободитель» «Иисуса Неизвестного» Мережковского (с. 325). Но то, что представляет здесь русский экзегет, вряд ли вводит в атмосферу Тайной Вечери, совершенной Христом в Сионской горнице. Скорее, можно подумать, что Мережковский подсмотрел укромный уголок пиршественной залы в доме Тримальхиона – передал эпизод романа Петрония «Сатирикон», где воспроизведены римские нравы, возмущавшие апостола Павла... Впрочем, в основном Мережковский держится здесь версии Дэна Брауна, когда в сюжет своего «романа» вплетает пунктиром линию «Марии Неизвестной» – евангельской жены, возлившей миро на главу Иисуса, – Его «Возлюбленной», которая была первой, кому Господь явился по воскресении.

С другой стороны, проблема пола разработана в книге Мережковского в связи с Матерью Иисуса. Экзегет претендует на знание очень интимной стороны самосознания Господа, когда, истолковывая эпизод в Кане Галилейской, – Иисус тогда назвал Марию «женщиной» (Ин 2, 3-4), – он делает важную ремарку: «Не мог бы сказать Иисус земной матери: “Мать”, так же как земному отцу [! – Н. Б.]: “Отец”; мог – только Небесной Матери и Отцу Небесному» (с. 241). Таким образом, по Мережковскому, пол прообразовательно присутствует в Самом Боге, ибо Ипостась Святого Духа метафизически выступает как Небесная Мать Божественного Сына. – В целом, введение в сюжет романа об *Иисусе Неизвестном* женской линии служит цели объязычивания центрального образа. Если в «утаенном Евангелии» «рядом с Иисусом – Мария, рядом с Неизвестным – Неизвестная», то это «Евангелие» обретает совершенно нетрадиционные – остро-языческие кошунизменные смыслы. «В древних таинствах воскрешает Озириса Изиды, Диониса – Деметры»

тра-Персефона, Сына-Брата-Жениха воскрешает Мать-Сестра-Невеста»: такова универсальная формула историй «страдающих богов Атлантиды», под которую экзегет подводит и жизнь Иисуса. По Мережковскому, в этой последней присутствуют «две Марии – одна в начале жизни, другая – в конце; та родила – эта воскресит» (с. 325). Так у нас на глазах создается новый миф: Мария, принявшая поначалу, субботним утром, воскресшего Христа за садовника, услышавшая от Него: «Не прикасайся ко Мне...» – оказывается, при этом воскрешает Его! И здесь – использую грубоватое слово – гвоздь фантастической концепции, сокровенное ядро «романа» Мережковского об *Иисусе Неизвестном* и *Марии Неизвестной*.

Иисус Неизвестный – это *объязыченный* Иисус Евангелия: такова следующая черта героя данного романа. Он, для Мережковского, *реальный* Сын Божий (непонятно, правда, в каком смысле), вместе с тем возглавляет сонм вымышленных «богов Атлантиды», формально принадлежа к их же типу. Именно данное предположение позволяет экзегету кощунственно исказить традиционный Христов образ: «вчувствовать» в него декадентскую греховность, строить догадки о сексуальности, находить в учрежденном Христом культе оргийные – дионисийские черты и пр. При этом совершается не одно «расцерковление» Христа, но и ставится под вопрос вся Его жизнь, вплоть до Воскресения... – Одно из имен *объязыченного* Христа – это имя *Великий Посвящённый*, введенное в одноименной книге Эдуарда Шюре. Посвящение Иисуса совершилось при Его Крещении, суть коего – «второе Рождество», в чем и состоит «тайна всех дохристианских мистерий» (с. 174). В Крещении Господь родился «от воды и духа» (с. 175): в тот самый момент, когда серафимы сдвинули ось прецессии Земли, переместив ее из созвездия Овна в Рыб, в Иисуса вошел Христос. В качестве мистерии, согласно Мережковскому, Крещение восходит к Атлантиде, – это таинство потопное, атлантическое. Иоанн Креститель воспринял от ессеев – членов древнейшего тайного братства, еврейских пифагорейцев – свою миссию тайносовершителя, священная же память ессеев простиралась вплоть до времен потопа. Братство осознавало себя Ноевым ковчегом, где спасаются от скорого конца мира; и метафора Христовой Церкви как ковчега, корабля, на котором мы в безопасности странствуем по житейскому морю, – восходит к этим архаичнейшим реалиям...

«Другая тайна всех дохристианских таинств: посвящение – смерть» (с. 178) (церковное таинство Крещения также является мистической смертью «ветхого человека» в крещаемом, о чем, замечу от себя, прекрасно писал богослов русской эмиграции, протоиерей Александр Шмеман в книге «Водою и Духом»). Что же касается Иисусова крещения на Иордане, то Он, безгрешный, по Мережковскому, крестился

«не для того, чтобы снять с Себя Свой грех, а чтобы принять на Себя – чужой, греховность всего мира» (с. 155)¹⁵⁵. Как видно, в толковании Мережковским Господня крещения несториански-антропософские представления (вселение Христа в Иисуса) переплетены с церковными (взятие Им на Себя людского греха). Это толкование всерьез критиковать трудно, – никто не знает действительного существа иорданского события. – В контексте моей собственной оценки экзегезы Мережковского, его понимание Господня Крещения служит старой цели – обязать Христа. Так или иначе, яркие главы о Крещении в книге 1932 г. не только подрывают веру в Богочеловека (которому ни к чему «посвящение»), но и делают еще более эклектичной христологию Мережковского. «Сын Божий», эволюционно высший человек, Бог ли, полубог ли типа легконогого Заратустры Ницше, – Иисус в этих главах выступает еще и как Посвященный в «атлантидное» таинство¹⁵⁶.

Раздел о Господнем крещении – это интереснейшая, по остроте ее сюжета, глава «романа» Мережковского. Как и всегда, за каноническими текстами экзегет хочет распознать «утаенное Евангелие» – сбросить с событий покров объективности, представив их в переживаниях участников – Иисуса и Иоанна. «Есть Иоанн Неизвестный, так же как есть Иисус Неизвестный, – здесь Мережковский особенно четко формулирует свою экзегетическую цель. – Оба невидимы, потому что закованы в ризы икон; надо расковать обоих; только увидев живые лица их, мы узнаем, что произошло между ними; заглянем, хотя бы издали, в тайну Крещения» (с. 151). Главное, конечно, здесь – это попытка Мережковского создать *образ Крестителя*. Экзегет считает его (как и дьявола, замечу!) двойником Иисуса: «Иисус и Иоанн – таинственная Двойня братьев-близнецов» (с. 146). При этом, как и всегда в случае двойничества, Иоанн, шокирующим образом, является «врагом» Иисуса (с. 145). Но почему врагом? Мережковский реконструирует

¹⁵⁵Недавно почивший русский богослов, митрополит Антоний Сурожский, выдвинул – в связи с крещением Господа – яркий, зримый образ: воды Иордана, где крестились – омывались люди, были насыщены, осквернены грехами всего человечества. В эту самую, мистически грязную воду входит Господь и вольно берет на Себя всю эту людскую скверну, дабы уничтожить ее, испытав Сам, в Своей собственной жизни и смерти, все последствия греховности человеческой природы. Безгрешный, Он испытывал один только страдания, порожденные грехом, будучи чужд греху бытийственно, метафизически. Греховность же хотели бы навязать Богочеловеку наши *новые богословы* – Шестов и Мережковский.

¹⁵⁶*Иисус* Мережковского посвящен, кроме таинства ессеев, так же и в таинства Вакха (см. анализ чуда в Кане и Тайной Вечери в «Иисусе Неизвестном»), Деметры и Персефоны – т. е. в Елевзинии (линия пшеничного зерна). Он – новый бог Кинир (апокриф о Пастушке), Озирис и Таммуз в Воскресении, Адонис в почитании женами-мироносицами и Марией Неизвестной. По Мережковскому, Христос не столько упразднил власть языческих богов (этот смысл все же присутствует в главе «Кесария Филиппова»), сколько воскресил весь их сонм – в Своем собственном Лице.

историю их отношений следующим образом. Вихрь страстей между Иоанном и Иисусом был вызван опять-таки мессианской идеей, которой жил весь иудейский народ и которой прямо-таки горел сын священника Захарии Иоанн. Он бежал в пустыню ради мистического искания Мессии, но великой проблемой для него сделалось поверить, как в Мессию, в своего родственника Иисуса. «Он или не он?»: таково страшное раздвоение всего существа Иоанна, которое он не победил даже перед смертью, будучи заключен Иродом в темницу. Как видно, «Иоанн Неизвестный» – очень типичный для Мережковского, трагически раздвоенный персонаж, чья судьба, в ослабленной мере, повторяет судьбу Иисуса.

Не могу не удержаться, чтобы не привести портрет Крестителя, которым Мережковский хочет заслонить икону – традиционного *Ангела пустыни*. Экзегет смотрит на Иоанна глазами современников последнего: люди «испугались: что это вышло к ним из проклятой Богом пустыни – раскаленной геенской печи? Какое страшилище? Только на одну треть человек, а на две – невиданный зверь: полу-лев, полу-кузнечик. Весь волосат, космат, как лев; длинные, на теле, волосы спутались с шерстью звериного меха, и лицо волосатое, как спутанный куст, где сверкают два раскаленных угля – глаза. Ест саранчу, и сам похож на нее: солнцем и солью пустыни изъедены, худы, хрупки тонкие, длинные, насекомоподобные члены, как у огромного, пыльно-серого аравийского кузнечика; и голос, как у него, трещащий, подобно пламени степного пожара в сухом можжевельнике» (с. 147). Проповедь аскета была такой силы, что «вся земля поднялась, от Иудеи до Галилеи; узнала, что пришел Илия, предтеча Мессии» (там же). Вот обстановка встречи двух «братьев» на Иордане.

Событие Господня Крещения представлено Мережковским, действительно, в качестве экзистенциальной встречи. Оба участника ждали ее двадцать лет – в молчании, как «две неподвижных на тетиве натянутых луков, в одну цель устремленных стрелы». Иоанн, помня общее с Иисусом их детство, осененное веянием Благовещения, «все эти двадцать лет только о Нем и думает, только Им и мучается, искушается, только и борется с Ним за Христа. <...> “Может ли быть из Назарета что доброе? Нет, только не Он <...>”», убеждает себя сын Захарии. И весть «*Идѣт!*», по истечении двадцатилетнего срока, пришла как бы извне, хотя и прозвучала в недрах души Иоанна.

Сама *встреча* на Иордане длилась всего один молниеносный миг, когда, взглянув в лицо скромного Паломника, приблизившегося к нему для принятия крещения, Иоанн признал в Нем Мессию: «Два взора скрестились – две молнии; две стрелы попали в цель: “Ты?” – “Я”» (с. 154). Паломник, выйдя из воды, исчез в толпе, – «но все почувствовали: *Он*» (там же).

Сцена эта представлена кинематографически зримо, настроение всех субъектов, ее участников, Мережковским, действительно, глубоко прочувствовано. С экзистенциально-личностной стороны, суть Крещения состояла в следующем: в «молниенный миг» Иисус осознал Себя в качестве Христа, Иоанн – приблизился к этому пониманию. И оба, в молчании, поняли друг друга, хотя *главного* между ними сказано не было. «Апокриф» о Крещении не упоминает ни о соществии на Иисуса Духа в виде голубя, ни об Отчем глазе с небес: все эти вещи тракуются в главе «Рыба – Голубь», раскрывающей «атлантическую» природу Крещения. Получается, что в *истории* («апокрифы») у Мережковского описывают исторический план) не было данных чудесных явлений, – согласно Мережковскому, это область *мистерии*. *Мистерия*, в связи с Крещением, означает не только реальность мира веры, но и собственно *таинство*. – Интересно у Мережковского осмыслен Иоаннов конец. Во-первых, Предтеча до смерти оставался при своих колебаниях и, не обратившись ко Христу, «в Царство не вошел». А во-вторых, страшный финал его ждал с неотвратимостью. «Кто убил Иоанна? Ирод? Нет, утреннюю звезду убивает восходящее солнце; Предтечу, Предходящего, убивает Пришедший» (с. 157): волю Ирода и руку палача, которая отсекла Иоанну голову, таинственно направил Иисус... Трактую сцену Распятия, Мережковский использует греческий текст «очень древних» евангельских кодексов и так передает слова Иисуса на кресте: «За что Ты *проклял* Меня?» (вместо «оставил») (с. 593). Кажется, в обоих случаях экзегету хочется указать на невероятную, нечеловеческую жестокость Высших сил, царствующих над миром.

С события Крещения началась явная для свидетелей история Иисуса. Но не событийные вехи Его жизни определяют сюжет «романа» Мережковского: экзегет, стремясь восстановить «утаенное Евангелие», видит в этих событиях лишь символы жизни внутренней, которая и является для автора «Иисуса Неизвестного» верховной художественной ценностью. Сюжет романа, как уже говорилось, разворачивается в недрах души Иисуса и представляет собой развитие Его мессианского самосознания. Для Иисуса всё сосредоточено вокруг судьбы Царства Божия, зависящей от народной воли. На горе Кинноре двенадцатилетний Пастушок впервые был призван Отцом; в Назаретской синагоге Иисус проникся идеей *кроткого* Мессии; при Крещении на Иордане Он осознал Себя Христом. После чуда с умножением хлебов Господу стала ясна необходимость для Него сделаться жертвой, о чем Он и возвестил на следующий день ученикам, назвав Себя в Капернаумской синагоге «хлебом с небес». Важной вехой сюжета «утаенного Евангелия» – «романа» об *Иисусе Неизвестном* – стала беседа Иисуса с учениками в священной роще Пана вблизи Кесарии Филипповой: именно здесь Пётр

признал в Нем Мессию. – И вот наконец мессианское сознание – вера в Себя как Мессию – достигает в Иисусе такой ясности и силы, что Он «уже не словом, а делом говорит всему Израилю – всему человечеству: “Я – Царь”» – Помазанник, Мессия (с. 436). «Дело» это – «вшествие в Иерусалим», которое Сам Иисус организует как *мессианское* – обставленное деталями пророчества Захарии. В этом пророчестве предсказан въезд в Иерусалим Мессии – «кроткого» Царя, не на боевом скакуне, но на крестьянском осле. И вот, Иисус у Мережковского едет на «как бы игрушечном» ослике, – и вся сцена «милая, детская» (с. 437), абсолютно мирная. Ею Господь вновь, как и на горе Хлебов, предложил народу мирное осуществление Царства Божия, напомнил о бескровной «утаенной Евхаристии», предложил людям Себя как Освободителя от рабства. И на мгновение народ понял тайну Иисуса и принял Его, – но только на мгновение. Словно заколебались вслед затем чаши весов, и в раздвоенной воле народа перевесил образ Царя-воина, властного насильника. Страсти Господни, которые начинаются Входом в Иерусалим, в передаче Мережковского предстают главами романа или эпизодами киносценария, сопровождаемые при этом религиозно-философским комментарием. Мережковский, конечно, многое домысливает и фантазирует, переходя от канонического к «утаенному» Евангелию – представляя психологический срез событий последних дней жизни Иисуса. Но, с другой стороны, может, именно Страсти он комментирует почти что в традиционно-церковном ключе. В зримости этих сцен он сближается с «Мастером»-Булгаковым, автором «романа о Понтии Пилате». Булгаковскому видению ласточки, прочертившей в полете диагональ террасы Пилатова дворца, у Мережковского не уступает картина Иерусалима, куда идут Иисус с учениками: «Вдруг <...> открылась над многоярусным, плоскокровельным, тесно сплоченным, тёмно-серым, как осиное гнездо, ветхим, бедным Иерусалимом великолепная, вся из белого мрамора и золота, громада, как бы снежная гора на солнце – сияющий Храм» (с. 435).

Храм становится центром следующей главы «романа» Мережковского, в которой русский экзегет, некогда сторонник религиозной революции, сам переживший три революционных потрясения у себя на родине и выброшенный в эмиграцию, вновь обнаруживает мятежность своей натуры, когда объявляет Иисуса революционером, – пускай и в особом – «божественном смысле» (с. 447), и развивает своеобразную теологию сопротивления, теологию *бича*. Эпизод изгнания торгующих из храма вместе с тем есть важный момент внутреннего сюжета – «утаенного Евангелия», становления, в борьбе раздвоенности, мессианского самосознания Иисуса. Надо сказать, что вся евангельская история, под пером Мережковского, совершается в атмосфере глубокого кризиса, ох-

вавшего иудейскую религию: не только спасительность Закона оказалась под вопросом – сам храм, главная святыня иудеев, разжедался коррупцией. Первосвященник и его род воспринимали храм в качестве «источника богатства и власти»: «Гнусная нажива, обман и грабёж царствовали здесь, у самого сердца храма – у Святого святых», – пишет Мережковский, представляя зримо-кинематографические сцены на храмовом дворе, превращенном в восточный рынок. Драка толпы, которую возглавил Иисус с бичом в руке, с храмовой стражей осмыслена экзегетом как настоящая революция. По Мережковскому, это восстание могло иметь великие последствия. Взяв храм, Господь мог бы подчинить Себе синедрион, заключить договор с Римом и в конечном счете, получить власть над миром: «Сердце мира – Израиль; сердце Израиля – Иерусалим; сердце Иерусалима – храм; храмом овладев, овладел бы миром Иисус» (с. 452). «Экспроприация» «менял-банкиров» – переворачивание Иисусом столов меновщиков – Мережковским сакрализуется, из исторического факта превращается чуть ли не в императив христианства: «Меньше всего христианство есть буддийское, толстовское “непротивление злу насильем”». Что же отделяет то от этого? Бич Господень» (с. 449).

Теология бича соответствует и новая икона, и новая мистика: «Благодный – Яростный; Агнец пожираемый¹⁵⁷ – пожирающий Лев. Два лица? Нет, одно. Но мертвые, в догмате, никогда не увидят этого Живого Лица; его увидят только живые, в опыте» (с. 449). И в «утаенном Евангелии» «Очищение» храма, в пределе своих смысловых потенциалов, есть его «Разрушение». В том послании миру, которое содержит эпизод «очищения» Иисусом храма от скверны (прежде всего скверны духовной) торговли, Мережковский распознаёт родное для себя, «неуслышанное слово Господне» – «о разрушении всех рукотворных на земле храмов – церквей, и о воздвижении единого Храма, нерукотворного – Церкви Вселенской» (с. 446). Здесь мне видится не только квинтэссенция воззрения Мережковского – вместе революционного и софийно-христианского, постсоловьёвского, – но и апофеоз мысли Серебряного века в целом. Воля к социальной революции, как началу апокалипсического преображения мира, нашла себе авторитетное оправдание в особом образом истолкованном евангельском эпизоде изгнания Иисусом торгующих из храма.

Дабы сделать данный эпизод также и яркой главой собственного «романа» об Иисусе Неизвестном, Мережковский «восполняет» каноническое Евангелие до Евангелия «утаенного», включая в это событие, в качестве ключевого его участника, Иуду и переводя сюжет в план ду-

¹⁵⁷Мережковский настаивал на формулировке «пожирание плоти Бога», ссылаясь опять-таки на древние и лучшие евангельские списки» (см, с. 374).

шевных свершений и нравственных выборов. Захват храма спровоцировал острейшее раздвоение сознания Иисуса, – Мережковский называет это состояние «смертным борением, Агонией» (с. 452). Соблазн власти над миром выступил для Него с той же силою, как и в ночь Искушений. Но восстание Иисуса против верховных религиозных владык стало великим событием и для Иуды – «возлюбленного ученика» Господа и при этом – «дьявола» (с. 453): при виде бича в Иисусовых руках он воспрял в надежде на то, что присутствует при мессиянском явлении на иудейский лад – при начале национально-освободительной войны. Безмолвную схватку Иисуса с Иудой – у Мережковского в поединке этом сошлись небо с преисподней – я передам словами самого писателя: «Стража поставлена у последних ворот; крепость [храм. – *Н. Б.*] взята приступом. Все ждут, что скажет Иисус, что сделает, куда их поведет; больше всех ждет Иуда. Но Иисус молчит... И бледно лицо Его в трепетном блеске зарниц... Руки повисли, как плети; длинный бич всё еще в правой руке... И... начал ужасаться и тосковать... Медленно поднял глаза, и огненный взор Иуды ударил Его по лицу, как бич; вдруг понял всё – прочел в глазах “друга” Иуды, Иуды “дьявола”... Пальцы разжал Иисус на биче с таким отвращением и ужасом, как будто держал в них змею. И лег на красном порфире помоста серо-серебристый в трепетном блеске зарниц, извиваясь у ног Его, бич как змея» (с. 453–454). Эффектная, с крупными планами, киносцена передана посредством характерного для романиста Мережковского натуралистически-образного дискурса. Отказ Иисуса от земного царства означал для человечества взятие курса на Царство как «опрокинутый мир» (с. 549), где блаженны нищие, плачущие и гонимые, – мир под знаком Креста.

Если идти по «главам» «романа об *Иисусе Неизвестном*», сюжетно двигаясь к развязке, то, дойдя до «главы» «Тайная Вечеря», мы вправе ожидать от Мережковского – русского представителя научно-критического подхода к Евангелию – разъяснения наших современных недоумений в связи с «одним из величайших дел» Иисуса (с. 497) – учреждением Евхаристии. Однако это естественное ожидание оказывается обманутым: раздел о Тайной Вечери – едва ли не самый бледный в книге Мережковского. По сей день смысл этого евангельского события даже и для теоретически «продвинутого» христианина далеко не прозрачен, – Мережковский же словно не видит трудностей его понимания. Более того: он дополнительно затемняет искомый смысл, предлагая – в духе «двоения мыслей» – взаимоисключающие герменевтические положения. Сам не участвующий в «церковной обедне», он не находит в ней «ни настоящего, голод утоляющего хлеба, ни Царства, ни Конца» (с. 507). Но почему тогда «чем ближе к церковному догматическому опыту Пресуществления (*transsubstantio*) мы поймем Евхаристию,

тем вернее не только религиозно, но и исторически подлинней» (с. 511)? Верно ли Церковь трактует Тайную Вечерю – или следует искать иного понимания? Как видно, Мережковский нам предоставляет здесь полную свободу.

Сильной стороной воспроизведения Мережковским Тайной Вечери мне кажется зримость, опять-таки кинематографичность сцены. Сионская горница, где происходило Событие – это обширное помещение на втором этаже дома с куполообразной крышей; вся соль представленной экзегетом картины связана с окном – круглым отверстием в центре купола, смотрящим прямо в небо. «Яркой луной пасхального полнолуния освещенное, прозрачно-темно-голубое, точно сапфирное, небо казалось не ночным, не дневным – небывалым <...>. Как будто прямо в очи Сына смотрело бездонно ясное око Отца» (с. 513): как и ершалаимские – вместе и московские сцены «Мастера и Маргариты», финал «Иисуса Неизвестного» озарен полной луной ветхозаветной Пасхи... Низкий круглый стол, вокруг которого, на сидалищах с подушками, возлежат, на восточный манер, Иисус с двенадцатью апостолами, прямо-таки просится на киноэкран: справа и слева от Сына Божия – два любимых ученика, Иоанн и Иуда... И вот крупный план – обмен взглядами Христа и предателя, вопрос «не я ли?» в огненном взоре Иуды – и скорбное «ты», прочитанное учеником в глазах Учителя... «Два смертных борения, две агонии: одна в Иисусе, другая в Иуде» – таким видит Мережковский центральный психологический момент сцены. «Скрещиваются в эту роковую минуту две величайших силы – крайнее Зло и Добро, – как две противоположные молнии» (с. 500): такова метафизика этого безмолвного диалога. Интерпретация Мережковским «истории», как видно, вполне отвечает стилистике его исторических романов.

Ради справедливости надо заметить, что русский критик предлагает, в духе своего богословия *Третьего Завета*, также и умозрительную схему Тайной Вечери. Жертва; любовь; явление Царства Божия: смысловые аспекты Евхаристии отвечают существу трех Заветов по Мережковскому. Он также комментирует и сам евхаристический обряд вкушения Тела Христова, возводя его к языческим таинствам, как бы расширяя «дионисизм» Вяч. Иванова даже и до «перворелигии всего человечества». В иудейской Пасхе, которую совершил Господь, жива память традиции, ведущей к Озирису, Таммузу, Адонису и пр.; в конечном счете, «Агнец пасхальный есть “Агнец, закланный от создания мира”», – которого человек «пожирает в боге-животном или человеческой жертве, чтобы самому сделаться богом» (с. 511–512). Ритуал Евхаристии Мережковский, следуя некоторым трендам евангельской критики и присоединяясь к линии русского дионисизма (восходящий, идейно, к Ниц-

ше, а со стороны практики – к хлыстовству), понятно, обызывает, когда проводит параллель преломления хлеба Иисусом с благословением Им вина – и дионисийским разрыванием и пожиранием жертвенного животного. Но дело здесь даже не в обызвичивании. Станем ли мы обызывать обряд Евхаристии (как это делает Мережковский), оставим ли мы его – в духе Церкви – вообще без комментирования, – в обоих этих случаях остается роковой вопрос: почему Господь, обращаясь к апостолам со словами: «Приимите, ядите...», «пейте от нея вси...», полагал, что он будет ими понят? Апостолы, простые рыбаки, живущие в иудейской традиции, как могли, во-первых, воспринять призыв Учителя есть Его Тело, пить Его Кровь, – а во-вторых – усвоить, что эти Плоть и Кровь – не что иное, как хлеб и вино из Его рук?! Как известно, Закон запрещал иудею вкушать кровь; действительно, языческий – на наш погрязший, не без помощи русских нищезанцев взгляд – колорит евхаристического ритуала должен был бы оттолкнуть этих неискушенных людей. И в самом деле, ведь многих пронзительный смысл Евхаристии отталкивает, смущает, – идет ли речь о современниках Иисуса или о нынешних протестантах, видящих в Евхаристии один условный символ и «вспоминание». Но некоторые из Христовых учеников все же его приняли – и евхаристическое «вот Тело Мое» доныне животворит тех, кто доверился словам Христа.

Однако мы-то воспринимаем евхаристическое Слово пропущенным через множество призм, сит и пр., – в зеркалах учения об Иисусе-Всечеловеке, Адаме Кадмоне (русская софиология), в котором каждый человек присутствует от века; в свете концепции пресуществления Св. Даров; имея в виду представление о Телe как «духовной» Плоти Воскресшего Христа и веру в то, что «подражая» Христу всей своей жизнью – ежедневно и ежесекундно «соумирая» с Ним в нашей личной аскезе, мы сподобимся в последний день мира и воскресения со Христом... Никаких подобных, христианско-богословских воззрений у апостолов не было. Они, со многими колебаниями, признавали в Господе еврейского Мессию – загадочного Спасителя. И вдруг – им предлагают есть Его Тело, пить Его Кровь под видом пасхальных хлеба и вина! Это были, в их понимании, воистину «странные» (Мережковский переводит: жестокие (с. 505)) слова! – Остается, в духе Мережковского, допустить, что ученики, принимая эти слова, были в «экстазе», особом состоянии единства с Господом, что побуждало их соглашаться со всем Им сказанным.

Но для нашего современного сознания есть еще один порог на пути к пониманию Евхаристии. Мережковский был убежден в том, что человеческая жажда плоти и крови Бога универсальна и утолима только в Евхаристии. «Алчу плоти Твоей, жажду крови Твоей!» – по Мереж-

ковскому, это зов человека как такового (с. 512). Отсюда эрос и ярость древних культов, в Евхаристии лишь сублимированные. – Но не подменяет ли Мережковский этими жутковатыми вещами действительную человеческую жажду *бессмертия*? Не обнаруживалась ли последняя в низших инстинктах, осуществлявшихся в кровавых ритуалах лишь в силу грубости, животности природы древнего человека? И не совершил ли Христос именно Евхаристией решающего прорыва в деле облагораживания этой природы, призвав человека к метаморфозе и отказу от кровавых жертв, от ложной материализации Божества?

И впрямь, хотел ли Христос, чтобы Его последователи в веках поедали Его Тело и пили Его Кровь – хотя бы ритуально? Чем бы христиане в таком случае отличались от служителей Диониса и прочих языческих богов?! Неужели Господь осознал Себя новым Дионисом? – Вдумаемся без прелестного в смысл установленного Христом таинства. Сын Божий преподал в нем ученикам не что-то иное, а *хлеб и вино*. Вкушение этих растительных субстанций Он явно противопоставил поеданию жертвенных яств животного происхождения: ритуальное «вегетарианство» было призвано очистить и облагородить всю природу человека. Причем вкушаться хлеб и вино в новом таинстве должны были именно как *хлеб и вино*: если Мережковскому в звуке «ломаемых опресноков» слышится «тихий хруст <...> живых, в живом теле, костей» (с. 505), то это глубокая абберрация – обьязычивание, извращение центрального таинства христиан. Абберрацией являются и некоторые древние изображения потира с лежащим в нем Младенцем: они основаны на явно прелестных видениях.

Однако что же значат тогда слова Христа, указующего на хлеб и вино: «*Сие есть Тело Мое*», «*сия есть Кровь Моя*»? Как в таком случае надо понимать пресуществление? Установительные, в отношении Евхаристии, слова Христа субстанциально отождествляют Тело и Кровь с хлебом и вином: «*Моё Тело есть не что другое, как этот хлеб; Моя Кровь – это вино в чаше*», – говорит Господь ученикам. Здесь подлежащее и сказуемое, в сравнении с обычным пониманием, поменялись местами. Хлеб и вино в Евхаристии выступают как символ, точнее – протофеномен самой *живой природы*, всего по сути тварного мира. Хлеб и вино репрезентируют в евхаристическом таинстве этот тварный мир. И воззрение, стоящее за евхаристической формулой «*Сие есть Тело Мое*», на мой взгляд, можно было бы расшифровать следующим образом: «*Данный мир, во всей его пестрой многоликости, есть Мое Тело, – заявил Господь. – Природные вещества и организмы животворятся и собираются воедино Моей эфирной Кровью. Мир – не мертвая глыба, не хаотический конгломерат, но живой Космос. Космос же – это Личность, Всечеловек, – и ипостазирую его именно Я, Сын Божий,*

вселенский Логос». По существу, в евхаристической формуле скрыто, во-первых, учение о мире как живом Телe Бога (Кровь, в соответствии с библейской семантикой, всегда указывает на жизнь), а во-вторых – величественное свидетельство Иисуса о самом Себе как Боге Сыне. Каббала имеет корни, уходящие в глубокую древность, и представление о Всечеловеке Адаме Кадмоне, как можно предположить, существовало уже в эпоху Иисуса. «Я – Адам Кадмон», – говорит Господь также, используя образ виноградной Лозы: Он – эта самая Церковь-Лоза, ученики – ее ветви, церковные члены. «Пресуществление» «trans-substantio» конкретных, приносимых за данной Литургией Даров означает их субстанциальное включение в космическое Тело живого Бога, а не превращение в тело и кровь Иисуса из Назарета. Точнее сказать, это ограниченное в пространстве и времени тело, которое ученики увидят и после метаморфозы воскресения, разумеется, тождественно Телу-Космосу, – но тождество это нам дано лишь как идея, *не* представление, – подобно тому, как непредставим в евклидовом пространстве и евангельский троп Лозы и ветвей.

Так же и причащение – вкушение евхаристических Даров – означает вхождение христиан, в качестве членов-клеток, органов, именно в космическое Тело Бога, оно же – Церковь или София. Тело это эфирной природы, и пресуществление Даров – это сущностный скачок от хлеба и вина именно в таинственную эфирность, а не в «кости», запах крови (Мережковский) терзаемого на Кресте Иисусова тела. Мне представляется, что из Евхаристии ныне должна выветриться и малейшая память о языческих «таинствах» – теофагиях мэнад и т. п. Господь ведь хотел преодолеть язычество, вывести человечество из рабства стихиям мира сего. Мережковский глубоко ошибается и тогда, когда навязывает Евхаристии грубо сексуальные аналогии: «Здесь, в Евхаристии, Любящий входит в любимого плотью в плоть, кровью в кровь. Пламенем любви Сжигающий и сжигаемый, Ядомый и ядущий – одно; вместе живут, вместе умирают и воскресают» (с. 511). Искомая «Нашей Церковью» супругов Мережковских «новая, духовно-плотская, братски-брачная любовь» – извращенная эротика древних языческих культов – к Христовой Евхаристии не имеет ни малейшего отношения. Любовь Евхаристии, прежде чем явить себя во всей своей светоносности, должна пройти через бесстрашие: «Да молчит всякая плоть человека и ничто земное не помышляет», – поет Церковь в Великую Субботу. «Страх и трепет», а не оргиастические состояния отвечают как раз утонченности, эфирности евхаристического события – актуализации в таинстве эфирного космического Тела, дуновению Царства Божия. Именно такова Евхаристия Церкви, – Мережковский же, на словах присоединяясь к «церковному догмату-опыту Пресуществления»,

но считая при этом церковное воззрение *«плотным, кровным», «грубым, вещественным»* (с. 511), в действительности видит в Евхаристии восполнение языческих кровавых культов. Однако Евхаристия предвосхищает *бесплотное и бескровное, тонкое и невещественное* грядущее состояние мира.

Но все же связь с отмирающим язычеством, скажу от себя, у Христовой Тайной Вечери имеетя. Связь эта – не что иное, как полемическое противопоставление древним таинствам Таинства нового, – фактическое *упразднение языческого культового сознания*. Господь все же предлагает ученикам вкушать Тело и пить Кровь Богочеловека. Если не разум, воспитанный в иудаизме, то *бессознательное* апостолов, живущих в языческом окружении, – бессознательное, хранящее также память о языческой вере их предков, должно было вздрогнуть, отозваться на евхаристический призыв. «Алчу плоти Твоей, жажду крови Твоей!» (с. 512): вопль древнего человечества, в самом деле, должен был прозвучать в недрах душ учеников. Быть может, он звучит также и в наших душах, сливаясь с неотъемлемым от природы человека страстным отрицанием смерти. Господь отвечает на этот вопль Своим евхаристическим жестом: «Ты жаждешь Моих Тела и Крови – так вот тебе хлеб и вино. *Сей* есть Тело Мое, *сия* же есть воистину Кровь Моя Нового Завета, новых отношений человека с Богом, который не нуждается в жертвенной крови. Ты ныне призван очистить, облагородить свою жажду бессмертия, отказавшись прежде всего от варварской веры в то, что обретишь его, пожрав божественную плоть. Обожение достигается на пути аскезы, а не через оргазм. Стань новым человеком, откажись от религиозной похоти, слитой с похотью крови! Возносись к Богу на крыльях высших душевных сил своего существа, – древние же инстинкты да не увлекут тебя в преисподнюю!» Евхаристия – это призыв к покаянию, к «перемене ума», – призыв, обращенный к язычнику – «ветхому человеку». И Мережковский интерпретирует Евхаристию с точностью «наоборот», когда в качестве положительно-ценностных выделяет в ней языческие смыслы, в действительности подлежащие упразднению.

К гефсиманскому эпизоду Евангелия религиозная мысль Серебряного века проявляла особый интерес. В 1923 году по-французски, а в 1924-м – по-русски, в парижских «Современных записках» была опубликована блестящая статья Льва Шестова «Гефсиманская ночь (философия Паскаля)», – Мережковский её, несомненно, знал. Шестов придает гефсиманскому событию универсальное звучание, – на *своей* лад, вслед за ним то же самое делает и Мережковский. Шестов

смотрит на происшедшее в Гефсиманском саду сквозь призму интерпретации Евангелия Паскалем. Шестовское понимание поэтому – не экзегеза в собственном смысле: свою идею *апофеоза беспочвенности* он герменевтически привязывает к воззрению Паскаля. «Иисус будет в смертных муках до конца мира, – не должно спать в это время»: в этих глубокомысленных – многозначных словах Паскаля Шестов усмотрел восстание мыслителя против разума, погрузающего человека в сон, закрывающего от него «ужасы жизни», – почувствовал апофеоз бездны, страдания, абсурда – почти безумия. Понятно, что в Иисусе Шестов видит универсального Человека, который в каждом страждущем переживает мировую муку, – «агония Христа ещё не кончилась»¹⁵⁸. Столь же универсальны у Шестова и образы учеников – свидетелей гефсиманской агонии: «Пётр умел спать и спал, когда готовился к крестной смерти сошедший к людям Бог»¹⁵⁹, – вместе с Петром доньше спит Рим, т. е. Петрова Церковь, а также всё следующее диктату разума человечество. Исключения составляют единицы – абсурдисты, которых представляют Ницше (в нем Шестов видит как бы протофеномен этого сонма), Лютер, Августин (противостоящий Пелагию), Тертуллиан. И вот – Паскаль, который, в глазах Шестова, своей жизнью и философией выражает единственно достойный – перед лицом Иисуса, покрытым кровавым потом гефсиманской агонии, – императив существования: «От всего, что мило людям, он уходит. Люди любят прочность, он принимает неуверенность, люди любят почву – он избирает пропасть, люди больше всего ценят внутренний мир – он прославляет войну и тревогу, люди жаждут отдыха – он обещает усталость, усталость без конца <...> и превращает земную жизнь в страшный хаос»¹⁶⁰.

Не напоминает ли этот пассаж толкование Мережковским евангельских заповедей блаженства? Нагорная проповедь «опрокидывает» категорический кантовский императив – «общедоступное <...> основание под нравственность»; она не что иное, как «самые невероятные, невыносимые, невозможные для нас, “безумные”, как дважды два пять, самые нечеловеческие из всех человеческих слов» (с. 265, 266). «Горе богатым – блаженны нищие; горе пресыщенным – блаженны алчущие; горе смеющимся – блаженны плачущие; горе любимым – блаженны ненавидимые»: Нагорная проповедь – это призыв к покаянию, обращению, – в буквальном смысле – к перевороту, и одновременно – ключ в «мир, <...> где *всё наоборот*», – ключ в Царство Божие (с. 262, 263). Иисус у Мережковского – великий Революционер, разру-

¹⁵⁸Шестов Лев. Гефсиманская ночь (философия Паскаля) // Шестов Лев. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993, с. 287.

¹⁵⁹Там же, с. 290.

¹⁶⁰Там же.

шающий наличный мир, действительно, до основания; такими же революционерами, расшатывающими разумные скрепы мира, у Шестова выступают абсурдисты во главе с Ницше. Подобие *Царства Божия* по Мережковскому абсурдному *миру веры* по Шестову легко объяснимо: эти конструкты – плоды «переоценки ценностей» по Ницше. И присутствие в «Евангелии от Мережковского» шестовской тревоги и шестовской борьбы с «истинами разума», но также и непосредственно ницшевских влияний заслуживает особого исследования.

Глава «Гефсимания» в «романе» об *Иисусе Неизвестном* одна из ярчайших, если иметь в виду психологическую напряженность и кинематографическую зримость. Вот Иисус с учениками (от которых отделился предатель Иуда), выйдя из Сионской горницы, следуют по дороге в Гефсиманский сад. «Маленькой казалась полная, почти в зените, луна. Надвое делились его [Иерусалима] улицы: одна половина – в ослепляющем, почти до боли режущем глаза, белом свете, а другая – в угольно-черной тени. Всё везде бело и черно...» (с. 515): разделение «всего» в видимом мире на белое и черное – зримое знамение, в символической прозе Мережковского, разделения евангельского мира на царство абсолютного добра – Христово окружение, и царство абсолютного зла, в средоточии которого – Иуда-дьявол... Сама сцена в Гефсиманском саду разыгрывается перед лицом храма – символа иудейства, Закона, против которых восстал (по Мережковскому) Иисус: «Прямо против них [Иисуса и учеников. – *Н. Б.*] возносился, точно реял, в лунном тумане над долиной Кедрона величественный храм с лунным золотом кровельных плит над голубоватой белизною мраморов, как снеговая в лунном сиянии гора» (с. 518). И было бы несложно, переводя образы Мережковского на язык кино, подобрать к гефсиманскому эпизоду soundtrack – в соответствии с четко выраженным настроением, – кстати сказать, очень характерным не столько для древней Иудеи, сколько для русского Серебряного века: «...Всё луной точно выжжено... Еще мертвее становилась тишина... Всё похоже на человека в столбняке, с широко раскрытыми глазами и застывшим на губах криком ужаса» (с. 518)¹⁶¹. И вот, в этой атмосфере беззвучного «ужаса» совершается «Агония» – смертное брение Иисуса. Не проникло ли в главу «Гефсимания» настроение все того же Шестова, пронизывающее его рассуждения по поводу слов Плотина «Величайшая и крайняя [доводящая до экстаза. – *Н. Б.*] борьба предстоит душам»? Во всяком случае, речь у Шестова идет о том, чтобы «проснуться от самоочевидности, чтоб рас-

¹⁶¹Мережковский – «кинорежиссер», в связи со своими евангельскими медитациями, как бы открывает для себя язык триллера. Только что приведенный образ человека в столбняке наводит на память классическую кинопоэтику Хичкока – его настроение *suspense*'а (напряженного ожидания).

колдовать навеянные разумом чары»¹⁶² – летаргический сон, который также и у Мережковского сразил апостолов в Гефсимании...

Но Мережковскому особенно дорога одна мучительная психологическая черта гефсиманского борения: в Своей молитве Отцу Господь нуждается и в человеческой поддержке – «ищет как будто защиты Сын Божий у сынов человеческих; хватается за них, как утопающий за соломинку» (с. 519). *Иисус Неизвестный*, благодаря именно этой черте – Человек во всей немогости человеческой природы, оттого бесконечно нам близкий¹⁶³. Сама суть этого Человека – не что другое, как раздвоенные воли, душевная борьба, доходящая до напряжения агонии: «Смертным борением, Агонией, воля Его раздирается надвое, как туча – молнией. Хочет и не хочет пить чашу; <...> страсть к страданию и страх страдания» (с. 522). Если из воззрения Мережковского попробовать выделить *антропологию*, то придется признать, что *человек* Мережковского – это «человек с двоящимися мыслями» (Иак 1, 8)¹⁶⁴, человек сомневающийся (Иак 1, 6), вообще раздвоенный, – чей прототип – это, понятно, сам Мережковский. И подобная антропология Мережковского свою кульминацию и метафизическую вершину имеет в образе «Агонии» *Иисуса Неизвестного*, которая – начало сошествия Его во ад. Богословия главы «Гефсимания» – по сути традиционное; но обычно гефсиманское борение – тоску и молитву до кровавого пота – трактуют как борьбу Божественной и человеческой воли в Христе, тогда как догмат о двух природах (и двух волях, соответственно) вообще Мережковскому не близок: ведь он склонен считать *единую* природу Иисуса человеческой, но отвечающей высшей ступени эволюции. Борьба «страсти к страданию» и «страха страдания» обусловлена раздвоением *человеческой* воли, причем «страсть к страданию», замечу, имеет характер декадентского аффекта. Так или иначе, к гефсиманской «Агонии», как к некоей вершине Его судьбы, телеологически устремлена вся жизнь *Иисуса Неизвестного*: мы помним, что роковая раздвоенность зародилась в двенадцатилетнем Пастушке, впервые смутно почувствовавшем Свою призванность Отцом, – ею же отмечены и все ключевые евангельские эпизоды, ставящие Иисуса перед выбором.

Но к главе «Гефсимания» устремлено и предшествующее творчество Мережковского, рассмотренное в разрезе антропологии. Так, раздвоенный Иисус, молящийся о «чаше» – высший прообраз раздвоенных героев Достоевского, осмысленных Мережковским в книге 1900 года:

¹⁶²*Шестов Лев*. Что такое истина? (Об этике и онтологии) // Там же, с. 390. Мы помним, что под теми же «чарами», в том же «сне» у Шестова пребывает и апостол Пётр в эссе «Гефсиманская ночь».

¹⁶³К чему и стремится Мережковский, выстраивая – черту за чертой – образ своего «Иисуса Неизвестного».

¹⁶⁴Именно так назвал Мережковского Бердяев, анализируя его сочинения («О новом религиозном сознании»).

Раскольников с его двойственной волей; князя Мышкина, чье чувство двойится; Ивана Карамазова, «возвращающего билет» Богу из рациональных соображений, но жаждущего веры и т. д. В этом смысле *Иисус* Мережковского – универсальный Человек, как и Иисус Паскаля-Шестова: в первом случае речь идет о раздвоенности, во втором – о страдании как *собственных* качествах человеческой природы.

Итак, Евангелие для Мережковского – откровение не столько о Боге, сколько о человеке: ведь изначально русский «новый богослов», как бы оппонируя Церкви, задался целью увидеть сквозь обоготворенный ею лик Христа человеческое лицо Иисуса. Однако кроме образа *Иисуса Неизвестного* Мережковский в своей книге создает оригинальные образы ряда евангельских персонажей. Пётр, Мария, Иуда, первосвященник – все они, подобно Протагонисту евангельской драмы, фигуры универсальные: Мережковскому интересна не столько психология, сколько *метафизика*. Характеристики людей, причастных судьбе Иисуса, потому являются весомым вкладом в философскую антропологию Мережковского. Речь идет об *архетипах* человеческой природы, и наш экзегет призывает своих читателей увидеть и Петра, и Иуду в себе самих. Это, если угодно, нравственный императив, необходимый момент евангельского пути самопознания по Мережковскому.

Иуду Мережковский осмысляет, оспаривая «слишком простую» его евангельскую (и церковную) характеристику. Если Иуда – заурядный «вор», то зачем всевидящий Иисус избрал его в ученики? «Камни в Иуду надо кидать осторожнее, – слишком близок к нему Иисус» (с. 489), – говорит Мережковский, но в своем дальнейшем анализе не доходит до того, обратного церковному, представлению, которого придерживался, к примеру, С. Булгаков, полностью оправдывавший Иуду – необходимое в деле искупления мира лицо. Мережковский использует церковное именование «дьявол» применительно к Иуде и ставит в связи с предателем-учеником *проблему зла*. В Евангелии не сказано, как Иуда пришел к решимости предательства – дьявол любит скрываться «под шапкой-невидимкой». «Только в себя заглянув бесстрашно-глубоко, мы, может быть, увидим и узнаем предателя» (с. 490), – ведь мы наделены свободой, которую порой используем во зло *на манер Иуды*. – Но какова особенность именно Иудина злого деяния?

Иуда, согласно Мережковскому, личность очень крупная, – может, ее масштаб превышает уровень Петра и Иоанна. Иуда, наряду с Иоанном – любимый ученик Господа. Если прочие апостолы – представители «Галилеи языческой», почти «нечистые», то Иуда – чистейший, как бы ноуменальный иудей¹⁶⁵. И в принципе Иуда был способен как на

¹⁶⁵Мережковский замечает, что в этом Иуда подобен Павлу, – легче всего понять Иуду через первоверховного апостола.

великое предательство, так и на уникальную верность, – таковы метафизические полюса его личности, как бы скрытые от внешнего взора, но явные для Учителя. Если бы Иуда, как бы ипостасирующий иудейский народ в глазах Мережковского, не предал Христа – то, возможно, уже при жизни Спасителя наступило бы Царство Божие¹⁶⁶. Именно по вопросу о Царстве – а в конечном счете, о спасении Израиля – произошло расхождение Иуды и Иисусом. Иуда, зелот – революционер и ревнитель – не простит Учителю замедления прихода Царства (ср. притчу о десяти девах – Жених там «замедлил») (Мф 25, 5): ведь именно ради Царства Иуда прежде предал главную святыню Израиля – Закон. Господь ценил в Иуде именно эту его ревность о Царстве, понимая, что она может повернуться как в одну, так и в другую сторону; Господь шел на великий риск и до последней минуты надеялся на Иуду... Если Павел преодолел «соблазн Креста» – то не Иуда. «Тайна Иуды – тайна всего иудейства» (с. 493), – как видно, свой анализ Мережковский здесь строит на имяславческой игре. И в отличие от многих экзегетов, он не идет до конца в осуждении Иуды. Самоубийство он считает Иудиным раскаянием, – так что перед своей страшной смертью Иуда «опять полюбил» Иисуса (с. 495).

Пётр, согласно Мережковскому, в своем отречении от Христа, по сути, недалеко ушел от Иуды. Разница только в том, что предательство Иуды долгое время зрело «под черным солнцем ненависти» (с. 495), тогда как роковое «не знаю того Человека» словно бы сорвалось у Петра с языка (с. 543). Если Иуда в *Евангелии от Мережковского* – выдающийся представитель Израиля, то Пётр – рядовой человек, при этом – любимый персонаж Мережковского. «Милый, родной, самый человеческий, самый грешный и святой из апостолов – Пётр!» (с. 39), – восклицает Мережковский, вчувствуя, видимо, в Петра свои собственные отречения и свое собственное страстное, как бы «задышающееся» стремление ко Христу. Немудрый галилейский рыбак дважды достигал «высшей точки всего человечества» (с. 396) и своим выбором спасал мир, который оказывался «на острие ножа». В первый раз так было в Капернауме, когда многие, разочаровавшись в Иисусе, отказавшемся от земного царства, отошли от Него, – но не Пётр, ответивший за Двенадцать: «Мир Тебя не узнал – узнали Мы» (с. 379); во второй, когда Пётр совершил своим исповеданием «Ты – Христос» выбор за всё человечество (с. 396). Христианства не было бы без Петра – в его лице Христа принял весь человеческий род. И как ни ужасно Петрово отречение от арестованного «Преступника», но Мережковский почти

¹⁶⁶Ранее уже говорилось о том, что Мережковский, в отношении евангельской истории, допускал «сослагательное наклонение» – смотрел на события с учетом предвещающей их человеческой свободы.

что склонен снять с Петра ответственность за него. «Огромная ледяная рука его [Петра] всего покрыла, сжала в кулак, и гнусно было ему, тошно... Сделать, может быть, хотел совсем другое... Точно не сам сказал [слова отречения], а кто-то за него...» и т. д. (с. 543): вся сцена во дворе первосвященника Ганана Мережковским представлена так, что становится совершенно ясно – Пётр стал жертвой атаки темных сил, «бес попутал» его. И Пётр «с восторгом полета» низринул в бездну подлости, слишком, увы, знакомую каждому...

Но если зло, сопряженное с Петровым отречением и идейной ненавистью Иуды, эо, по Мережковскому, зло «среднее», «человеческое» – то «зло сатанинское» он связывает с фигурой *первосвященника Ганана*. Именно Ганана – в наших переводах Анну – Мережковский считает убийцей Иисуса. Эпизод суда у Ганана – в авторской интонации ядовитейший, и вместе с тем – зримо-кинематографический. «Сердце паука сладкою дрожью дрожит от первого жужжания пойманной мухи: так дрожало сердце первосвященника Анны в Гефсиманскую ночь, в загородном доме его, Ханейоте, на горе Елеонской. Вслушиваясь в мертвую тишину, вглядываясь в медленно, в часовой склянке текущий песок, ожидал он условленного часа – конца третьей стражи ночи... Смотрят ветхие, вечные глаза, как сыплется вечный песок» (с. 536): образ Ганана Мережковский рисует, как бы поглядывая краем глаза на Великого Инквизитора Достоевского. Оба – ветхие денми, высохшие, бескровные старцы; и оба – обладатели тайной власти, манипулирующие историческими судьбами народов, почти искренне считающие себя самих великими человеколюбцами, но в последней своей глубине – циники до мозга костей. Великий Инквизитор – паук, угнездившийся в сердце Церкви; Ганан – тоже паук, или кукловод, с помощью незримых нитей управляющий Пилатом, Каиафой, толпой: «сух из воды выйдет Ганан, чужими руками жар загребет: враг, Пилат, распнет Иисуса Врага» (с. 537).

Мережковский представляет дело так, что мудрый Ганан знает, «какую игру с кем играет» (с. 537), – знает, что Иисус – тот самый Мессия, о котором возвещали пророки, что истинный этот Мессия – Освободитель от ярма Закона. Но не Бог с Его волей, а как раз Закон – высшая святыня Ганана. Точнее сказать, его святыня – золотой телец, а главное дело – не спасение Израиля, а бизнес вокруг его, Гананова, торжища, в которое был превращен храм – Дом Отца. Но действует Ганан именем Закона, Иисус им представлен как беззаконник, хулитель Имени Божия, которого по древней заповеди надлежит побить камнями. Потому Ганан у Мережковского – олицетворение изнемогшего, утратившего свою силу и священный авторитет Закона, подобно тому как Иуда вопиет у него ослепленный, ревностный не по разуму народ Израиля.

Все дело для Мережковского в Законе: первосвященник и Закон – одно и то же.

И здесь открывается источник экзегезы Мережковского, распознавшего дьявола именно в Законе: ясно, что это философская идея Льва Шестова, возводившего не только Закон, но и все вообще истины чистого, а в первую очередь – практического разума к библейскому запретному древу познания. На сотнях страниц своих сочинений Шестов без устали внушает властвующую им самим мысль о том, что общезначимые «истины» – от дьявола. Разуму этот диссидент от веры отцов противопоставляет свободное, в духе странника Авраама, искание живого Бога. – И вот, у Мережковского суд над Иисусом у Анны – это встреча Закона со Свободой: «В свете ярко пламенеющих лампад и свечей – два лица, одно против другого, – самое живое [т. е. Свобода в лице Иисуса. – *Н. Б.*] против самого мертвого [т. е. Закона, олицетворенного первосвященником. – *Н. Б.*], как бы два безмолвных, в смертной борьбе обнявшихся врага» (с. 539). Крупный кинематографический план в данной выдержке передает даже не историческую суть, но философский, в духе Шестова, смысл суда над Иисусом – не только Ганана, но и всего человечества, замороженного взглядом библейского змея и отдавшего предпочтение мертвой букве – перед Истиной и самой Жизнью.

«Суд у Пилата» – одна из ярких глав «Иисуса Неизвестного», но ее буде интересно рассмотреть позднее – в сопоставлении с «Мастером и Маргаритой». Здесь же мне остается перейти к изображению Мережковским голгофской казни (глава «Распят»). Надо сказать, что, трактуя Событие, ключевое для христианства, Мережковский старается держаться его церковного понимания: «Подлинно всё наше родное, детское, тысячелетнее... церковное... видение Голгофы» (с. 575), – речь идет не только о картине холма, похожего на мертвый череп, с тремя на нем крестами... Распятие и смерть Иисуса Мережковский представляет как *мистерию* – событие универсальное, почти что платоновскую идею, конкретно-исторические детали которой в отдельности могут оказаться несущественными. Мистерия, во-вторых, предполагает не созерцание со стороны, но живое в ней участие. Мережковский строит свой рассказ о голгофском Событии не с позиции дистанцированного наблюдателя, но как бы изнутри его участников – Иисуса, жен-мироносиц, сотника, римских воинов... И читателю остается только последовательно отождествлять себя с Христовым «Я» и с экзистенцией свидетелей, чтобы самому принять участие во вселенском Таинстве. Таков вообще экзегетический метод автора данной книги, о чем подробно говорилось у меня выше.

Реализм События казни Иисуса, прежде всего, у Мережковского обеспечивается предельным натурализмом: устройство креста, детали

«позора» распятий, состояние казнимых – вплоть до физиологических подробностей – выписаны автором с редким писательским мужеством; соответствующие усилия требуются и от читателя. С другой стороны, Мережковский стремится и к «реализму в высшем смысле», когда пытается описать *метафизику* крестной смерти Христа: вопреки церковному воззрению, он утверждает, что на время крестных страданий Иисуса приходится как раз Его сошествие во ад¹⁶⁷. И вот, созерцая Распятие в Великую Пятницу, мы призываемся Мережковским *сойти во ад* вместе со Спасителем. Ступенями в преисподнюю служат *семь Его слов* на Кресте, – Мережковский здесь склонен держаться католического рационализма. Слова эти суть «окна в Агонию»: вживаясь в них, мы приобщаемся крестной муке Иисуса. Его молитва о прощении распинателей; обращение к Благоразумному разбойнику; вручение Матери Иоанну; «жажду»; предание Духа в руки Отца, – и конечное – уже победное «Совершилось!», – по Мережковскому – только мистериальны, но не историчны. Достоверно лишь «самое страшное» четвертое слово: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15, 34). Мережковский – критик евангельского текста – приводит неканонический его вариант из «очень древнего кодекса Евангелия»: «За что Ты проклял Меня?» (с. 593). И сам в *мистериальном* (всё же несколько театральном) ужасе, он останавливается перед тайной проклятия, оставления невинного Сына всеблагим Отцом.

Здесь опять возникает мотив Шестова – идея Бога как абсолютно-го Произвола, абсурда на взгляд человека. Но всё же Мережковский не останавливается на убийственном пессимизме Шестова. Богооставленность – последняя глубина адской воронки – для Иисуса оказалась лишь моментом на Его пути к Отцу: «В тот же миг-вечность, в который Сын говорит Отцу: “Для чего Ты меня оставил?” – Он уже снова принят Отцом» (с. 599). Муки Креста сняты Воскресением, и потому «я должен больше, чем верить, что Христос воскрес, я должен это *знать*, как то, что я – я» (с. 594). Шестов остается в трагедии, трагична и его попытка осуществить прорыв – пойти путем Авраама. Евангелие – не трагедия, и Мережковский принимает евангельский и христианский оптимизм. Конечно, Шестову это абсолютно чуждо – не потому, что он всё же не христианин, но потому, что вера-знание Воскресения – всеобщая истина, а таковые Шестов презрительно клеймит словом «всемство».

Со своей любовью к умозрительным схемам, вместе и к триадам, Мережковский выстраивает треугольник смысловых позиций свидетелей мистерии Голгофы. Свидетельство иудейское – от Симона Кириянина, несшего крест Иисуса, – оно отражает начало казни.

¹⁶⁷Церковь верит, что во ад Христос сошел уже после смерти, но прежде Воскресения, – мистериально-богослужебно – в Великую Субботу.

О ее конце мог рассказать римский сотник, – это языческий взгляд. Наконец, христианским является свидетельство галилейских женщин, присутствовавших при кресте от начала до конца дьявольского истязания. Мережковский придает огромное значение тому, что сотник исповедал казнимого Узника «Сыном Божиим» (т. е. «сыном богов» в языческих представлениях). «Это исповедание сотника решает, что мир все еще может спастись» (с. 597), – сотник почти равновелик Петру, в Кесарии Филипповой признавшему Иисуса – Христом. Мы, по Мережковскому, можем отождествиться именно с сотником, расслышавшим в последних словах Иисуса весть о победе над смертью. Такова *мистериальная роль* сотника. – «Обе Марии, одним мечом пронзенные, стоят у креста: Мать и Невеста; та, кто Его родила, и та, кто первая увидит Воскресшего» (с. 590): источники «Кода ад Винчи» Дэна Брауна дают о себе знать в комментарии Мережковского на дележ воинами одежды Распятого. «Нижняя риза на теле Возлюбленного – как вечная тайная ласка любви», – любви «Марии Неизвестной», соткавшей своими руками эту ризу, к Иисусу (с. 587), – любви мучительной, неутоленной, не завершенной, – именно той, какую искали члены «Нашей Церкви», какой они придавали религиозный смысл. Подобных романтических фантазий в книге Мережковского немало, – сам он их, видимо, считал прозрениями, коли включал в свои «мистерии».

Крестная казнь – это «дьяволом самим внушенное людям сладострастие мучительства» (с. 591), – и Мережковский указывает на особое место присутствия дьявола на Голгофе. Души римских палачей – вот благоприятная для него среда. Садизм находил разрядку в *смехе*, изливался в смех, – но смех на Голгофе – веселье очень специфическое! Если прав Бахтин, считавший «карнавальным» голгофский смех, то Мережковский – в отличие от Бахтина, все же с христианской позиции – дает точную метафизическую характеристику не только языческой черни, но и *карнавалу*. «Смеются и дьяволы в аду, но не от большого веселья» (с. 596): не так уж весела на самом деле бахтинская «веселая преисподняя», и не так просты души стоящих у креста римских парней! Сами они, конечно, не догадываются, над Кем глумятся, – но инспирирующий, даже одержавший их *Некто* знает это! Смутная догадка разжигает в них «неземной страх», который демонически оборачивается «неземным смехом» – «неутолимой, нечеловеческой, как бы в самом деле адским огнем разжигаемой жаждой надругательства над самым святым и страшным» (там же)¹⁶⁸. Вот *голгофская мистерия* в ее архитектонике по Мережковскому: Сын Божий умирает на Кресте, приобщаясь аду;

¹⁶⁸Таково, действительно, существо «карнавальных вольностей», восхваляемых Бахтиным. Подробно я обосновываю это в главе «Бахтин глазами метафизика» своей одноименной монографии (М., Центр гуманитарных инициатив, 2016).

дьявол разжигает садистическое сладострастие в палачах; человечество, в лице двух разбойников на крестах, избирает, разделившись надвое, «путь жизни» и «путь смерти»¹⁶⁹; смиренные иудеи признают Иисуса за Христа; благочестивые язычники исповедуют Иисуса сыном богов; христианским женщинам Крест, подобно мечу, пронзает душу. И над всей голгофской панорамой – этим прототипом нового универсума – словно скрытое тьмой *хамзина*, стоит, в своей самодовлеющей тайне, око Отца... – Свою мистерию Мережковский увенчивает величественными знаменательными событиями: в момент смерти Иисуса раздвигается храмовая завеса, закрывающая вход в Святое святых, и происходит землетрясение – колеблется вся «держава смерти» где обитают мертвецы. Мережковский намекает на некое значение Голгофы именно для загробного мира: нет, воскреснуть усопшие не могут, но жизни в них прибавилось – они «полупроснулись» (с. 601)...

Заключительная глава «романа» об *Иисусе Неизвестном*, понятно, посвящена воскресению, посмертным явлениям и вознесению Иисуса. Это очень странный – двусмысленный текст, и, кажется, раздражение первых читателей труда Мережковского было вызвано уклончивостью там авторской позиции, бесконечным диалогом голосов *pro* и *contra*: ведь предмет этот – главное упование верующих! Воскресение и последующие события Мережковский опять-таки называет *мистерией*. Но это не церковная мистерия, увенчивающая мистерию Страстей, – не со-воскресение со Христом тех, кто прежде сораспялся Ему. Под словом «мистерия» эзегет понимает здесь события «внутренне-внешнего» характера, окружающие тайну «пустого гроба». «Мистерию» Мережковский в данных главах особенно откровенно противопоставляет «истории», тонко, но вполне прозрачно намекая на неисторичность многих евангельских фактов. Видимо, русский критик берет на вооружение некий вывод критики западной, когда концовку Евангелия от Марка объявляет позднейшей вставкой: весть Марка-Петра заканчивается для него на бегстве мироносиц от пустого гроба (Мк. 16, 8). Конец евангельской истории, последний ее засвидетельствованный факт – для Мережковского это *пустой гроб*: слова ангела «Его здесь нет», адресованные женам, прошедшим ко гробу субботним утром, – это «всё Воскресение» (с. 607). Понятно, что данный вывод – чисто агностический. Ведь «тайна его [пустого гроба. – Н. Б.] и донныне остается неразгаданной» (с. 612).

Все спекуляции Мережковского по поводу этой «тайны» (тело похищает ученик, т. е. версия иудеев; тело претерпело эволюционную метаморфозу; смерть оказалась побежденной любовью Марии-Возлюбленной, воскресившей Иисуса подобно Изиде, воскресившей Озири-

¹⁶⁹Формулировки из раннехристианского текста «Учение двенадцати апостолов».

са) выливаются также в агностическое суждение: «Тут действительно *что-то* было, чего мы не знаем» (с. 614), о чем умолчали ученики, но что привело их от факта «пустого гроба» к уверенности в Воскресении. Не случись чего-то очень значительного за 36 часов после казни Иисуса, не возникло бы «такое непоколебимое здание, как Церковь» (с. 614). Личная вера Мережковского в Воскресение подвешена на волоске евангельских слов Иисуса, явившегося Марии: «Не прикасайся ко Мне», – слов слишком «нечаянных», загадочно-немотивированных, чтобы не быть достоверными. И концовка главы «Воскрес», где говорится о «знании» факта Воскресения «таким несомненным, как то, что я – я» (с. 618), воспринимается – после многостраничных вялых авторских колебаний – прямо-таки как *Deus ex machina*.

Явления воскресшего Иисуса ученикам (глава «Воистину воскрес»), чудесные по природе, как и все евангельские чудеса, в глазах Мережковского мистериальны, т. е. вызваны либо верой, либо особым – экстатическим состоянием последователей Иисуса. «Внутренне-внешний» характер данных событий означает, что «что-то действительно было», – какие-то феномены, которые галлюцинирующие ученики принимали за явления Учителя. Вряд ли случайный попутчик Луки и Нафанаила, шедших в Эммаус, увидел бы и услышал беседующего с ними Иисуса. И когда Иисус ел перед апостолами печеную рыбу на Генисаретском озере, это событие в принципе не могло быть засвидетельствовано кем-то посторонним. – Итак, Мережковский объявляет то, что в Евангелии выступает как факты, предметами *одной веры* апостолов, что по сути лишает эти события фактичности, историчности. Так русский *новый богослов* присоединяется к сонму евангельских критиков, которые *агностически* считали евангельский рассказ исповеданием веры первохристианской общины (т. е. отрицая – или хотя бы ставя под сомнение историзм евангельских фактов). Снова налицо *двоение* воззрения Мережковского. Ни искусственно взвинченная интонация, ни звучащее заклинанием «Он с нами везде и всегда» (с. 630) не спасает финала книги от духа тайного безверия. Право же, было бы корректнее, если бы мыслитель заявлял о своей *жажде веры*, но не о «несомненном знании» и не о «внутренне-внешнем» «мистериальном» опыте.

Весеннее полнолуние: «Апокрифы» Д. Мережковского и М. Булгакова

«Яркой луной пасхального полнолуния освещенное, прозрачно-темно-голубое, точно сапфирное, небо казалось не ночным, не дневным, – небывалым» (с. 513); «Хором многоголосым, то близким, то далеким, лаяли и выли на луну бродячие псы (их было множество

на иерусалимских улицах)» (с. 515); «Все луной точно выжжено. <...> И еще мертвее становилась тишина...» (с. 518); «На белом камне темнеющие в ослепительно белом свете луны капли пота могли казаться каплями крови» (с. 524): Гефсиманский сад, где накануне казни молился Иисус, улицы предпасхального Иерусалима залиты светом полной луны. Мережковский художественно педалирует тот факт, что иудейская Пасха совершается в день весеннего полнолуния, приходящийся на субботу¹⁷⁰. В романе Булгакова¹⁷¹ луна заливает как Ершалаим, так и Москву, перебрасывая между ними смысловый мост – намекая на глубинное подобие событий в двух разнящихся хронотопах. «Все выше подымалась над Ершалаимом лампада луны» (с. 731), – пока наконец не повисла «еще выше пятисвечий», которые пылали над храмом (с. 734). Как и у Мережковского, у Булгакова с кинематографической зримостью описаны лунные тени – «лунные ковры» в масличном Гефсиманском саду. В такое «лунное пятно» случайно попало бездыханное тело Иуды, убитого по приказу Пилата руками воинов Афрания – начальника охраны Пилатова дворца и при этом тайного христианина, члена первой общины из учеников Иисуса, общины (с. 731, 733). И заснувший после казни тяжким сном Пилат, чья жизнь отныне стала одним сплошным раскаянием за грех трусости, «немедленно тронулся по светящейся дороге и пошел по ней вверх, прямо к луне» (с. 734)... – Но и в сталинской Москве в эту весеннюю, теплую и безоблачную пятницу «луна в вечернем чистом небе висела полная, видная сквозь ветви клена» (с. 645), и своим светом «ярко заливала Николая Ивановича» – похотливого советского мещанина. Лунной чаре подчинилась также ставшая – по причине своей великой любви – ведьмой Маргарита: «Маргарита увидела, что она наедине с летящей над нею и слева луною. Волосы Маргариты давно уже стояли копной, а лунный свет со свистом омывал ее тело» (с. 657). В Москве именно полнолуние создало среду – ауру, как бы провоцирующую множество астральных событий: «Русалки доплясали свой танец в лунном свете и растаяли в нем»; «столб воды [от прыжка в озеро Маргариты] выбросило почти до самой луны» (с. 600); машина, управляемая бесом-грачом, «взвывла, прыгнула и поднялась почти к самой луне» (с. 663) и т. д. – апофеозом раскрепощения сверхъестественных сил стал Великий бал у сатаны... Общий символ, весомейший для обоих текстов – романа Булгакова и «романных» набросков, или *проторомана*, Мережковского, побуждает к их сопоставлению. В эпоху, последовавшую за крахом старой России, свободная русская мысль в

¹⁷⁰В пасхальном цикле православной Церкви полнолуние приходится на Лазареву субботу.

¹⁷¹Цитаты из «Мастера и Маргариты» я привожу по изданию: Булгаков Михаил. Романы. М., 1973 (страницы указываю в скобках после цитат).

эмиграции и подневольная – на родине подняли тему Христа и Евангелия в данных *апокрифах XX века*.

Надо сказать, что в свои труды оба автора вложили собственные экзистенциальные ситуации. Вчувствуя свой собственный человеческий тип в *Иисуса Неизвестного*, Мережковский красной нитью провел через Его жизнь мотив раздвоения («страсть к страданию и страх страдания»). Булгаков создал автобиографический образ Мастера – человека, иноприродного советскому социуму 30-х годов, давление которого не вынудило его однако отказаться от своей *идеи*. В свою очередь Иешуа в «романе о Понтии Пилате» в драматизме своего положения подобен Мастеру, ибо выведен не столько в Его противостоянии Синедриону (и Закону), сколько в оппозиции государству как таковому. У Булгакова точка зрения повествователя вплотную приближена к Пилату, носителю государственного начала, а за смутным образом императора Тиверия просматривается тень Сталина...

Примечательным образом оба русских писателя выступают наследниками исторической критики, когда строят: один – «жизнь Иисуса», другой – рассказ о событиях последнего дня земного пути Христа, – как бы придерживаясь *проблемы свидетельств* евангельской истории. Мережковский, как выше говорилось, именно ее кладет в основу своего экзегетического метода, когда выявляет свидетелей и конструирует «*апокрифы*» соответственно каждой точке зрения. Что касается Булгакова, то в его романе главный свидетель ершалаимской драмы – Воланд, сатана, о специфике которого речь пойдет чуть ниже¹⁷². По словам Воланда, он присутствовал и при казни на Лысой горе, и на суде Пилата. Именно Воланд инспирировал Мастера – автора романа о Пилате, передав ему свое видение великих событий. И Воланд же навевал сон Ивану Бездомному: сцена казни Булгаковым представлена в качестве Иванушкина сна... Итак, в «Мастере и Маргарите», согласно авторскому замыслу, представлено *Евангелие от Воланда*. – Но в «романе о Понтии Пилате» имеются и более тонкие вещи касательно свидетельств. В этом тексте Мастера, к примеру, Иешуа на кресте молчит, а когда ему на копье палач подносит напоенную дурманящей жидкостью губку, жадно пьет. Афраний же, отчитываясь Пилату о казни, утверждает, что напиток Иешуа принять отказался. Кроме того, начальник тайной стражи приписывает Иешуа целый ряд высказываний, – в частности, о том, что трусость – самый страшный порок: не в бровь, а в глаз Пилату метит он этими словами... Но откуда – в мире романа Воланда-Мастера – Афраний знает афоризм о трусости? Этот афо-

¹⁷²Разбору «Мастера и Маргариты» посвящён также мой юношеский (1970-х годов) трактат «Роман-миф», опубликованный тогда в самиздатском журнале «Русская Голгофа».

ризм был записан Левием Матвеем и стал, видимо, достоянием кружка почитателей Иешуа, куда входили Низа, Афраний, Левий Матвей, «человек с ведром» со двора, куда Низа завела Иуду перед убийством... Афраний вложил в уста Умирающего на кресте слова, сказанные Им прежде того и записанные учеником. Слова эти, конечно, не евангельские, но Булгаков здесь как бы намекает на то, как, по его мнению, поэтапно складывалась письменная каноническая версия событий. Афраний, разносчик информации, у Булгакова выступает как один из творцов *предания*, которое некогда застынет в *писании*. Он – свидетель казни, но его отчет Пилату о ней не отвечает его собственному наблюдению – личному опыту. Абсолютный (в мире «Мастера и Маргариты»), претендующий на объективность опыт Воланда опровергает «свидетельство» Афрания... Так Булгаков поднимает тему достоверности Евангелия как исторического источника и решает эту острейшую для XX века проблему отрицательно, безысходно-пессимистически.

О свидетелях евангельских событий в экзегезе Мережковского мы обстоятельно говорили ранее. У Булгакова главным свидетелем проповеди Иешуа выступает бывший сборщик податей Левий Матвей, – так у Мастера выведен евангелист Матфей канона. В связи с этим персонажем естественно встает вопрос о соотношении *Евангелия от Воланда* с каноническим Евангелием, а также со взглядом Церкви. При чтении «романа Мастера» испытываешь шок. Достоверен «роман» или нет (надо думать, не достоверен), но он вызывает живую мысль: как далеко могут, в принципе, расходиться историческая действительность с сакральным рассказом о ней!.. Если Воланд-Мастер правдиво передают историю, то в ней нет ни одного евангельского факта. Сам Иешуа перед Пилатом свидетельствует, что проповедовал о «храме истины»; имел ровно одного ученика – Левия Матвея, чьи записи нимало не походили на проведь Его, Иешуа; что в Ершалаим он на осле не въезжал и т. д. Левий Матвей на козлином пергаменте, записал будто бы со слов Иешуа, что «смерти нет», что некогда мы увидим «чистую реку воды жизни» и пр., что не похоже даже и на дискурс известных апокрифов... Хотя каноническая событийная схема в *Евангелии от Воланда* отчасти сохранена – в целом традиционно показан Пилатов суд; как и в каноне, отпущен разбойник Вар-равван; казнь сопровождают природные катаклизмы и пр. – то центральное евангельское событие Воландом-Мастером искажено. Тело Иешуа, похищенное Левием Матвеем (а это иудейская версия его исчезновения), в конце концов, по свидетельству Афрания, обнаруживается римлянами и бросается в одну яму с телами двух разбойников. Ни Воскресения, ни явления Иисуса ученикам (да последних вообще нет), ни даже «пустого гроба»... Однако Иешуа в финале «Мастера и Маргариты», без обозначения Его статуса в метафизической иерар-

хии, оказывается хозяином вечной участи Мастера и Маргариты... Так кто же он, – в мире «Мастера и Маргариты», – Иешуа? Учитель жизни, каким он был в глазах Левия Матвея, Афрания, Низы? философ и врач, исцеливший Пилата от гемикрании? справедливый владыка над людскими вечными судьбами? Оправдываются, действительно, слова Корovieва: «Всё зависит от того, с какой точки зрения смотреть на предмет, всё... условно и зыбко» (с. 511). Тайна булгаковского Иешуа связана с этой самой игрой точек зрения, – с веянием духа критики – скепсиса и агностицизма.

Образ Пилата у Мережковского очень напоминает булгаковский – представленный почти субъектно и потому едва ли не «положительный». Если, по слову Мережковского, Пилат и «убийца Христа», то «почти невинный». «В евангельских свидетельствах изображено внутреннее, духовное лицо его с такою чудесною живостью, что и внешнее, плотское, возникает из него с такою же почти живостью: четырехугольное, тяжелое, каменное, гладко-бритое, с мягкими, точно бабьими, морщинами, с отвислым патрицианским кадыком, с Цезаревой, как будто для лавров назначенной, лысиной; то с брезгливой, то с тонкой, скептической усмешкой, – “что есть истина?” – и с миродержавно-величественной, самоубийственной скукой, *toedium vitae*» (с. 553): этот Пилат Мережковского – он же и булгаковский *Всадник Золотое копьё*, – с его каменной, от страха приступа гемикрании, осанкой, с брезгливостью к оккупированной стране, с вечной обращенностью к «Цезарю» и чиновничьим страхом – собственной его, Пилата, чертой... Булгаков как бы художественно распространил, конкретизировал историко-психологическую, восходящую к Евангелию, схему главы «Суд Пилата» книги Мережковского: это диалог с Иисусом, борьба за Узника с первосвященником, страшные внутренние колебания (действительно, агония), выступление перед толпой... У Мережковского Пилат впоследствии вскрыет себе вены, сидя в ванне; как и его знаменитые современники – стойки, он смерть предпочтет «неуёмной скуке». У Булгакова участь Пилата станет тяжелая, неизбывная мука раскаяния, которая утлится только в вечности, в обществе Того, Кого он предал на смерть. Оба, Мережковский и Булгаков, великолепно показали второстепенную, в действительности, роль Пилата во власти, на деле принадлежащей владыкам Синадриона. У Булгакова Пилат сумел отомстить за Иешуа, убив Иуду, образ которого близок к примитивному сребролюбцу традиции. И место евангельских Иосифа и Никодима в «романе о Понтии Пилате» занимает блестяще выписанный Афраний, в облик которого Булгаков внес черточки из своей современности – в 1930-е годы деятель тайных служб был одной из ключевых фигур... Это булгаковский Пилат, как личность, значителен – Пилат у Мережковского намеренно представлен

человеком заурядным: глава оккупационной власти, он легко попадает под влияние первосвященника Ганана – оказывается, незаметно для себя, Ганановой марионеткой. Булгаков же недаром свое «Евангелие» называет романом именно *о Понтии Пилате*: его Пилат властительно горд, умён и обладает сильной, жесткой волей. Его разговоры с Афранием об участии Иуды – булгаковский шедевр воспроизведения дипломатического, двусмысленного дискурса: под внешней «гуманной» благопристойностью – криминальный проект, замысел убийства предателя, чего желают со всей личной страстью обо собеседника. Ведь Пилат жаждет отомстить не только Иуде, но и профинансировавшему его иудейскому священству, подбросив им тридцать тетрадрахм; чувства тайного христианина Афрания также прозрачны... В главе «Как прокуратор пытался спасти Иуду из Кириафа» Пилат и Афрания адекватно понимают один другого, хотя каждая реплика разговора несет в себе смысл, противоположный вербально-семантическому. Ключевое слово «спасение» означает в этом разговоре «убийство», что порождает и все прочие смыслы. Понимание его начальника для Афрания могло бы быть своеобразным переводом – заменой смысла всех фраз на противоположный; однако тайный сотрудник постигает действительное намерение прокуратора скорее сердечным «слухом» – интуицией. Это очень тонкий диалог, в котором приказ Пилата и «отчёт» Афрания выражены в нарочито актёрской манере – как разговор официальных лиц. Но, в конце концов маски сбрасываются: Пилат награждает Афрания перстнем за то, что тот «не сберёг» Иуду, – Афрания же награду с достоинством принимает. Пилат Мережковского, пассивная игрушка в руках Ганана, к поступку «всадника Понтия Пилата» Булгакова-Мастера вряд ли был способен...

Детальное сопоставление двух русских версий Голгофского события всё же не входит в мою задачу. У историка отечественной мысли особый интерес, понятно, вызывает как религиозно-философский аспект «Мастера и Маргариты», так и богословский срез вставного «романа о Понтии Пилате», неразрывно связанный собственно с художественностью великого (не побоюсь этого слова) творения Булгакова. Итак, какая *идея* стоит за «Евангелием от Воланда», как эта идея связана со смыслом романа, обрамляющего это «Евангелие»? Обращаясь к этой теме, я изначально отказываюсь от претензии на то, чтобы предложить однозначный, хотя бы и гипотетический ответ на данный – ключевой для понимания булгаковского романа вопрос.

«Роман о Понтии Пилате» – ядро «Мастера и Маргариты», исток сюжета «большого» романа. Об идеологии сочинения Мастера выше уже немало говорилось – были прослежены переклички с «романом об *Иисусе Неизвестном*» Мережковского. Идеология эта вызывающе антицерковная, она обращена также и против канонических Евангелий.

Главное заключено в отсутствии для Мастера Воскресения: обыгранна иудейская версия похищения тела учеником. Вместе с тем, если не Мастер, то Булгаков, в рамках уже «большого» романа, безмерно поднимает Иешуа над только-человеческим уровнем странствующего философа. Он метафизически уравнивает его с Воландом, когда сообщает как бы о совместном определении вечной участи людей этими сверхъестественными персонажами. Воланд в двойце представляет справедливость – воздает каждому по заслугам, «сводя счёты», – это, по Булгакову, одно запредельное «ведомство». Иешуа же, «ведомство» второе, есть воплощенное милосердие. Никаких других надмирных начал в «Мастере и Маргарите» нет, и если вспомнить о манихейской тенденции Серебряного века, то можно предположить, что *Бог* в воззрении Булгакова двулик, и его «ипостаси» – это «князь тьмы», «сатана» (т. е. Воланд) и дух света (Иешуа). Трудно говорить об этих ликах как *добром* и *злом*. Воланд оценён Булгаковым в эпиграфе (к первой части романа) из гётевского «Фауста»: «Я – часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Если использовать оккультный термин, то можно назвать Воланда *владыкой кармы*: деяния Воландовой шайки в Москве – это предьявление «счётов», развязывание кармических узлов, – действие закона кармы. Знаменитая, ставшая крылатой фраза Воланда: «Всё будет правильно, на этом построен мир» (с. 797) – не что иное вольная формулировка этого закона, по которому следствие поступка полностью ему адекватно. Деяния Воланда – не добро и не зло, но вызывают глубокое удовлетворение и сочувствие у читателя. Справедливая месть, осуществление заповеди «око за око, и зуб за зуб»: Воландов принцип побуждает вспомнить о ветхозаветном Иегове. Но Воланд не Иегова хотя бы потому, что являет себя большим любителем языческого «бытия» (с. 689). – Иешуа с метафизической стороны выписан еще менее рельефно, чем Воланд. О том, что он олицетворяет собой «ведомство милосердия», свидетельствует лишь реплика Воланда в связи с просьбой Маргариты о прощении Фриды. А наделив Мастера не «светом», но «покоем», Иешуа действовал вполне в духе Воланда – по справедливости, тогда как исцеление им Пилата от приступа гемекрании – поступок вполне милосердный. Так или иначе, завершающая «большой роман» идеологическая авторская позиция – очевидно, «по ту сторону добра и зла», а благодаря двум «трансцендентным» инстанциям (Воланд и Иешуа), чисто формально в идеологии романа усматривается манихейский тренд. Воланд, если он и сатана, то весьма специфический и уж, конечно, не традиционный. К Иешуа же немислимо приложение таких богословских категорий, как *Богочеловек*, тем более *Логос*. В отличие от московских глав «Мастера и Маргариты», внутренний исторический роман книжно-условен: так, разгово-

ры Пилата с Афранием у меня вызывают ассоциации не с языческим Римом, но с русской действительностью века XIX-го... Тем не менее, этот роман – сильная отрицательная реплика в адрес воззрения церковного, даже и евангельского...

Как видно, для меня не представляется возможным точно ответить на вопрос, что всё же это за существа – Воланд и Иешуа. Думается, что немногие библейские традиционные черты в них перекрываются авторским художественным вымыслом. Безусловно лишь некое парное единство – надмирный *совет*, по духу манихейский. Сам по себе «малый» – «внутренний» «роман о Понтии Пилате» никакого теистического – и вообще сверхъестественного элемента в себе не содержит. Единственный момент сюжета, где можно усмотреть намек на чудо – это начало страшной грозы после богохульств и проклятий Левия Матвея. Выраженная таким способом его молитва о смерти распятого на кресте Иешуа как бы оказалась исполненной: желая спастись от ливня, палачи убили осужденных (впрочем, и здесь достоверной причинно-следственной связи между воплями ученика и скорой смертью казнимого нет). «Роман о Понтии Пилате» – это *апокриф*, который, как некий драгоценный камень, заключен в оправу триллера московских глав. Понятие «апокриф» при этом можно понимать почти по Мережковскому – как субъективное свидетельство. Действительно, привязанный к фигуре Пилата, булгаковский «апокриф» содержит важнейшие сведения о личности Иешуа – о его учении (все люди хорошие), о врачебном искусстве. Именно перед Пилатом Иешуа раскрылся как целитель и философ. Но, конечно, «малый» роман содержит не одну Пилатову (и Левия Матвея) точку зрения, но отмечен и авторским вездесущием, не проникающим однако во внутренний мир персонажей (и Иешуа, и Афраний, и даже Иуда показаны только в их поступках и словах). Этим «вездесущием» Булгаков наделяет Воланда, который выступает в роли главного свидетеля событий «малого романа»¹⁷³. Потому этот последний – всё же *Евангелие от Воланда*, но не *от Пилата*.

Кроме ключевых образов Воланда и Иешуа, «окном» в идею «Мастера и Маргариты» служит символ полной весенней луны. Опять-таки, размышляя о семантике в романе этого явления, к однозначным рациональным смыслам прийти не удастся. Вообще, кажется, «идеология» не является ценностью в романе и не предполагает особой, самостоятельной читательской рецепции: «Мастер и Маргарита» – не аллегория и не «роман идей». В очень мощной лунной теме все же хочется обозначить несколько смысловых обертонів. – Прежде всего, полная луна создает романное единство – соединяет в лунной таинственной атмос-

¹⁷³Уже в романе «большом»: его присутствие при событиях «малого» романа, разумеется, незримое.

фере главы ершалаимские и московские. Именно она (вместе с Воландом) – всевидящий свидетель события Голгофы, что, конечно, фантазия Булгакова (также и Мережковского): в конце концов, вполне возможно, что накануне Распятия луна в Иерусалиме скрывалась за облаками. Педалирование образа полной луны в романе Булгакова ненавязчиво подтверждает фактичность голгофского события: Иисус существовал и был распят в такой же самый весенний день, какой видит нынешняя социалистическая Москва, – вот булгаковский message своим современникам. В образе гонимого государством писателя Мастера воспроизводится ситуация мыслителя Иешуа: оба, если использовать метафору пережившего ту же самую ситуацию Солженицына – телята, бодающиеся с дубом империи. Мастер – жертва луны, по слову Ивана Бездомного из романного эпилога; с еще большей силой это можно сказать про Иешуа.

И вот второй важный смысл лунной присутствия в романе: луна, несомненно, знаменует иудейское начало, роль которого в романной семантике Булгаковым нее прояснена – то ли по цензурным причинам, то ли затем, чтобы «Мастер и Маргарита» остался романом-загадкой. Булгаков словно не хотел, чтобы образность романа воспринималась как идеологический шифр, чтобы в тексте обнаруживался внехудожественный смысл и авторские идейные оценки. Но от связи феномена луны с иудаизмом никуда не деться. Ершалаимские события происходят в лунном сиянии – стоят под знаком луны, – но, как было уже сказано, их трактовка – именно иудейская. На весеннее полнолуние приходится иудейская Пасха; вместе с тем «великий бал у сатаны» – сакральное действо, устроенное в Москве Воландом именно в этот день. Сам Воланд рассматривает бал как праздник, что побуждает нас сблизить «консультанта» со сферой именно иудаизма. Окультино Луна является планетой Иеговы – Иегова представляется ее планетарным духом. Однако считать Воланда неким собственно лунным демоном оснований роман не дает. Настоящее обличье Воланда, показанное глазами Маргариты в финальной сцене, таково: «Маргарита не могла бы сказать, из чего сделан повод его [Воланда] коня, и думала, что, возможно, это лунные цепочки и самый конь – только глыба мрака, и грива этого коня – туча, а шпоры всадника – белые пятна звезд» (с. 795). Фигура Воланда всегда окутана черным покровом, это «князь тьмы», ночи как таковой, но космичность которого все же пронизана лунным мерцанием. Воланд – тайна, окруженная мраком, – тайна кармы, последних судеб мира, жизни людей, а главное – их смерти.

Но полная луна у Булгакова – отнюдь не только природное явление, – сущность лунного света не подчиняется позитивно-естественному объяснению. Полная луна то ли знаменует раскрытие для профанных

взоров мира астрального, то ли сама является причиной сверхъестественных явлений. Лунное сияние в романе создает среду для множества астральных событий: под лунной танцуют русалки; раскрываются гробницы и мертвецы-грешники, одевшись в призрачную плоть, стекаются на шабаш; скачут в преисподнюю демоны на черных волшебных конях... Да и сама луна принадлежит в романе не одному только эвклидову миру. Полночная луна в зените озаряет загробные астральные пространства, по которым мчится кавалькада духов во главе с сатаной; также и в Москве, для «посвященных», она продолжает сиять, хотя, как замечает Маргарита, «давно уже должно быть утро» (с. 709). Полная луна приближает к земле астральный мир, и в полночь время останавливается, ибо в этом мире времени, грубо говоря, нет. «Праздничную полночь приятно немного и задержать», – объясняет Воланд недавним профанам данное явление. Луна природная и луна призрачно-астральная в событиях романа очень незаменно сменяют одна другую; так у читателя фантастического триллера создается чувство близости астрального мира – реальности событий сверхъестественных. – При этом, конечно, луна и ее свет у Булгакова демоничны, соотнесены со свитой Воланда: «свет», где обитает Иешуа и который заказан Мастеру – метафизически иной. Но никаких оценок – духовных ли, этических – Булгаков здесь не делает: над Воландом в романе нет никаких иерархически высших инстанций, его деяния лишь корректируются другим «ведомством», т. е. волей Иешуа.

Луна в романе все же некое *божество* – в ее неизменяемости и трансцендентности, вездесущии, всеведении. Помимо того, как и всякому языческому богу, луне в романе приносятся жертвы: «жертвой луны» Иван называет Николая Ивановича, равно и себя самого (с. 809), – к ним, добавлю, принадлежат формально убитые демонами Мастер и Маргарита, Наташа, барон Майгель, возможно и Берлиоз... И не жертвой ли луны – самого лунного демона – является также Иешуа? – Луна царит над Ершалаимом и Москвой как нерукотворный кумир, божество кровавой мистерии, первое действие которой совершилось на Голгофе, второе же – в скромной квартире московской ювелирши, – квартире, для целей демонического шабаша распространившейся на четыре измерения...

Великий бал у сатаны, этот самый шабаш, является кульминацией романа и его смысловым ядром. Хотя участники бала – «висельники и убийцы» (с. 697), отравители, держатели притонов, алхимики, палачи и пр., возглавляемые сатаной, эта оргия отнюдь не вызывает ужаса или отвращения: несмотря на некоторую фривольность в деталях, она красива, притягательна своей радостью бытия. Авторская позиция здесь, с очевидностью – «по ту сторону добра и зла», – налицо своеобразный *карнавальный* эстетизм. Исполненная жизнеутверждающего

смеха, московская оргия – все же не совсем *карнавал* по Бахтину, – но уж в точности – бахтинская «*веселая преисподняя*» в буквальном смысле слова. «На зеркальном полу несчитанное количество пар, словно слившись, поражая ловкостью и чистотой движений, вертятся в одном направлении, стеною шло, угрожая всё смести на своем пути. Живые атласные бабочки ныряли над танцующими полчищами, с потолков сыпались цветы. В капителях колонн, когда погасало электричество, загорались мириады светляков, а в воздухе плыли болотные огни» (с. 687): танцующие – сливки, снятые с преступного мира всех стран и времен, – обитатели ада, освобожденные на одну ночь от трудов по искуплению их вины. Искрится в бассейнах шампанское, пылают «адские топки», у которых хлопочут, жаря мясо для пирующих, «дьявольские белые повара», разного обличья «мелкие бесы» – обезьяны, медведи и пр. под видом джазменов озвучивают прихотливо организованное пространство бала... – Но «бал» представлен отнюдь не секулярно-легкомысленным мероприятием: это абсолютно серьезное действо, где танцы и пиршество лишь предваряют сакральный момент – полуночное жертвоприношение. Очевидно, *бал* – не что иное, как *языческая мистерия*, и на это указывают обряды приготовления королевы – Маргарита натирается волшебным кремом, ее омывают кровью и т. д. Природа живых людей, кто оказался в магическом пространстве бала, трансформирована – сделана способной к чисто астральным восприятиям и деяниям. Опять-таки, думается, оккультной точности при изображении *бала* Булгаков не придерживается. Любитель тайных знаний, он дает волю фантазии, следуя при этом лишь самым основным оккультным закономерностям.

... Вот наконец наступает сакральная часть «бала» – собственно мистерия, таинство. По его ритуалу можно заключить, что «бал» имеет безусловно сатанинскую природу, что Воландова мистерия – это черная месса, ибо (пародийно?) воспроизводит евангельскую семантику и отчасти – литургическую обрядность. Берлиоз и барон Майгель формально выступают в ролях двух жертвенных фигур Нового Завета – Иоанна Предтечи и самого Иисуса. Парадигма Крестителя в фантастической участи Берлиоза воспроизводится особенно точно. «Женщина-комсомолка», вожатая трамвая, словно новая Иродиада, отрезает Берлиозу голову, и эта последняя оказывается лежащей на блюде в руках у Воланда, хозяина пира. В московской истории выступление Берлиоза – проповедь атеизма – предваряет действия Майгеля по ведомству госбезопасности, так что марксистский теоретик Берлиоз – действительно, не кто другой, как идейный предтеча стукача-барона. Череп Берлиоза магически превращается в сакральную чашу – антипотир, куда хлынет кровь из груди Майгеля, простреленной одним из бесов. Майгель – гебешный осве-

домитель, чей вечный прообраз – предатель Иуда, «дьявол», по слову Мережковского, в которого – на Тайной Вечери – «вошел сатана». Если Иисус – жертва евхаристическая, то именно Иуде, или его образному заместителю, надлежит быть сакральной жертвой *антиевхаристии*. Причастие дьявольской мистерии – опять-таки, формально, перевернутое церковное: при вкушении кровь оборачивается вином. Антиерей Воланд, совершитель данного страшноватого – однако, втайне одобряемого всяким читателем действия, облачен в «черную хламиду», антирясу, на боку же у него вместо священнического набедренника укреплена настоящая стальная шпага. Защитник обиженных, сатана, в соответствии со своей средневековой – правда, лишь маргинальной, народно-семантической, карает сильных, облеченных властью, господ жизни. И сочувствие Воланду свой исток имеет в читательской глубинной памяти о тех именно временах, когда Бог, в мифе, брал сторону властителей, – униженным и оскорбленным же оставалось обращаться за помощью к сатане...

Пытаясь проникнуть в мировоззрение Булгакова (точнее, в писательское кредо, представленное в его главном романе), или в основной миф «Мастера и Маргариты», я ограничусь данными комментариями, цель которых – прояснить семантику отдельных ключевых романских образов и эпизодов. – Интересно теперь вернуться к «Иисусу Неизвестному», главному предмету настоящего исследования, чтобы сравнить два кредо, два, можно сказать, богословских воззрения больших русских писателей-современников. При всей жанровой и стилиевой разнице двух данных трудов, выраженная в них авторская *вера* имеет немало общего. Религиозные интуиции как Мережковского, так и Булгакова – манихейской природы, нацелены на *оправдание зла*, сближение зла с добром в религии и этике. Ранний Мережковский видел в Христе и Антихристе два лика единого Бога и размышлял о примирении и объединении исторического христианства с языческой идеей, с которой он отождествлял концепт Антихриста. В «Иисусе Неизвестном» сохранились элементы этого воззрения 1900-х годов в ряде авторских попыток выявить у Христа – точнее, вчувствоваться в Него языческие черты. Мережковский искал ницшеанского выхода «по ту сторону добра и зла», синтез Бога и дьявола, – и этот синтез – вернее сказать, союз, совет двух мировых духовно противоположных сил Михаил Булгаков осуществил в ситуации сотрудничества Воланда с Иешуа. В «Иисусе Неизвестном» Мережковский маскирует как бы врожденное ему манихейство: прячется за апологетической экзальтированной, порой сползающей в слащавость интонацией, за сочувственными репликами в адрес Церкви, за шельмованием дьявола – в обличье ли Иисусова «двойника», в образах ли Иуды и Ганана. В «Мастере и Маргарите» вызывающая антицер-

ковная установка на оправдание зла сказала в той глубокой симпатии, которую автор (а вслед за ним и читатели) испытывает к деяниям сатаны и его свиты. Именно сатана у Булгакова вершит суд справедливости, что не может не вызывать сочувствия.

И *Иисус Неизвестный*, и Иешуа – такие образы, которые невозможно подвести под категории Никейского богословия. Счасть дрожащего от страха перед Пилатом маленького человека, отвечающего прокуратору с услужливой готовностью, за Божественный Логос, сотворивший мир, было бы нелепостью¹⁷⁴. В своей властной надмирности Иешуа проявляется только в эпилоге; но это некий *dues ex machine*. У Мережковского также главная цель – раскрыть образ именно Сына *Человеческого*, разоблачив от риз образ Сына Божия. Оба писателя все же хотели бы держаться христианской традиции. Но вот, их дискурс – полукритический-полухудожественный у Мережковского, – дискурс исторического романа, вместе и триллера у Булгакова – властно увлекает обоих в арианскую тональность...

О скрытом *неоязычестве* Мережковского много сказано мною ранее. Оно очень явственно выражено в его историко-религиозных (в видимости) трудах «Тайна Трёх» и «Тайна Запада. Атлантида – Европа», где намечены чисто языческие парадигмы, под которые Мережковский намеревался подвести образ Христа. В «Иисусе Неизвестном» языческий тренд просматривается как в эротических намеках, так и в усмотрении «вакхического» элемента в Евангелии. У Булгакова языческий дух сказывается прежде всего в апофеозе земной страсти: ведь именно запретная любовь Мастера и Маргариты – верховная ценность романа. «Великий бал», где нужно искать все разгадки романских тайн, это не что другое, как сакральное прославление земного, телесного бытия, торжествующего вопреки смертному тлению. Раскрытие глубин преисподней в центре сталинской Москвы, черти в торгсине и «доме Грибоедова», сатана на бульваре: все это, в булгаковском показе, вещи веселые, красивые, почти что праведные. Смерть ряда людей в результате действий этих существ также выглядит чем-то должным, благим, даже несущим счастье. Назвать данную идеологию *сатанизмом* язык не поворачивается, хотя традиционно и формально это сатанизм¹⁷⁵.

¹⁷⁴Вполне возможно, что в действительности Господь выглядел весьма похожим на Иешуа. Но это означает лишь одно: передавать кенозис Бога средствами слова реалистической прозы *недопустимо*. Такого не было во времена настоящей, а не натужной веры, когда и был выработан для этих целей адекватный – богословский дискурс. Образ Иешуа лишен, если угодно, иконности, условно говоря – нимба. Булгаковский реализм здесь созвучен изображениям Иисуса передвижниками, вызывавшим протест Церкви.

¹⁷⁵Недаром современные священники ненавидят роман Булгакова, – понятно, не от большого ума. Впрочем, это трудная проблема всей культуры Серебряного века и ее побегов на советской почве.

На мой взгляд, «неоязычество» здесь слово более верное: именно **полная полуночная весенняя луна**, как было сказано выше – верховное языческое божество в художественном мире «Мастера и Маргариты». Но здесь – новая загадка: за луной стоит дух Ягве, так что судить о религии автора романа вправе только знаток традиции еврейской, от которой исследователь далек¹⁷⁶. – Особенно напористо Булгаковым проведена линия веры в справедливое, адекватное воздаяние, когда последнее *семантически* соответствует вине (убежденный в небытии Бога Берлиоз и уходит в небытие, жаждающий «разоблачений» Аполлон Аркадьевич Семплеяров сам оказывается «разоблаченным» и пр.). Восточное понятие *кармы* в романе не упоминается, но сюжет как раз соответствует ей. Однако космическая карма у Булгакова все же смягчена *милосердием*, и здесь выход в некий теизм. При анализе кажущееся эклектичным воззрение Булгакова – сплав разнородных элементов, осуществленный художественной фантазией, – в восприятии романа видится весьма органичным.

Таковы яркие русские *апокрифы* 30-х годов XX века. О том, что их поэтика отвечает жанру исторического романа (в случае Мережковского, понятно, речь идет о романых фрагментах), готовому превратиться в киносценарий, говорилось мною раньше. – Хочется напоследок указать еще на один факт мировоззренческой близости двух авторов. Как было выше показано, собственно философия, которую можно усмотреть за *Евангелием от Мережковского*, все же это не столько онтология, сколько *феноменология*. Да, Мережковский стремился, по его словам, постигнуть то, кем Иисус *был*, – однако в действительности посвятил свой труд исследованию того, кем Он *казался*. Образ *Иисуса Неизвестного* – мозаика, сложенная из многочисленных свидетельств, – и здесь сама суть экзегетического метода Мережковского. Однако дух феноменальности – кажимости, а не бытийности, – сильнее всего ощутим в интерпретациях мыслителем евангельских *чудес*. Мережковский утверждает, что совершаются чудеса опять-таки для глаз свидетелей – учеников Иисуса, в той благодатной атмосфере любви, которую Он излучал, как бы очаровывая апостолов, «восхищая» их, вводя в экстаз. Именно такие чудеса *от веры*, в опьянении верой и любовью, суть, по Мережковскому, чудеса истинные, порожденные свободой человека, а не порабащающие ее. Эта вроде бы возвышенная трактовка Мережковским чудес – включая и Воскресение Христово – лишает их тем не менее фактичности, историчности – онтологичности, в философском отношении превращая их в феномены, явления конкретным лицам.

¹⁷⁶Быть может, знание доавраамовских и домоисеевских верований древних евреев (почитавших Луну хотя бы под именем Астарты) могло бы помочь в расшифровке ряда символов романа Булгакова.

Мережковский, как мы помним, обсуждая чудеса, играет понятиями «история» и «мистерия» и видит в ключевых евангельских чудесах своеобразное соединение истории с мистерией.

У Булгакова мы находим ту же самую установку в связи с «чудесами» Воландовой свиты, – а это фактически все московские события; у него она еще более откровенна, чем у Мережковского. Феноменальность чудес в «Мастере и Маргарите» доведена до прозрачности, которую можно было бы расценить вообще как мнимость, если бы фокусы бесов на физическом плане не оборачивались реальными смертями и помешательствами, пожарами, погромами, арестами и пр., – если бы они не потрясли московской жизни. В точности как у Мережковского, в сверхъестественных событиях «Мастера и Маргариты» переплелись *история с мистерией*: так, собственно дьявольской мистерией – миражом, наваждением, – если угодно, и гипнозом был бы «великий бал у сатаны», если бы при пожаре в квартире ювелирши там не обнаружили трупа барона Майгеля (впрочем, как известно, сохранить тело так и не удалось). Массовой галлюцинацией было и представление в Варьете: сыпавшиеся сверху «червонцы», расхвачанные публикой, впоследствии другим людям представлялись иностранными дензнаками, а кое-кому и наклейками с бутылок. «Товары» же из «дамского магазина» были совсем бессущностны – раздетые «дамочки», бегающие по улицам Москвы, стали подтверждением чистой феноменальности прельстившего москвичек бесовского «ширпотреба». Кипящий – в день весеннего полнолуния – лунный астральный поток создал атмосферу, благоприятную для продуцирования любых обманных образов усилиями магической воли. Рукопись Мастера была сожжена – но вот, почтительный кот передает Воланду ее астральную копию: в некоем бытийственном смысле, в самом деле, рукописи не горят. Уничтоженное возвращается к существованию, а то, что кажется великолепной реальностью (обстановка бала), мгновенно рассыпается в прах: «Тление охватило зал, над ним потек запах склепа. Колонны рассыпались, угасли огни, всё съезжилось, и не стало никаких фонтанов, тюльпанов и камелий...» (с. 691). Астральный план – это мир людских желаний и страстей, – своей собственной сущности астральные предметы не имеют. В романе Булгакова царит именно астральная стихия, которая обманно представляется вечностью Мастеру и Маргарите, отдавшимися – от земной безнадёжности – во власть бесов. «Вечный дом» Мастера, с гусиным пером, музыкой Шуберта и ночным колпаком – тоже обман, временный призрак, галлюцинация, которую все же избирают любовники. Ведь действительность гротескно комична, при соприкосновении с ней – омерзительна, и одновременно страшна и мучительна. Дьявольский морок, феномен без ноумена, преисподняя – веселая в облике бала, и романти-

ческая – в виде загробной участи Мастера и его подруги, – в авторской оценке, предпочтительнее, выше действительного мира, не достойного, в глазах Булгакова, называться миром Божиим...

Автор «Иисуса Неизвестного» также подвержен соблазну «романтической» иллюзорности – «кажимости», на богословском языке – докетизма. Вроде бы – на словах – он страстно хочет убедить погибающий мир, что Иисус существовал, Сын Божий ходил по земле, – зовет заново повернуться к Нему! Но в действительности Мережковский рассуждает в духе скептической западной критики, «сообразуясь веку сему», – стремится говорить на современном языке. Критика, порождение послекантовской мысли, порвавшей с метафизикой, внедрила в богословскую науку, традиционно произрастающую из *веры*, методы *позитивной науки*. И религию либеральные богословы хотели утвердить на фундаменте *знания* – прежде всего, достоверных сведений о жизни Иисуса. При этом, понятно, сразу же совершался скачок от ноуменов – к феноменам, от онтологии – к феноменологии. Жертвовали вещами абсолютными (хотя и символическими, приблизительными, смутными, – видением их сквозь «тусклое стекло» по апостолу Павлу) ради вроде бы обоснованных исторических фактов – ради, казалось бы, прояснения обстоятельств Иисусова земного окружения. От земного же к небесному, от феноменального к ноуменальному надеялись заново взойти опять же интеллектуальным усилием. Однако сам Кант сферу ноуменов считал достоянием одной лишь веры. И значение критики для религии оказалось неоднозначным: критика может и укрепить, и расшатать веру. Принципиально же, подобно любой позитивной науке, историческая критика не имеет никакого отношения к религиозной вере: детальное знание жизни Иисуса и вера в Него как Бога, молитва Ему соотносятся с совершенно разными сферами человеческого существования.

У Мережковского достоверность сведений об Иисусе сделалась краеугольным камнем исследовательского метода благодаря разработке категории *свидетельства*. Доверять можно только тем фактам, у которых есть конкретный свидетель, реальное – при этом надежное историческое лицо. И подобные сообщения можно канонизировать: Голгофа, у Мережковского, реальна благодаря рассказам Симона Кириянина, сотника, первых учениц Иисуса. – Однако как быть в таком случае с вещами сверхъестественными? Пётр – очень достоверный свидетель; однако чем было в действительности его хождение по водам? Среди множества гостей на свадьбе в Кане Галилейской, а также в числе пяти тысяч на горе Хлебов – свидетелей чудесного их умножения, надо думать, были люди надежные; что-то произошло и в Кане, и на горе близ Вифсаиды, – но вот что именно? И оказывается, что для объяснения чудес, –

вообще для внесения в жизнь Иисуса религиозного аспекта, одних лишь достоверных свидетельств недостаточно, – вернее сказать, в глазах исследователя-критика эта достоверность ставится под вопрос. И дабы ее сохранить, Мережковский делает дополнительное – роковое допущение: эти свидетели пребывали в особом состоянии широко понятого *экстаза*, переживая нечто как чудо. Были ли они в опьянении или дионисийском восторге, приобщались ли Царствию Божию, Телу ли Христову, просветлялись ли любовью очи их сердец – все эти гипотезы Мережковского если и не упрядняют или не подвергают сомнению сами чудесные факты, то проблематизируют их, отвергая традиционное понимание. Что-то произошло возле «пустого гроба», но Воскресение ли Христово то было – это вопрос. Как и в «Мастере и Маргарите», где люди видят деньги, платья, крупного кота, иностранного мага и пр. – но все эти образы в конце концов рассеиваются, исчезают, их место заступают другие (юноша-паж вместо кота, глыба мрака, сменяющая коня); однако подлинны ли и они?! – В «Иисусе Неизвестном», как и у Булгакова, интерпретация Мережковским чудес – спекуляции на тему *«история – мистерия»* и постулирование *экстазов* учеников – порождает атмосферу смыслового тумана, мало-помалу заполняющего все пространство толкования. Евангельские чудеса одно за другим предстают миражами, делаются столь же призрачными, сколь призрачны трюки-фокусы свиты Воланда. Кана Галилейская – «пьяное чудо», чудо умножения хлебов – «чудо социальное», встреча на пути в Эммаус вызвана бессонницей, а Преображение – наоборот, гипнотической сонливостью апостолов и пр. И если для Мережковского Благая Весть кончается на картине *пустого гроба*, то далеко ли он – в своем позитивизме – ушел от Ренана, заявившего, что христианство порождено галлюцинацией влюбленной женщины?!..

Но плодов действительно евангельского События отрицать невозможно: существуют двадцать веков Церковь, христианская культура. Чудеса для русского экзегета все же не «мифы» критиков, но реальные события – явления чего-то неведомого. В своем позитивизме Мережковский не идет до конца и останавливается на *феноменологии*. То же самое мы наблюдаем и в «Мастере и Маргарите»: фокусы-миражи – чиновник лишается своего тела, а конферансье – головы, одного совслужащего выбрасывают из Москвы в Ялту, а другого атакует вампир и т. д. – не остаются без вполне ощутимых результатов: кто-то приходит к метаноие – перемене ума, расстается с атеизмом; иной скорбит об упущенных возможностях; нескольких настигает загадочная смерть... – Вот только насколько реальны – в мире булгаковского романа – события ершалаимских глав? Эти главы ведь – суть Евангелие от Воланда. Первую его часть Булгаков вложил в уста самого сатаны – именно иностранный «профес-

сор-консультант» рассказывает на Патриарших прудах советским литераторам историю Понтия Пилата. Ее продолжают и оканчивают Мастер и Иван Бездомный: первый, будучи инспирирован Воландом, второй, видя вызванный весенним полнолунием сон. Самый финал «романа о Понтии Пилате» вставлен в заключительную сцену «Мастера и Маргариты»: мастер, готовясь к астральному полету, «освобождает» Пилата, и тот вступает в новую фазу своего посмертия – оказывается в обществе Иешуа, с которым восходит к луне. Непосредственно *Воланд* – и находящиеся под его наитием *Мастер*, *Иван* и сам автор «большого» романа: вот «субъекты апокрифического рассказа о Страстях Христовых.

Однако здесь возникает роковой вопрос. Булгаков, выходец из священнической семьи, несомненно, хорошо знавший евангельский текст, создавая триллер с участием дьявола, мог ли забыть его ключевую евангельскую характеристику – «лжец и отец лжи» (Ин 8, 44)? Быть может, именно ее он и заложил в само существование образа Воланда? И тогда получается, что история Пилата и Иешуа лжива, что Воландово Евангелие – чистая дьявольская фантазия, морок, кошмарный сон. Более того: фантастическим сном – сатанинским наваждением – оказываются и главы московские¹⁷⁷. Конечно, можно заметить, что Булгаков создавал как раз романый образец оккультной фантастики. Но я-то утверждаю, что фантастически нереальны два мира – московский и ершалаимский – в системе самого «большого» романа! Все образы и факты в нем *изнутри* отрицают самих себя, не признают за собою субстанциальности – как бы «не отбрасывают тени», подобно ставшему признаком-вампиrom Варенухе. Образность «Мастера и Маргариты», в ее тотальности, изначально была задумана Булгаковым как образность *сновидческая*, псевдореалистическая. Такова моя гипотеза, и она вполне отвечает несомненной преемственности Булгакова по отношению к эстетике Серебряного века. «Аполлинийское сновидение»: такова главная категория тогдашней эстетики, восходящая к Ницше¹⁷⁸. *Реализм* «Мастера и Маргариты» – это псевдореализм снов – видений, галлюцинаций, транса и наркоза, – на языке Мережковского – экстазов, «выхождений из себя».

Но весьма близкие вещи, особенно при сопоставлении с романом Булгакова, открываются и в «Иисусе Неизвестном». Чудеса Мережковский, имея в виду их евангельское содержание, помещает в область мистериального, все же мнимого бытия: на горе Хлебов материя не возникала из ничего, вода в вино в Кане не пресуществлялась, Лазарь

¹⁷⁷На самом деле ведь так и есть.

¹⁷⁸Этой категорией активно пользовались – и не только в философском творчестве, но и в жизни Вяч. Иванов, Андрей Белый, М. Волошин, – в эстетике же иконы – П. Флоренский (см. начало его «Иконостаса»).

не умирал и не воскресал, – не воскресал также, в третий день после казни, и Господь. Смыслы, которыми двадцать веков жило христианское человечество, но мнению Мережковского, порождены экстазом. Пускай этот экстаз – порыв любви к Иисусу, но никакое происхождение миража не делает его реальным фактом. Отрицая историчность Воскресения; видя в Благовещении и Рождестве что-то вроде картинок с праздничных открыток (нарисованных пускай и под фразеологизм «Ангелико»), – рассуждая о **неизвестных** – Иисусе, Марии, Евангелии и т. д. – собственно, обо всех исторических фактах, лишь обозначенных в каноне как чудеса, – нагнетая, страница за страницей, этот дух **агностицизма**, закрывая пеленой тумана иконные евангельские сцены, Мережковский, понятно, не в меньшей степени, чем западные критики, подрывает веру. Он использует даже и церковные понятия и фразеологизмы – «воскрес», «воистину воскрес», «блаженства» и пр., – но наполняет их своим собственным – метафизическим, а феноменологическим, отчасти оккультным, где-то психологическим и пр. – смыслом, смыслом агностическим, порожденным *сомнением*.

Но как же так? – может спросить читатель. Ведь книга Мережковского задумана как скрытая проповедь, произнесенная ради спасения мира; Евангелие в ней именуется «самой правдивой» из всех книг (с. 20), – «мифомания» же критиков осуждена в качестве «научного помешательства» (с. 11)! Философия докетизма – «кажимости», на словах – злейший враг экзегета (с. 23)! Действительно, таким было намерение Мережковского – увлечь человечество русским «земным Христом»¹⁷⁹, жизненно-реальным, во плоти, Иисусом, показанным в зеркале самых надежных свидетелей. Однако феноменологическая методология экзегезы (поиск *апокрифов*, привязанных к евангельским персонажам), затем – феноменологическая философия, разводящая *историю* и *мистерию*, – феноменология как *манифестация агностицизма и сомнения*, – вступила в противоречие с изначальным замыслом Мережковского. Своим трудом Мережковский со страстью хочет доказать, что евангельский Иисус *был*; но он избирает для доказательства такой путь, что оказывается – если Он и был, то совсем не таким, каким Его представляет Евангелие. Тезис о Евангелии как книге «самой правдивой» отрицается теми смыслами, которые идут рука об руку с феноменологией. – Но надо ли этому удивляться? Мережковский – человек «с двоящимися мыслями» – верен себе и в «Иисусе Неизвестном»: итоговый труд Мережковского также оказался отмеченным этой роковой двойственностью.

¹⁷⁹Напомню читателю о дореволюционной статье Мережковского с этим названием.

Мережковский и другие

Мережковский – вопиющее недоумение нашей эпохи. Он – загадка, которая упала к нам из будущего.

Андрей Белый. Мережковский¹

Философская критика как самосознание эпохи

Последняя глава данной книги посвящена критическим отзывам о Мережковском его современников. Осмысление корпуса этих текстов весьма важно для историка философии Серебряного века. Ныне мы уже имеем представление о генезисе тогдашних идей и о главных тенденциях религиозно-философской мысли, – мы приобщились самому реальному духу *Серебряного века*². «Ипостазируясь», этот дух раскрывается в галерее портретов творцов тогдашней культуры. Быть может, пришел момент, когда стоит начать всматриваться не только в эти лица, но и в отношения между философами. Мережковский был центром, вокруг которого кипели идеи и теснились мыслящие современники в надежде получить ответ на свои вопрошания. Он был первым, кто вдохнул жизнь в ряд концептов Соловьёва – семян новой духовной эпохи. Это идеи Софии и Вселенской Церкви – центры кристаллизации для новых богословских систем; это обновленное Соловьёвым – олицетворенное понятие Богочеловечества, давшее импульс для русской философской антропологии, Мережковского же обратившее к напряженному всматриванию в *человеческий* аспект Христа; у Мережковского также произошло претворение соловьёвских интуиций *теократии* и *христианской политики* в религиозно-социальное учение, проникнутое революционным – антимонархическим и антиклерикальным пафосом... Впрочем, тема *Мережковский и Соловьёв* – особая и глубокая. Сейчас же мне важно выдвинуть следующий тезис: Мережковский, вместе с Соловьёвым, вправе именоваться *отцом Серебряного века*. Читатель, наверное, согласится, что ключевое для данной книги слово – это **герменевтика**. Эпохальное «отцовство» Мережковского заключается в создании русского варианта герменевтики – «науки о духе», «искусства» толкования текста³.

¹Андрей Белый. Мережковский // Д.С. Мережковский: Pro et contra. СПб., 2001, с. 265. (Ниже ссылки на данное издание приводятся в основном тексте: страницы указаны в круглых скобках).

²См. мою монографию «Дух Серебряного века». М.; СПб., 2016.

³«Текста» в самом широком смысле, включающем и символику культурных эпох, и феноменологию личности.

Словно вдохновившись трудами Мережковского 1900-х годов, Серебряный век взял на вооружение герменевтический метод.

Но как конкретно осуществлялось это духовное отцовство, да и осуществилось ли оно вообще? Как отразился лик Мережковского в зеркалах сознания Бердяева и Вяч. Иванова, Блока и Андрея Белого, а в эмиграции – И. Ильина и Г. Адамовича и др., а также в умах второго, так сказать, ряда строителей храма Серебряного века? Изучение тогдашней философской критики для понимания эпохального тонуса не менее важно, чем постижение оригинальных мировоззренческих концепций. В данном случае не только труды Мережковского манифестируют его время, но и посвященные им статьи и рецензии современников. – Совсем ли тривиален этот факт, к одной ли истории идей он относится? Моё убеждение таково, что философская критика – это *самосознание эпохи*, драгоценное для нас её суждение о себе самой. Духовное единство Серебряного века у меня не вызывает сомнений. Эпохальный диалог ли, симпозион, конференция ли и т. п. – любой подобный образ отражает основной факт: все создатели данной традиции размышляли *об одном*, стремились к единой цели⁴, – пользовались средствами одного и того же дискурса. В философской критике эпохальный дух обращен на самого себя, и критические статьи суть важнейшие документы эпохального самосознания.

Вот статья Андрея Белого «Мережковский», вошедшая в его книгу 1910 г. «Луг зеленый», – одно из самых блестящих по форме и пронительнейших суждений о Мережковском. Вместе с тем в ней А. Белый раскрывает собственный взгляд, в свою очередь весьма точно манифестирующий дух Серебряного века. Можно согласиться с А. Белым: Мережковский склонен за лицами художественных персонажей усматривать мифологические образы: Анна Каренина – это воплощение Астарты или апокалиптической Жены, Хлестаков глубинно – то ли Тифон, то ли Ариман и проч. (с. 258)⁵. Действительно, Мережковский имел вкус к мифотворчеству: выше уже обсуждались его мифы о Гоголе, Лермонтове и т. д. Однако А. Белый подметил это качество мысли Мережковского благодаря собственной сильнейшей склонности к мифотворчеству. Одним из первых (вместе с Блоком и С. Соловьёвым)

⁴Когда В. Кейдан, опубликовавший их переписку, обозначил собравшихся на этом форуме апостольским выражением «взыскующие Града», он достаточно точно выявил направление тогдашних исканий.

⁵А. Белый еще не мог в полной мере оценить новаторства Мережковского, опередившего здесь К.-Г. Юнга – создателя учения об архетипах, и даже представления о сновидениях Фрейда. Единственное общее у Мережковского с этими гигантами психологии искусства основание – это эстетика Ницше («Рождение трагедии»). Все трое ницшеанцы, Фрейд, Юнг, Мережковский жизненно и творчески прорабатывали интуицию *дионисийской бездны*, раскрывая ее в собственных учениях.

он принял именно в качестве мифа учение о Софии В. Соловьёва. А начиная с 1910-х годов и вплоть до смерти А. Белый жил в пространстве грандиозного мифа, созданного Р. Штейнером, – Хлестаков обернулся для него Ариманом – персонажем как раз из Штейнера мифа. Но в мифологический колорит окрашен весь Серебряный век, – отчасти это связано с его языческой тенденцией – с «воскрешением» древних богов. Потому в рассуждениях А. Белого по поводу мифотворчества Мережковского об этом фундаментальном качестве заявляет сама эпоха.

В статье А. Белого развита следующая концепция (тоже мифологической природы!) феномена Мережковского. Последнего А. Белый представил с помощью парадигмы пушкинского «бедного рыцаря», имевшего «одно виденье, непостижное уму». А. Белый, всерьез или играя, уподобляет Мережковского визионеру Соловьёву. Но согласно А. Белому, Мережковский некогда узрел не Софию, а Христа Апокалипсиса: «красота мира явилась ему в Лике Едином» (с. 263). Идеологические схемы Мережковского (предмет вечных насмешек критиков) у А. Белого прообразуются «стальной решеткой» на лице пушкинского крестоносца. Сквозь нее А. Белый зрит «свет» от первоначального «виденья», будто бы осиявшего Мережковского. Соглашусь с А. Белым в главном: Мережковский к его идеологии не сводим, он по-настоящему интересен, – иначе о нем не стоило бы и говорить. И нельзя не признать проницательности А. Белого: ведь творчество Мережковского телеологически было устремлено именно к «Иисусу Неизвестному». Герои первой трилогии Мережковского – Юлиан, Леонардо, Пётр, согласно А. Белому, суть «личины до времени укрытого Лика», суть лишь Его «символы» (с. 253, 264). Но когда А. Белый рассуждает о «восходящем солнце» – о Христе Иоаннова «Откровения», Христе во славе, Христе Воскрешем, осеняющем творчество Мережковского, в такой интерпретации присутствует сокровенная телеология самого А. Белого: через Мережковского А. Белый познает самого себя. В 1917 году он напишет экзальтированную поэму «Христос воскрес», а ещё прежде, где-то в середине 1910-х, станет служителем и мистическим искателем Христа как Духа Солнца – Христа антропософии.

Однако этот последний образ – лишь один из ликов Христа Серебряного века, Христа, грядущего не в унижении, но во славе. Апокалиптического Христа русские постнищевские христиане находили и в созерцаниях базельского мыслителя, и в творческой свободе, даже и в безднах зла – только не в «темных ликах» православных икон. Не мы, интерпретаторы, навязываем Серебряному веку манихейский образ Христа-Антихриста: его открыто исповедует сама эпоха – также и во вторичных документах саморефлексии.

Если о Мережковском можно говорить как о герменевтике *par excellence*, то в критических статьях о нем мы имеем дело, так сказать, с герменевтикой герменевтики – с герменевтикой второго порядка. В работе Андрея Белого о Мережковском налицо простейший – зеркальный тип герменевтики. Ницшеанцу-толкователю очевидно ницшеанство Мережковского; Белый-символист признает героев трилогии «Христос и Антихрист» за символические образы; сам претендуя на роль пророка конца, также и в уста Мережковского он вкладывает пророческую проповедь о Грядущем и т. д. Чудо герменевтики и состоит в том, что познавая *другого* через себя самого, усматривая в чужом духовном облике свои собственные черты, искусному интерпретатору все же удается адекватно описать именно этого *Другого*. Вернее сказать, герменевтический акт – это также и акт самопознания, – однако это хранится толкователем в тайне. Интерпретация всегда выдается за суждение именно о Другом. Признался ли, к примеру, хоть раз Лев Шестов, обладавший виртуозным собственно герменевтическим дарованием, в том, что свидетельствует о себе самом, раскрывает подноготную собственной души, когда описывает «последнюю борьбу» с разумом будто бы Ницше, Кьеркегора, Паскаля и прочих своих героев?⁶ Подобное познается подобным: это положение древней мудрости в послекантовскую эпоху воскресает в герменевтике.

Статья Н. Бердяева «Новое христианство (Д. С. Мережковский)» (1916) – еще более выразительный портрет пророка *нового религиозного сознания* и еще более значительное – исповедальное самораскрытие эпохального духа. Герменевтический метод Бердяева здесь отличен от метода Белого: Белый видит в феномене Мережковского *свое*, Бердяев хочет представить его образ в качестве собственного философского антипода. «Мережковский – это я!» – простодушно радуется в глубине сердца Белый⁷. «Мережковский не видит того, что ясно вижу я, а потому он не дотягивает до моего уровня», – высокомерно констатирует Бердяев. Герменевтика Бердяева – это странная герменевтика *от противного*, когда толкователь навязывает писателю роль

⁶Кажется, русские мыслители Серебряного века, почти все сплошь блестящие толкователи чужих текстов, пронизательнейшие зрители чужих душ, при этом еще не отдавали себе отчета в данном качестве герменевтического гнозиса. Так, когда Бердяев в статье 1929 г. «Древо жизни и древо познания» замечает, что автор «Гефсиманской ночи» «шестовизирует» исследуемых им авторов, это звучит как упрек. Герменевтика, *наука о духе*, даже у «философа свободного духа» к самосознанию еще не пришла.

⁷1910-е годы – это еще время бугаевского ученичества у ног Мережковских. Впоследствии Белый-мемуарист станет изощренно издеваться над ними. Он не постесняется назвать в «Начале века» Мережковского «маленьким бляшкой», в связи с Гиппиус вспомнить о «ведьме», двусмысленность ее облика выразить картинкой «причастницы, ловко пленяющей сатану» и пр.

собственного отрицательного двойника, но при этом – снова герменевтическое чудо, еще более разительное, чем в случае герменевтики зеркальной, – попадает, как говорится, в десятку. Как известно, Бердяев считал себя гностиком. Восхищаясь гностицизмом тайнозрителя космоса Я. Бёме, русский экзистенциалист брал на вооружение бёмевский концепт *Ungrund*'а (безосновного), который осмыслял как бездну *несотворенной свободы*, привнося в него ницшеанские интуиции. Свою философию он возводил к опытному приобщению *Ungrund*'у, – к переживанию, которое он описал в «Самопознании» и истолковал как постижение несотворенной свободы. И вот, именно в даре свободного творчества – творчества, питающегося личным мистическим опытом, – Бердяев отказывал Мережковскому. «Я гностик, а Мережковский – не гностик», – словно хочет сказать Бердяев. С помощью отрицательно-го определения «не гностик» толкователю удастся описать, действительно, важные тенденции дискурса Мережковского. «Гностическая неодаренность» (с. 333) Мережковского означает, согласно Бердяеву, то, что Мережковский мыслит не из собственного «имманентного духовного опыта» (с. 336), попросту не имеет такового, а потому чужд и творчества. Это последнее у Мережковского подменено игрой схем – тезиса и антитезиса, тщетно стремящихся к синтезу. «То, что он делает, не есть познание» (с. 335), он исходит «не из духовной свободы» (с. 336), пребывая в плену у собственных схем. К гностической бездарности Мережковского Бердяеву удастся возвести и его революционизм. «Старое христианство – созерцание, гностицизм. Новое христианство – действие, прагматизм» (с. 337): вот, согласно Бердяеву, где скрыт корень политизированности *нового религиозного сознания*. Так, цепляясь звеном за звено, Бердяев, начав с безобидного ярлычка «не-гностик», описывает весь феномен Мережковского, возведя к нему и реабилитацию *плоти* (в ущерб духу), и догматизм, роднящий Мережковского с Булгаковым и Флоренским, вместе и *трансцендентный эсхатологизм* – ожидание конца как объективного события и пр. В Мережковском Бердяев находит тенденции, противоположные его собственным глубинным импульсам. Но опять-таки – своего *Другого* он познает через себя, а не воспринимает в качестве самостоятельного субъекта. Так, в ином обличии, в критической методологии Бердяева вновь обнаруживается главный принцип русской герменевтики.

Прав ли Бердяев, отрицающий за Мережковским способность к интуитивному познанию, сводящий его гносеологию к схемотроительству, – как бы оппонирующий Белому, который видел свет сквозь решетку забрала «бедного рыцаря»? Но был ли «гностиком» сам Бердяев? И что такое *гнозис* вообще применительно к XX веку? Подобные вопросы ставят нас на очень скользкую почву. Бердяев не видит у Мереж-

ковского «и крупницы гётевской мудрости, проникающей в космическую множественность» (с. 334) – способности познавать *протофеномены*, побеждая кантовский гносеологический пессимизм. С этим трудно согласиться: Мережковский – отнюдь не схоласт, бьющийся в клетке своих схем. Духовные портреты Толстого и Достоевского, даже и заключенные в рамы «тайновидца плоти» и «тайновидца духа», реалистичны как раз в гётевском смысле: в созданных Мережковским ликах действительно пульсирует сокровенная жизнь гениев. То же самое можно сказать и про удивительные образы Гоголя, Лермонтова, Соловьёва, про многих из «вечных спутников» Мережковского. Если гнозисом называть ноуменальное знание, доступное для интуиции, то Мережковский в созданной им науке герменевтике явил себя как пронизательнейший гностик. – Но не столь важно, гностики ли – Мережковский и Бердяев. Важно то, что устами Бердяева Серебряный век свою гносеологию опознал в качестве гностической. Русская мысль дерзновенно противопоставила себя *mainstream*'у неокантианства, так и не сумевшего разрешить проблему познания субъект-объектного. У Соловьёва, Бердяева, Флоренского, Белого, – с уверенностью мы скажем: и у Мережковского если и не проложены пути глубинного познания, то намечены тропинки: мыслителями сделаны конкретные попытки сущностного постижения. Ясно, что все суждения об эпохальном самосознании нами выносятся уже из XXI века, – это суждения *третьего* участника нового герменевтического события, в котором двое других – Мережковский и Бердяев. Серебряный век как целое стал реальностью только для нас – с возникновением исторической дистанции. Только с внешней по отношению к тогдашней эпохе позиции можно говорить о ее самосознании. Ее участники слышали лишь голоса себе подобных, – мы же ныне за человеческими высказываниями в состоянии расслышать голос времени.

Итак, в статье 1916 года о Мережковском Бердяев косвенно признал гностическое воззрение в качестве императива для своей эпохи: он громит философию Мережковского именно из-за отсутствия в ней гностической пронизательности. Но еще, быть может, более яростно Бердяев нападает на свою жертву за то, что не находит у Мережковского пафоса творческой свободы, признания за верховную ценность обособленного индивида, самодостаточное «я». В полемике Бердяева с Мережковским эпохальный дух то вспыхивает слепящим светом индивидуализма, то мерцает огоньками сектантской «соборности». Эта полемика восходит к известным фактам бердяевской биографии: бывший марксист на какое-то время сблизился с «Нашей Церковью» Мережковских, пытавшихся сделать его постоянным членом своего религиозного кружка. Однако ничьей власти над собой Бердяев не выносил и очень скоро отошел от Мережковских. Конципируя феномен «нового христианства»,

он опирался именно на свой опыт общения с супругами. Бердяев, один из протагонистов Серебряного века, был не просто критиком творчества своих современников, но сделался первым *историком* тогдашней философии. Его суждения о религиозных мыслителях (Флоренском, Вяч. Иванове, Шестове и др.) для нас бесценны. Душа подлинно *самосознающая*⁸, в своих критических (точнее, герменевтических) работах он подлинно выражал самосознание эпохи. Серебряный век, рожденный софийными видениями Соловьёва, питающийся его идеей Богочеловечества, с самого начала сделался исканием новой соборности – Церкви Святого Духа. Но вторым родоначальником Серебряного века был Ницше, в своем богоборческом индивидуализме дошедший до безумия. И вот, эти изначальные идеи соборности и индивидуализма вносят напряжение в атмосферу эпохи, – их борьба происходила внутри многих душ⁹. Можно наблюдать за этой борьбой и в обсуждаемой статье Бердяева «Новое христианство», которая также и в этом отношении есть не что иное, как документ эпохального самосознания.

«Мережковские всегда имели тенденции к образованию своей маленькой церкви и с трудом могли примириться с тем, что тот, на кого они возлагали надежды в этом смысле, отошел от них и критиковал их идеи в литературе, – пишет Бердяев в своей философской автобиографии. – У них было сектантское властолюбие. Вокруг как бы была атмосфера мистической кружковщины»¹⁰. Этой мистике или магии, практикуемой Мережковскими, Бердяев хотел противопоставить духовную крепость личности, закаленной аскезой творчества: «Я бесконечно люблю свободу, которой противоположна всякая магическая атмосфера»¹¹. В статье 1916 г. Бердяев проанализировал это противостояние весьма подробно, – в «Самопознании» многие детали оказались утрачены. Мережковский как религиозный мыслитель, согласно Бердяеву, был сторонником «истины соборной, а не индивидуальной», – открытой в «коллективном, а не личном религиозном опыте» (с. 341). Бердяев называет Мережковского «крайним церковником», бескомпромиссно

⁸Антропософский термин, которым активно пользовался Андрей Белый.

⁹Индивидуалистическая тенденция в своей чистоте осуществилась в экзистенциализме (в лице Шестова и Бердяева), интуиция соборности раскрылась в русской софиологии (Флоренский, С. Булгаков).

¹⁰Бердяев Н. Самопознание. М., 1990, с. 131.

¹¹Там же, с. 133. Против «властолюбия» Мережковских рано или поздно восставали буквально все, кто находился в особенной близости к ним: Антон Карташов пытался в борьбе с догматикой «Нашей Церкви» отстоять сокровище своей любви; Мариэтта Шагинян, питавшая очень сложные чувства к Гиппиус, взорвалась в конце концов против доминирования супругов над собой, – ею попросту манипулировали; наконец Дмитрий Философов – необходимейший *третий* в ядре общины, вконец измученный наполовину теоретическими, но все же неподдельно искренними любовными домогательствами З. Н., бежал от Мережковских – хотел спастись от них в другой стране, в другой деятельности...

подчиняющим личность общине, религиозно умалющим личность: в глазах Мережковского, «само богообщение для личности возможно не лишь через “мы” <...> Бог открывается в тайне общения» (с. 342). У Мережковского Бердяев – именно как антагонист своего героя! – обнаруживает интуицию, несомненно присущую сознанию исторической Церкви (вскоре пышно распушавшуюся в коллективизме советского): «Сначала – религиозная общественность, потом – религиозная личность. Личность должна войти <...> в “мы”, ничего не имея, и от нее [общественности] должна все получить» (с. 342)¹². Первичность общины перед ее членами – некий софизм, субстанциализирующий общину¹³. Бердяев, как кажется, преувеличивает пафос соборности в воззрении Мережковского: слишком одинокой личностью был Мережковский, недаром считающий «темного ангела одиночества» своим Хранителем¹⁴.

Но вот, герменевтика Бердяева прекрасно воссоздает антропологию Мережковского, присутствующую во всех его книгах – от ранней трилогии до «Иисуса Неизвестного». Действительно, человек у Мережковского всегда раздвоен, бесконечно немощен (даже и Иисус) в своих колебаниях, причем именно в раздвоенности ума, воли, чувства заключена привлекательнейшая, в глазах Мережковского, черта, если не высшее достоинство личности. Это фаустовское раздвоение души новейшего человека Бердяев презрительно именуется «разрыхленностью», порождающей ощущение «близости гибели» (с. 342), и соотносит со стремлением Мережковского к власти над душами. Мережковский любит таких неуверенных в себе индивидов, поскольку именно их проще всего уловить в сети «религиозной общественности». Тех же, кто имеет вкус к дисциплине духа, кто «стяжал себе духовную силу», Мережковский презирает. Как видно, отвращение Мережковского к аскезе (следовательно, и к духовному подвижничеству – самому нерву исторической Церкви) находит себе обоснование в бердяевской интерпретации *нового религиозного сознания* как сознания соборно-сектантского. У Бердяева получается, что к писателям и литературным героям Мережковский относится так же, как к лицам, которых он хочет втянуть в свою секту! Сектантский тренд – вот что пронизательно подмечает Бердяев в самом духе Серебряного века. Ведь в конце концов, Серебряный век – не что иное, как новое религиозное сознание,

¹²Бытийственное возвышение над личностью реальности межличностной характерно и для диалогической философии М. Бахтина. «Диалог» предшествует его участникам, их идеям, – не имея ни начала, ни конца, в диалогической философии он абсолютизируется.

¹³В традиционной экклезиологии Церковь также имеет не человеческий, а божественный исток.

¹⁴Об ауре одиночества вокруг Мережковского пишут и большинство его мемуаристов.

«новое христианство», барельефно выступившее из плоскости православия. До стадии собственно *сект* с оформившимся ритуалом, претендующих на открытие нового духовного пути, «дозрели» только Башня Вяч. Иванова да «Наша Церковь»¹⁵, – однако существовали религиозно-философские общества, множество кружков, издательств, редакций журналов и т. д. Деятели Серебряного века, действительно, тяготели к «кружковщине», не довольствуясь творчеством уединенно-келийным. Так в русской творческой среде работал софийный соловьевский импульс.

Однако дело обстоит еще интереснее. Отношение Бердяева к Мережковскому не сводится к полемическому противостоянию, и другой его аспект – глубочайшая симпатическая близость. Ключевое слово бердяевской герменевтики здесь не только «сектанство», но и «религиозное человеческое общение и соединение» (с. 341). И в самом деле: Бердяев не распознал бы в Мережковском соборной тенденции, не будь в своей основе он сам человеком церковным, соборным, страдающим от одиночества и всегда стремящимся к дружбе. Не забудем, что именно Бердяев бесценно председательствовал на ивановских «средах», искал истины у тех же Мережковских, ездил к Штейнеру и входил в кружок вокруг сестер Герцык. После 1917 г. он организовал Религиозно-философскую академию, в эмиграции на протяжении многих лет блестяще вел журнал «Путь» и проч. Другое дело, что он порывал со многими своими друзьями. В своей «философии свободы»¹⁶ он выразил трагедию неизбежного (отнюдь не должного) экзистенциального одиночества человека и предложил творчество в качестве единственного способа человеческого существования. Бердяев боролся со своей соборной тенденцией, искал и находил опору в недрах собственного «я». Однако подавленные соборные интуиции Бердяева помогли ему увидеть подобные же в других. Рассуждая о «действительно оригинальном» в Мережковском, о его собственной «теме», Бердяев говорит о самом себе, словно хочет исповедаться – но почти сразу замолкает и вновь пускается в спор.

«Действительно оригинальное» в исканиях Мережковского, по словам Бердяева – это постановка «проблемы религиозного человеческого общения и соединения» (с. 341): «Бог открывается в тайне общения» (с. 342). Замечу от себя: у Мережковского дело обстоит не так, как в случае общения церковного. Церковь с ее божественным происхождением предваряет общающихся и их общение; члены Церкви вступают в еkkлeзию, которая существует до них и помимо них. Духовная же среда общины Мережковских создается людьми – характерными отношениями

¹⁵В середине 1910-х годов возникло русское Антропософское общество, еще более четко оформленное и крепкое образование того же сектантского типа.

¹⁶Я здесь имею в виду бердяевский экзистенциализм, а не книгу 1911 года.

между ними. И лишь затем, с установлением «общения», в его «тайне», как верят члены общины, им «открывается» Бог: в духовную среду входит родственный ей объективный, призываемый людьми дух. Эти оттенки «церковного» сознания Мережковского Бердяев понимал верно.

Но какими же должны быть, в замысле Мережковского, отношения между членами религиозной общины, в чем особенность его религиозной этики? «Наша Церковь» мыслилась Мережковскими как союз любви-«влюбленности», как тело Эроса, которого эти теоретики стремились выдать за Христа. Бердяев в своем понимании этих обстоятельств весьма точен: «Религиозная тема Мережковского более всего есть у хлыстов, и стремления его даже называли интеллигентной хлыстовщиной» (с. 341). Хлысты в своих радениях доходили до оргий, Зинаида Гиппиус, философ «влюбленности», останавливалась на поцелуе – знамени и залоге предполагаемого «религиозного соединения». Насколько далеко простиралась религиозная практика «Нашей Церкви», уступали ли в религиозных исканиях и дерзаниях интеллигенты своим собратьям из народа – хлыстам? Сведения, которыми мы располагаем, оставляют нас в колебаниях при ответе на последний вопрос. Бердяев, участник дионисийского хоровода 1905 года на ивановской Башне (сопровождаясь ритуальным вкушением человеческой крови), посещавший и «богослужения» «Нашей Церкви», по-видимому, просто свидетельствует о фактах. Серебряный век, Соловьёвым достаточно умозрительно направленный к Вселенской Церкви, не раз и не два срывался в нижнюю бездну хлыстовства¹⁷.

Однако хочется подчеркнуть, что речь в связи с новым типом общения, взыскуемым Серебряным веком, идет о вещах достаточно тонких. Если в лице Розанова *новое религиозное сознание* тщилось придать религиозное достоинство полу – сексуальному акту как таковому, то Флоренский в «Столпе» вдохновенно обосновывает даже более чем просто религиозный – сакраментальный и метафизический характер *дружбы*¹⁸. Мечта об *абсолютных* человеческих – *чисто человеческих* отношениях, доведенных до религиозной экзальтации, владела Флоренским вплоть до вступления в брак (1910 г.). Страстная южная натура Флоренского стремилась реализоваться в юношеской дружбе, – Фло-

¹⁷Не могу не упомянуть здесь столь ценную мною книгу А. Эткинды «Хлыст», где досконально прослежена (и расценена в качестве доминирующей) хлыстовская тенденция Серебряного века.

¹⁸«Гайнство любви, – *sacramentum caritatis*, – вот высший мотив для жизни вдвоем, – хотя слово *caritas* поставлено здесь [у бл. Августина, размышлявшего о проповеди Евангелия апостольскими парами], вероятно, за недостатком более точного латинского обозначения для искренней любви друзей» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (I). М., 1990, с. 129). Флоренский, конечно, лукавит, упрекая латынь в бедности выражения оттенков любовного чувства: Августине вполне сознательно говорит о любви-*уважении*, лишенной той страстности, которую Флоренский вкладывал в мужскую дружбу.

ренский-мыслитель пафосно (и при этом, конечно, лицемеря) обосновывал христианский характер подобной пылкой «дружеской» любви¹⁹. Изысканность этих умозрений ныне привлекает к Флоренскому новообращенных дам, слабо разбирающихся в религиозной проблематике. Между тем дело идет о языческом обоготворении человека, имеющем свой ближайший к нам прообраз, действительно, в учении и культе хлыстов. Эти русские дионисийцы педалировали предствление о человеке как образе Божиим: начиная радение, хлысты попарно крестились один на другого, как на икону. Вот простонародный вариант того «религиозного человеческого общения», о котором – в связи с Мережковским – пишет Бердяев (см. цитату выше). Но «религиозное соединение» (см. там же) этих непросветленных, дошедших до иступления личностей, как известно, выражалось в свальном грехе...

Конечно, хлыстовство – это лишь наглядный прообраз, так сказать, протофеномен неоязычества Серебряного века. Однако в обоих случаях имели место одни и те же метафизика и мистика²⁰. Хлыстовство, с его

¹⁹В письмах к Розанову Флоренский, как бы самоутверждаясь, признается в своем «сладко болезненном» «интересе к мужчине с точки зрения мужчины же». Он рассуждает о «святой плоти» (термин Мережковского), вовлекая в эти – типичнейшие для Серебряного века – размышления, наряду с «греческой скульптурой», как бы потенцировавшего и сублимировавшего эту языческую плотскость Христа: «Христос есть *святая плоть* <...>. То, что манит в греческой скульптуре, совсем по-иному, совсем неприводимо рационально к этому, явилось выраженным полностью во Христе». Эту свою сокровенную эротическую тенденцию Флоренский называет «античной школой». Уже в 1909 году – т. е. во время подготовки магистерской богословской диссертации – Флоренский верховные свои идеалы привязывает именно к тем «тайнам» религиозного общения «новых христиан», о которых пишет Бердяев (см. выше). «Сущность же дела, – раскрывает свои «античные» предствления Флоренский, – в тесном, до конца связанном чувствами, интересами, научными и жизненными задачами, *влюбленностью взаимною* [подчеркнуто мной. – Н. Б.] и т. д. и т. д. кружке, замкнувшемся в себе <...>: чисто сектантская эротическая, с содомским душком, община, описанная Флоренским – уж никак не кружок Новоселова, но «Наша Церковь» Мережковских! (См. Письма Флоренского к Розанову от 1909. IV. 25 и 1909. IV. 19 // *Розанов В. В.* Литературные изгнанные. М.; СПб., 2010, с. 22, 20 соотв.) О том, что философия любви-филии «Столла» проистекает из нетрадиционной сексуальной ориентации Флоренского (используя выражение, которое ныне в ходу), свидетельствуют и многочисленные свидетельства из дневника А. В. Ельчанинова. В шутовом и серьезно-озабоченном тоне друг Флоренского рассуждает о «равнодушии Павлуши к дамам и его частой влюбленности в молодых людей», причинах этого и пр. (См. запись от 7. 07. 1909 // *Взыскующие Града.* М., 1997, с. 201).

²⁰В своих «Воспоминаниях» Евгения Герцык приводит интересный факт, связанный с Вяч. Ивановым. В 1908 г. этот оргиаст заинтересовался «хлыстовством, пьяным тем же вином духа». И вот, увлеченный сходными вещами М. Пришвин повез его к хлыстовской богородице – также «пьяной богом вакханке», с которой Иванов тогда долго беседовал. Впоследствии, на ивановской лекции, эта женщина, отвечая на сомнения Евгении относительно доступности для нее профессорского глубокомыслия Иванова, насмешливо отвечала: «Имена разные, и слова разные, а правда одна» (*Герцык Е.* Воспоминания. М., 1990, с. 124, 122).

«христами» и «богородицами», ключевая тенденция которого – взаимное обоготворение членов хлыстовского корабля, есть разновидность *человекобожества*. «Религиозное общение», абсолютизация собственно человеческих отношений, о чем пишет Бердяев, находя это явление в секте Мережковских, имеет в самом деле хлыстовскую природу. Но именно такого общения и искал Серебряный век, – инициатива здесь исходила от Мережковских²¹. Но вот, восприняв от них новое «откровение», с заразительным воодушевлением не только изложил, но и развил учение Мережковских Павел Флоренский. Тем самым подводился идейный фундамент и под его собственные «нетрадиционные» – «античные» склонности. – Но самое примечательное состоит в том, что Флоренский в своей концепции *дружбы* не просто представил теоретический сублимат своих юношеских – добрых переживаний, но сумел оформить его в качестве богословского дискурса: трактат «Дружба» – это одна из центральных глав диссертации Флоренского, одобренной (после некоторых сомнений) собранием ученых монахов. Флоренский ловко обвел вокруг пальца академический совет, возглавляемый консервативнейшим архимандритом Антонием Храповицким, подменив любовь во Христе темным эротическим томлением, потрясаемым вспышками страсти и ревности²². В своем «Столпе» Флоренский вывел «Нашу Церковь» супругов Мережковских под именем Церкви Христовой, а их учение о трех Заветах и о грядущем откровении Ипостаси Святого Духа представил в облики святоотеческого воззрения на Св. Троицу²³.

²¹В свою очередь Мережковские брали на вооружение идеи позднего Соловьёва, наиболее отчетливо выраженные в трактате «Смысл любви». Соловьёв там развивает представление о половой любви как общении подлинно религиозном, – более того – реально спасающем любящих от смерти, благодаря актуализации ими райской андрогинности человека. Мережковские называли подобную любовь «влюбленностью» (это термин их экклезиологии!) и императивно культивировали в «Нашей Церкви».

²²Флоренский не постеснялся увенчать свою диссертацию разделом «Ревность» («Письмо 12»). Понятие ревности будто бы диффамировано «ходячим интеллигентским» (однозное черносотенное слово!) словоупотреблением. И вот, автор «Столла» тщится обосновать едва ли не святость ревности, софистически подменяя это понятие смыслом «ревнования о Боге», привлекая и образ «Бога-ревнителя». В ход идут цитаты из свв. отцов, даже из Евангелия, а также игра этимологий. О личном опыте Флоренского, стоящим за этими построениями, можно узнать из его писем к Розанову 1909 года.

²³Излагая в главе «Утешитель» взгляды Мережковского под видом святоотеческих, Флоренский не гнушался при этом высокомерно критиковать «людей “нового религиозного сознания”» («Столл...», указ. изд., с. 128–129). «Церковность так прекрасна», – на все лады возглашает он уже в пику Мережковским. Но не за горами то время, когда, уже в духе совсем «нового» – советско-атеистического сознания, Флоренский будет клеймить русскую Церковь, переживающую свою Голгофу, – ту же православную «церковность», – именуя ее «догнивающим клерикализмом» (см. «Предполагаемое государственное устройство в будущем» // *Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996, с. 639*).

Едва воцерковившись и сделавшись студентом Духовной академии (1904 г.), Флоренский – надо думать, под влиянием Мережковских, к окружению которых он приобщился также в 1904 году, – загорелся проектом глубокой реформы Церкви, доходящей до сакраментальной актуализации «апокалипсического христианства», – мечтал и о создании некоего «ордена»²⁴. Выдумывая новые обряды и делаясь этими фантазиями с Андреем Белым, Флоренский, надо думать, проектировал создание секты, альтернативной «Нашей Церкви» Мережковских. Над религиозными исканиями Серебряного века уже тогда путеводной звездой встало слово «мистерия»²⁵. И Флоренский вскоре переориентировал свои церковно-реформаторские устремления, задумав «довести до мистерий» наличную православную Церковь²⁶. Так или иначе, но, по мнению Флоренского (восходящему с несомненностью к взглядам Мережковского), новой Церкви – идет ли речь об отпочковавшемся от православно-церковного организма образовании или о глубинно трансформированной прежней Церкви – должны отвечать новые межличностные отношения, причем доведенные до последней интимности. Подобно Мережковским, Флоренский полагал, что дух Церкви определяется характером отношений между людьми, а не наоборот, – сектантское существо этого убеждения очевидно.

Самый ранний набросок главы «Дружба» «Столпа...» присутствует в письме Флоренского, студента Духовной академии, к его интимному, хотя и далекому другу Андрею Белому от 31 января 1906 года. Флоренский признаётся, что вся его жизнь стала стремлением к такому «общению с личностью», которое никакое не навязшее в зубах «служение», а «прикосновение голой души к голой душе». Подобные отношения с «Другом»²⁷ – «всецело человеческие», при этом абсолютно симметричные, взаимные, «которые дают себя, а не своё, и берут меня, а не моё». Вместе с Мережковскими Флоренский убежден не только в *религиозной* природе таких отношений, но – что особен-

²⁴См. письмо Флоренского к Андрею Белому от 14 июня 1904 г. и письмо Андрея Белого к Флоренскому от 27 мая 1904 г. // Контекст-1991. М., 1991, с. 29, 26 соотв.

²⁵Легче всего в тогдашнее сознание оно могло проникнуть из романа Мережковского о Юлиане Отступнике: Мережковский там красочно описывает посвящение императора в мистерии Митры и общение с теургами-неоплатониками. Чуть позднее о мистериях стали рассуждать в ключе антропософии.

²⁶Письмо Флоренскому Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст-1991, с. 39. В конечном итоге Флоренский переосмыслил церковный культ и представил таинства и обряды Церкви как аспекты *мистерии* – показал их укорененность в невидимом мире и реально-окультурное воздействие на человека. Подробно я описываю эту специфическую экклезиологию Флоренского в своей монографии «Русский Фауст XX века» (СПб.: Росток, 2015).

²⁷Напомню, что сама внешняя литературная форма «Столпа...» – это письма к «Другу», – не столько реальному лицу, сколько внутреннему диалогическому партнеру – собрату по виртуальной «античной школе».

но важно – и в том, что если и возможно ныне какое-либо богообщение, то только через интимнейшую дружбу: «Рукой щупать Бога – думаю, что если это можно, то не иначе как чрез душу *другого*, Друга». Итак, страстная *дружба* признана Флоренским за необходимое и достаточное условие новой общинности! – И вот, основой всякой деятельности «новых» людей (в переписке Флоренского с Белым речь идет о софийном церковном строительстве) двадцатипятилетний экзальтированный юноша объявляет именно такую дружбу: «Если чего можно достигнуть положительного, то только *в* и *чрез* такое слияние, так чтобы всегда хотя бы два человека до конца, до дна понимали друг друга, чтобы *каждый из двоих представлялся другому бесконечностью*» [подчеркнуто мной. – Н.Б.]. Язык Флоренского всегда отличался точностью при выражении сокровенных переживаний. Как видно, *дружба* для него – явление религиозного порядка. Заключительная выдержка из письма к Белому разнотчений не допускает – речь идет о проектируемом церковном теле, клетки которого образованы подобными интимно-дружескими парами: «Я увидел, что в таком единстве [дружеском «слиянии» двух] – основание всего [т. е. религиозной общины, «ордена»] и оно постулат всякой жизни»²⁸. Хлыстовский корабль, контуры которого явственно проступают в программной речи 1906 г. Флоренского перед Белым, благополучно проследует в экклезиологическую диссертацию молодого богослова...

Смысловой кульминацией учения Флоренского о *дружбе* (а значит, об обновленной – или совсем новой апокалиптической Церкви) в «Столпе...» является указание, как на высший, авторитетнейший прообраз, на апостольскую общину, организованную самим Христом. На проповедь ученики посылались Им по двое, парами; отсюда автор «Столпа...» заключает, что первоначальная Церковь состояла из «дружеских пар» апостолов... Наименьшая церковная единица, «общинная молекула», по Флоренскому – это не личность, но «пара друзей», объединенных избирательной любовью-филией²⁹. «Абсолютно-ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном общении» (с. 419): именно умаление личности как таковой – мы это видели – возмущало Бердяева в Мережковском. Для Флоренского состоящая из пар структура Церкви – фундаментальный факт церковной метафизики, засвидетельствованный не кем-то другим, но самим Иисусом. Поразительна безответственная дерзость произвола, разрешающая теоретикам Серебряного века «вчувствоваться» в Христа, в Его ближайших учеников свои сомнительные интуиции! Уже в начатках христологии Флоренского присутствуют

²⁸Цит. по: Контекст 1991, с. 42-43.

²⁹Флоренский П. А. Столп... Указ. изд., с. 419. Далее ссылки на эту книгу приводятся в основном тексте в скобках.

те двусмысленности касательно личности Спасителя, которые пышным цветом распускаются в «Иисусе Неизвестном» Мережковского. К «античной школе» апостольская община вокруг Христа не имела ни малейшего касательства, суровый иудейский дух исключает и намек на языческие вольности: ученейший юноша, Флоренский, кажется, не понимал этого простейшего факта³⁰. Вообще мифотворчество и фантастическое теоретизирование Серебряного века вокруг образа Христа, начавшееся все же не с Соловьёва (самим Христом мало интересовавшегося), а с его alter ego Анны Шмидт, признавшей в лице Соловьёва Христово воплощение³¹, нуждаются в особом исследовании. Студенты, поэты, курсистки в то удивительное время ощущали себя избранниками Божией Премудрости, тайновидцами, теургами, посвященными и т. п., призванными повести за собой всё человечество и тем самым спасти мир...

«Дружба, – заявляет Флоренский по поводу филической любви, мистически соединяющей двоих в церковную «молекулу», – исключительна, как исключительна и супружеская любовь» (с. 471). Филия обращена к «единственному», к «избраннику», – она моногамна; она включает в себя «требование ответной любви» (с. 474); в самом «сердце» филии таится ревность («ревность есть сама любовь, но в своем инобытии», с. 469). Иными словами, филия есть страсть, и неслучайно Флоренский говорит о *трагизме* дружбы³². «Мы полюбили трагизм: “сладкая стрела христианства ноет в нашем сердце”, как говорит В. В. Розанов» (с. 417): но насколько верно понимал христианство тот, кого называли «русским Ницше»?! То, что именуется *любовью* в Новом Завете, с «дружбой» по Флоренскому не имеет ничего общего. «А Я говорю вам: любите врагов ваших... Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?.. Не так же ли поступают и язычники?» (Мф 5, 44–47): взаимной любви-симпатии язычников Христос в Нагорной проповеди однозначно противопоставляет, в качестве новой религиозной ценности, любовь к врагам. А императив Павла – «любовь... не ищет своего» (I Кор. 13, 4–5) – немислим без решимости на любовь безответную и чуждую ревности. Любовь побуждала Христа страдать, дабы избавить от страданий любимого – человека и человечество; напротив, в учении Флоренского любящий садистически наслаждается страданиями воз-

³⁰Быть может, здесь сказалось влияние Розанова на Флоренского: ведь Розанова занимали как раз языческие вкрапления в феномен еврейства, – точнее сказать – извращения Моисеева mainstream'a.

³¹Интуиция чисто хлыстовской природы.

³²Категория *трагического* на самом деле абсолютно чужда Новому Завету (напротив, трагизм языческого мира в христианстве был преодолен). Что же касается Завета Ветхого, но единственным трагическим (в смысле античной эстетики) его персонажем является царь Саул. Обоснованию этого факта посвящена моя неопубликованная работа «Первый помазанник».

любленного. «Очень часто те, кто накрепче любил, наиболее заставлял страдать, ибо неведомо, какая нежная и застенчивая жестокость обычно бывает беспокойною сестрою любви» (с. 445): недаром Зинаида Гиппиус считали Флоренского «умным и жестоким!» «Слезы – это цемент дружбы», но одних «слез любимого» любящему недостаточно для доказательства любви к нему – «даже смерти не было бы достаточно»: «мгновение смерти кажется слишком кратким внутренней жестокости любви... Здесь нужны долгие и медленные слезы» (с. 445-446). В этой садомазохистской круговерти (таково внутреннее существо хлыстовского хоровада) бесплодно томились участники «Нашей Церкви»... Подобная любовь питается из очень темных источников.

В главе «Дружба» чаще свв. отцов упоминается Платон – автор «Пира», донесший до нас «мифический образ андрогинна» (с. 440). Православный богослов Флоренский в своей откровенности бесстрашен! Его теория «дружбы» восходит к платоническому «Смыслу любви» Соловьёва – идейному истоку также и «Нашей Церкви». «Церковь» экклезиологии Флоренского, которую он не стесняется обозначить Павловой формулой «столп и утверждение Истины» (I Тим. 3, 15), конципирует эту самую «Нашу Церковь» Мережковских, – по существу – хлыстовский корабль. О том, что *филия* Флоренского – это лишь другое обозначение *влюбленности*, осмысленной Гиппиус в одноименной статье, с неоспоримостью свидетельствует «метафизика» *поцелуя*, который, напомним – апофеоз *влюбленности* по Гиппиус. «Поцелуй, эта печать близости и равенства двух “я”, принадлежит влюбленности», – заявляет Гиппиус, признающая «влюбленность» и «поцелуй» явлениями религиозного порядка³³. «Надо не только “любить” друг друга, но надо и быть вместе, *πυχῶς*, тесно, стараться быть по возможности *πυχότερον*, теснее друг другу, – утверждает Флоренский, возводя в ранг богословского императива свою совместную жизнь с «филическими» дрзьями – Сергеем Троицким и Василием Гиацинтовым. – Но когда же друзья бывают теснее друг к другу, как ни при поцелуе?» «Влюбленность» у Гиппиус окрашена скорее романтически, будучи противопоставлена, в духе Соловьёва, браку; за «дружбой» по Флоренскому стоят другие образы – помимо античных обычаев, темные тайны монашеских киногий... Наконец, мы находим в «Столпе...» Флоренского и чисто хлыстовскую «философию», – хлыстовство здесь пришло к самосознанию: «Поцелуй – духовное объединение целующих друг друга лиц», и такое «мистическое единство двух есть условие ведения и значит – явления дающего это ведение Духа Истины» (с. 442, 430). Дух, «накатывающий» на радеющий корабль, привлекает-

³³ *Гиппиус З. Н.* Влюбленность // Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991, с. 181.

ся как раз энергетикой подобных «мистических» пар, совсем не обязательно андрогинных. Также и в мифе из «Пира» упоминаются не одни андрогинны... Флоренский в «Столпе,...» разработал «экклезиологию», конципирующую «Нашу Церковь» Мережковских – описывающую *архитектонику* этой секты³⁴: вот, собственно, тот самый тезис, который мне хотелось обосновать.

Итак, у Мережковского, Бердяева и Флоренского мы находим одну из глубинных тенденций Серебряного века – волю к преодолению трагического одиночества человека, к разрушению метафизических перегородок между человеческими «я». Назвать ли соответствующее воззрение экзистенциальной этикой или этическим экзистенциализмом, очевидно следующее. Мережковский в жизненной практике своих «троебратств» попытался осуществить подобный проект; Бердяев в обсуждаемой статье о Мережковском подметил, что такое «религиозное общение» происходит в союзах хлыстовского типа; Флоренский назвал это интимное единение дружбой – филией и подвел под него фундамент несложной метафизики. Русский «золотой» век предчувствие новой этики выразил в сне Версилова: с закатом христианства люди особым образом потянутся друг ко другу, и их новое видение ближнего можно назвать взаимным обоготворением. «Между любящими разрывается перепонка самости, – пишет Флоренский о пережитом им прорыве, – и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое *другое Я*, не отличное, впрочем, от Я собственного» (с. 433). Речь, понятно, идет о некоем экстазе, – Бердяев справедливо считал его религиозным и привязывал к хлыстовству. «Оба они чувствуют одно чувство, – продолжает Флоренский, – желают – в одну волю, думают – в одну думу, говорят – в один голос. Каждый живет другим», – образующаяся «диада» – это «одна душу» (с. 434)... Но мы ныне видим, что подобная «дружба» оказалась одной из утопий Серебряного века, ее жизненные формы не выдержали натиска реальности. Хлыстовское «общение» питается оргийными энергиями; но верно и обратное – возникнув на житейских путях, страстная «дружба» вырождается в истерику, скандал, преступление, – таков феномен «достоевщины». Это вырождение *метафизически* неотвратимо, что гениально обосновал Бахтин, продемонстрировав трансформацию *диалога* в *карнавал*. Крах интимной дружбы – столь же характерная для Серебряного века парадигма, как и ее искание: взять хотя бы разрывы Мережковских с ближайшими – Философовым и Карташовым, Андреем

³⁴Примечательно, что в «Столпе...» нет Христа, – это заметил еще Г. Флоровский. Там проблематизированы Св. Троица, Дух Утешитель, София, Богоматерь: этот «пантеон» выражает как раз представление Серебряного века о Божестве, но не святоотеческое учение о Церкви. Что ж, Флоренский и пишет не о Церкви, а о софийной в ее основе (Соловьёв – ее духовный «отец») секте.

Белым, Блоком, Мариэттой Шагинян, тем же Бердяевым, Савинковым и т. д. Впрочем, и Флоренский не был здесь оптимистом. В главу «Ревность» «Столпа...» вложен авторский опыт разочарования в партнерах, не отвечающих страстным требованиям симметричной взаимности. Лирические вступления к главам диссертации Флоренского, вставленные в ее текст обращения к «Другу», переполненные эротическими намеками, бесконечно далеки от благодатной просветленности. Тоска, уныние, срывы в отчаянный бунт, – неизбежные спутники ложной духовности, – вот та атмосфера, которая пронизывала «Нашу Церковь» Мережковских и присутствует, как некая аура, в «Столпе...» Флоренского³⁵.

Не существует, наверное, более точного описания самой сути феномена *Мережковского-мыслителя*, чем то, которое предпринято в статье В. Розанова «Среди иноязычных» (1903 г.). Трудно, впрочем, считать просто статьей это личное обращение ее автора к Мережковскому – страстное слово наставника, духовного руководителя и вдохновителя. Розанов сумел адекватно – прямо-таки прозорливо постигнуть творческую натуру Мережковского потому, что по своим первичным стремлениям был очень близок автору «Вечных спутников» и «Христа и Антихриста»: обоих страстно увлекал оргийный аспект древних религий и удручало полное его отсутствие в историческом христианстве. Как кажется, все же за Розановым здесь было первенство и влияние на Мережковского. Последнего изначально влекла античная красота (см. очерк «Акрополь»), – и именно Розанов привил эстетизму Мережковского качество религиозности и спровоцировал интерес к проблемам пола. Не будь розановского воздействия, развитие Мережковского, быть может, происходило бы в русле неоклассицизма и не дошло бы до экспериментов «Нашей Церкви»... Так или иначе, именно Розанов выделил в первой романной трилогии Мережковского и в его книге о Толстом и Достоевском те идейные тенденции, которые определили все последу-

³⁵Приведу несколько пронизательных замечаний Г. Флоровского о «Столпе...»: это «книга тоскливая и тоскующая. Не из православных глубин исходит Флоренский» – «в “теодицею” Флоренского странным образом нет Спасителя», на ней «налет богословской прелести». «Прелесть» эта – «эротической природы» и проистекает из предельного «субъективизма» «самозамкнутого писателя», далекого от церковной «соборности» и сосредоточенного на «пафосе интимности, психологического эсотеризма, почти снобизма в дружбе». См.: *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1983, с. 493–498. Точки над *i* Флоровский не ставит, но его намеки совершенно прозрачны. Нам ныне доступно гораздо больше документальных источников, чем в 1930-е годы Флоровскому. Опираясь на исторические и биографические данные, сейчас можно утверждать, что экклезиология «Столпа...» конципирует «Нашу Церковь»; что опытная основа ключевого для этой книги понятия дружбы надо искать в обстоятельствах жизни Флоренского – студента МДА; что эта жизнь ориентировалась на обычаи «братотворений» в кругу Мережковских... вообще, что тайна **Флоренского – это Мережковский**.

ющее творчество Мережковского. Эти тенденции настолько характерны для Серебряного века в целом, что я разберу их по пунктам.

Императив соединения христианства и язычества, заложение основ религии будущего

Розанов подметил в «Петре и Алексее» переориентацию Мережковского с Запада на Россию, выделил его интерес к миру старообрядцев. И словно искусный психоаналитик, Розанов доводит до сознания – до концептуального слова – глубинные интуиции, тайные догадки Мережковского. Западные народы просмотрели Христа истинного – цельного, полного, усвоив в Нем только аскетически-темную половину и не распознав стороны белой, воскресающей – оргийной. Мережковский же открыл мир будущего – Россию, которая объединит эллинизм и христианство. У Мережковского есть установка на примирение нимф и Ангела пустыни Иоанна, Христа и Диониса. Однако требование это, уточняет Розанов, должно быть радикализировано. Дело заключается не в позволении смягчить суровость христианства эпизодическими обращениями к сокровищам античной культуры. Надо заниматься вещами главными – религиозными, взятыми в самой их специфике: «Новизна и великое дело Мережковского заключалось в том, что он положил задачу соединить, слить *остроту* и остроту, острое в христианстве и острое в язычнике; обоих их “юродство”. <...> Задача ведет уже не к вялому, через уступочки, а к *восторженному* признанию, к *утверждению* обоих миров». Так Розанов указывает Мережковскому на те тренды и аспекты, которые ему надлежит выделить и развить в своем еще аморфном воззрении, дабы утвердить религию «России будущего». Существенная сторона такого теоретизирования – «переоценка всех ценностей» по Ницше. «Русский Ницше» Розанов призывает своего ученика Мережковского «открыть <...> в “величайшей добродетели” – “соблазнительный порок”, а в “соблазняющем пороке” – “величайшую добродетель”»³⁶, – до конца стоять на позиции *по ту сторону добра и зла*. И в верности этому императиву к Розанову и Мережковскому открыто присоединяются дионисиец Иванов, экзистенциалист Лев Шестов, – им соблазняются поборник «второго крещения» в дионисийской – метельной бездне поэт Блок, Валерий Брюсов, плавающий в «свободной ладье» без руля и без ветрил по житейскому морю³⁷, Флоренский в его увлечении «титаниз-

³⁶Розанов В. Среди иноязычных (Д.С. Мережковский) // Д. С. Мережковский: pro et contra, с. 89. (Ниже, как и прежде, ссылки на критические статьи о Мережковском, помещенные в данном издании, привожу в основном тексте в круглых скобках.)

³⁷«Хочу, чтоб всюду плавала / Свободная ладья. / И Господа, и дьявола / Равно прославлю я» («З. Гиппиус», 1902 г.).

мом»... Но самосознание Серебряного века в данной тенденции вряд ли кто-либо выразил столь же откровенно, как Розанов.

Слияние Христа и Адониса (Диониса) в апокалипсическом Христе

Новой религии, понятно, должен соответствовать и новый Бог. Христианство как религия Креста упразднила самое себя, полагает Розанов, комментируя Мережковского: «Окончательная победа Христа <...> каким-то образом ведет к исчезновению и самого Христа. Сперва – Голгофа, потом – один Крест, и наконец – пустыня, в которой ни Креста, ни Голгофы, ничего» (с. 103). Оба мыслителя не хотели принять очевидного факта: христианство призывает поставить мировое зло на службу благу, использовать неизбежное страдание в качестве средства духовного роста, сделать жизненное усилие – самим духовным путем и вместе с Христом победить смерть. Розанов и Мережковский считали, что историческое христианство останавливается на аскезе, смирении, скудости – на смертном аспекте бытия, и не хочет средоточие религии видеть в *воскресении*. Эти русские люди словно никогда не присутствовали при переходе Страстной седмицы в Пасху, не переживали момента снятия страдания – сострадания Христу – пасхальной радостью. Воскресный, апокалипсический аспект Христа почему-то усматривался ими в Дионисовой оргийности. Но наши неоязычники полагали, что в Христе Евангелий (к которым впоследствии Мережковский добавит апокрифы и аграфы) оргийное начало все же имеется – и было проигнорировано и затемнено отцами Церкви. И вот, Розанов указывает Мережковскому на апогей его миссии: «Найти в Христе <...> лицо древнего Диониса-Адониса <...>, в Адонисе-Дионисе древности прозреть черты Христа и, таким образом, персонально и религиозно слить оба мира» (с. 90). В предшествующих главах этой книги я уже отметила, что в точности этой целью задался Мережковский в «Атлантиде – Европе». Как ни восставал Мережковский на Розанова, как ни корбил его розановский черносотенный антисемитизм, тем не менее программе, разработанной Розановым для него в статье «Среди иноязычных», он следовал неуклонно. Опять-таки, приступая уже в начале 1930-х годов к «Иисусу Неизвестному», Мережковский, надо думать, удерживал в памяти давнее напутствие Розанова: «Лишь Евангелие “в издании” Мережковского могло бы дать торжество его теме: примирению христианства и язычества в лице Едино-поклоняемого, Общепоклоняемого Христа-Диониса» (с. 92). Именно Розанов, надо полагать, вдохновил Мережковского на подвиг овладения необъятным и тяжело-весным материалом исторической критики, после чего Мережковский

разработал собственный критический метод. «Иисус Неизвестный» – книга, объединившая в себе многие жанры, – есть и проектируемый озановым «новый комментарий» к Евангелию, предлагающий «истолкование бесчисленным изречениям Спасителя и событиям в жизни Его, которые до сих пор или не попали на острие человеческого внимания, или истолковывались слишком по-детски, или, наконец, прямо перетолковывались во вкусе и методе старых фарисеев и книжников» (с. 92). Мережковский, возможно, вспоминая и розановский завет игнорировать «мертвый» и мертвящий Евангелие славянский язык: предпочитая последнему собственные вольные переводы с греческого, экзегет находил в этом дополнительное средство к обяычиванию Христова образа. Итак, проект экзегетической концепции, представленной в «Иисусе Неизвестном», можно обнаружить в статье 1903 г. Розанова о Мережковском.

Призыв к учреждению русских Элевзиний

Однако Розанов в 1903 году видел в Мережковском не только теоретика, но и *практика* новой религии. Он очень высоко ставил Мережковского – находил в того «особое ведение», род того ноуменального знания, которое древним позволяло строить храмы и учреждать таинства. Некую «недосказанность» книг Мережковского, неуверенность его тона Розанов объясняет тем, что их «автор боится, стесняется перейти к какому-то действию». Мережковский мудр, говорит Розанов, но ему не хватает мужества; он имеет «секрет мага» – но «быть магом» не решается (с. 88). Плетя сеть прозрачных намеков, Розанов хочет подтолкнуть Мережковского к учреждению нового – оргийного культа «воскресшего» Христа-Диониса: «ведь в Греции *кто-то* начал (учредил) Элевзинские “сокровенности”, человек смертный, человек обыкновенный; и в наше время <...> может появиться человек, который набредет на подобное» (с. 88). Надо сказать, что неоязычество рубежа XIX–XX вв. в качестве древнего образца теургической обрядности избрало именно Элевзинии: элевзинскую тайну пытались постичь не только сергиево-посадские любомудры, но и Р. Штейнер. Опирались при этом на крайне скудные древние сведения, собранные и прокомментированные немецкими учеными. В России этот тайный культ соотносили скорее с Дионисом, а не с Деметрой и Персефоной, и мыслили о нем в привычном теистическом ключе: говорили и «причастниках» Элевзиний, сделавшихся «ощущаемо ближе к Богу или “божественным вещам”» (с. 87). Розанов 1903 года в оргийных Элевзиниях видел альтернативу «Церкви мёртвого Христа», как в кругу Мережковских называли православие. Торжество жизни над смертью

этим скромным в общем-то жителям севера почему-то предносилось в формах сексуальной вакханалии...

Опоздал ли Розанов со своими советами (в 1902-1903 гг. «Наша Церковь» уже действовала) или, быть может, при учреждении секты Мережковский руководствовался иным соображением – полагал, что Церковь Третьего Завета должна органично развиваться из второзаветной, – но, как я показала в соответствующей главе данной книги, богослужебный чин, разработанный Мережковским, был лишь искаженной и урезанной модификацией православных чинопоследований. Тем не менее Мережковский всегда помнил об Элевзиниях. В 1920-е годы в эмиграции, изучив немецкие научные труды, он составил для себя картину Элевзиний, которую включил в книгу «Атлантида – Европа». Идея фаллического культа там выступает в своей отвратительности, будучи представленной в подробностях действия, ее осуществляющего. *Брак с богом* может звучать сказочно-возвышенно; но вот когда древние люди с наивным, почти детским буквализмом пытались его разыграть, нам от этой картины делается смешно и гадко. Тенденция к *архаизации* человеческого сознания была одним из опасных mainstream'ов Серебряного века.

Очень ненадолго в тему «Мережковский и другие» я вовлеку Шестова и Иванова. Эти ведущие представители эпохи с Мережковским сближаются в вещах ключевых. Шестов и Мережковский практически одновременно разработали ницшеанские в своей основе концепции творчества Толстого и Достоевского. Иванов же, подобно Мережковскому, искал нового Христа на путях еще более радикального оргийного язычества. Потому мы вправе были бы ждать от них суждений подлинно герменевтических – соединяющих адекватное понимание с точным описанием собственного воззрения. Но статья Шестова «Власть идей (1903 г.) от герменевтического искусства» далека: это образец обыкновенной отрицательной критики. Надо сказать, что герменевтический дар Шестова раскрывался в полную силу, когда мыслитель в своем герое ухитрялся найти единомышленника, ведущего «великую и последнюю борьбу» за личность против порабащающих ее так или иначе «общезначимых истин». Шестов был мастером «вчувствования» в *другого* собственного экзистенциального опыта, – но *другой* был обязан иметь хоть крупицу сходных переживаний. Мережковского, с его эллинской основой, иудею-диссиденту подмять под себя – «шестовизировать» не удалось. Догматик, проповедник, новый моралист, Мережковский почти целиком подлежал со стороны Шестова отрицанию. Будущий автор «Апофеоза беспочвенности» видел Мережковского находящегося под «властью идей» – расхожей идеи прогресса, всемирного единения и пр., которые скрываются под оболочкой лишь в видимости «новой» схемы: «На нас и на ближайшие к нам поко-

ления [Мережковским] возложена задача отыскать новую религию, с задачей этой близкое будущее справится, а затем – наступит конец мира» (с. 111). Шестов не ошибался, иронически представляя сухой остаток богатого содержания сочинений Мережковского именно так. Но экзистенциалисту – поначалу *философу жизни* Шестову «идеи не нужны» вообще (с. 134). У Мережковского ему симпатично только оправдание Раскольникова в его «преступлении»: для Шестова это также никакое не преступление, а борьба с категорическим императивом Канта, подобная той, которую вел шекспировский серийный убийца Макбет, о чем Шестов рассуждал в своей первой значительной работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898 г.). «Страшная свобода», которую Раскольников испытал сразу же после убийства, это и есть вожденная Шестовым «беспочвенность» – утрата духовной опоры, падение в бездну, – свобода от пут нравственного закона. Именно за открытие и проработку этой интуиции прорыва «по ту сторону добра и зла» Шестов одобряет Мережковского: «Вот где виден истинный и достойный ученик Ницше!» (с. 127). – И сверх того, именно в ней оба нищезанца хотят видеть ключ к новой религии. Раскольников подвергся натиску «угрызений совести» – не вынес этой «страшной свободы» преступника. И вот, Мережковский намекает на то, что именно в новой – «окрывающей» религии преступление Раскольникова было бы признано за *должное*. Эта религия дала бы убийце силы вынести «страшную свободу», – Шестов поддерживает данное представление, кажущееся дьявольским. «Додумывая» Ницше, наши мыслители попросту меняли местами традиционные зло и добро. Именно в этом были единомысленны догматик Мережковский и «созерцатель жизни» Шестов. В конечном счете Шестов признавал Мережковского за родственную себе душу и упрекал единственно за то, что Мережковский «скрывал свою истинную сущность под немецкими идеями» (с. 114).

Вяч. Иванов в статье «Мимо жизни» (1916) демонстрирует неотъемлемое от него лукавство, змеиную изворотливость. Вряд ли стоит здесь обосновывать созвучие неоязыческих натур Иванова и Мережковского, глубокую близость их жизненно-творческих проектов: в 1900-х годах в их салонных сектах проводились весьма близкие неоязыческие эксперименты. Но к Первой мировой войне пути их разошлись: Мережковский твердо держался антимонархизма, Иванов же педалировал свой патриотизм официального толка и представлялся православным. «Мережковский о Имени Христовом соблазнился. Мало ему было этого единого Имени; полюбил еще и другое: “Революция”, – захотел соединить оба в одно» (с. 358). Выставляя себя рачителем Имени Христова («...без Имени нельзя», с. 360), этот содомит и дионисиец словно забыл, что приехал в 1905 г. в Россию с тем же точно замыслом – поднять на-

род на анархический бунт, поставить Русь под знамя языческих богов³⁸. Говоря в связи с Мережковским о «внутреннем банкротстве нашего богоискательства» (с. 360), Иванов словно не чувствовал, что он, куда более радикальный «богоискатель», не вправе указывать на эту соринку в глазу ближнего... В статье «Мимо жизни» он муслирует очевидное – запоздалое «народничество» Мережковского. Единственное тонкое замечание в этом фальшивом дискурсе касается трагизма – собственнейшей стихии Иванова-теоретика: «Трагедию <...> можно переживать, но запретно проповедовать» (с. 356). Однако в устах Иванова, внесшего реальную трагедию в жизнь многих людей, и это положение оборачивается фальшью.

Самый захватывающий интерес, на мой взгляд, могла бы вызвать критика феномена Мережковского со стороны Церкви, – я имею в виду не суждения иерархов, но голос из глубин православия. Однако собственно православные оценки основателя «Нашей Церкви» и автора «Иисуса Неизвестного» малочисленны и не слишком обстоятельны³⁹. Рецензия на «Иисуса Неизвестного» (а это вершина и сумма исканий Мережковского) иеромонаха (будущего епископа) Кассиана Безобразова тем не менее отличается терпимостью и содержит верные наблюдения. В конечном счете иеромонах Кассиан (словно некий цензор) «дозволяет» присутствие в Церкви книги Мережковского, ибо она «проникнута любовью» к Иисусу⁴⁰. Однако многое в книге для христианина иеромонаха Кассиана неприемлемо. Скажем, он распознает содомское веяние в учении Мережковского об андрогинности Иисуса, объясняющей к тому же Его победу над смертью. «Сравнение Крестителя с кузничиком недопустимо чисто эстетически», вместе и именование Иисуса «Рыбой» (с. 83): интереснее было бы, возведи Кассиан эти метафоры к представлениям Мережковского о священности (чуть ли не примитивной святости) животного, присутствующим уже в книге о Толстом и Достоевском и неотъемлемым от теплого зоофильства Мережковского. Но Кассиан вряд ли был знаком основательно с его творчеством и не попытался вжиться в его личность. Он несколько свы-

³⁸Подробно о деятельности в 1900-е гг. мистагога Иванова говорится в разделе «Башня на Таврической» моей книги «Дух Серебряного века».

³⁹Как всегда, можно было бы подписаться под каждым словом о Мережковском прот. Г. Флоровского как автора «Путей русского богословия». Но все же это мимолетные – хотя и проницательнейшие заметки. И может вызвать возражение преувеличенный акцент на собственно эстетической тенденции тогдашней эпохи, – тенденции, которую Флоровский почему-то возводит к Ницше.

⁴⁰*Иеромонах Кассиан (Безобразов). Иисус Неизвестный // Путь, 1934, № 42, с. 87* (ниже ссылки на рецензию привожу по этому изданию в основном тексте в скобках). Итоговая оценка иеромонахом Кассианом труда Мережковского звучит все же пошлово и бестактно: этот труд – «дар любви, как приношение старости, венчает долгую жизнь и звучит лебединою песней». Мережковский после «Иисуса Неизвестного» написал множество книг, прожив свыше десятилетия.

сока – с позиции «науки» взирает на автора «Иисуса Неизвестного»: метод Мережковского – это «интуиция», а не «наука», выводы его не проверены, хотя иногда и «внутренне убедительны» (с. 82). Такое, прямо скажу, недалёковидное суждение (в конце концов, кто ныне увлечен самим Кассианом, что его «ученые» труды в сравнении с полетом фантазии Мережковского?!) все же искупается пониманием причастности Мережковского к историческому методу (там же)...

Гораздо более интересны, чем рецензия иеромонаха Кассиана, концептуальные, глубокие заметки о книге «Иисус Неизвестный» Мирры Лот-Бородиной («Церковь забытая. По поводу “Иисуса Неизвестного”»). Кажется, это единственное весомое православное суждение о первом русском свободном опыте евангельской критики! Мирра Лот-Бородина (1882–1957) – современница Флоренского и Белого, мыслитель со своей *идеей*, чей талант развернулся в эмиграции, – к величайшему сожалению, даже и в образованной современной России практически неизвестна. Не интересуется она, понятное дело, и церковные круги: слишком учена именно в тех областях (восточная и западная патристика), которые обрабатываются выпускниками российских духовных школ; мыслит по высшим европейским меркам; абсолютно современна в интересах и языке, предельно свободна... Одна из центральных для ее тем – символ святого Грааля. То, что именно к Граалю восходит христология Штейнера, бросает на воззрение Лот-Бородиной отблеск эзотеризма. Между тем эта просвещенная созерцательница ищет корней Грааля в средневековой словесности... С уверенностью можно утверждать, что творчество Лот-Бородиной принадлежит Серебряному веку, но и свою верность православию она декларировала не раз. Ее глубокое прочтение и оценка «Иисуса Неизвестного» восходят к просвещенно-церковному, но чуждому конфессиональной ангажированности сознанию.

«Замечательная по глубине интуиции и силе религиозного пафоса книга Д. С. Мережковского вместе притягивает и отталкивает христианское наше сознание, мысль и чувство. В ней и жуткое вопрошание, и волнующий ответ, и горделивый вызов»⁴¹: таково общее впечатление Лот-Бородиной от труда Мережковского. Раскрытию этого впечатления и посвящена ее статья. Мережковский, любитель антиномий, вызывал и противоречивую реакцию своих критиков. Как и иеромонах Кассиан, Лот-Бородина приветствует «дерзание любви [Мережковского] к Распятому» – но вот, его книга зовет «по ту сторону Евангелия», и

⁴¹Лот-Бородина М. Церковь забытая. По поводу «Иисуса Неизвестного» // Путь, 1935, № 47, с. 71. Ниже ссылки на это издание я привожу в основном тексте в круглых скобках. Разбирая статью Лот-Бородиной, я буду опираться на пространные цитаты, чтобы донести до читателя ее философски точный, местами возвышенный стиль – эту приметку ее блестящей, художественно одаренной личности.

Бога Мережковский ищет «не на путях Церкви» (с. 71). В отличие от иеромонаха Кассиана, Лот-Бородина знает и прежнего Мережковского. Потому в первых же абзацах своего отзыва ей удается высказать самое главное о книге, соотнеся «Иисуса Неизвестного» с откровенно ницшеанскими произведениями 1900-х гг.: Мережковский и в позднем труде «словно не в силах освободиться от чар языческих». Он надеется найти истину о Христе в сомнительных апокрифах, переносит именно туда «центр тяжести» своей концепции, – увы, по причине собственного невежества в отношении Церкви: «До основного ядра христианства Мережковский до сих пор не проник, ибо не вырвался из-под гипноза бездны, его влекущей издавна» (с. 72). Опираясь на «протестантскую либеральную критику», он игнорирует наследие свв. отцов, литургику, прозрения древнего монашества. Если бы на данном месте Мирра Лот-Бородина поставила точку, ею по сути было бы сказано об «Иисусе Неизвестном» *всё*, – во всяком случае, эти две журнальные страницы решительно перевешивают разбор книги иеромонахом Кассианом. Однако она пока что только расставляет смысловые акценты своей реплики в адрес книги.

Мережковский дал повод женщине-богослову, проникательному экклезиологу, представить великолепную *апологию Церкви* перед лицом всего Серебряного века с его претензиями на пророческое тайноведение. Мережковского Лот-Бородина называет «неогностиком», говорит о его «эзотеризме», выделяет, действительно, центральное для его концепции понятие «истории-мистерии»⁴². И вот замысел Лот-Бородиной: пользуясь любимыми Серебряным веком «тайноведческими» концептами, осмыслить Церковь как *мистерию*, доказать присутствие в ней института *посвящения*, – вскрыть ее сокровенную светоносную глубину, которая оказалась ныне *забытой*, сделалась *эзотеричной*. Как видно, Лот-Бородина поставила себе здесь ту же цель, которую со студенческой скамьи преследовал Флоренский – «довести» Церковь «до мистерий», представить в качестве мистерии⁴³. Впрочем, ничего особенно радикального ни Флоренский, ни Лот-Бородина не предлагают. Используя вполне «легальный» материал богослужебных книг (Флоренский), Священного Писания и трудов свв. отцов (Лот-Бородина), они указывают на смыслы церковных таинств, ныне забытые.

Обоснование Лот-Бородиной «мистериальности» православной Церкви происходит в полемике с Мережковским по поводу крещения

⁴²«Жало [языческого] соблазна вонзается в ткань истории-мистерии и тонким ядом отравляет всё тело ея» (с. 77).

⁴³Флоренский осуществил это в «Лекциях по философии культа» (1920-е гг.). Подход Лот-Бородиной чужд склонности Флоренского вносить магический оттенок в интерпретацию церковных таинств. Однако оба исследователя выступают здесь как представители культуры русского символизма.

Иисуса на Иордане – евангельского события, ставшего прообразом для таинства Церкви и великого праздника. Мережковский, замечу, очень пристально вглядывался в соответствующие главы Евангелий, окружив их широким контекстом апокрифов и собственных спекуляций в связи с присутствием крещальных символов в древних – «атлантических» религиях (глава «Рыба – Голубь»). Он пришел к выводу о вселении Христа в Иисуса в иорданском событии (так же мыслили Несторий и Штейнер), а вместе о явлении на Иордане мистического Света. Одновременно Мережковский почему-то напористо утверждал, что ни метафизика, ни мистика иорданского события Церковью усвоены не были – Свет не воспринят, человек в крещальном таинстве не освящен: «Свет Крещения потух, и всё христианство потемнело: воды его, темные, мертвые, в Мёртвое море текут» (с. 172). И вот, навстречу этой вере Мережковского Лот-Бородина выдвигает свою концепцию *Церкви-мистерии*, организованной вокруг мистического ядра, которым она считает именно Крещение Иисуса. Если бы Лот-Бородина узнала, что я использую гётевский термин *протофеномен*, желая выразить значение Крещения для ее экклезиологии, он вряд ли показался ей неуместным.

Понятием *мистерия* Лот-Бородина, как и ее современники, оперирует совершенно произвольно. Семантика *мистеричности* у нее сопряжена с реальностью духовного *Света*. Схождение на Иисуса в момент Крещения Святого Духа в виде голубя означает «озарение, то есть освящение» (с. 78). Гностическая наглядность интерпретации Мережковского (Дух вошел в Иисуса) Лот-Бородиной чужда: она пользуется традиционно-церковным (восходящим к византийской придворной обрядности) дискурсом, когда Иисусово Крещение называет «помазанием Духом», а вместе и «откровением богосыновства» (с. 79). Иорданское Крещение было, с одной стороны, неким завершительным *посвящением* Иисуса из Назарета, с другой – обращено иным своим смыслом к народу: Иисус был засвидетельствован как Сын Божий. Третий смысл иорданского Крещения как *чуда* («мистерия» здесь означает и евангельское чудо) – это освящение стихии воды, возобновляемое ежегодно в великий зимний праздник. «Не “темные, мертвые воды текут в Мёртвое море”, – спорит Лот-Бородина с Мережковским, – а *flumina aequae vivae* (Ириной Лионский), Духом осиянные крещальные воды текут в океан божественного света» (с. 78). Все же у Лот-Бородиной, как и у Мережковского, именно в иорданском событии «Иисус стал Христом» (с. 79). Но условный термин «помазание» отрицает гностический смысл Мережковского – Штейнера, указывая (как это и делает обычно Церковь) на тайну с ее невыразимостью. Лот-Бородиной свойственно подчеркивать свое смиренное нежелание профанировать церковную мистику. Иорданское чудо она заключает лишь в

самые общие представления: «Свет, бывший над миром, вошел в мир. Пусть не принял его мир; приняла Церковь, зачатая в смертном мраке Голгофы, рожденная среди огненных языков Пятидесятницы. Не нам ли учиться у нее истине, прежде чем поучать и надменно изобличать ее?» (с. 80). Не принимая вызова Мережковского, Лот-Бородина возвращает «взыскующих Града» на старые пути...

Осмысляя идею Крещения, Лот-Бородина свой акцент делает на экзистенциально насущном значении для христиан этой «живой мистерии, которая была, есть и будет» (с. 80). Именно с Крещением связана «тайна духовного рождения» человека – в церковном таинстве он получает залог вечной жизни, то семя бессмертия, которое должно возвращать в жизненном подвиге. Тем, кто заинтересованно заглядывается в XX веке на Элевзинские и т. п. посвящения, Лот-Бородина напоминает о «христианском *Посвящении*» – едином «первотаинстве», включающем крещение и миропомазание. Эти великие смыслы определяли внутреннюю жизнь человека на протяжении всей христианской истории, в них черпали силы для творчества и борьбы. Лот-Бородина указывает на величие древней – вечно живой для нее! – традиции: перед этим «храмом благодатной святости» «весь эзотеризм Мережковского, несмотря на мимолетно-яркие прозрения, – сыпучий песок под нетвердо ступающими ногами» (с. 73). Самой Лот-Бородиной интимно близок верховный обрядовый символ христианского первотаинства – миро, древнее благоговение, использующееся при миропомазании: ведь родители нарекли ее Миронией – т. е. изготовительницей мира. Миро – это «платоновский символ Духа» (с. 79), иначе – Света, просвещающего вступающего в новую жизнь человека. С Мережковским она полемизирует о природе этого божественного Света, словно по-новому воспроизводя ситуацию древних паламитских споров. Мережковский уравнивает крещальный Свет с непонятым Элевзинским «свечением» и не проводит параллели со Светом Преображения – Фаворским светом, озарившим исихастскую традицию. Но Свет – это опыт видения Бога христианскими святыми, и «Церковь забытая» живет именно этим опытом. Так Лот-Бородина соединяет с Евангелием идею аскетического подвижничества: исток последнего – в Евангелии; обратно – мистический путь, намеченный Иисусом Христом, в истории раскрылся именно как личный аскетический подвиг. Статья Лот-Бородиной является по сути трактатом о Святом Духе – блестящим изложением «забытого» учения Церкви. Таков ее положительный идеал, выдвинутый против жизненного дела Мережковского.

Критика «III Завета» в «Церкви забытой» абсолютно точна и глубока, – надолго однако на ней я не стану останавливаться. «Его [Мережковского] тянет в земное и даже в подземное, в темный

Ungrund» (с. 83), – пишет Лот-Бородина в статье для «Пути» Бердяева, также философского ценителя Ungrund'a... «Лукавую игру в андрогинизм», «блуждание-блуд вокруг Отца, Сына и Матери-Духа», «Богородицу как Мать сыру Землю» и пр. неоязыческие феномены Лот-Бородина отказывается допустить к порогу христианского сознания: «Апология непретворенной [сексуальной] жизни, плоти, земли христианству чужда» – за этим маячат «хлыстовские радения и тайная секта, змею поклоняющаяся [офиты]» (с. 85). Однако пишет это сторонница софиологии, допускающая богословие «предвечной девственной Женственности – Премудрости Божией – Материнства небесного» (с. 86). Не столько суть учения Мережковского о Св. Троице коробит Лот-Бородину, сколько философская развязность, нецеломудрие антропоморфизма, кощунственная дерзость, позволяющие разглагольствовать о том, о чем возможно рассуждать лишь апофатически...

Все же Лот-Бородина в «Церкви забытой» пишет главным образом о том, чего у Мережковского *нет*. Ее рецензия отнюдь не разгромная – автор признает, что нечто в «Иисусе Неизвестном» все-таки *есть*, – но, к сожалению, слабо прорабатывает открытия Мережковского. По сути, Лот-Бородина отстаивает *старый церковный дискурс*, который Мережковский стремится как раз разрушить. Происходит это на малой площадке – в односторонней полемике вокруг смысла Крещения. Когда Лот-Бородина называет Крещение Иисуса на Иордане «помазанием Духа», то за этим «помазанием» византийского василевса тянется длинный шлейф архаичных богословских терминов: царь и раб, жертва и суд, спасение и искупление... Это семантическое поле древних рабовладельческих обществ, восточных деспотий, до сего дня определяющее строй сознания члена Церкви, которому – *уже самим церковным языком* – предписано ощущать себя рабом Божиим. Византийский церковный дискурс будит архаичные пласты сознания современного человека. Могучее орудие, эта семантика при неумелом использовании способна парализовать всякую творческую активность. Против насилия церковного языка, пригибающего человека к земле, и восстали Мережковский, Бердяев, даже и Флоренский, а вслед за ними многие. Так, у Бердяева мы не найдем именованя Бога Царем – Бог по преимуществу мыслится Творцом. Мережковский и Гиппиус предприняли радикальнейшую критику церковного дискурса и сознания, что было связано с их яростной борьбой против монархии. В статье «Революция и насилие» (сборник 1908 г. «Царь и революция») Зинаида Гиппиус многословно доказывает, что истинно религиозный порыв присущ не кому-то еще, а народовольцам и террористам-эсерам: безбожники Перовская и Желябов, отказавшиеся целовать при виселице Распятие, ко Христу ближе, чем попы, подносящие казнимым Крест,

«подоткнув рясы». Антирелигиозный дискурс, в глазах радикально мыслящих философов Серебряного века, может являть Бога, тогда как дискурс собственно православный остается для практики серых масс и самодержавия...⁴⁴

Но ведь и начинался Серебряный век как критика языка! Когда Шестов и Мережковский объявили Ницше *религиозным* мыслителем, а вслед за тем святым, – Ницше, которым сам себя позиционировал в качестве *антихристианина*, – то это было актом абсолютного презрения к старому языковому слову. В первую очередь критике подверглось слово религии, но параллельно происходила ницшеанская по духу *переоценка* также и моральных *ценностей*. Шестов в книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» обосновывает *недолжный* характер прежней идеи *добра*, а в труде 1902 г. «Достоевский и Нитше» предпринимает *оправдание зла*. Именно Шестов был среди мыслителей Серебряного века пионером самой радикальной критики понятийного языка. И отныне каждый философ оказался вправе разрабатывать собственную систему «богословских» понятий. Ницше на место новоевропейского Бога водрузил статуи Диониса и Аполлона; на роль кумира в его воззрении претендовал и химерический Заратустра. Также и наш Серебряный век на словах чтит Христа, но ... видели Его с тирсом в руках, в пиришественном «белом венчике из роз», а то и легконогим, на манер Заратустры, плясуном... Крайние платоники, русские символисты *реальными* считали плоды своих «аполлинийских *снов*», а эстетизировав оргийное исступление (особенно далеко здесь продвинулся Вяч. Иванов), за идеал *красоты* признали то, что еще вчера почитали за языческую *мерзость*... Серебряный век был попыткой глубочайших из революций – революцией духа, сознания, языка. В таком аспекте эта эпоха еще не была осмыслена.

⁴⁴Словно подтверждая идеи кружка Мережковского по поводу глубинной связи православия и самодержавия, возрождение Церкви в России в 1990-е годы привело к росту монархических настроений. Обратное, оживший монархизм (в варианте начала XX века) придал церковности специфический колорит, – в частности, возродил в Церкви компрометирующую ее черносотенную тенденцию. Подобно эпидемии, она поражает темные постсоветские массы; в этой мутной водиче ловят рыбку на наживку распутищины, «сионских протоколов» (эту фальшивку принимают на веру как бы «по умолчанию»), зоологического антизападничества. По радио «Радонеж» ничтоже сумняся на протяжении месяцев читают книги протофашиста Нилуса. Зовут даже не в московское царство XVII в., как это делали славянофилы, а прямо в Византию с ее политикой и экономикой. Мне довелось слышать передачу, где некий священник указывал на библейских царей Валтасара и Навуходоносора как на прототип царей будущей России. Под страхом вечного ада зомбируемым вдальбливают в головы, что православный – он же непременно монархист... К великому сожалению, эта клиническая ситуация развивается под аккомпанемент церковного слова, сделавшегося орудием самых темных общественных сил.

Мережковский как проблема

Мережковский был загадкой для своих современников, остается проблемой он и для нас. Ныне у каждого его читателя – свой Мережковский, как у всякого просвещенного россиянина – свой Серебряный век. Бесспорно одно: Мережковский чутко уловил дух эпохи и адекватно раскрыл его в своем творчестве. Отсюда ряд его удач в историческом предвидении. Вторая мировая война; победа «грядущего Хама»; всплеск неоязычества в середине XX в. в движениях хиппи и New Age; потрясающий религиозный подъем на рубеже тысячелетий: в перечне пророческих прозрений Мережковского все же самым важным мне видится открытие им нового душевного типа – человека преддрассветных исторических сумерек, чье сознание раздваивается в колебаниях между старым и новым. Мережковский показал, как возможно жить в грозовой атмосфере антиномизма; но вот, ему, апологету двусмысленности (единственный способ сохранить честность), выпало на долю стать предметом и самых противоречивых оценок. Ниже я попробую предложить их примерную классификацию.

Неслыханная новизна – архаичное ретроградство

В Мережковском кое-кто из современников хотел видеть носителя нового откровения и первооткрывателя новых культурных форм. «Воистину что-то новое увидел Мережковский! – восклицал на рубеже 1900-х гг. Андрей Белый, намекая на то, что Мережковскому явился сам Христос. – И оно несоизмеримо с существующими формами творчества»⁴⁵. Только апофатически говорить о феномене Мережковского считал себя вправе этот его младший современник: «Он не художник, но он и не “не-художник”» (с. 265), не просто критик и не только богослов, «не до конца историк, не до конца философ» (с. 260). Также и согласно Розанову («Среди иноязычных», 1903 г.), Мережковский открыл Россию далекого будущего – «мир нового, воскресшего Христа», где невероятным образом встретятся древность и современность, Христос и Дионис, нимфы и крылатый Предтеча (с. 84, 102). Весь вопрос в том лишь, как донести до человечества это бесконечное «богатство совершенно новых тем» – и через это облагодетельствовать его...

Но «человечество» отнюдь не жаждало воспринимать спасительную проповедь Мережковского. Для «европейского читателя», свидетельствует датчанин Г. Брандес – любитель России! – Мережковский

⁴⁵ *Андрей Белый*. Мережковский // Д.С. Мережковский: Pro et contra, с. 259. Ниже, как и ранее, страницы данного издания указаны в основном тексте.

предстает автором, «пропитанным византийским христианством»: «Стоит с этого русского <...> лишь соскоблить утонченного эллиниста, чтобы наткнуться на варвара» – «религиозного реакционера» византийского толка («Мережковский», 1913 г., с. 317–318). Обращен в прошлое Мережковский и в глазах С. Франка («О так называемом “новом религиозном сознании”», 1910 г.) – и не только потому, что хочет возродить «старое революционное народничество» (с. 308). Будущий автор «Непостижимого» чувствует в построениях Мережковского их традиционно-православную основу и... как бы ничего сверх этого. «Переоценка религиозных ценностей, – пишет С. Франк, также глубоко затронутый духом Ницше, – выражается у него [Мережковского] не в отрицании старых догматов, а в новом их *толковании*, нисколько не колеблющем всей иррациональной традиционной основы исторического христианства» (с. 211–212). – А создатель «мэонической» – не нуждающейся в Боге, действующем в мире, – Н. М. Минский вообще назвал свою статью о «неохристианской проповеди» Мережковского «абсолютной реакцией». Вера Мережковского, по словам Минского – «не просто мертвая, но напитанная трупным ядом» (с. 178); именно она не позволила ему распознать подлинно новую религиозность Л. Андреева, основанную на любви к человеку. Минского отталкивает стремление Мережковского опереться на веру в воскресение Христа: Минский считает это «изуверством» (с. 187). Только личной ненавистью можно объяснить ту страсть, с которой Минский громит здание, возводимое Мережковским. «Религиозная идея Мережковского слишком похожа на ту старую религиозность, которую мы считаем давно умершей» (с. 187), – «религия веры и чуда делает Мережковского служителем абсолютной небесной реакции [?! – Н. Б.], которая тысячами нитями связана с реакцией временной и земной» (с. 193–194): что же, троичное богословие Мережковского, действительно, выстроено по калькам старых тринитарных схем. В суждениях левых критиков дух Серебряного века осознает себя двуликим Янусом – устремлённым вперед, но и озирающим вспять.

Бездарность – гениальность

Друг семьи Мережковских и интимный приятель Зинаиды Гиппиус Аким Вольнский в связи с поэзией Д. С. говорил о «таланте мелкого пошиба» («Символы (песни и поэмы)», 1892 г., с. 34). «Попроще, поменьше ломанья, побольше искренности!» (там же), – поучал критик начинающего поэта, подражающего «дребезжащей струне Надсона» (с. 30). А В. Буренин назвал Мережковского «напыщенным пономарём», «уверенным в своем двухвершковом величии»

(«Критические очерки», 1893 г., с. 35). Почему-то этот оголтелый антисемит считал Мережковского ... тайным иудеем, проповедующим «если не талмудического, то ерундического мертвого бога» (с. 36). Здесь не место подробно разбирать непристойный стиль Буренина, находившего в творчестве молодого Мережковского то ли «претенциозную болтовню литературного подростка» (с. 36-37), то ли «холодное и бессильное напряжение литературного импотента, одержимого собачьей страстью» (?! – с. 38). Сексуальные образы почему-то вообще активно брались на вооружение недругами Мережковского. «Он носит в самом себе некое темное лоно и любит объективировать его и тогда играть с ним»: все литературное творчество Мережковского И. Ильин сводит к этому, в общем-то нехитрому психоаналитическому факту («Мережковский-художник», 1934 г., с. 379). Мережковский, по его словам – «великий мастер искушения, извращения и смуты» (с. 387); это лукавый «жрец» «больной и соблазнительной половой мистики» – «мистики сладостно-порочной, напоминающей половые экстазы скопцов или беспредметно-извращенные томления ведьм» (с. 381). Ильин – это не Буренин, имевший дело с никому не известным поэтом: в 1930-е годы стоял вопрос о Нобелевской премии для Мережковского. Но в своей риторике Ильин превосходит Буренина, а его горячая вера в то, что «взойдет солнце духовной очевидности – <...> и большая слова [Мережковского] растает, как туман» (с. 388), несравненно сильнее черносотенных буренинских страстишек...

Наличие у Мережковского «огромного дарования» (А. Белый. «Мережковский», с. 259), понятно, признавалось и в начале его пути: иначе почему бы и таланты, подобные Белому и Флоренскому, видели в нем наставника?! Однако современники отдали должное Дм. С-чу лишь в последние годы его жизни и уже посмертно. Но как трудно было даже и доброжелателям выразить словами то, что они живо чувствовали при восприятии его текстов! «То, что было в Мережковском лучшего <...> – не вполне ясно тоже», – признавал Г. Адамович, в статье 1935 г. «Мережковский» нашедший много теплых слов для литератора и человека (с. 401). «Мережковский принадлежит истории русской земли», – подытожил М. Алданов свой некролог («Д. С. Мережковский», 1942 г., с. 407). Это очень весомое суждение опирается на очевидные характеристики, которые – через десятилетия – парируют наветы буренинского толка. Поэтому их необходимо привести здесь: «Дмитрий Сергеевич был явлением исключительным... Это был человек выдающегося ума, блестящего литературного и ораторского таланта, громадной разностороннейшей культуры, – один из учёнейших людей нашей эпохи... Литературные его заслуги очень велики... Его вечная напряженная умственная работа чувствовалась каждым и придавала ред-

кий духовный аристократизм его облику...» и т. д. (с. 402, 405, 407). Однако юбилейная статья В. Ильина «Памяти Д. С. Мережковского» (1965 г.) своим восторженным пафосом перекрывает всё высказанное о писателе прежде. «Что Д. С. Мережковский занимает одно из самых высоких мест на Пинде *Русского Ренессанса*, да и вообще в истории современной культуры – и не только русской, но и мировой – в этом трудно сомневаться» (с. 478). Слово произнесено, и все дальнейшие «но» в статье В. Ильина его не отменяют. Тем более, что, определив одну из граней дара Мережковского – «метафизик русской литературы», – критик восклицает: «Д. С. Мережковский стоит так высоко, как в этой специальности до него еще никто не стоял, и где он, далеко обогнав Влад. Соловьёва, по сей день – *великий учитель*» (с. 487). Поистине, В. Ильин воздвиг своей статьей памятник Мережковскому.

Художник-созерцатель – деятель

Неслучайно З. Гиппиус, написавшая в 1922 г. очерк об А. Блоке, свое впечатление от облика поэта передала заголовком: «Мой лунный друг». Кажется, в присутствии Мережковских Блок действительно испытывал что-то вроде лунатического оцепенения – как бы ничего не понимал и лишь твердил о «несказанном». В статье «Мережковский» (1909 г.) он отказывается, в связи с Мережковским, понимать очевидное. Посетитель Религиозно-философских собраний, поэт не знает, в чем вера Мережковского; романная трилогия не объяснила ему, какое «Имя» славит Мережковский, чем вообще тот живет. На месте феномена «Мережковский» Блоку видится «какой-то темный угол, в который не проникли лучи культуры и науки» (с. 243). И вот, это свое недоумение перед Мережковским Блок выражает в странном тезисе: «Он [Мережковский] родился художником и художником умрет» (с. 246). За всеми концепциями мыслителя (не только романскими образами) Блок ощущает «основную страсть его воли» – «художественный пафос» (с. 246). В безнадежно непонятном распознать *своё*, вложить туда *себя*: Блок, надо думать, прибегнул здесь именно к этой психологической уловке.

Но вот, В. Брюсов в очерке 1910 года «Д. С. Мережковский как поэт» отстаивает в точности противоположный тезис: Мережковский даже и в своей поэзии – не художник, а «учитель, пророк, деятель». Литература для него «не цель, а средство» выражения идей, – однако образы и идеи – только инструмент «великого русского делания» (с. 300). И что ж – Брюсов прав: *дело* религиозной реформы и политической революции подспудно направляло многогранное *слово* Мережковского. Ни созерцателем, ни чистым художником он не был.

Этический пафос – холод рационализма

Существо Серебряного века часто сводят к отказу от нравственных заветов предшествующих культурных эпох, – мораль будто бы оказалась вытесненной эстетизмом и метафизикой. Дело, разумеется, обстоит не так просто. Первые выступления Льва Шестова (я беру область философии), крушащего ницшеанским молотом общезначимые представления о добре и зле, имели в виду апологию личности – жертвы «всемирства». Именно поэтому Шестов держал сторону серийного убийцы Макбета, вступившего, по мнению мыслителя, в смертельную схватку с категорическим императивом, который сыграл в судьбе героя Шекспира роль рока. По той же причине он возвел в ранг святого «антихрист(ианин)а» Ницше. Адвокат по профессии, Шестов сделался защитником «безобразных», порочных «подпольных» людей, темных двойников Достоевского, Толстого, Лютера, Кьеркегора. Также и Бердяев поддержал идею индивидуального нравственного закона, отнеся нормативную этику в область объективаций. В своей переоценке добра и зла мыслители Серебряного века хотели опереться на то, что выше этики – на божественную правду. Но Бог велит солнцу светить равно добрым и злым, – Шестов любил это евангельское положение. Бог Серебряного века бесконечно приблизился к человеческому «я», – если все же не слился с волей «я», то предстал в качестве сокровенного внутреннего «Ты», – инстанции, которая не предписывает «я» свой закон, но силою бесконечной любви оправдывает «я» в его дерзновениях. Обаяние Серебряного века в том, что главной этической ценностью тогда было признано абсолютно одинокое и незащищенное, – действительно, «беспочвенное» «я», человеческая экзистенция как таковая. Шестов кричит, возвещая его права; Мережковский, дух еще более одинокий, не верит, что можно докричаться, – да и к чему? Смирренная печаль – последнее проявление этой ушедшей в себя души.

О рационализме Мережковского писали и его почитатели, и недоброжелатели. Андрей Белый основными началами романной трилогии «Христос и Антихрист» считал «археологию и схоластику» («Мережковский», с. 260), – «огромный талант этот «трепещет и бьется в мертвой броне» идейных схем (с. 263). К душе человека, по словам Белого, Мережковский приближается «с холодной жестокостью опытного анатома» (с. 258). Еще до Белого, в 1907 г., и К. Чуковский заметил, что у Мережковского не найти души – человека «живого, еще не ставшего вещью, еще вещь не поработанного». Этот сильный и грубоватый критик назвал Мережковского «тайновидцем вещи» – вещи в широком смысле «религии, языка, литературы, искусства» (с. 147, 146). Общим местом было считать Мережковского приверженцем культу-

ры раг excellence, отказывать ему в человечности и способности передать веяние жизни. Данный шаблон был перенесен и в эмиграцию. В связи с «Иисусом Неизвестным» Г. Адамович бросает убийственное: «Он видел лишь то, что к схемам его подходило», – отсюда и «идущий от всего сочинения холодок» («Мережковский», 1935 г., с. 394). Для Мережковского «не в морали дело, <...> все дело – в метафизике» (с. 396): суждения Адамовича звучат почти как приговор мыслителю...

Но Мережковского можно прочесть и с точностью наоборот! «У него в груди было не ледяное, а горячее, страстное и пристрастное сердце, – сказано в некрологе Мережковскому пера Мих. Цетлина. – На мир и людей он смотрел не с равнодушием, а с любовью и ненавистью, с волнением и надеждой. <...> Но <...> трагедия его была в том, что он был внутри себя, для себя иным, чем представлялся другим» («Д. С. Мережковский (1865–1941)», с. 414). «Он страстно жаждал добра и правды», – пишет Мих. Цетлин о теоретике «полетов в бездны». И вообще – то, что занимало Мережковского, «в иной, преображенной форме это были снова те же вопросы этики, общественности, вечной правды и правды на земле, которые в позитивистическом облачении издавна владели душами русских читателей». Мережковский для Мих. Цетлина отнюдь не отделен стеною от Добролюбова или Михайловского, ибо, подобно критикам прошлого, «отрицал эстетизм, искусство для искусства» и «в новой религиозно-философской одежде возрождал идейность и тенденцию» (с. 409). Как видно, и в области этики руки у нас развязаны – мы вправе начинать с чистого листа в наших усилиях уловить специфический нравственный дух Серебряного века (что я и попыталась сделать в начале данной главки).

Вера угольщика – теологический теоретизм

Критические отзывы современников об «Иисусе Неизвестном» априорно вызывали у меня большой интерес. Мне казалось, что дерзкий вызов, который Мережковский бросил Церкви, должен был спровоцировать бурю в умах. В эмигрантской критике я надеялась обнаружить раскрывшееся самосознание русской интеллигенции – лучших умов России. Ведь Мережковский, представлялось мне, в «Иисусе Неизвестном» покушается на сокровеннейшее русского человека – на старые экзистенциальные опоры и смыслы, – более того – подкапывается под веру в бессмертие... Динамит ли, подложенный под прежнее бытие, эта странная книга? Или, в соответствии с декларациями ее автора – спасательный круг, брошенный гибнущему в волнах житейского моря человечеству? – Однако мои надежды стать свидетелем глубокомысленной дискуссии в связи с «Евангелием от Мережковского» не оправдались.

Обсуждение книги не состоялось, а несколько рецензий на нее поражают своей легковесностью⁴⁶. Так могли бы отозваться на очередной сборник стихов или проходной роман, но не на *opus magnum*, труд всей жизни писателя, предмет которого к тому же – Христос...

Обращусь однако к этим репликам. Опять-таки налицо разброд мнений, чисто вкусовых – как бы случайных впечатлений от книги. Да была ли она вообще прочитана? вдумались ли в нее?! Кажется, что накануне мировой войны людей меньше всего занимал Христос...

Кое-кому изысканный, прихотливый дискурс позднего Мережковского показался совершенно прозрачным. «Я сам, к сожалению, верую слабо, лениво и наивно, как веруют плотники, солдаты, деревенские бабы и пчеловоды», – кокетливо признавался А. Куприн, у которого книга вызвала «умиление». Мозаичный *Иисус Неизвестный*, составленный из кусочков Евангелий и апокрифов, обрывков кошунственных древних гимнов и либеральных трактатов, Куприну предстал «понятным, добрым, простым, близким Христом, Христом за пазушкой, как говорил Достоевский» («Иисус Неизвестный», 1932 г., с. 369). Станным образом Куприну вторит Б. Вышеславцев, предельно демократизирующий проект Мережковского: «Мережковский обращается ко всем, кто обладает духовным слухом» (статья «Иисус Неизвестный», 1934 г., с. 372). В глазах Вышеславцева, автор оригинальнейшего труда – «просто ученик Христа», которому, правда, «доверены особые тайны», – но «это право каждого христианина» (с. 371). Не будучи «ни философом, ни богословом», Мережковский, по убеждению Вышеславцева, только лишь «медитирует над евангельским текстом» (с. 370). Что ж, и картины травли Марии подругами; и видение серафимов, налегающих на ось Земли; и дионисийский хоровод апостолов во время Тайной Вечери; и вода вместо вина в Кане, и «социальное чудо» – распределение припасов, лишь впоследствии осмысленное как «умножение хлебов», и пр. – все это Мережковский «медитативно» извлек из Евангелия?! Безответственности суждений Вышеславцева можно только удивляться.

Другая группа критиков, напротив, выделяет специфическую научность, эзотеризм, изысканность построений Мережковского. С. Маковский (в связи с романом «Мессия») говорит о «гностическом богословии» и «гегельянстве» Мережковского – «некоем тайноведении мировой символики»⁴⁷. Также и Б. Зайцев именует автора «Иисуса Неизвестного» «вольным и одиноким гностиком»⁴⁸. Это уже очень да-

⁴⁶Исключение составляет статья М. Лот-Бородиной, выше мною обсужденная. Сам ее уровень свидетельствует о масштабе книги Мережковского: для автора XX в. это великая честь, что в связи с его именем вспоминают великих учителей древности.

⁴⁷Маковский С. «Мессия» Мережковского // Возрождение, т. 4, № 1122, 28 июня 1928 г.

⁴⁸Зайцев Б. «Иисус Неизвестный» // Возрождение, т. 8, № 2757, 18 декабря 1932 г.

леко от «Христа за пазушкой!» – У А. Салтыкова присутствует несколько точных в связи с рецензируемым им трудом. Критик справедлив, когда помещает его между Церковью и либеральной критикой, – в его глазах это «научная работа». Кажется, только М. Лот-Бородина по поводу «Иисуса Неизвестного» также произнесла слова «либеральная критика». Однако А. Салтыков в своей пронизательности идет еще дальше, когда находит сходство воззрения Мережковского с «штутгартской школой»⁴⁹. О том, что при этом подразумевается антропософия, свидетельствуют доводы А. Салтыкова: «мистерия» у Мережковского означает «сверхчувственную реальность», евангельские чудеса совершаются не на физическом плане – но это как раз представления антропософской христологии.

Наконец, в статье Г. Адамовича «Мережковский», уже упоминавшейся мною, присутствует решительный вызов Мережковскому. Адамович подмечает тонкую фальшь его итогового труда – «идущий от всего сочинения холодок», что может даже побудить «“вернуть билет” христианству» (с. 394). Адамович воспринял апологию Воскресения Христова у Мережковского как принуждение к вере, более того – как ультиматум Христу, – требование «быть тем, кем признали Его верующие» (с. 399). «А если чуда не было? Если надеяться не на что? Если впереди только смерть? Если и тогда, там, все кончилось одной только смертью?» (с. 398) – Адамович не видит «кошунства» в этих вопросах. И когда Мережковский ораторствует о «последних» вещах, «будто на очередном вселенском соборе», то в глазах Адамовича, это всего лишь «игра» (с. 399). Христианскому прагматизму Мережковского Адамович противопоставляет стоическую позицию: «Последние, вернейшие друзья Основателя христианства – те, кто заранее согласен на бескорыстный, никаких загробных блаженств не сулящий подвиг: на сохранение полной верности, даже если бы надо было отказаться от самых дорогих надежд христианства. Даже если нет в христианстве той победы над смертью, которую оно обещает» (с. 398). Адамович не совсем справедлив – вера была для Мережковского борьбой, а не одной «игрой», да и Воскресение им проблематизировано. Но все же, действительно, неясно, справилась бы любовь Мережковского ко Христу (признанная всеми его критиками) с тем обстоятельством, которое обозначил Адамович, – была ли эта любовь до конца бескорыстной.

Предчувствие герменевтики

Религиозная философия Серебряного века, взятая в ее гносеологическом аспекте, была реакцией на неокантианский mainstream западной

⁴⁹ Салтыков А. «Иисус Неизвестный» // Возрождение, 22 марта 1934 г., № 3214.

мысли. Русские мыслители шли и к истоку – восставали на самого Канта: вспомним грубую брань Флоренского, пытающегося ... сатанизировать кантовскую мысль⁵⁰. Противопоставляя Канту Платона, Гёте, Я. Бёме (Бердяев), а затем Штейнере (Белый), косвенно выражали веру в возможность познания ноуменального, – искали – на путях искусства, религии, оккультизма – прорыва в *реальнейшее*. Естественные науки этих мыслителей всерьез не занимали, хотя кое-кто из них и были выпускниками естественных факультетов. Сознательно или нет, но искали духоведения – науки о духе. То, что было тогда осуществлено, можно счесть на пальцах. Это фрагменты системы *конкретного идеализма*, которую Флоренский разрабатывал в 1920-е годы и называл *антроподицеей*. Затем, это антропософские построения Андрея Белого, осуществленные в художественной, мемуарной, дневниковой форме. Далее надо указать на исповедальную духовидческую литературу вокруг Башни Иванова, – прежде всего, на его дневники и письма. И вот, наконец, самая значительная подобная тенденция эпохи – *герменевтика Серебряного века*. Пафос ее пионеров – Шестова и Мережковского – охватил едва ли не всю русскую религиозную мысль. Приучились философствовать, толкуя чужие тексты, вглядываясь в уже освоенные другими смыслы – вместо того, чтобы изводить мыслительную нить из душевных глубин, на манер паука, плетущего паутину. Движущей силой оставалась воля к познанию, но предмет знания понимался не так, как в XIX веке – веке естественнонаучных открытий. Духовный предмет не представлялся объектом: принадлежа миру уже очеловеченному, он заключал в себе *субъектное* начало. Не сразу было осознано, что возникла совершенно новая гносеологическая ситуация, в которой критерии естественных наук не работают. Вернее сказать, герменевтика Серебряного века вообще не успела прийти к самосознанию, – заметить и описать ее выпало уже на нашу долю. И на примере реакции современников на творчество Мережковского можно убедиться в драматизме столкновения даже и робких попыток духовного исследования с прежним субъект-объектным подходом, овеществляющим предмет познания. Сознание старого типа ожесточенно сопротивлялось эволюционному выходу человека в мир духа.

Мережковский, действительно, жил в своем собственном духовном мире. Обитателей этого мира он называл своими «спутниками» и отводил верховное место в нем Христу. Это, если угодно, была приватная «Церковь» Мережковского: роль святых в ней играли ве-

⁵⁰Канта Флоренский не постеснялся назвать «Столпом Злобы Богопротивный». См.: *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине». Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины, 1 (II). М., 1990, с. 820.

ликие люди ушедших эпох. Так Мережковский переживал вечность («Вечные спутники») – не как платоник, но скорее в смысле трансцендентального мира фрайбургской школы. Для этой своей трансцендентальной «Церкви» Мережковский создавал «иконы» – на протяжении лет и десятилетий пристально вглядываясь в тексты своих «вечных спутников», силясь сквозь них рассмотреть вечные лики. Это был труд приватного – для себя самого в первую очередь – «воскрешения» этих людей, подобный отчасти стремлению палеонтолога. Сам Мережковский в связи с ним использовал слово «исследование»⁵¹, – создание образом «вечных спутников» было для него их *познанием*. Книга о Толстом и Достоевском 1900–1902 годов, трактаты о Соловьёве, Тургеневе, Андрееве и т. д., а затем труды о реформаторах, испанских мистиках, избранных святых, – наконец об *Иисусе Неизвестном* – все творчество Мережковского раскрывает его познавательный метод. Но вот, не только образ Богочеловека, но и образы писателей и художников в глазах современников Мережковского оказались «полны духовного соблазна»⁵². Соблазнялись непривычным, неожиданным: слишком много своего присвоил Мережковский «вечным спутникам». Этого Мережковскому не прощали; к счастью, он был малочувствителен к критической брани.

Надо сказать, что те, кто писал о Мережковском-«критике», принципиально подмечали именно его исследовательскую новизну, хотя и использовали в связи с ним старое слово «критика». Мережковский дерзостно не желал играть по прежним правилам этой дисциплины. «В критике он – как бы импрессионист», – возмущенно замечал Б. Эйхенбаум, которого раздражала «непосредственность» «субъективного критика» Мережковского («Д. С. Мережковский – критик», 1915 г., с. 323). Между тем, считая самого себя новатором критического дела, Эйхенбаум в действительности был далек от понимания философской специфики *гуманитарного* знания. Художественное произведение в эпистемологии Эйхенбаума, напротив, предельно овеществлялось – уподоблялось вещи, писатель уравнивался с ремесленником и вопрос для критика заключался в уяснении того, как организована эта овеществленная конструкция⁵³. Предмет гуманитарной науки подменялся объектом позитивистского естествознания, когда этим основоположником формального метода выдвигалась цель «обфилософствовать» «вечно живой мир образов» (читай: овеществить этот мир), постигнуть его «законы», осмыслить произведение как «систему» и «метафи-

⁵¹«Исследование» – подзаголовок книги «Гоголь и чёрт», едва ли не самого блестящего образца герменевтики Мережковского.

⁵²*Ильин И.* Мережковский-художник. Указ. изд, с. 386.

⁵³Неслучайно программная статья Эйхенбаума (1918 г.) называлась «Как сделана “Шинель” Гоголя».

зическую сущность» (с. 323). – Другие комментаторы Мережковского (и не только недоброжелатели) с самого начала встретили в штыки его «субъективный» метод как способ приписать художественному предмету посторонние смыслы. Так, А. Горнфельд высмеял Мережковского за то, что этот последний шёл мотив борьбы с чертом доминантой творческой жизни Гоголя. Горнфельд шёл от убеждения, что критик обязан смыслом произведения считать авторский замысел: «Не чувствуется никакого желания [за Мережковским] прочитать в произведении писателя то, что он вложил в него, а не то, что мне хочется» («Г-н Мережковский и чёрт», 1908 г., с. 155). В самом деле, таков был и императив герменевтики Шлейермахера. И Горнфельд не хочет идти дальше – допустить правомерность «критических приемов г-на Мережковского», хотя ему ясно: «основа» критики Мережковского – это «искание смысла жизни» (с. 157). М. Меньшиков подробно описал способы «клеветы» Мережковского на великого поэта («Клевета обожания (А. С. Пушкин)», 1899 г.): в этой «огромной душе» Мережковский произвольно выделяет язычество, почти ницшеанский пафос сверхчеловека, культ страстей – сладострастия и жестокости и проч. Меньшикова можно счесть за одного из первых и достаточно проницательных исследователей ... герменевтики Мережковского. «Всё навыворот – вот тайный лозунг г-на Мережковского» (с. 72): этот тезис Меньшикова 1899 года точно описывает не только толкование Мережковским романов Достоевского, но и понимание им Нагорной проповеди в «Иисусе Неизвестном». «Горячо!» – хочется воскликнуть в связи с многими положениями Меньшикова, действительно, прочувствовавшего пафос мысли Мережковского. Но ... признает Меньшиков в Мережковском одного лишь «подражателя Ницше». Действительно, потребовалась почти что вековая историческая дистанция, чтобы все «клеветы», ошибки, ницшеанские преувеличения, субъективизм Мережковского и пр., будучи оправданы – приняты всерьез, оказались бы гранями древней и новой гуманитарной дисциплины, наделяющей исследователя неслыханной свободой, но требующей от него проницательности и высоты духа, – дисциплины, соединяющей в себе науку и искусство, – *герменевтики*.

Однако самые прозорливые современники Мережковского все же приняли, как некое положительное явление, его новый дискурс, новый язык. Подлинная новизна «нового религиозного сознания» была не в учении о Третьем Завете и не в мифе об Отце, Сыне и Матери-Духе: радикальный разрыв с материализмом и приближение к миру духа (так путешественник задолго до выхода к морю начинает чувствовать его дыхание) осуществлялись посредством разработки, шаг за шагом, новой гуманитарной науки. Блок считал Мережковского «начинателем нового метода критики в России» («Мережковский», с. 243).

Андрей Белый, более искушенный в философии, видя сочетание в методе Мережковского теоретической строгости с поэтической фантазией, называл последнего «специалистом без специальности». «Вернее, специальность его где-то ему и ясна, но еще не родилась практика в пределах этой специальности» («Мережковский», с. 259): не имеющая пока еще названия, «форма творчества» Мережковского, хочет сказать Андрей Белый, есть достойное будущего (с. 265). – Тем не менее даже и в русской диаспоре в Париже не нашлось и в середине XX века ни одного мыслителя, кто бы перебросил мост от Мережковского к Хайдеггеру... В 1965 г. В. Ильин на прежний лад называл метод Мережковского «критическим эссеизмом», а этого «критика» – создателем жанра «романсированной биографии», «метафизиком русской литературы» и пр. («Памяти Д. С. Мережковского», с. 484, 482, 486). Имя «свободного артиста» и «свободного мыслителя», закрепившееся за Мережковским (с. 485), конечно, не противоречит статусу создателя русской герменевтики, но все же не отвечает специфике этой дисциплины.

Новизну мышления Мережковского особенно остро чувствовали те, кто имел в корне иной строй сознания. Серебряный век встал под знамя герменевтики, – но дальше всего от этой эпохальной тенденции отстояла философия Бердяева. Другие отправлялись от осмысления ценностей культуры – Бердяев умел философствовать непосредственно от собственного переживания бытия: в «Самопознании» (указ изд., с. 196-197) описан экзистенциальный опыт – некий сон или экстаз, который Бердяев считал своим приобщением к *Ungrund*²у, бездне *нетварной свободы*, в бердяевской концепции предшествующей миру и Богу. Бердяеву принадлежат великолепные историко-литературные и историко-философские разработки – книги о Достоевском, Хомякове, Леонтьеве. Но это еще вопрос – вправе ли мы считать их образцами *герменевтики*. Хотя Бердяев вложил в эти концепции свои любимые философские идеи, та же бердяевская *философия свободы* тем не менее нисколько не нуждается для своего раскрытия в материале чужого творчества. Как и Мережковский, Бердяев искал путей в мир духа. Однако проникнуть туда он пытался через специфический опыт человеческого «я», тогда как духовный мир являлся Мережковскому как иконная – псевдообъективная организация (сонм «вечных спутников»). «Мережковский весь вышел из культуры и литературы, – для Бердяева Мережковский – представитель именно герменевтики. – Он живет в литературных отражениях религиозных тем, не может мыслить о религии и писать о ней иначе, как исходя из явлений литературных, от писателей. Прямо о жизни Мережковский не может писать, не может и думать» («Новое христианство», 1916 г., с. 331). Бердяеву

ясен и главный принцип герменевтического метода Мережковского. Этот «художник-схематик» всюду ищет гегелевскую триаду, но останавливается на антитезах, не умея взойти к религиозному синтезу. И вот, «свои тезисы и антитезисы любит Мережковский связывать с писателями или художниками, которых берет парами. Леонардо да Винчи – тезис, Микеланджело – антитезис; Достоевский – тезис, Л. Толстой – антитезис <...>. Тайна духа и тайна плоти, тайна неба и тайна земли <...> – в этих противопоставлениях протекает все мышление Мережковского. Всё и всех подводит он под одну схему, под один трафарет» (с. 335). Бердяев отказывает методу Мережковского в чести называться «познанием», – метод этот, по его мнению, далек от творчества. И Бердяев был бы прав, если бы действительно герменевтика Мережковского сводилась к заключению разнообразных предметов в однотипные схемы. Но будь все суждения Мережковского о «писателях о художниках» исключительно «клеветой» (Меньшиков) схематизации, тогда и говорить было бы не о чем. Сам Бердяев высоко ценил книгу Мережковского о Толстом и Достоевском, но, размышляя о его *методе*, опирался лишь на отрицательное свое впечатление от этой странной «романтической эстетики» (с. 334).

До Бердяева и еще более резко критиковал метод Мережковского такой его зоил, как Н. Минский. Он считал *новое религиозное сознание* «абсолютной реакцией» и веру Мережковского «несущей с собой отраву и проклятие» («Абсолютная реакция. Леонид Андреев и Мережковский», 1908 г., с. 182), – выше уже говорилось об этом. Сейчас мне важно то, что эту безжизненность воззрения Мережковского Минский объяснял его герменевтическим происхождением: «Может быть, идея Мережковского оттого мертва, что он обрел ее не в живом чувстве и не в живом разуме, а отыскал на мертвых страницах книг и нарядил в безжизненные цитаты» (там же). Как видно, в противоположность Бердяеву, Минский по крайней мере признает за Мережковским способность адекватно воспринимать чужие тексты! – И в корне иначе гносеологию Мережковского оценивает Николай Бахтин, брат знаменитого Михаила Бахтина («Мережковский и история», 1926 г.). Его заметки о поздних романах Мережковского («Мессия», «Тутанкамон на Крите») по сути поднимают проблему достоверности исторического познания (это один из аспектов методологии *наук о духе*). Подход Мережковского к истории Н. Бахтиным осмыслен и оправдан, – не выговорено лишь слово *герменевтика*: «Через напряженное изживание современности раскрылся Мережковскому его Египет – “бесконечная древность и новизна бесконечная”. <...> Для него познание прошлого – реальное общение в духе и лестница посвящений» (с. 362). Но вот Н Бахтин задает роковой вопрос, свидетельствующий о том, что

естественнонаучный позитивистский подход и им не изжит: «Но, в самом деле, Египет Мережковского есть ли это реально бывший Египет, а его Крит – исторический Крит? <...> Более того, все живые приобщения к прошлому – не призрачны ли они?» (с. 363). Для Н. Бахтина «реально бывший Египет», как совокупность неких исторических смыслов, является реальностью, внеположной познающему сознанию на манер *объекта* естественных наук. Н. Бахтину близок гносеологический пессимизм О. Шпенглера, и он констатирует с горечью: «Есть какая-то коренная недоступность и невыразимость того, что раз свершилось и отошло в прошлое». Потому достоверность исторического знания жестко ограничена областью создаваемых в процессе познания символов и мифов; как видно, в своем конечном выводе Н.Бахтин примыкает к символизму Серебряного века. И когда Михаил Бахтин в своем знаменитом «Ответе на вопрос редакции “Нового мира”» (1970 г.), оппонируя Шпенглеру, рассуждает о *диалоге культур* – о том, что в *большом времени* у каждого древнего смысла будет «свой праздник возрождения», он словно отвечает и брату – отвергает, в духе своей диалогической герменевтики, овеществление предмета исторического знания. Но Н. Бахтин уже почти проник в тайну метода Мережковского, когда выдвинул в связи с его романами тезис: «Подлинное творчество всегда сознает себя как возрождение древней, исконной традиции и кристаллизуется в миф» (с. 364). Как видно, творчество Мережковского, будучи герменевтикой по своей сути, стимулировало становление самосознания Серебряного века как эпохи герменевтической.

Снова вернусь к своему тезису о том, что особенно пронизательно судили о методе Мережковского-интерпретатора именно его враги. И. Ильин, отрицающий за Мережковским его дар исторического романиста, на самом деле указывает на то, что свой предмет – образы великих деятелей истории – Мережковский схватывает именно *герменевтически*. «Мережковский сам не любит своих героев, – наигранно возмущается И. Ильин, – ибо он во всем любит только себя и свою отвлеченную диалектику» («Мережковский-художник», с. 385). И Ильин будто не понимает трагизма человеческого существования и неразрешимости гносеологической проблемы в ее классической постановке, когда упрекает Мережковского в том, что «живой процесс другой души ему вообще не доступен» (с. 384). Напротив, именно как психологу Мережковскому были ведомы прозрения, – укажу хотя бы на прекрасные психологические портреты Иуды, Пилата, Предтечи в «Иисусе Неизвестном». Но когда И. Ильин безапелляционно утверждает, что Мережковский «знает только свою душу – отвлеченно умствующую рассудком и бесплодно-сладостно томящуюся инстинктом» (там же), то – если зачеркнуть слово «только» – надо признать правоту И. Ильина. Действительно, в героях Мережковско-

го таинственно слились древность и современность, дух исторического лица с духом автора. Вот та подлинная герменевтическая «диалектика», которая оказалась не по зубам гегельянцу И. Ильину. – Но подойдем герменевтически и к статье самого И. Ильина: он заслужил серьезное к себе отношение уже своею искренностью! Согласно критику, творчество Мережковского создает «атмосферу большой мистики»: «Всё, чего он коснется – вдруг увядает, блекнет, вступает в состояние тления и гниения» (с. 385–386) и т. д., – И. Ильин словно щеголяет собственным духовным здоровьем. Однако, думается, и сам Мережковский в принципе не отвергнул бы ильинской оценки – он всегда настаивал на субъективности своих интерпретаций. И. Ильин, идейный враг Мережковского, встретил в штыки открытое присутствие экзистенциально-личностного начала в интерпретациях Мережковским ушедших эпох. Но, косвенно, И. Ильин лишь помог – уже нам – уяснить существо метода Мережковского – ученого и художника, гуманитария, впервые сделавшего гносеологической и эстетической *ценностью* исследовательское «я».

И еще более точно, чем И. Ильин, задолго до него постиг герменевтический метод Мережковского Н. Минский. Если И. Ильин отправляется от своего самого общего впечатления от текстов Мережковского, то Минский пристрастно всматривается в саму их языковую ткань. Его анализ – уже не философия, но чистая филология. Я здесь не раз уже обращалась к статье Минского 1908 г. «Абсолютная реакция»: суть статьи – в резком отрицании «религии веры и чуда», которую, под видом «особого, еще небывалого рода литературной критики», проповедует Мережковский. Странник «мэонизма» – разновидности деизма – Минский подвел «миссионерскую критику» Мережковского под жанр «неохристианской *проповеди*», использующей в качестве словесного материала, как некогда пользовались Св. Писанием, «всю русскую литературу» (с. 171). Минский точно подмечает особенность толкований Мережковского – склонность критика к обильному цитированию интерпретируемых произведений. «Мережковский никогда не проповедует своими словами, – всегда чужими, всегда цитатами» (там же), – и действительно, именно это вызывает доверие к суждениям Мережковского, создает впечатление их «объективности», беспристрастности. Однако, продолжает Минский, «Мережковский на самом деле устраняет подлинного автора, скрывает его от глаз читателя и создает из цитат своего собственного, самодельного Толстого, Достоевского, Андреева, которые, конечно, подтверждают всё, что угодно критику» (с. 171-172). Здесь Минский, желающий разоблачить Мережковского, на микроуровне вскрывает саму суть герменевтики – и вообще всякой рецепции художественного произведения⁵⁴: образ и

⁵⁴Также и духовного предмета вообще.

смысл попадают в контекст чужого сознания, с которыми они вступают во взаимодействие. Результат такого взаимодействия, в самом деле, обусловлен средой восприятия – личностью реципиента. Однако в этом-то и заключается сама суть герменевтического – гуманитарного познания!

Отрицательная критика Минского оборачивается эвристическими суждениями, предвосхищающими герменевтику позднего – 1970-х гг. – М. Бахтина. «В искусстве пользоваться цитатами у него [Мережковского] нет равных. <...> Он – тайновидец книжных цитат. <...> Благодаря этому необычайному мастерству, критические этюды Мережковского на первый взгляд кажутся блестящими маневрами <...>» (с. 172), – так Минский хочет разоблачить Мережковского-фокусника, если не уличить в шулерстве. Ведь «главное достоинство критики» для этого позитивиста – в искании «индивидуальных, неповторяемых», не воспроизводимых всякий раз по-новому черт лика художника. Тем самым этот лик подводится под мерки вещественного предмета. Однако невольно для себя Минский отдает должное гениальной герменевтике Мережковского: он верно почувствовал ее дух (примечательно в последней выдержке это «на первый взгляд...!»), однако сразу отверг как соблазн. Минский мыслит почти как М. Бахтин или теоретик герменевтики Гадамер, когда усматривает в толкованиях Мережковского структуру вопроса и ответа: «Мережковский находит в писателе лишь то, чего ищет, свои же вопросы получает перечеканенными в ответы» (там же). Но при этом Минский считает художественные произведения лишь «вспомогательным средством» проповеди Мережковского и предлагает попросту «выкинуть» из нее все «литературные цитаты» (с. 183). Как видно, Минский в своем непосредственном восприятии – что называется, сердцем постиг существо герменевтики Мережковского, когда восхитился «блестящим мастерством» его «критических этюдов». Но позитивистски ориентированным ум, вместе с ненавистью к «проповеди» Мережковского, не позволили ему понять специфический принцип гуманитарного познания. Благодаря Мережковскому и его критикам сознание эпохи очень близко подошло к постижению законов *наук о духе*. В развитии герменевтики Серебряный век держал уровень европейской мысли, как и в направлениях философской антропологии, экзистенциализма и метафизики.

Мережковский и пути постнищевского христианства¹

*Я ужасно боюсь, чтобы меня не
объявили
когда-нибудь святым.*

Ф. Ницше. Ессе Номо (1889)²

Сочинения Ницше начали проникать в Россию, по-видимому, уже в конце 1880-х годов. В «Ессе Номо» среди мировых столиц, «открывших» его, Ницше упоминает Санкт-Петербург; дочь Л. Шестова сообщает, что в самом начале 1890-х книги Ницше привёз из Германии на родину П.Д. Боборькин³. Российская цензура поначалу запрещала распространение произведений Ницше, делая исключение для текста «Так говорил Заратустра», который, видимо, принимала за чисто художественный; книгу можно было купить в немецком книжном магазине в Москве. Об этом рассказывает в своих «Воспоминаниях» Евгения Герцык — одна из первых переводчиц Ницше. Будучи летом 1899 г. в Германии, Евгения и ее сестра приобрели там двухтомник Ницше и перевезли его через границу под одеждой. Уже до того «заболев» Ницше, по возвращении они с жаром принялись переводить — и вот, в издательстве Ефимова в переводе Евгении и Аделаиды Герцык одна за другой выходят книги Ницше: «Утренняя заря» (1901), «Помрачение кумиров» (1902), «Несвоевременные размышления» (1905)⁴... Впрочем, все корифеи русской мысли Серебряного века читали Ницше в оригинале.

Раньше других под знак Ницше в своем творчестве встали Шестов и Мережковский. Ницшеанские мотивы прослеживаются в ряде очерков Мережковского второй половины 1890-х годов, вошедших в книгу «Вечные спутники» (об Еврипиде, Гёте, — прежде всего о Пушкине); Ницше по сути является третьим «героем» книги «Л. Толстой

¹Журнальная публикация данного раздела: Вопросы философии, 2013, № 7, с. 133–143; № 8, с. 118–128.

²Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., 1990, с. 762.

³См.: Ницше Ф. Там же, с. 723; Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983, т. 1, с. 32.

⁴См.: Герцык Е. Воспоминания. М., 1996, с. 61; Сестры Герцык. Письма. Составление и комментарий Т.Н. Жуковской. М., 2002, с. 9.

Достоевский», которую Мережковский публиковал частями в журнале «Мир искусства» в 1900–1902 годах. Но первым, кто ввёл Ницше в становящуюся культуру Серебряного века, был Шестов как автор двух книг: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1900) и «Достоевский и Нитше» (1902). **Русский Ницше** – это, прямо скажем, фантом, в котором, надо думать, автор «Антихриста» вряд ли бы признал себя. Дело в том, что, как замечал Бердяев, «тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу»⁵: Ницше, вопреки его настойчивому позиционированию себя в качестве атеиста, всемерно считали религиозным учителем, пророком нового христианства, святым, посвященным. Русский Ницше – коллективное создание мыслителей Серебряного века: Шестов набросал контуры этого лица, отдельные черты которого были вслед затем выписаны Мережковским, Андреем Белым, Бердяевым, Вяч. Ивановым. «Русский Ницше» – плод «русской герменевтики», – в данном случае, так сказать, герменевтики *сравнительной* – не просто интерпретации текстов Ницше, но и параллельного толкования этих последних и, к примеру, произведений русских классиков XIX в. Словно наведенные одно на другое зеркала, стоят в трактатах Шестова и Мережковского друг против друга Ницше и Толстой, Ницше и Достоевский, взаимно углубляясь и обогащаясь каждый свойствами своего vis-à-vis: в сочинениях позднего Ницше критикам слышатся голоса героев романов Достоевского, а эпический пафос автора «Войны и мира», возносящий над антитезой добра и зла, одним из них сопоставляется с ницшеанской философией жизни. Русский Ницше – это не портрет, а скорее, икона, и представленный ею лик не индивидуален, а тяготеет к универсальной человечности. Так, чтобы понять судьбы не только Достоевского, но и Кьеркегора, Паскаля, Лютера, Августина, и вплоть до библейских пророков, Шестову понадобилось вписать в их воззрения бытийственные интуиции Ницше.

Так что ж, «русский Ницше» не имеет ничего общего со своим прототипом и есть его ложный образ? тогда чем, как не конфузом, неудачей была бы вся русская ницшеана, – в частности, сравнительная, с привлечением Ницше, герменевтика Мережковского? Кажется, дело обстоит сложнее. К. Свасьян, сторонник старой русской рецепции Ницше (см. вышеприведенную бердяевскую цитату), по мнению которого, даже и в «Антихристе» «не пахнет атеизмом»⁶, призывает (используя выражение самого Ницше) за его словами распознавать «музыку, страсть и личность»⁷. Именно многослойная личность мыслителя, бурная ди-

⁵Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 241.

⁶Свасьян К. Хроника жизни Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 800.

⁷Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. I, с. 40.

намика его душевной жизни и были предметом русской герменевтики. Слова, скудные плоды внутренней борьбы (но при этом и свободного выбора), тем самым оказывались под подозрением: к примеру, Ницше клеймил добрых и справедливых, но и его собственная катастрофа была спровоцирована как раз присущей ему отзывчивой сострадательностью⁸. Евгения Герцык вспоминает, что в 1900-е годы не замечала в книгах Ницше «нищешанства», нищевской идеологии – аморализма, жестокости, безбожия: Ницше входил в русскую душу «щемящей занозой» жалости, и при этом как вестник того, что «мир глубок» и человек на пороге нового открытия Бога⁹. Экзистенциальная пронзительность текстов Ницше в глазах мыслителей Серебряного века была свидетельством его духовного – религиозного опыта; в психологически виртуозных суждениях находили пророческие истины. Ориентация на «музыку» и «страсть» расковывала герменевтический произвол, – вплоть до обнаружения в сочинениях Ницше сокровенных евангельских смыслов. Русская рецепция Ницше порождала невероятный соблазн – Ницше христианизировался, соответственно Евангелия нищезировались. В конкретной герменевтической практике воззрение Ницше распалось на «мотивы» – «смерти Бога», «сверхчеловека», «по ту сторону добра и зла», «вечного возвращения», «Диониса», ставшего эвфемизмом для той антропологической реальности, которую Фрейд обозначит как бессознательное. При этом «по умолчанию» стали предполагать, что в целом речь идет об откровении апокалипсического христианства, пророком которого был Ницше. И если к сфере герменевтики вообще приложимы понятия правды, истины – и лжи, ошибки, то русское нищешанство, чтение классических текстов через «призму» Ницше, являет собой пёструю смесь удач и просчетов, попаданий в десятку – и самых жутких смысловых aberrаций. Ряд таких «сюжетов» мы обсудим в связи с герменевтикой Мережковского. Но проблема самого Ницше остается на сегодняшний день открытой. Он угадал многое, связанное с утратой христианского пути к Богу. Но чаемое им отпадение человечества от христианства не породило – вопреки его ожиданиям – великой культуры. И вряд ли Ницше, которого шокировала уже атмосфера вагнеровского Байрейта, смог бы просто дышать в современном культурном воздухе...

В книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900-1902) Мережковский не только упоминает труд Шестова 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше»¹⁰, но и заимствует из него ряд идей. Именно Шестов пер-

⁸Как известно, помрачение рассудка Ницше произошло в результате события, как бы воспроизводящего сон Раскольникова. Ницше был потрясен сценой избения лошади извозчиком, – подбежав, он обнял животное за шею, после чего потерял сознание. Это случилось в Турине 3 января 1889 г.

⁹Герцык Е. Воспоминания, с. 61–65.

¹⁰Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 118.

вым вовлек Ницше в герменевтическую проблематику и дал оценку его феномену. Мережковский принял шестовский образ Ницше и представил его в несколько ином ракурсе. Шестов задал тон всей последующей русской «сравнительной» герменевтике, и потому надо достаточно пристально взглянуть в созданную им икону.

И действительно, в трактате Шестова содержится самый недвусмысленный апофеоз Ницше. «Я знаю, что слово «святой» нельзя употребить неразборчиво, всеу, – заявляет Шестов. – <...> Но в отношении к Нитше я не могу подобрать другого слова. На этом писателе – мученический венец»¹¹. Свой эпатирующий тезис (ведь понятия «святость», «мученичество» для Ницше в числе одиознейших) Шестов обосновывает так. Ницше был в высшей степени нравственным человеком – фактически христианским монахом («служил «добру»», «отказывался от действительной жизни» – «всех природных инстинктов и запросов», «не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка» и пр.), – но вот, в расцвете лет был разбит неизлечимой мучительной болезнью. Вместо награды «добро сыграло над ним коварную шутку» – и *совесть* Ницше восстала на «добро». Философию Ницше Шестов выводит из праведного, «святого» бунта «немецкого профессора» против постигшей его несправедливости: остаток жизни Ницше посвятил пересмотру традиционных представлений о добре и зле. – Что же касается веры в Бога (которая могла бы примирить Ницше с его участью), то хотя он страстно искал ее, верить ему дано не было, – с кальвинистской убежденностью утверждает Шестов¹². И если Ницше «играет святынями» – богохульствует, а вместе конструирует «идеал сверхчеловека», то призыв Шестова – не доверять ему, ибо «это все – напускное», «видимость, внешность, – для других»: «учение <...> только закрывает от нас <...> мирозерцание»¹³.

Как видно, стремясь «беатифицировать» Ницше, Шестов отвергает прямой, непосредственный смысл ницшевских текстов. Так в русской герменевтике возникла важная тенденция – вслед за Шестовым их стали читать «наоборот», в соответствии с «музыкой», которую умели слышать за словами. «Сочувственному взгляду» Шестова открылась за завесой «учения» «мучительная тайна» Ницше, – и мы можем себе представить тот гнев, который бы обрушил Ницше на голову нашего интерпретатора. Как бы вынес он жалость к себе со стороны Шестова, а вслед за ним сестер Герцык, Мережковского и прочих своих русских почитателей? Но, думается, Шестов был бы просто обвинен

¹¹Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии 1990, № 7, с. 68.

¹²Там же, с. 98, 100.

¹³Там же, с. 115–117.

в клевете, узнай Ницше, что разумел его российский толкователь под упомянутой «тайной». А именно, Шестов считал, что Ницше «подвергал сомнению все великое, высокое и богатое <...> единственно затем, чтобы оправдать свою жалкую и бедную жизнь», – «ведь нищий-то духом был он сам»¹⁴.

Здесь не просто уничтожающий (хотя и невольный) выпад в адрес Ницше-мегаломана: согласно точно выверенному выражению Шестова, получается, что автор «Антихриста» – совершенный христианин, блаженный («Блаженны нищие духом...»: Мф 5, 3)! Эта шестовская интуиция красной нитью пройдет через всю русскую нищезащиту. Общим местом русской герменевтики станет и представление о Ницше как о христианском богослове-эзотерике, дополняющее его иконописный жизненный лик. Опять-таки впервые выдвинул его не кто иной как Шестов. По его убеждению, Ницше, дошедший до «поразительной нравственной высоты *именно в евангельском смысле*», учил в соответствии с «самыми загадочными словами евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешными и праведниками». Ему открылась «великая истина» – «зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро», – именно таков, по Шестову, смысл Мф 5, 45¹⁵. Как видно, Шестов хочет вписать в Евангелие манихейское воззрение. Не он ли развязал руки «дионисическим» и «люциферианским» толкователям Евангелий – экзегетам Мережковскому и Иванову? Нищезащита Нового Завета – быть может, самый большой соблазн, которому подпали русские нищезащитники.

Думается, книга Шестова о Толстом и Ницше стала важным водоразделом русской мысли. Шестов не только попытался принять ницшевский вызов традиционному сознанию, но и создал образ Ницше как религиозного учителя. «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»¹⁶, – так заканчивается это примечательное сочинение. «Живой родник. Самое нужное – самыми простыми словами»: двадцатидвухлетнюю Евгению Герцык, – а это весьма симптоматичная для Серебряного века фигура, – именно шестовский трактат вывел из мировоззренческого тупика¹⁷. – Но призыву Шестова вняли и ее старшие современники – Мережковский, Бердяев, Иванов. Новое религиозное сознание встало

¹⁴Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. М., 1995, с. 124.

¹⁵См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше, с. 122–123. На самом деле в Мф 5, 45 заключен призыв Христа любить не только любящих, но и врагов, уподобляясь в этом Богу, который повелевает солнцу равно всходить над добрыми и злыми.

¹⁶Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше, с. 127.

¹⁷Герцык Е. Воспоминания, с. 104.

под знак Ницше, и мы вправе называть его **постницшевским христианством**¹⁸. Это последнее усвоило и методологию Шестова – чтение сочинений Ницше «с точностью наоборот». Для новой герменевтической логики привычным стало именовать «святым мучеником» того, кто считал святых «физиологически-заторможенными существами», «идеальными кастратами», мучеников – *«тупицами»* в вопросе об истине». И хотя Ницше не устал повторять, что отрицает «Бога как Бога»¹⁹, его ученики в России посвятили десятки трактатов открытому им «пути» к Богу.

При этом российские «изводы» ницшевской «иконы» вообще сильно редуцировали многогранно-противоречивый образ философа... редуцировали к личности интерпретатора. В случае Шестова (чьей областью были этика и религия) решающую роль сыграли его сострадательность, удивительная доброта, которые отмечают мемуаристы²⁰. Е. Герцык, чей образ Ницше сложился под влиянием Шестова, сближала в своих представлениях Заратустру (вместе с Ницше) с калекой-горбуном из ницшевской поэмы²¹, – но герцыковская «икона» – ничто иное как двойник шестовского «нищего духом». Сводя по сути философию Ницше к воплю озлобившегося на всех и вся инвалида, Шестов, принявший Ницше за нового Иова, сильно упрощает реальное положение дел. Даже в плоскости психологии (которую Шестов не покидает) действительный образ Ницше, создаваемый его текстами, выглядит несравненно богаче. Так, Ницше силился найти в болезни исток творческой мудрости и рассматривал ее как «великое здоровье». И выражение «*amor fati*», содержащее *in nuce* всю философию Ницше, указывает, что в его сочинениях звучит иная – куда более изысканная (чем «вопли») «музыка». Шестов хочет свести «тайный» пафос Ницше к тем *ressentiment* и *décadence*, борьбу с которыми *в себе самом* он описал в «Ессе Номо». Вопреки ярлыку «нищего духом», навешенному на философа Шестовым, в этой своей автобиографии он заявил: «Инстинкт самовосстанов-

¹⁸Ницшеанские интуиции несложно найти даже у Флоренского, – например, в его панегириках «титаническому» началу, т. е. дионисийской бездне в душе человека (лекции по философии культа, очерк «Павел» в книге «Имена»), в рассуждениях об «апокалипсическом Христе» (переписка с Андреем Белым начала 1900-х гг.) и пр.
¹⁹Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 503, 575, 679, 673 соотв.

²⁰Дочь Шестова рассказывает о том, как ребенком Шестов тащил в дом беспризорных животных. И с народолюбцами он сблизился на почве жалости к угнетенным [Баранова-Шестова 1983 I, 9–10]. А С. Булгаков, свидетель общей любви окружающих к Шестову, объясняет ее «удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением» [Булгаков 1993, 519]. Парадоксальнейшим образом именно вратами шестовской «чарующей доброты» человеконенавистническая философия Ницше проникла в русское философское сознание.

²¹См.: Герцык Е. Воспоминания, с. 63. Е. Герцык опирается на слова Ницше («Я же, Заратустра, <...> – и калека-горбун на этом мосту [к будущему. – Н.Б.]»), когда указывает на главный аспект своей юношеской рецепции Ницше: «Вот это признание делало его таким близким, таким жалостно-любимым. Калека-горбун!»

ления *воспретил* мне философию нищеты и уныния»²². – Но главное состоит том, что Шестов – диссидент от иудаизма, морализирующий рационалист – не заметил Ницше-мистика, элиминировал действительную глубину его внутренней жизни, его встречи с трансцендентным, из своей концепции Ницше-«Иова». Настоящая тайна Ницше не попала в поле его зрения: так, многословно рассуждая о «великом разрыве» Ницше с христианскими убеждениями (детально описанном в предисловии 1886 г. к «Человеческому, слишком человеческому»), он словно не заметил, что событие рождения в себе «свободного ума» (в 1876 г.) Ницше изображает как подчинение себя внешней злобной силе. Пренебрег Шестов и ницшевским опытом встреч с двойником (стихотворение «Сильс-Мария»), и астральными «птичьими» полетами, к которым, после катастрофы «разрыва», нередко вынуждался философ...

Что же воспринял от Ницше первый ницшеанец Серебряного века Шестов? Главными для него были ницшевский мотив революции в морали и сопряженная с ним идея «смерти Бога», которую Шестов принял как призыв к личному богоискательству. Уже в начале 1900-х он произвел «переоценку» добра и зла: в книге о Толстом и Ницше скомпрометировал добро, в книге о Ницше и Достоевском – «оправдал» зло. Вслед за Шестовым добром и злом жонглировали Мережковский и Бердяев: первый – в своей манихейской концепции двух равнозначных «бездн», второй – выдвигая рискованный императив индивидуального нравственного творчества. Собственным коньком Шестова-ницшеанца стал крайний иррационализм: словно желая превзойти Ницше в отрицании морали и догматики, Шестов восстал и против «общих истин» как таковых, – против человека как *homo sapiens*. Взяв сторону Бога Библии, запретившего людям вкушать плодов древа познания, Шестов отвергнул ницшевскую интерпретацию этого сюжета: Ницше, понятно, использовал его, чтобы лишний раз проклясть Бога – «врага» мысли... Наконец, достаточно аморфная «философия жизни» раннего Шестова трансформировалась в яркий и самобытный шестовский экзистенциализм именно благодаря его «сочувственному» вглядыванию в судьбу Ницше. И если уже в 1920-х гг. Шестов пришел к согласию с самыми глубокими истинами христианства, то это случилось благодаря его постоянным оглядкам на нее: ведь Паскаль, убедивший Шестова в универсальной человечности, – более того, божественности Христа, воспринимался Шестовым как тот, кто «воскрес через два столетия в Нитше»²³.

²²Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 700.

²³Ср. о божественности Христа в связи с апостолом Петром: «Петр умел спать и спал, когда готовился к крестной смерти сошедший к людям Бог». В трактате «Гефсиманская ночь» Шестов многократно возвращается к тому, что взгляды «верующего» Паскаля и «неверующего» Ницше «представляются почти совпадающими в самом главном». См.: *Шестов Лев*. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т. II, с. 287, 292, 293.

Парадоксальным образом «имморалист» и «антихристианин» сыграл самую положительную роль в духовном развитии Шестова.

Как «иудей»²⁴ – хотя бы через семью причастный к религии Закона, Шестов, естественно, и в связи с Ницше проблематизировал в широком смысле *закон*. Тяготеющий же к «эллинству» Мережковский воспринял у Ницше *языческие* мотивы: тему «Диониса» и «Аполлона» – в частности, и как древних богов²⁵, которые хотя и «погибли», но могут (и должны!) «воскреснуть»; проблему «смерти Бога» и «сверхчеловека» Заратустры, – ее русский мыслитель трактовал как критику исторического христианства, которое уступит место христианству апокалипсическому; вместе с тем и культ героической, сильной личности, а также здоровья и свободы инстинктов, – последняя мыслилась Мережковским в качестве истока оргийного культа. Еще в большей мере, чем Шестов, Мережковский не доверял постоянным заявлениям Ницше о себе как об атеисте и позитивисте, Напротив, для него было весьма значимо то, что, уже впад в безумие, Ницше подписывал свои послания к знакомым именами «Дионис», «Распятый» и «Распятый Дионис». Русские ницшеанцы в подобных проявлениях раскованного бессознательного усматривали подлинный message Ницше человечеству – призыв соединить христианство с язычеством, – такова установка и нового религиозного сознания Мережковского. Ницшевские филиппики в адрес метафизики и веры Мережковский игнорировал, – манихейской же морали Ницше («по ту сторону добра и зла») он придал онтологический и религиозный смысл: две бытийственные – духовные бездны, верхняя и нижняя, для человека в равной мере должны, одинаково спасительные²⁶.

И вот еще симптоматичные заимствования. У Ницше большую роль играет оппозиция *человек и животное*, – ведь он жил в эпоху увлечения дарвинизмом. Говоря о человечестве, он швыряется эпитетами «рогатый скот», «жирные зверьки» (о женщинах), кто-то для Ницше – «бараны-передовики», а кто-то – «вольные птицы». Заратустра не совсем в шутку называет человека «самым жестоким из всех животных»,

²⁴Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре, с. 251.

²⁵У Ницше они все же главным образом суть принципы эстетики и антропологии.

²⁶А. Блок, также соблазненный (не без помощи Мережковского) «ледяной» мистикой Ницше, в стихотворении 1907 г. «Второе крещение», изображающем событие вроде «великого разрыва» Ницше (таинство «снеговой купели») «обращает в лед» сердце поэта подобно тому, как отречение Ницше от христианства ввергло его в атмосферу трансцендентного холода, что выразительно представлено в «Докторе Фаустусе» Т. Манна), по сути, формулирует эту «истину» нового религиозного сознания: «И, в новый мир вступая, знаю, / Что люди есть, и есть дела. / Что путь открыт наверно к раю / Всем, кто идет путями зла». «Верхняя» и «нижняя бездны» у Мережковского считаются как «безднами» добра и зла, так и духа и плоти. Это вызывало критику ряда мыслителей (Бердяева, Флоренского), не усматривающих зла в плоти как таковой.

и в «Ессе Ното» говорится о животном «сильнейшем и хитрейшем». Понятно, с чем это связано: в своей антропологии Ницше, ради эпатажа, смещает ценностный «центр тяжести» человеческого существа в область инстинктов – сферу животности, объявляя производным от нее начало духовно-сознательное²⁷. Однажды (в трактате «О пользе и вреде истории для жизни») Ницше называет инстинкт, руководящий человеком, «божественным зверем»²⁸. Эту ницшевскую редукцию человечности к *бестийности* Мережковский берет на вооружение, конструируя свое *новое религиозное сознание*. В книге «Л. Толстой и Достоевский» он, в связи с Толстым, развивает свою «пророческую думу» о «*святой плоти*» – «о переходе человеческого в божеское не только через духовное, но и через животное»²⁹. Речь у Мережковского идет не только о «змеиной мудрости» князя Андрея и «голубиной простоте» Платона Карагаева – толстовских героях, исполнивших евангельский призыв (Мф. 10, 16), – даже не просто о «тайновидце плоти» Толстом, запечатлевшем собственное «звериное» ведение в образе стихийного язычника дяди Ерощки: намеки Мережковского ведут в конце концов к оргийным культам типа того дионисического «радения», которое изображено, в соответствии с «Вакханками» Еврипида, в позднем романе Мережковского «Тутанкамон на Крите». В освобождении инстинктов от скреп разума Мережковский вновь, после девятнадцативекового господства христианства, хочет обрести путь к Богу, перебросив «мост от дочеловеческого к сверхчеловеческому, от Зверя к Богу», – таково его «пророчество».

Кажется, Мережковский понял «путь» Ницше – суть проделанного им над собой страшного эксперимента, – причем понял вернее, чем К. Свасьян. Последний считает существенной причиной безумия мыслителя утрату им собственного «я», потерявшегося в калейдоскопе смены авторских масок³⁰. Между тем внутренней работой Ницше, явственно представленной его сочинениями, сделались постоянные, доходящие до ярости усилия по изгнанию из себе Христа. Согласимся с нашими ницшеанцами: Ницше был от природы прекрасным человеком, потенциальным святым, – но совершил все для того, чтобы отвергнуть свое призвание. Гордая брезгливость к пороку, утонченная чистоплотность, блестяще им отрефлексированная, действительно, запрещали ему грешить *делом*. Но в *помыслах* он сполна осуществлял свой страшный тезис: «Я радуюсь великому греху как

²⁷См.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 158, 640, 641 соотв.

²⁸«Ницше – тайный ученик, явный отступник Христа, Л. Толстой – явный ученик, тайный отступник Христа» (Мережковский, указ. изд., с. 240).

²⁹Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 100.

³⁰См.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. Указ. изд., с. 5–46.

великому *утешению* своему». «Зло есть лучшая сила человека»³¹ – и Ницше культивировал в себе тотальную ненависть, планомерно истребляя доброту, сострадательность, любовь и пр. Отрекшийся от Христа Ницше имманентно получил в точности то, что хотел: Логос оставил его, и инстинкты обрели полную власть над душой. Счел бы или нет «божественным» того «зверя», который выступил в облике Ницше, Мережковский? В 1900 г. ему еще не могли попасть в руки записи свидетелей последних лет жизни Ницше, – картина такова, что несчастный «прыгает по-козлиному», «почти всегда спит на полу», «испускает нечленораздельные крики»³² и «доходит до рычания». Впрочем, в кружке Стефана Георге считали «душевную болезнь Ницше «восхождением в мистическое» и «гордым переходом» в более высокое состояние». Однако Ф. Овербек, который навел на больного в 1895 г., увидел перед собой лишь «смертельно раненное животное, которое хочет единственно, чтобы его оставили в покое»^{33,34}...

В своем восприятии цельного феномена Ницше Мережковский поначалу идет за Шестовым: ницшевская словесная «икона» пишется им тоже с оглядкой на Толстого³⁵, причем с помощью почти тех же самых, что и у Шестова, выражений. «Над жизнью этого человека сияет венец не только человеческой славы; это был больше чем гений, – это был святой, равный величайшим святым и подвижникам прошлых веков», – заявляет Мережковский вполне всерьез. «Настоящей человеческой жизни у Ницше вовсе не было» – было одно «мученическое житие», умерщвление плоти «духовными веригами»;

³¹ *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. II, с. 208.

³² *Свасьян К.* Хроника жизни Ницше, с. 826.

³³ *Холлингдейл Р. Дж.* Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. М., 2004, с. 371, 365–366, 371 соот.

³⁴ Ницше любил сравнивать Бога с пауком, имея в виду метафизическую конечную цель, плетущую сеть причинности, – вообще, Бога богословов-метафизиков, в частности, Спинозы. Мережковский заметил этот ницшевский образ и использовал его для целей своей герменевтики, усмотрев тему «Бога-Зверя» у Толстого и Достоевского. Предваряя литературоведческий формализм XX в., Мережковский весьма элегантно описал семантику образа паука в романах Достоевского и Толстого, истолковав его как «символ жестокого сладострастия и сладострастной жестокости» (указ. изд., с. 309). А в плане философии религии, «Бог, который беспощадно высасывает жизнь из жизни, как паук – муху», согласно Мережковскому – это Бог не только Спинозы, но и вообще жестокий Бог Ветхого Завета, удержанный и христианством. В новом религиозном сознании Он отождествляется со зверем Апокалипсиса. При этом подобный «небесный тарантул» «никогда не будет нашим Богом»: признание Бога-ревнителя, Бога-мстителя, – всякого бога кроме Бога-Любви, для Мережковского «уже не религия, а кошунство» (там же, с. 314). Интересно, что данное убеждение Мережковского будет резко оспорено Флоренским – членом кружка Мережковских, ставшим затем ренегатом (глава «Ревность» «Столпа...»), раздел «Страх Божий» «Лекций по философии культа».

³⁵ «Ницше – тайный ученик, явный отступник Христа, Л. Толстой – явный ученик, тайный отступник Христа» (Мережковский, указ. изд., с. 240).

при этом, «проповедник жестокости», он в действительности был «кротчайшим из людей на земле», «бессребреником», отличавшимся «рыцарским благородством», «детской чистотой» и «неодолимой, «иступленной» стыдливостью и целомудренностью, как у Алеши»³⁶. Все это, видимо, писалось под воздействием книги 1900 г. Шестова.

Но далее оценки Шестова и Мережковского расходятся. Как мы помним, Шестов с доверием отнесся к заявлениям Ницше о его атеизме, – со «святостью» Шестова и Мережковского расходятся. Как мы помним, Шестов с доверием отнесся к заявлениям Ницше о его атеизме, – со «святостью» Ницше Шестов связывал одну его «нравственную высоту». Между тем Мережковский возвел Ницше в ранг религиозного пророка – провозвестника нового христианства. Еще раньше, чем Иванов, увлекавшийся в 1890-е гг. за границей равно Ницше и древними культурами Диониса, в революционном Петербурге 1905 г. сделавшийся «мистагогом» дионисийских хороводов³⁷, Мережковский стал развивать проект нового возрождения – грандиозного культурного сдвига, началом которого должна была стать религиозная реформа – синтез христианства и язычества. Ницше стал главной фигурой этого проекта. Независимо от Иванова Мережковский, сопоставив принципы христианства и религии Диониса, пришел к выводу о некоей близости связанных с ними религиозных интуиций: «В последней, бессознательной глубине язычества есть начало будущего поворота к христианству, оргийное начало Диониса – самоотречения, самоуничтожения, слияния человека с богом Паном, Отцом всего сущего», – эту, так сказать, прарелигию Мережковский даже называет «языческим христианством»³⁸. Так вот, Ницше, кому еще в молодости было дано познать и открыть миру Диониса – бога трагедии (лозунг «*amor fati*») указывает именно на него), на самом деле, по мысли Мережковского, был тайнозрителем Христа. Для Мережковского, в отличие от Шестова, была важна мистическая глубина личности Ницше, и он считал его религиозной натурой. Если Шестов-«иудей» игнорировал такие ницшевские самохарактеристики, как, к примеру, «последний ученик и посвященный бога Диониса»³⁹, то Мережковский находил в них исток нового христианства. Да, Ницше отступился от Христа – именовал его в «Антихристе», невольно отождествляясь с Ним, беглецом от «всякой реальности», «декадентом-эпикурейцем» (!), и наконец, смотря на Христа через при-

³⁶ Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 261–262.

³⁷ Работы Иванова об «эллинской религии страдающего бога», о «Ницше и Дионисе» стали выходить в свет в России лишь начиная с 1904 г.

³⁸ Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 16.

³⁹ Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 403.

зму романа Достоевского, «идиотом»⁴⁰. Однако, полагал Мережковский, Ницше отрицал только исторического Христа – Христа Церквей, – ложный кенотический образ, созданный первохристианской общиной. Да, устами Заратустры он проповедовал, что «худшее из всех деревьев – крест»⁴¹, а в «Ессе Номо» напоследок противопоставил «Распятому» – чтимого им, Ницше, «Диониса»⁴². Но, по Мережковскому, существует «страшная и загадочная связь» этого самого «Диониса» (которого Ницше принял за Антихриста) и «тайного» доселе Лица Христа – Христа Апокалипсиса. В этом последнем, мнил русский мыслитель, соединятся «старые» Христос и Антихрист, иначе сказать – Сын и Отец.

Итак, получается, что Ницше, знавший «Диониса», знал отчасти грядущего Христа! По сути, главным ницшевским мотивом для Мережковского оказалось загадочное представление о «вечном возвращении». Мережковский приписал Ницше неотрефлексированный христианский эсхатологизм – «второго Пришествия был он [Заратустра, читай – Ницше] невольным учителем и безмолвным предвозвестником»⁴³. Отвергнув Бога, распятого на кресте, Ницше невольно служил Христу воскресшему, ибо «царство «сверхчеловека», предвещаемое Заратустрой» – это «грядущий Иерусалим», предсказанное в Иоанновом «Откровении» «царство Воскресшей Плоти», которое в конце времен осуществится на земле⁴⁴. Бердяев впоследствии разовьет эту мысль Мережковского о Ницше как пророке апокалипсического Христа во славе; о ницшевском «Христе, не узнанном под ликом Диониса»⁴⁵, с некоторыми вариациями будут рассуждать и другие адепты постницшевского христианства – в первую очередь Андрей Белый и Вяч. Иванов. Да, книгу о Заратустре переполняют патологические сюрреалистские образы, что вызывает ассоциации со сновидчески-астральными мирами Босха и Дали; ее эмоциональный фон – бессильная злоба, ее пафос – богохульство. Однако русские поклонники Ницше сквозь эту какофонию ненависти как-то сумели расслышать звуки «музыки», льющейся из царства Любви...

⁴⁰В «Антихристе» (1888) сказано: «Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, – мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и «ребячество» идиота <...> Можно было бы пожалеть, что вблизи этого интереснейшего из *décadents* [Иисуса] не жил какой-нибудь Достоевский, т. е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смещения возвышенного, больного и детского» [Ницше 1990 II, 656–657]. «Экзегетика» позднего Ницше – ничто иное, как сравнительная герменевтика Нового Завета и романов Достоевского, – и при этом – точнейшая самохарактеристика.

⁴¹Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. II, с. 147.

⁴²Там же, с. 769.

⁴³Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 263.

⁴⁴Там же, с. 317.

⁴⁵Там же, с. 314.

Шестов, как бы не заметив язычества Ницше, принял целиком его судьбу и личность; Мережковский же связал гибель мыслителя с «ошибками» его воззрений. Вместе со всеми прочими русскими философами исток нищевской катастрофы он усматривал в атеистическом *credo*, разрушавшему шаг за шагом душу. Ницше любил рок – но не до конца, «не святой любовью»: роковая необходимость не превратилась для него в свободу и рок не сделался «живым, родным Богом-Отцом». Тем самым, рассуждает Мережковский, Ницше и сердцем не познал Христа, открывающегося именно в *любви* к Богу⁴⁶. В богословии Мережковского 1900 года – Мережковского «двоящихся мыслей» (Бердяев) – Божество мыслилось преимущественно двуипостасным. «Я и Отец – одно»: постижение этих слов Христа (Ин. 10, 30) Мережковский считал апокалипсическим заданием человечеству. Ему же самому введомы эта «величайшая» тайна, – ей посвящена по сути вся книга о Толстом и Достоевском. Ключом к «тайне» оказался опять-таки Ницше. А именно, речь для Мережковского идет о соединении «двух правд» – «Богочеловека и Человекобога, Христа и Антихриста»⁴⁷. Ведь Бог древних иудеев и язычников, по Мережковскому – это Антихрист, Человекобог, – мститель и ревнитель, бог кровавых жертв, «паук» Ницше и Достоевского. Воплощенное зло, божество это отменено – хотя и не до конца – Христом. И предстоит раскрытие манихейской тайны, представления о двух, «злом» и «добром», ликах божества, что трактуется Мережковским как ницшеанский прорыв «по ту сторону» условных, «слишком человеческих» «добра и зла», истолкованных уже не морально, а метафизически и религиозно: «Богочеловек и Человекобог – уже не два, а одно, с того мгновения, как сказано: «Я и Отец одно»». Так Мережковский «ницшезирует» одну из главных евангельских истин и, как мы увидим впоследствии, кладет ее в основу своей герменевтики.

Русская постнищевская мысль, в своей «переоценке» добра и зла, странным образом превзойдя в этом самого Ницше, сосредоточилась на *апологии зла*. В *этическом* плане этим занимался Шестов как автор книги «Достоевский и Нитше» (1902), страстный апологет «подпольного человека»⁴⁸. Мережковский же, оправдывая зло, переходил уже в область *религии*, решаясь на богохульства, коробящие даже сильнее нищевских. При этом он не гнушался и софистическим передергиванием смыслов. – Одним из самых кощунственных мест книги Мережковского о Толстом и Достоевском является анализ истории расстрела

⁴⁶Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 319–320.

⁴⁷Там же, с. 134.

⁴⁸См.: *Бонецкая Н.К.* Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии, 2008, № 8, с. 113–133.

Святых Даров, рассказанной Достоевским в «Дневнике писателя» за 1873 год. В самый момент выстрела в причастие стрелявшему деревенскому парню явился Христос на кресте, – христоронец упал без чувств. Впоследствии он на коленях приполз в монастырь за покаянием и искупительным страданием, но Мережковский этого конца истории как бы не замечает (как отрицает, «исправляя» замысел писателя, эпилог «Преступления и наказания» – раскаяние Раскольниковова). Напротив, его интерес и положительные оценки сконцентрированы на внутреннем аспекте самого кощунства – упоении «бездной», собственной гибелью и пр., охвативших темного парня: «Это – родное, русское, слишком русское, может быть, никому в такой мере, как нам, русским, непонятное». – Но превыше всего Мережковского восхищает то, что «сильная душа парня» выдержала напор охватившего ее «мистического ужаса» (с Раскольниковым, порицаемым за это Мережковским, все было иначе). Упорный в своей «дерзости» – верности «началу титаническому и вместе – оргийному, вакхическому, «дионисовскому»» – парень именно поэтому сподобился «неимоверного видения». Последнее Мережковский трактует то ли как награду парню, то ли как духовно-закономерный факт, тогда как в контексте рассказа Достоевского оно было Христовым вразумлением (выстрел все же не был произведён). Герменевтика Мережковского не брезгует такими смысловыми подменами. В данном случае критик хочет сделать писателя своим союзником в оправдании «кажущегося кощунства» – ницшезировать автора «Дневника писателя». Цель Мережковского – обозначить «путь зла» (Блок), которым парень якобы пришел к Богу (без покаяния), – путь, проходящий через «нижнюю бездну»: «В последней глубине кощунства – новая религия; в лике подземного Титана, помрачённого Ангела, – лик Светоносного, Люцифера, лик другого Бога, который опять-таки, может быть, только кажется другим, а на самом деле есть всё тот же Бог, только иначе созерцаемый; в таком случае – зло не для зла, а для нового высшего добра; отрицание не для отрицания, а для нового высшего утверждения»⁴⁹. Здесь уже *религиозный* апофеоз бунта Ницше, соблазн сатанизма. Из последователей Мережковского в наибольшей степени ему подпал Вяч. Иванов, чьим богом был уже не только Дионис, но и Люцифер, – Иванов, башенный «учитель», увлекший многих в демоническую круговерть...⁵⁰

К реакции Мережковского на вызов Ницше мы вновь вернемся при обсуждении его герменевтики. Здесь же надо остановиться

⁴⁹Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники, с. 266–267.

⁵⁰В монографии «Царь-Девица: Феномен Евгении Герцык на фоне Серебряного века» я посвятила особый раздел Башне Вяч. Иванова и тем, кто вверил «мистагугу» свою судьбу (книга в печати).

на некоторых других вариантах рецепции нищевского феномена. Образ Ницше, созданный *Андреем Белым*, следует рассматривать в контексте его духовного пути от софиологии к антропософии. В 1903 г. во-круг Белого сложился кружок «аргонавтов», ядро которого составили С.М. Соловьев, Эллис (Л. Кобылинский), А.С. Петровский (переводчик «Авроры» Я. Бёме, впоследствии, как и Эллис, антропософ), – близок к ним был и А. Блок. Члены «союза аргонавтов» идентифицировали его в качестве общества «во имя Ницше»: как выразался в письме к Э. Метнеру Белый, аргонавты устремлялись «*сквозь Ницше* за *золотым руном*»⁵¹ – в поисках «неведомого бога». В Ницше восторженные юноши-соловьевцы, находившие вечно-женственный идеал кто в Морозовой, кто в Менделеевой, а нищевского Заратустру отождествлявшие с эволюционно заданной «всеединой личностью», «Богочеловеком» Вл. Соловьева⁵², распознавали уже космическую фигуру:

И сам, как полубог, главою ты вознесся
До утренней звезды... но вот исчез туман,
Ты глянул в дольный мир... увидел и сотрясся!
И застонал, и пал, раздробленный титан!

Так, не слишком складно, славил Ницше Эллис, намекавший на его философский люциферизм («утренняя звезда»). Но люциферический мыслитель стал для аргонавтов «переходом к христианству»: «Без Ницше не возникла бы у нас проповедь неохристианства», – писал в 1907-м Белый в статье «Настоящее и будущее русской литературы»⁵³. Именно феномен самого Белого побуждает ныне расценивать религию Серебряного века как христианство **постнищевское**. Его личный духовный путь намечен вехами таких имен, как Соловьев – Ницше – Штейнер, – но этот вектор можно обнаружить в мировоззренческом становлении едва ли не всех русских «неохристиан» (даже Бердяева). Естественнаучная закваска (выпускник физико-математического факультета Борис Бугаев сам называл себя «химиком») вызвала к жизни Белого-натурфилософа и оккультиста, поставившего свои искания под знак солнца. «Золотое руно» аргонавтов отождествлялось ими с мистическим солнцем (речь шла об искании мистерий и посвящения), – но и Христос Штейнера был великим Солнечным Духом...

У Белого мы снова имеем дело с *иконой* Ницше, причем градус ученических восторгов, сопоставительно с Шестовым и Мережков-

⁵¹Цит. по: *Лавров А.В.* Мифотворчество аргонавтов // Миф, фольклор, литература. Л., 1978, с. 141.

⁵²*Андрей Белый.* Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 245.

⁵³Там же, с. 357.

ским, здесь существенно вырос: первые ницшеанцы видели в Ницше святого, а Белый, в 1908-м (статья «Фридрих Ницше») уподобивший Ницше «творцам новых религий»⁵⁴, всерьез поставил его на один уровень с Христом. Перед внутренним взором Белого парит двойной образ: «Там, на горизонте, стоят они, оба царя, оба – мученика, в багрянице и в тернии, – Христос и Ницше; ведут тихий свой разговор»⁵⁵. Также и жизненный путь Ницше был подобен Христову. «Ницше можно сравнить с Христом. Оба уловляли сердца людские, голубиную кротость соединили со змеиной мудростью»; оба пережили свою “Толгофу” (Ницше – “Толгофу индивидуализма”), – и можно говорить о воскресении обоих: “Встанет меж нами Ницше воскресший: “был мертв – и вот жив”. <...> В далеком будущем к именам великих учителей жизни, созидавших религию жизни, человечество присоединит имя Фридриха Ницше»⁵⁶. – Более того, в глазах Белого Евангелие и «Так говорил Заратустра» Ницше – тексты в общем-то равноправные, одинаково священные, таинственно схожие: «Откроем любое место из «Заратустры»: <...> что-то в Евангелии ему откликнется». Тончайший филолог, Белый не хочет видеть того простейшего факта, что «Заратустра» – это пародия на Евангелие. Напротив, он хочет *уравнять смыслы* двух книг. Правда, Христос учил любить ближнего, а Ницше – бежать от него, – но Христос выражался не буквально, и «любовь к ближним – это только алкание дальнего»; «»Подтолкни падающего» – мог бы сказать и тот и другой», равно Ницше и Христос; также «учитель легких танцев» Заратустра и Христос, сказавший «бремя Мое легко», разумели одну и ту же «легкость» – «полет головокружительного страдания»...⁵⁷. Белый воспринимает Евангелия через призму Ницше и, вслед за Мережковским, «вчувствует» в крестные муки «вакхические восторги»: «Оба [Христос и Ницше] вкусили вина невыразимых восторгов и крови распятия крестного». Приемы герменевтики и экзегетики Мережковского Белый также берет на вооружение – «договаривает» за Христа, «дописывает» за Ницше: «Когда [Ницше] говорит: «Оставайтесь верными земле», не договаривает «и небу». Когда Христос учит верности небу, Он вдруг останавливается, как бы не договаривает <...>. «Оставайтесь верными небу»... – «и земле», – утаил во вздохе Христос». Вообще, «символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше», то есть и Христос, и Ницше зовут нас «на единственный путь, роковой и страшный»⁵⁸. Проблема «пути» для Белого заключалась в том, как, перед лицом без-

⁵⁴ Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 187.

⁵⁵ Там же, с. 184.

⁵⁶ Там же, с. 183, 194, 195.

⁵⁷ Там же, с. 183.

⁵⁸ Там же, с. 184.

дны в собственной душе – ревущего «хаоса», из которого восстают «чудовища духа»⁵⁹, образы фрейдовского бессознательного, – проложить дорогу к высшему сознанию, одолев натиск инстинктов, фобий, страстей. Белый понимал безумие Ницше очень интимно, и, отвергнув церковную версию спасения от «пучины греха»⁶⁰, постоянно ощущал себя в опасности. В отличие от Шестова, принципиального «беспочвенника», Белый искал внешней опоры – эзотерической общины, а прежде всего – духовного учителя, «родного мудреца». Последнего он обрел в 1912 г. в лице Штейнера, а в 1900-е годы источником «мудрости» для него был Ницше.

Переход Белого от «ученичества» у Ницше к ученичеству у Штейнера был закономерен. Антропософия Рудольфа Штейнера – это, по сути, развитие нищевского проекта сверхчеловека. О заимствованиях здесь говорить не приходится, но к Ницше Штейнер имел огромный интерес. Однажды он посетил в Веймаре больного мыслителя, был допущен к работе в его архиве и позднее издал книгу «Фридрих Ницше – борец против своей эпохи» (1895). На основе представлений теософии Анны Безант, внося туда христианские мотивы, Штейнер разработал учение о духовной эволюции человека и предложил систему оккультной практики, ускоряющей развитие личности. И сакральная деревянная скульптура «Представителя человечества», выточенная самим Штейнером для Гетеанума – здания для антропософских мистерий в Дорнахе, – скульптура, уцелевшая при пожаре Гетеанума (в новогоднюю – 1922-1923 гг. ночь), – ничто иное как переосмысленный образ *Übermensch* Ницше.

Когда в 1908 г. Белый писал статью «Фридрих Ницше», трудов Штейнера он еще не знал, однако теософией Безант увлекался со времен «аргонавтики». К Ницше Белого влекла не неоязыческая жилка (так было в случае Иванова, М. Волошина⁶¹ и отчасти Мережковского), а гносеологическая и натурфилософская, при этом и религиозная тенденции его личности. И когда Белый возводит свою концепцию вокруг представления о Ницше как о «новом человеке», он мыслит именно в теософском ключе – понимает «новизну» эволюционно, в «большом» времени. «Существо нового человека предощущает Ницше в себе», первым подойдя «к рубежу рождения в нас нового человека и смерти в нас всего родового, человеческого, слишком человеческого»⁶²: теософы и Штейнер видели оккультный смысл современности в приоритетном

⁵⁹ *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 250.

⁶⁰ «Аз бо есмь пучина греха»: слова из молитвы перед причащением.

⁶¹ Подробно об этом см. в наших работах: «Боги Греции в России» (Вопросы философии, 2006, № 7, с. 113–128) и «Эстетика Волошина» (Вопросы философии, 2007, № 1, с. 115–130).

⁶² *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание, с. 180.

развитии человеческого «я», – именно в этом и для Белого заключена «эзотерика» ницшевского индивидуализма. Ницше носил в себе тайну будущего духовного человека, лишь указав на нее своим Заратустрой. Потому Белый уподобляет Ницше «крылатому Сфинксу»⁶³ – это его другая «икона». – А «нигилизм» Ницше – отрицание старой морали, «переоценка всех ценностей» – в глазах Белого ничто другое как критика наличного языка, не способного передать прорастающее из недр души новые переживания: «Как назвать *боль*, если *боль* не только *боль*, и *радость* не вовсе *радость*, *добро* не *добро*, но и *зло* не *зло*?» Отрицающий, «демонский образ» Ницше, следовательно, обращен против прошлого, «но то обман: счастливый, как дитя ясный, он отражается в будущем»⁶⁴. Гуманист-Шестов «злую мудрость» Ницше оправдывает его болезнью, – для Белого болезнь Ницше – это судьбоносные муки духовного роста: «Крест Ницше – в упорстве роста в нем новых переживаний без возможности сказаться им в ветхом образе вырождающегося тела», в несовершенстве «телесных органов», не способных поддержать деятельность «высшего сознания»: феномен Ницше Белый описывает, прямо ссылаясь на слова А. Безант⁶⁵. «Ницше – эзотерик, зовущий нас на оккультный путь <...>. И тот, кто видит его, скажет ему: «Иду за тобой, Равви!»»⁶⁶ – такова теософская «икона» Ницше, созданная Белым.

Ницше – провозвестник апокалипсического Христа; Ницше – мученик, великий посвященный, учредитель новой религии и т. п. – все эти русские иконописные образы, порожденные коллективной экзальтацией, суть антиподы ницшевских самохарактеристик. В связи с *русским Ницше* мы не случайно привлекаем представление об *иконе*: оно соответствует тому нимбу «святости», которым русские мыслители окружили «тернием увенчанную главу»⁶⁷ отшельника из Сильс-Мариин. *Лик, лицо, личина-маска*: кажется, именно благодаря русскому «ницшеведению» эти понятия сделались категориями философской антропологии как феноменологии личности⁶⁸. Белый стал первым говорить о ницшевских «масках», хотя уже в основе концепции Мережковского лежала мысль о корпусе текстов Ницше как единой маске, скрывающей его истинное лицо⁶⁹. «Масками» Белый считал самохарактеристики Ницше (имморалист, атеист, анти-

⁶³ Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 178.

⁶⁴ Там же, с. 179.

⁶⁵ Там же, с. 191, 195.

⁶⁶ Там же, с. 194.

⁶⁷ Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 248.

⁶⁸ Особенно эффектно эти категории разработаны в «Иконостасе» Флоренского (1919–1922 гг.).

⁶⁹ Суть этой концепции в тезисе о ницшевском «Христе, не узнанном под ликом Диониса», – «христианстве, притворившемся язычеством» (Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский..., с. 314).

христ(ианин), ученик Диониса и т. д.), – не столько художественные образы (Заратустра, принц Фогельфрай), сколько декларируемые идеологии. «Маска» – всякий *явный* смысл текста Ницше, и ей у Белого противопоставлено «лицо» – плод особой герменевтики, усилий «благодарно-жалостливого»⁷⁰ сердца толкователя, его умения проникнуть в «музыкальную» глубину слова и в «музыке» распознать «страсть» и «личность». При этом, в результате «герменевтического противодействия» музыкальных недр, непременно происходит «обратная дешифровка» текста, – надо лишь нащупать места его «эластичности»⁷¹. Чтение оказывается вереницей переходов от «маски» к «лицу» и обратно: «Маска и лицо встречают нас в Ницше: то *лицо*, то *маска* глядит на нас со страниц его книг». Маска – это обыкновенно «черная маска мстителя», но если ее сорвать – «не увидите ли вы, что проклятие *старому* – часто непонятая любовь»⁷². «На засиявшем лице» тогда затрепещет, «как зарница», «выражение жгучего могущества и сверхчеловеческой нежности», а «детский взор» заговорит «о детском счастье»⁷³. Рассчитывал ли Ницше на такое понимание его сочинений – то ли игнорирование, то ли переворачивание прямого смысла его суждений? Не означает ли оно самую низкую его оценку *как писателя*, не способного сказаться в слове? Не был бы он шокирован тем, что будущий читатель, вместо сосредоточения на его проповеди, будет подсматривать за его личностью?.. И вторичная идеологизация текстовой «музыки», – скорее, «слуховых» галлюцинаций наших мыслителей, – «обратная дешифровка» смыслов, ведущая к безудержному «иконописному» творчеству, вызвала бы, думается, у Ницше взрыв возмущения...

«Обрусения» Ницше – через «вчувствование» в это трагически-озлобленное сознание любви, «детскости», пафоса «истинного» христианства – невозможно понять, если не учесть того, что феномен Ницше в России трактовался в основном в контексте культуры *символизма*. Впервые прочитавший «По ту сторону добра и зла» несимволист Шестов признавался, что не очень-то понял сначала книгу: его традиционная душа не могла воспринять призыва убивать слабых, подталкивать их и т. п., и он «искал аргументов, чтобы противостоять этой мысли, ужасной, безжалостной»⁷⁴. Также не сразу «поняли» Ницше и символисты – Мережковский с Белым. Но если Шестов вскоре распоз-

⁷⁰ Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 248.

⁷¹ См.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания, с. 30–31. К. Свасьян во многом солидарен с Белым как автором статьи 1908 г. «Фридрих Ницше», – в частности, развивая мысли Белого о ницшевском творчестве как весьма прихотливом «маскараде».

⁷² Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 191–192.

⁷³ Там же, с. 249, 248.

⁷⁴ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. I, с. 31–32.

нал в творчестве Ницше вопль к Богу нового Иова, то эти двое предложили считать тексты Ницше символическими, – в духе того, как христианские экзегеты распознавали в Ветхом Завете символы и аллегории совсем иных – новозаветных представлений. Таким стало «противостояние» русских символистов ницшевскому демонизму, развившееся не просто в апологию (как у Шестова), а в безудержный апофеоз автора «Заратустры». Для Белого, как мы помним, Ницше – это эволюционно новый человек, и налицый язык не в состоянии выразить содержание его души. Потому Ницше вынужден использовать *символы* – художественные образы, а также афоризмы, в которых Белый видел «мосты к символам»⁷⁵. Речь у Белого идет о символизации *переживаний*, – будь то в образе или в афористическом *воззрении*⁷⁶. Подбором символов Ницше упорядочивает переживания, устремляя *к цели* внутреннюю жизнь. Цель эта – сверхчеловек, «абсолютно свободная личность», – «метод изложения Ницше имеет форму *телеологического символизма*»⁷⁷. – Но что мы имеем в действительности? Точно фильм Бергмана или Хичкока, разворачивается цепь жутковатых гротескных образов «Заратустры», – «за кадром» звучит «музыка» проклятий, ухо режут диссонансы парадоксальной и при этом цинической мысли, сквозь которые порой прорывается как бы тристановское томление... Такой поэтикой ницшевского текста, согласно интерпретации Белого, зашифрован некий, открытый этим новым посвященным, духовный путь, ведущий в «страну счастливых детей», на «белый остров, омытый лазурью»⁷⁸. Наши мыслители, от Мережковского до Свасьяна, предприняв «обратную дешифровку» на самом деле прямого, однозначного ницшевского слова и ничуть не скрывааемых «переживаний», ухитрились истолковать в качестве христианства открыто декларируемый люциферизм⁷⁹.

Надолго ли сохранили ницшеанцы 1900-1910-х годов верность своему кумиру? Шестов, по-видимому, сохранил на всю жизнь: сосредоточенный на проблеме бунтующего индивида, он видел в Ницше фигуру в этом смысле архетипическую. В устойчивом интересе позднего Мережковского к великим людям – религиозным реформаторам,

⁷⁵ Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 250.

⁷⁶ Там же, с. 181, 250.

⁷⁷ Там же, с. 181, 182.

⁷⁸ Там же, с. 248.

⁷⁹ Коллективная загипнозированность весьма умных людей кудесником-Заратустрой ярко демонстрирует существовавшую в XX в. возможность возникновения самых чудовищных aberrаций общественного сознания – замороженности идеологемой, ликом учителя, вождя и пр. По сути, статьи Белого о Ницше разрабатывают особый «новояз» (Д. Оруэлл) для чтения ницшевских сочинений: слово «боль» в последних должно переводиться как «блаженство», «грех» – как «святость», «ненависть» – как «нежность» и «любовь»... «дьявол» – разумеется, как «Бог» «нового человека».

царям, полководцам и святым – преломился мотив сверхчеловека. В описаниях и канонических лиц – феноменах апостола Павла, испанских мистиков, Жанны д'Арк и т. д. – сквозит приверженность Мережковского к нищезированному христианству, новому религиозному сознанию. По-прежнему он видит практически все занимающие его явления в свете нищезанской оппозиции *язычества – христианства*. – Интересна оценка Ницше Белым-антропософом, – она представлена в его статье 1920 г. «Кризис культуры». «Ницше есть острие всей культуры»⁸⁰ – ее вершина и конец, заявляет Белый. Отрезок европейской культуры «от Августина до Ницше», занимающий Белого, обыкновенно соотносят с христианством, – но Белый вводит для него свой термин «христовство». Противопоставляя христовство христианству, Белый обозначает оппозицию Церкви и исторической цепочки ересей манихейского типа. Развитие культуры Белый связывает с глубинным влиянием именно этих последних (а не Церкви с ее культом, как считал друг Белого в 1900-е гг. Флоренский), – идет ли речь о средневековых альбигойцах, тамплиерах или масонах Нового времени. Двудикое – доброе и злое божество вавилонянина III в. Мани напомнило о себе в тезисе «по ту сторону добра и зла» Ницше; однако и вся светская культура, принимающая прививку зла ради борьбы с ним, имеет, в глазах Белого, манихейское устройство.

Все эти идеи Белого не самобытны: они заимствованы из лекций Штейнера 1904 г., записанных его учениками⁸¹. Оправдание Белым зла указанием на сам факт существования культуры также восходит к Штейнеру, чья деятельность в начале 1900-х гг. открыто ставилась под знак Люцифера: Штейнер считал падшего ангела источником свобо-

⁸⁰ *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание, с. 280.

⁸¹ То, что у Белого названо христианством и христовством, – культуру и религию, – Штейнер возводит к библейским фигурам кроткого Авеля и первого братоубийцы Каина: «Из страсти сынов Каина возникли все искусства и науки, а из течения Авеля-Сифа – все просветленное благочестие и мудрость, лишенная энтузиазма». Именно «сыновья Каина» создают «Храм человечества, построенный из мирского искусства и мирской науки», сказано в лекции «Мистерия розенкрейцеров» (*Штейнер Р.* Золотая легенда и легенда о Храме. М., 2006, с. 57). Как нищезанец и как антропософ, Белый предпринимал тонкую апологию зла (следуя в этом за Шестовым и Мережковским). Диалектика зла у Штейнера – теософа, масона, учредителя антропософии – также встроена в традицию Мани: «должным» в этике Штейнера было не добро, а прихотливая и рискованная игра с добром и злом (особенно наглядна она в «Драмах-мистериях» Штейнера, где львиная доля сцен – это общение персонажей с Люцифером и Ариманом – существами, олицетворяющими у Штейнера зло). Первым антропософом, с их традиционным сознанием, предлагалось поверить в то, что за люциферизмом Доктора стоит «глубокая мысль» из манихейского реквизита: «Царство тьмы должно быть преодолено со стороны царства света не через наказание, а через милость, не через противостояние злу, а через смешение со злом, чтобы избавить зло как таковое» (лекция «Манихейство», там же, с. 65). Такова версия Штейнера, принявшего тезис «по ту сторону добра и зла» Ницше.

ды, которой человечество обязано своим эволюционным – в частности, культурным развитием⁸². Бросая вызов традиции совсем в духе Ницше, Штейнер издавал в те годы журнал «Люцифер-гнозис», а своих последователей называл «детьми Люцифера». Ницше-антихрист(ианин) а Белый считал *предтечей* Штейнера – «гласом вопиющего в пустыне» перед приходом того, кто заложил основы культуры будущего⁸³. В 1920 г. Белый по-прежнему относится к Ницше как к фигуре сакральной: в биографии Ницше ему видится прообраз его собственной жизни («... Мне на голову возложили терновый венец; и как Ницше, больной от мучений, бросался я в горы», – «меня окружают, как Ницше, кретины»). И вот он уже, мистически отождествившись с Ницше, говорит о себе: «Ессе homo», пережив в Рёкене на могиле «родного покойника» рождение в себе антропософского Солнца-Христа^{84, 85}.

Благоговейная любовь не мешает однако Белому с антропософской позиции очень жестко критиковать взгляды Ницше. Черты прежде детски лучезарного, иконописного лика теперь кажутся Белому искаженными жуткой гримасой: Ницше – «Бог и «кретин»», – духовная «серединность» обернулась для Ницше клиническими последствиями, и Белый наконец-то замечает некие «странности» в образе Заратустры. Подобно тому как Мережковский критиковал Ницше за то, что он «не дотянул» до нового религиозного сознания, Белый видит его изъян в расхождении по важным пунктам с антропософией. Речь идет, конечно, о мотиве «вечного возвращения» («Веселая наука», «Так говорил Заратустра»), – по сути, об *индивидуальном бессмертии*. В учении Штейнера идея земного возврата – реинкарнации, играет ключевую роль, причем перевоплощению подлежит духовная *индивидуальность*, тогда как термином «личность» в антропософии обозначается ее кон-

⁸²В своей кошунственной лекции «Пятидесятница, праздник освобождения человеческого духа» Штейнер заявлял: «В самой человеческой природе лежит то сатанинское восстание, которое, однако, как люциферическое устремление является залогом нашей свободы, и из этой свободы мы вновь развиваем нашу спиритуальную жизнь» (там же, с. 16).

⁸³Андрей Белый. Символизм как миропонимание, с. 262.

⁸⁴Там же, с. 261, 296.

⁸⁵Сакрализации Ницше Белым способствовал и Штейнер, Вспоминая о своей работе в веймарском архиве Ницше еще при жизни философа, он упоминает об «удивительном ощущении того, что – пока мы внизу разбирали сокровища его рукописей, дабы явить их миру, – он царил на веранде над нами в торжественном благоговении, бесстрастный к нам, подобный богу Эпикура. Те, кто видел его тогда, в белом складчатом халате, возлежавшего со взором брахмана широко и глубоко посаженных глаз под кустистыми бровями, с благородством загадочного, вопрошающего лица и по-львиному величавой посадкой головы мыслителя, – испытали чувство, что этот человек не может умереть, но что взор его будет вечно прикован к человечеству и всему видимому миру в этой непостижимой торжественности» (цит. по: Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души, с. 379–380).

кретная физически-телесная реализация. Понятно, «верный земле» Ницше таких вещей не признавал, и отсюда его роковой изъян, – по выражению Белого, «*черная точка*» в его существе – «переживание «я» не как внеличного Индивидуума, а как распухшей и выросшей личности»⁸⁶. «Учитель вечного возвращения» Заратустра наделяет бессмертием как раз земную *личность*, безмерно – на всю дурную временную бесконечность – расширяя ее существование: в этой интуиции, завладевшей Ницше, Белый в 1920 году видит исток его безумия, «кретинизма». Приняв идею бессмертия в вульгарной версии Е. Дюринга, Заратустра-Ницше выразил согласие на возврат, по чисто математической причине, всякой конкретной земной ситуации: речь идет о повторении в очень «большом» времени любой наличной комбинации атомов, составляющих Вселенную. Можно ли жить таким «бессмертием»? В статье «Фридрих Ницше» (1908) Белый называет круговое «вечное возвращение» «Голгофой» Ницше, – но он оказывается ближе к истине, когда говорит о «багрянице адского пламени», которую надевает на своего ученика Заратустра⁸⁷. Действительно, для Ницше адом стала бы Дюрингова «вечность» – неизбежность страшной болезни; но, кажется, и в 1920 г. Белый не понял, что антропософский тренинг также предполагает готовность адепта к пребыванию в люциферо-аримановской преисподней... Однако здесь мы не имеем возможности подробно говорить об этих интересных предметах⁸⁸.

Версии Бердяева и Вяч. Иванова, также понимавших феномен Ницше в качестве собственно *религиозного*, мы обсудим в связи с рассмотрением их герменевтики, привязанной, как и в случае Мережковского, к «нищеведению». Здесь мы может сказать об этом лишь пару слов. *Бердяеву* у Ницше оказались близки мотивы *смерти Бога* и *творчества* – мотивы «Заратустры»: свободная творческая личность – главный концепт бердяевской «антроподицеи» – призвана к созданию новых ценностей именно по причине кажущегося, деистического отсутствия («смерти») Бога. Пути духовной свободы однако приводят Бердяева и к другим положениям Ницше, – разумеется, к принятию идеи сверх-

⁸⁶ *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание, с. 280.

⁸⁷ Там же, с. 194.

⁸⁸ Антропософское представление о бессмертии «я» мы обсуждаем в нашей монографии «Царь-Девница. Феномен Евгении Герцык на фоне Серебряного века». СПб., 2012 (глава «Антропософский эпизод»). Здесь лишь обратим читательское внимание на то, что основным местом действия «Драм-мистерий» Штейнера (в которых, по словам самого Доктора, заключена вся антропософия) являются те области духовного мира, где властвуют Люцифер и Ариман. Именно там адепты тайных знаний проводят период между смертью и новым рождением, обсуждая в обществе этих существ плоды прежний инкарнаций. Трудно упрекать Штейнера в обзавне малых сих – еще в начале 1900-х гг. он совершенно недвусмысленно сообщал ученикам об их метафизической участи.

человечества. Экзистенциалист Бердяев сохраняет в своем мировоззрении элементы метафизики и позиционирует себя как христианина; христианином-апокалиптиком он, следуя в этом за Мережковским, считает и Ницше⁸⁹. – Что же касается *Иванова*, то он буквально истолковал языческий – Дионисов мотив Ницше, сделав его истоком собственных мировоззрения, творчества и жизненной практики. Иванов возмечтал о дионисийской реформе христианства и социальной, дионисийской же – анархической, революции в России. Создав дионисийскую секту, он тем не менее искал более глубоких «посвящений» – опять-таки у Штейнера (отвергнувшего его за «оргийность»), у европейских «розенкрейцеров» и масонов. Под влиянием посланницы этих оккультных кругов, визионерки А. Минцловой, Иванов восполнил свой дионисизм люциферизмом, дерзая называть христианством свою приватную сатанински-содомскую эклектическую религию. Соответствующую культовую практику Иванов «мистически» обосновал – развил идею «рождения бога в душе». Своего завершения она достигла уже в старческой (1933 г.) ивановской статье «Анима» (тогда в Италии эмигрант Иванов уже принял католичество). В ней автор активно пользуется не только юнгианскими, но и ницшевскими терминами, предаваясь при этом безудержному мифотворчеству. По Иванову, Ницше был великим тайновидцем: «Вся жизни Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и титанических чертах, но прерванное внезапным падением». В Sils-Maria к нему приблизился бог: «Заратустра был только маской Диониса». Однако Ницше его отверг, что и стало причиной его безумия. «Его нежная, жаждущая любви Анима разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа», – Ницше был обязан поклониться *как богу* Дионису, которого любила Анима-Ариадна. Вместо мистического, в сердце Ницше, брака Ариадны с Дионисом (плодом чего стал бы младенец-Христос), произошло ее бегство «в лабиринт своей первоосновы – в безумие», на пороге которого душа Ницше имела видение «распятого Диониса»⁹⁰. К сожалению, Иванов не ограничился игрой мифологем и созданием безобидных гипотез о судьбе Ницше. В петербургских оргиях 1900-х годов, в практике «сакральных браков» Иванов и его «мисты» предавались «богоискательству», что разбило жизни многих...⁹¹ Именно Иванов увидел в произведениях Ницше «не догму, а руководство к действию», и довел до конца заложенные там смысловые возможности.

⁸⁹Подробнее об этом см.: Бонецкая Н.К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) // Вопросы философии 2009, № 4, с. 85–106.

⁹⁰Иванов Вяч. Анима // Он же. Собрание сочинений в 4-х тт., т. 1. Брюссель, 1971, с. 293.

⁹¹Об этом говорится в разделе «На Башне Вяч. Иванова» той же моей монографии (а также в разделе данной книги «Боги Греции в России»).

Размышляя о христианстве Серебряного века, не столько ответившем на вызов Ницше апологией своих святых, сколько, скорее, подвергшем их коренной метаморфозе, надо принять во внимание также творчество П. Флоренского конца 1910 – начала 1920-х годов, – а именно, фрагментарный труд «У водоразделов мысли» вместе с лекциями по «философии культа» (опубликованными в 1977 году в 17-м сборнике «Богословских трудов»). О насыщенности мировоззрения Флоренского периода «антроподицей»⁹² ницшеанскими идеями и интуициями нам уже доводилось писать ранее⁹³. Здесь же нам хотелось бы показать, что, «оправдывая» человека, Флоренский, во-первых, предлагает собственный извод философской мечты Ницше о *сверхчеловеке*, принадлежащий – во-вторых – восходящей к В. Соловьёву русской софиологической традиции. Поздние сочинения Соловьёва («Идея сверхчеловека», «Смысл любви», «Жизненная драма Платона»: 1890-е гг.) свидетельствуют о его уязвленности ницшевской идеей сверхчеловека. Русский философ наполнил понятие сверхчеловека созвучным себе содержанием, наделив этот фантом бессмертием, обеспеченным андрогинностью: в соловьёвском «сверхчеловеке» отголоски христианского воззрения почти теряются на фоне мифологем «Пира» Платона⁹⁴. – Но представление об андрогинности – двуполости, присущей совершенному человеческому существу, столь принципиальное для Соловьёва, отмечено также влиянием еврейской Каббалы. Каббалистическая мифологема *Адама-Кадмона* – «первоначального», «небесного» человека, введенная Соловьёвым в философский дискурс, сделалась основой софиологической антропологии, будучи детально разработанной именно в антроподицее Флоренского.

Уже у Соловьёва андрогин Адам-Кадмон – это всечеловек, организм, сотканный из лучей Божества, но вместе и высший прообраз «конкретной вселенной», оказывающейся тем самым антропоморфной⁹⁵. В соловьёвских «Чтениях о Богочеловечестве» (1879) «универсальный или абсолютный человек», в котором укоренен «каждый из нас»⁹⁶, также осмыслен как Богочеловечество и библейская Премудрость (она

⁹²Общую цель «Водоразделов» Флоренский обозначал как *антроподицею*, «оправдание человека», противопоставляя этот углубленно-культурологический проект своей ранней *теодицее*, представленной его богословской книгой 1914 г. «Столп и утверждение Истины».

⁹³См.: *Бонецкая Н.К.* “Homo faber” и “homo liturgus”: (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии, 2010, № 3, с. 90–109.

⁹⁴Проблема «Соловьёв и Ницше» поставлена нами в работе «Андрогин против сверхчеловека» (Там же, 2011, № 7, с. 81–95).

⁹⁵*Соловьёв В.* Каббала // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов-на-Дону, 1997, с. 154–155.

⁹⁶*Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Он же.* Сочинения в двух томах, т. 2, М., 1989, с. 118.

же – «подруга вечная» Соловьёва-мистика), небесное «тело Христово». «Это тело Христово, – утверждает Соловьёв, намечая вектор антропо-космической эволюции, – <...> мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме»⁹⁷. Речь, как видно, идет о воплощении абсолютного человека в теле физической Вселенной, – о превращении этого тела в уже нетленное Тело Божества. Бессмертный Адам-Кадмон выступает в «свободной теософии» Соловьёва как аналог сверхчеловека Ницше, превосходящий однако Заратустру по своему бытийственному статусу. Об этом Соловьёв заявил в симптоматичной статье 1899 г. «Идея сверхчеловека»⁹⁸. Интересно, что воплотившийся в конце времен Адам-Кадмон, мыслимый молодым Соловьёвым как «Вселенская Церковь», именуется им «человеко-богом»⁹⁹. Соловьёв подразумевает совокупное человечество, воспринявшее Божество, – присущий обыкновенно этому понятию элемент демонизма (богоборцы Достоевского) у соловьёвского «человеко-бога» в видимости отсутствует.

Христианство Соловьёва, – оно же – «свободная теософия», «софиология», – конечно, нельзя считать постнищевским. «Встреча» Соловьёва с Ницше была все же достаточно поверхностной и мимолетной, – взгляды русского философа сформировались под влиянием других источников. Вселенская Церковь, как исторический идеал Соловьёва, своим возникновением будет обязана экуменической церковной политике, а также усилиям частных индивидов («Смысл любви»). Наиболее конкретный – и при этом мифологический образ осуществления Вселенской Церкви мы обнаруживаем в «Краткой повести об антихристе»: это заключение союза предстоятелями трех ведущих христианских Церквей перед лицом апокалипсических потрясений...

В мировоззрении же Флоренского периода «антроподицеи» легко распознать прививку нищезанятия. Надо заметить, что *тип антроподицеи* вообще весьма характерен для философской антропологии Серебряного века, пронизанной нищезанятиями. Так, Бердяев «оправдывает» человека как творца в условиях «смерти Бога» по Ницше («Смысл творчества», 1916 г.); и адвокат (по своей изначальной профессии) Шестов всю жизнь занимался ничем другим, как философским оправданием индивида, восставшего на общепризнанные фундаментальные ценности. В «Водоразделах» и «Философии культа» Флоренского человек *оправдан* – т. е. осмыслен, наделен *абсолютным значением*, – в ка-

⁹⁷ Там же, с. 160.

⁹⁸ «"Сверхчеловек" должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти*» (Соловьёв В, с. Сочинения в двух томах. М., 1989, т. 2, с. 617): имеется в виду как индивидуум в эволюционном задании, так и его небесный Прообраз, который некогда превратит Вселенную в собственное Тело.

⁹⁹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Там же, с. 169.

честве «большого Человека»¹⁰⁰, воплощающегося в ходе истории небесного Адама-Кадмона, который вбирает в себя стихии мира, превращая Вселенную в свое тело. Как видно, в своей «антроподицее» Флоренский идет по стопам Соловьёва. Но если теософия романтика Соловьёва имеет характер абстрактной мечты, то «инженер» (А. Лосев) и одновременно «теург», священник Павел Флоренский стремится к «конкретности» своей метафизики и оправдывает человека (т. е. «Человека», совокупное человечество) именно как земного *деятеля*. Антроподицея Флоренского окрашена волюнтаристски, что возводит ее к Ницше и, далее, к Шопенгауэру¹⁰¹. «Большой Человек», субъект историко-культурного процесса, чье творческое начало – «ноуменальная воля» или «жизнь», «строит орудия, технику, цивилизацию»¹⁰². Прообразы орудий суть чувства и органы небесного тела Адама-Кадмона, и благодаря «импульсу к экстериоризации», это тело, воплощаясь и расширяясь, охватывает своими членами окружающую природу, ассимилируя ее вещество, превращая Универсум в антропоморфное тело «физического мага»¹⁰³. Низвергнутый в дурную бесконечность истории, пожирающий беззащитный природный мир, Адам-Кадмон – возведенная в космический ранг функция стяжания и пищеварения – это безгранично пухнувшее, жиреющее тело, которое напоминает гротескные образы раблезианских толстяков, соотнесенные Бахтиным с «сакральным» телом карнавала и, в конечном счете, с «общечеловеческим» телом, наделенным русским диалогистом также историческим бессмертием¹⁰⁴. «Большому Человеку»

¹⁰⁰Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II // Символ, Париж, 1992, № 28, с. 192.

¹⁰¹В своей интересной работе, осмысляя «Водоразделы» Флоренского в контексте европейского модернизма, Л. Геллер разбирает взгляды предшественников мыслителя из Сергиева Посада – полупозитивистов-полуокультистов, – иначе сказать, эзотериков или натурфилософов рубежа XIX–XX веков – Э. Каппа, К. дю Преля, А. Цейзинга (см.: Геллер Л. «Органопроекция»: в поисках очеловеченного мира // Звезда 2006/11, с. 145–146). Нас же здесь интересует причастность Флоренского к более фундаментальной традиции *философии жизни*, отмеченной именами Бергсона и Ницше, за которыми просматривается основополагающая для нее фигура Шопенгауэра.

¹⁰²Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II, с. 171.

¹⁰³Там же, с. 132, 135.

¹⁰⁴В бахтинском апофеозе карнавала постнищевское христианство, дойдя в своем антицерковном бунте до предела, снимает себя, делаясь откровенной апологией черной мессы. Вероятно, когда-нибудь будет обосновано влияние Ницше на Бахтина как автора книги о Рабле. Ее языческий пафос (карнавал, по Бахтину, это «шествие умерших богов») (см.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990, с. 135), восходящий к Ницше «карнавальный» смех, антропология, сводящая человека к инстинктам «материально-телесного низа» и увенчанная образом *сверхчеловека*, олицетворяющим собой производительные силы природы, – вот некоторые смысловые линии, которые, очевидно, начинаются в «Рождении трагедии», «Воле к власти», «Заратустре» и, разумеется, «Антихристе».

ку» Флоренского вряд ли подходят соловьевские имена Софии или Христа, – правомерно говорить лишь о чисто формальном сходстве двух концепций. «*Большой Человек*» – это воистину *сверхчеловек*, наполненный смыслами ницшевской антропологии: таков наш главный тезис, к обоснованию которого мы и переходим.

И в самом деле. «Большой Человек» Флоренского – это человек биологический, как и «человек» Ницше. Флоренский вообще настаивал на новом концепировании понятия *жизни*: так, в письме к В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г. он солидаризировался с размышлениями знаменитого натурфилософа вокруг категории биосферы, обозначив при этом «биосферический опыт» ницшевским термином «верность земле»¹⁰⁵. «Биологизируя» творческий разум человека, Флоренский следует за Ницше, который также «бестиализировал» человеческую природу, приходя к заключению, что «человек – самое жестокое из всех животных»¹⁰⁶. Техническая культура, по Флоренскому, творится *жизнью* как безликой силой, действующей в совокупном человечестве: «Орудия создаются жизнью в ее глубине»¹⁰⁷. Здесь аллюзия на «жизненный порыв», двигатель «творческой эволюции» по Бергсону, – но прежде всего ориентация на «жизнь» по Ницше, выступающую как «воля к власти, которая, действуя изнутри, все больше подчиняет себе и усваивает «внешнее»»¹⁰⁸. Для Флоренского техника – это современный аналог древней магии, пафос которой – власть над миром. По Ницше, тело – это «система господства»¹⁰⁹; но вот и «Большой Человек» Флоренского, превращающий Универсум в свое «хозяйство», свой «дом», свое тело наконец, – осуществляет завет позднего Ницше: «Очеловечить мир, то есть чувствовать себя в нем все более и более властелином»¹¹⁰.

Ключом к антропологии Ницше служит его тезис о наличном состоянии человека как промежуточном – как о движении по пути «между животным и сверхчеловеком»¹¹¹. Ценны для Ницше именно эти крайние полюса, – человек же в его культурно-исторической актуальности подлежит «переоценке», «преодолению». Сфера инстинктов и аффектов, она же – «дионисийская бездна», с одной стороны, – и слепые порывы, томление Заратустры с другой: такова двоякая антропологическая реальность по Ницше, занятому, очевидно, *дегуманизацией* человека. Любопытно, что Флоренский в упомянутом выше письме к Вернадско-

¹⁰⁵Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II, с. 209.

¹⁰⁶Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990, с. 158.

¹⁰⁷Флоренский Павел, священник. У водоразделов мысли. Ч. II, с. 169.

¹⁰⁸Ницше Ф. Воля к власти. СПб., 2006, с. 403.

¹⁰⁹Там же, с. 386.

¹¹⁰Там же, с. 361.

¹¹¹Ницше Ф. Так говорил Заратустра, с. 56.

му от обсуждения «биосферы» сразу переходит к гипотетической «пневматосфере» (сфере духа), проигнорировав главное детище Вернадского «ноосферу» – область разума, собственно культуры. Это и понятно. Подобно Ницше, Флоренский был *человеком трагическим* – экзистенциально, интимно знакомым с внутридушевной стихией бессознательного (см. исповедальный очерк «Павел» в книге «Имена»). И вот это самое «начало дионисического» или «титаническое», «слепающая пирающая мощь»¹¹² – шопенгауэровская «воля», у Ницше превращившаяся в «волю к власти», – и есть творческая жизнь «Большого Человека», занятого «построением орудий», есть двигатель цивилизаций. «Титаническое, само в себе, – не грех, а благо <...>. Оно – по ту сторону добра и зла. <...>. В мощи – <...> правда Земли», – пишет священник¹¹³. И через эту центральную ницшевскую категорию он переходит от «философии хозяйства» (для краткости будем так называть II часть «Водоразделов») к «философии культа», увенчивающей его антроподицею. Лекции по философии культа – они же очерки по теории пневматосферы – это версия русского постнищевского христианства, принадлежащая Флоренскому¹¹⁴.

Христианство «Лекций» органически встроено в концепцию воплощения «Большого Человека», причем «философия культа» всецело изоморфна «философии хозяйства». И можно сказать, что *сверхчеловек* в изводе Флоренского имеет две ипостаси – “*homo faber*” (создатель орудий) и “*homo liturgus*” (литургический человек). Его тело, растущее в ходе истории, это природа, мало-помалу очеловечиваемая благодаря орудиям; но параллельно очеловечиванию идет процесс *освящения* культовыми таинствами преображаемого Универсума, становящегося бессмертным телом Бога. Теоретические усилия Флоренского направлены на то, чтобы церковные таинства, «орудия культа», «поставить в ряд других орудий»¹¹⁵, обосновав свою весьма искусственную гипотезу – конкретное таинство освящает определенную телесную функцию.

¹¹²Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия // Богословские труды, М., 1977, сб. 17, с. 139.

¹¹³Там же, с. 140, 141.

¹¹⁴О христианстве Флоренского периода «Столпа...» надо говорить особо, и влияния Ницше там не наблюдается. «Столп...» (1914 г.) – это синтез множества разнородных идейных источников, где святоотеческие представления сочетаются с концептами Соловьева («София») и Мережковского («Третий Завет»). В целом «Столп...» – это плод углубления молодого мыслителя в духовно-художественный феномен Троице-Сергиевой Лавры, при которой протекала его жизнь. Ранее мы показали, что главы книги точно соответствуют тем граням подвига преподобного Сергия Радонежского, основателя Лавры, которые осмыслены в его древнейшем житии и запечатлены в храмовой архитектуре монастырского комплекса (статья опубликована только по-немецки, см.: *N. Bonezka. Die Wiege der russischen Sophologie.* – *Novalis*, 5/1997, Schaffhausen. S. 13–17).

¹¹⁵Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия, с. 102.

Отсюда следует, что культ, совокупность таинств и обрядов, выражает, как и индустрия, строение человека¹¹⁶. Инженер, Флоренский технизмирует Церковь, уподобля таинства – «рычагам» и культ – «производству святых»¹¹⁷. Так соловьевский «богочеловеческий процесс» принимает у Флоренского авангардистское обличье.

И особенно примечательно то, что культовый, литургический лик «Большого Человека» сохраняет его нищешанскую суть. Как и “*homo faber*”, “*homo liturgus*” движим началом «титаническим», «дионисийским», – «волей к власти» – теперь уже к магической власти над природой. Ведь, по Флоренскому, «культ отменяет запреты и зовет к запрещенному» – к выходу «по ту сторону добра и зла»¹¹⁸. «Титанические» аффекты в новом христианстве, отменяющем аскетическую брань, утверждаются в их «правде» и культом доводятся «до наибольшего возможного размаха», что вызывает будто бы «благодетельный кризис», очищение, исцеление¹¹⁹. Безо всякой благодати, одним «наибольшим напряжением» аффекта достигается катарсическая цель культа. О православной ли Церкви говорит Флоренский?! Церковным антуражем в «Философии культа» обставлены все те же Дионисовы (по Ницше) оргии, столь привлекательные для Серебряного века. “*Homo liturgus*” Флоренского в своем подлинном обличьи оказывается иступленным вакхантом; переключка ли здесь с оргиастом Ивановым или эхо распутищины?.. Так или иначе, в благостный дискурс «Философии культа» порой врывается из «дионисийских» недр какая-то черно-магическая струя...

«Конкретная метафизика» Флоренского выливается, как видно, в апофеоз сверхчеловека-мага. И дело здесь не только в сосредоточенности мыслителя на концепте «Большого Человека». Подобно Флоренскому, на «Адама-Кадмона» ориентировался и С. Булгаков. Но назвать булгаковскую софиологию христианством *постнищевским* вряд ли будет уместно. В своих книгах середины 1910-х годов «Философия хозяйства» и «Свет невечерний» Булгаков опирается в точности на те же аксиомы, что и впоследствии Флоренский. Так, по Булгакову, «человек стремится к достижению власти над природой» средствами как науки, так и магии¹²⁰; хозяйство – плод этого стремления, создающего «историческое тело человечества», в пределе охватывающее «весь мир»¹²¹. Речь идет об Адаме-Кадмоне, – каббалистическую теософию Булгаков к тому же встраивает в свою систему тринитарного богословия.

¹¹⁶Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия, с. 144–145, 147.

¹¹⁷Там же, с. 174, 108.

¹¹⁸Там же, с. 137, 140.

¹¹⁹Там же, с. 137.

¹²⁰Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990, с. 189.

¹²¹Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994, с. 317.

Но никакого апофеоза «слепой напорающей мощи», воли к власти у Булгакова нет. В своей бесхитростной диалектике Булгаков навстречу соответствующим тезисам всегда выдвигает антитезисы, притупляя тем самым их нищенское жало: «Христианством в качестве высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но юродство»¹²². Также и культ для Булгакова – это теургия, перерождающая мир средствами «тайнств и обрядов церковных», – но вот у него «теургия есть действие Бога»¹²³. Весь творческий путь Булгакова отмечен данной «диалектической» двойственностью, – по сути постоянным колебанием между религиозным модернизмом и аскетической традицией. Однако в своей *жизненной практике* Булгаков сохранил верность заветам отцов: молитвенник и аскет (см. его послереволюционные «Духовные дневники»), он скончался, по свидетельствам близких, как подвижник-святой¹²⁴.

¹²²Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994, с. 317.

¹²³Там же, с. 321, 320.

¹²⁴«Лицо о. Сергия постепенно начало светлеть и озарилось таким нездешним светом, что мы замерли <...>. Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом, при таком реальном «опыте святости», который трудно было вместить», – свидетельствует духовная дочь Булгакова (см.: Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орёл, 1998, с. 420).

Содержание

| | |
|---|------------|
| От автора..... | 5 |
| Д. С. Мережковский: Герменевтика и экзегетика..... | 15 |
| Кто он – Мережковский?..... | 15 |
| Герменевтика и революция..... | 21 |
| Литература и религиозная философия..... | 26 |
| Герменевтика западная и герменевтика русская..... | 28 |
| Герменевтика и мифотворчество..... | 36 |
| Философские андрогины..... | 42 |
| Философская Церковь супругов Мережковских..... | 54 |
| О протофеноменах Серебряного века..... | 54 |
| «Наша Церковь» Мережковских как протофеномен эпохи..... | 60 |
| «Идеальный брак»..... | 75 |
| «Влюблённость»..... | 91 |
| «Наша Церковь»: Культ и история..... | 104 |
| На пути ко Христу Неизвестному: | |
| Герменевтика позднего Мережковского..... | 127 |
| Тела и тени..... | 127 |
| <i>Новое религиозное сознание:</i> | |
| От этики к философии религии..... | 127 |
| Философия религии позднего Мережковского: | |
| «Перворелигия человечества»..... | 133 |
| Основы «перворелигии человечества»..... | 135 |
| Христос и Адонис..... | 151 |
| К язычеству через христианство..... | 151 |
| <i>Миф и мистерия</i> как категории герменевтики | |
| Мережковского..... | 154 |
| Апофатика в герменевтике Мережковского..... | 159 |
| Идеализация древнего Востока..... | 161 |
| «Восполнение» христианства язычеством. | |
| Мережковский и В.С. Соловьёв..... | 165 |
| Евангелие от Мережковского..... | 170 |
| Литературная критика и критика новозаветная..... | 170 |
| Христос в творчестве Мережковского..... | 182 |

| | |
|--|-----|
| Экзегетическая методология Мережковского: «Архитектоника» Евангелия | 196 |
| Феноменологическая экзегеза. Аграфы и апокрифы. Евангельские чудеса | 218 |
| Человек в <i>Евангелии от Мережковского</i> Роман об <i>Иисусе Неизвестном</i> | 249 |
| Весеннее полнолуние: «Апокрифы» Д. Мережковского и М. Булгакова | 290 |
| Мережковский и другие | 309 |
| Философская критика как самосознание эпохи | 309 |
| Императив соединения христианства и язычества, заложение основ религии будущего | 327 |
| Слияние Христа и Адониса (Диониса) в апокалипсическом Христе | 328 |
| Призыв к учреждению русских Элевзиний | 329 |
| Мережковский как проблема | 339 |
| Неслышанная новизна – архаичное ретроградство | 339 |
| Бездарность – гениальность | 340 |
| Художник-созерцатель – деятель | 342 |
| Этический пафос – холод рационализма | 343 |
| Вера угольщика – теологический теоретизм | 344 |
| Предчувствие герменевтики | 346 |
| Мережковский и пути постнищевского христианства | 355 |

Бонецкая Н.К.

**В поисках Неведомого Бога.
Мережковский – мыслитель.**

Серийное оформление: П.П. Ефремов
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».
«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям,
библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему
спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики,
истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных
научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете
приобрести у нас по издательским ценам.

Контакты:
в Санкт-Петербурге
Тел. (812) 640-08-71, e-mail: uknigal@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Рассылка по России:
Интернет-магазин Лабиринт.ру – <http://www.labyrinth.ru/>

Подписано к печати 12.12.2016. Формат 60x90 1/16. Заказ № .
Усл. печ. л. 24.
Тираж экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80