

**Я. В. Сарычев**

**ПРОРОЧЕСТВО И ПРОВОКАЦИЯ:  
"НЕОХРИСТИАНСКАЯ" ДОГМАТИКА  
И СИМВОЛИСТСКОЕ "ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВО"  
(Некоторые типологические параллели)**

Изучение литературы русского модернизма конца XIX – начала XX вв. в той или иной степени, но неизбежно сопряжено с необходимостью рассмотрения феномена "религиозно-философского ренессанса", который не только существенным образом отразился на модернистском искусстве данного периода, но и вообще определил "лицо" эпохи как эпохи *религиозно-художественного модернизма*. В силу того перед наукой объективно встает проблема изучения соотношения и диалектического взаимодействия религиозного и художественного модернизма в духовных исканиях и творчестве русских писателей.

В частности, эстетическая теория и обусловленная ею художественная практика русского символизма определялись не только имманентными "установками духа" самих творцов символистского искусства и не только генетически восходили к религиозно-эстетической доктрине Вл. Соловьева (что общеизвестно и не требует специальных комментариев), но и сложнейшим образом взаимодействовали с современным и параллельным ей "неохристианским" движением или "новым религиозным сознанием" в лице Д. С. Мережковского и его ближайших единомышленников (З. Гиппиус, Д. Filosofova, А. Карташева, В. Тернавцева и др.), В. В. Розанова, отчасти Н. А. Бердяева и примыкавших к ним, особенно в пору Петербургских Религиозно-философских собраний и "Нового пути" (1901–1904), деятелей русского модернизма – преимущественно религиозного, но также и художественного. Не случайно целый ряд критиков и публицистов последовательно причислял А. Белого 1900-х гг. к "неохристианскому" течению; сами же "неохристиане", "воюя" с враждебным их религиозно-творческим установкам "мистическим анархизмом" Вяч. Иванова – Г. Чулкова, с "психологизмом" и субъективизмом в мистической сфере А. Блока, последовательно противопоставляли этой "недоброкачественной" в их глазах линии в символизме строгий гносеологизм и "правильно" организованное религиозное визионерство А. Белого. Вообще можно утверждать, что соловьевский "символизм" в творческом

сознании центральных теоретиков символизма ("младосимволизма") сложнейшим и далеко не однозначным образом преломлялся и "прочитывался" через призму "символизма" творцов "религии Духа Святого и Плоти Святой", а философско-творческая позиция младосимволистов в конечном счете представляла как своеобразная *мировоззренческая и эстетическая реакция на проблематику "нового религиозного сознания"*, хотя система взаимоотношений символизма как искусства религиозно-преобразовательной, "теургической" направленности и "неохристианства" как религиозного течения *той же самой* по смыслу направленности (к тому же непосредственно размыкавшегося в художественно-эстетическую плоскость — в беллетристику Мережковского, Гиппиус, Розанова и некоторых "новопутейских" авторов), разумеется, гораздо сложнее. В силу того обращение к вопросу об особой "гносеологии" и догматических основаниях "неохристианства" приобретает далеко не праздный интерес.

Предпочтительнее, однако, продемонстрировать эти основания и оценить их качественную специфику не в "статике" последовательного изложения, а в "динамике" борьбы различных силовых линий и течений в "неохристианстве" — с целью вящей наглядности типологических параллелей с внутрисимволистскими религиозно-идеалистическими и религиозно-прагматическими устремлениями, составившими суть пресловутого "жизнетворчества". В качестве показательной иллюстрации дискутируемой проблемы приведем своеобразную "догматическую полемику" В. Розанова ("Среди иноязычных", 1903) и Н. Бердяева ("О новом религиозном сознании", 1905) с Д. Мережковским ("О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. А. Бердяеву", 1905)<sup>1</sup>, крайне важную в плане идейного самоопределения "неохристианского" течения на определенном — кризисном — этапе его развития, именно на стыке двух периодов, когда совокупная религиозная доктрина уже сформировалась и возникла насущная потребность в "религиозном действии", в переведении философско-богословских споров в плоскость практической идеологии.

Задавая общий тон полемики, Розанов в своей статье указывает на особую "гностичность" творчества Мережковского<sup>2</sup>; однако *отвлеченный* характер этого гнозиса ставит проблематику Мережковского и саму его фигуру как религиозного "учителя" в трагическое положение "среди иноязычных" в современном русском обществе и делает невозможным практическую реализацию проповедуемого учения. У Мережковского, по Розанову, нет

"конкретной и осязаемой связи с Россией" (1, с. 146), но вместе с тем нет с нею и разницы в духе: "Прямо из Таормины... попав на Керченец, он не нашел здесь разницы с собою в темах, духе, в настроении духа" (1, с. 147). Мережковский связан с "русскими темами" по духу, вернее, это связь в духе, но он не укоренен (и ничего не смыслит) в "реализме" этих связей. Тем самым Розанов "от противного" декларирует насущную необходимость реализации той особой гностической методы, того принципа новотворения бытия, сокровенное знание о котором есть у Мережковского: "...в самом деле есть в мире... истины ли, ценности ли, которые никак не могут быть выявлены, не выявляются сами по себе и вместе могут стать... скрытым пульсом жизни нашей <...> ведь в Греции кто-то начал (учредил) Элевзинские "сокровенности", человек смертный, человек обыкновенный: и в наше время, да и всегда (как равно возможно, что и никогда!) может появиться человек, который набредет на подобное... Когда читаешь десяток страниц за десятком у Мережковского, и наконец большие тяжелые его тома, и видишь усилия человека, страсть его, удрученность какою-то истиною и вместе недосказанность, вас раздражающую... невольно приходит на мысль, что у автора дело заключается именно в *показе*, а не *рассказе*: что книга давно уже кончилась, напрасно шуршат ее листья, но автор *болтается*... перейти к какому-то действию" (1, с. 150). Итак, Розанов знает о наличии у Мережковского некоего высшего гнозиса, но не знает принципа этого "сокровенного" знания или иначе метода "религии" Мережковского. Вернее, он не уверен, совпадает ли искомый принцип с его собственным, и потому требует причащения "тайнствам" Мережковского. Невозможность же полного и реального – в данный конкретный момент – "причащения" вызывает понятное раздражение: "В самом деле – трагедия: иметь секрет мага, но не быть *магом*" (1, с. 151).

Как видим, Розанов очевидным образом провоцирует Мережковского на более радикальное и реальное (а не отвлеченно-умозрительное) религиозное действие. Эта "провокативность" позиции Розанова проявляется в его статье и в том, что сам он прямо предлагает свое видение проблемы, как бы вынуждая и Мережковского сделать встречный жест. Недвусмысленно обозначив целевую установку "нового религиозного сознания": "Бог – вечен и одно; но сознание Его "верующими" может быть различно: и вот черты этого-то сознания непременно сформируют тип, или иначе "предикаты", религии-церкви" (1, с. 156), Розанов

косвенно, но твердо и последовательно указывает на возможность преобразования *существа* религии, что позволило бы тому же христианству превратиться из "номинального" в "реальное", то есть дающее своим adeptам "кровь", "плоть", "богатство", "вдохновение" и "обилие", сделать каждого из них "богом" и даже "Богом" (там же). В качестве же "преобразователей" видит себя с Мережковским. Итоговая цель — создание "плотного" и "кровяного" христианства, *обеспечивающего* реальное преобразование в "плоти" и "крови" и столь же реальное сродство, единение с Богом не только в духе, но и в *плоти*: "Без этого, до этого, мы имеем попытки с весьма проблематичным исходом. "Дай вложить персты и осязать", — отвечаем мы невольно на все уверения" (1, с. 154). Поэтому непосредственная практическая "задача" Мережковского (как, впрочем, и своя собственная) связана в глазах Розанова с необходимостью догматического развития в таком направлении, которое приведет к возможности "персонально и религиозно" соединить язычество и христианство как две *метафизики*: "Оба мира имеют свой ноуменальный секрет, не рассказанный, не выведенный... Здесь задача Мережковского и достигает своего апогея..." (1, с. 151–152). Более того, поскольку "в мистике Евангельской... многое обойдено молчанием, не пошло в разработку", то "лишь Евангелие "в издании" Мережковского могло бы дать торжество его теме: примирению христианства и язычества в лице... Общепоклоняемого Христа-Диониса" (1, с. 153–154).

Собственно говоря, принципиального спора между Розановым и Мережковским нет, суть же полемических выпадов Розанова в том, что он лишней раз хочет проверить и убедиться, *совпадает ли* (и насколько полно) религиозное "общее дело" у него с Мережковским, и оттого вызывает Мережковского на ответное слово и даже, как было указано, на ответное действие.

Новые акценты в иллюстрируемые догматические прения вносит статья Бердяева "О новом религиозном действии". Она также написана в особопровокативной манере, но характер этой "провокативности" несколько иной, чем у Розанова: Бердяев на момент 1905 г. — неопит "новой религии" и, как любой "непосвященный", пытается рационально сформулировать "тайны" и таинства "новой религии" Мережковского, привнося при этом свои, чисто "бердяевские" смыслы, в уже сложившуюся доктрину "нового религиозного сознания". Бердяевым тоже движет "безмерное желание узнать его [Мережковского] секрет — единственный секрет": "Есть какая-то тайна, которую Мережковский

не в состоянии [явное провоцирование] выразить, хотя мучительно пытается это сделать. Не упирается ли он в неизреченное, постижимое лишь в действии [sic!], в самом таинстве? <...> Мережковский как бы приближается к разгадке какого-то секрета, ходит около него, **но знает ли он** уже **его** или знает только **о нем**? Наши с ним желания слишком схожи, мы хотим разгадать ту же тайну, и поэтому путь у нас должен был быть один" (2, с. 253). Собственно же "бердяевский" уклон проявился в следующем: "плоть" ("святая плоть" Мережковского – Розанова) мыслится им не метафизически реально, а аллегорически, как общее универсальное понятие, обозначающее *определенные* продукты духовной жизнедеятельности человека: "Как же связать религиозную и культурно-историческую проблему "плоти" (утверждения культуры, общественности, чувственности, пола – словом, воплощенного духа) с онтологической проблемой о том, что такое бытие, каков его состав, и с гносеологической проблемой о том, что такое нунен, а что феномен..." (2, с. 233–234). Постоянно отклоняясь от постановки проблемы у самого Мережковского, Бердяев провозглашает имманентно-религиозный идеал "панпсихизма" (2, с. 235–236), выдавая его за идеал "нового религиозного сознания". Дело здесь не в простом "непонимании", а в том, что на этой стадии своей религиозно-философской эволюции (перехода от "чистого" философского идеализма к религиозному мистицизму), еще ощутимо находясь под влиянием идей Мережковского, Бердяев уже чувствует себя "философом свободы" (каковым и будет впоследствии), и потому "панпсихизм" нужен ему не для "реабилитации" плоти, как он это стремится представить, а для оправдания свободы как "безосновной основы бытия" (позднейшее бердяевское определение свободы в "Смысле творчества"): Бердяев хочет придать этой "безосновной основе" прочный онтологический статус, как бы "оплотнить" свободу, что, по сути, объективно должно привести к *дематериализации плоти*, к ее, так сказать, религиозному "освобождению".

Другими словами, налицо явная и радикальная ревизия всей доктрины "нового религиозного сознания" Розанова – Мережковского. И действительно, идеал Бердяева выражен недвусмысленно: "Будет "земля" преображенная, не скованная материальными законами, освобожденная [sic!], вневременная и внепространственная; будет "плоть" преображенная, не физическая, но (? – Я. С.) полнокровная, чувственная, мистически-сладострастная и вечная, от всяких материальных граней освобожденная"

(2, с. 236). Разумеется, Мережковским и Розановым *преображение плоти* (центральная проблема в "новом религиозном сознании") так не мыслилось; преобразование плоти вне связи с ее "физическим" естеством, преобразование как дематериализация вообще есть очевидно фиктивная во всех смыслах постановка вопроса, не замечать чего (а точнее — сознательно выпускать из вида) мог лишь такой "безосновный" "экзистенциалист", как Бердяев. Ибо в таком случае обходятся вниманием два важнейших вопроса: как это возможно и какова реальность этой плоти. Что как раз изобличает не раз отмеченный в историко-философской литературе волонтаризм бердяевской философской позиции как родовое свойство самого типа его философствования.

Подлинная суть "разночтений" Мережковского и Бердяева, "учителя" и "ученика", — в разности целевых установок: цель Бердяева — отнюдь не "исповедовать" "новую веру", подтвердив свою причастность возглавляемому Мережковским религиозному движению, а *склонить* Мережковского на свою сторону, заставить его изменить (подменить) разрабатываемое религиозное учение на в каких-то отдельных моментах родственное, но по внутренней сути — принципиально иное, бердяевское. Оттого и основной упрек в адрес Мережковского соответствующего рода: он "недостаточно раскрывает" личностную, антропологическую "сторону религиозного сознания", "мистически недостаточно ее ощущает" (2, с. 238). Действительно, проблема личности и вообще весь комплекс антропологической проблематики не стоят в центре внимания Мережковского, поскольку центральными для него являются сверхличностные, мистически объективированные от "факта" личности категории "духа" и "плоти" и вопрос об их реальном (а не ментальном и волонтаристском, как у Бердяева) синтезе. Бердяева же такая постановка проблемы очевидным образом не устраивает: "Не дух или плоть должны быть утверждены [sic!], а *личность* в полноте и своеобразии своего бытия, трансцендентная индивидуальность, которая есть "воплощенный дух" и "духовная плоть". Идеи личности, индивидуальности должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании..." (с. 238). Впоследствии, в статье 1916 г. "Новое христианство (Мережковский)", уже резко критической по отношению к бывшему объекту религиозного поклонения, Бердяев выскажется еще более определенно: "Проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти [т.е. проблема Мережковского и Розанова]... а есть прежде всего проблема человека, проблема *религиозной антропологии*"<sup>3</sup>.

Итак, под видом "нового религиозного сознания" Бердяев сознательно вбрасывает иное учение, даже идеологию, и подверстывает понятные ему моменты "нового религиозного сознания" (в частности, проблему пола в ее разработке Розановым и Мережковским) уже под свою антропологическую доктрину, самого себя, а не Мережковского с Розановым, считая истинным пророком "новой религии". Здесь уже не спор о предметах новой веры (как у Розанова с Мережковским), а очевидная подмена этих в чем-то непонятных, а в целом глубоко чуждых "предметов" иными и навязывание спора об этих других "предметах" под видом прежних.

И в этом смысле "ответная" и завершающая, так сказать, "публичную" часть и сторону полемики<sup>4</sup> статья Мережковского поражает двойственностью и спутанностью своей позиции: восторженность по поводу интеллектуальной глубины, пронизательности и проникновенности статьи Бердяева, новым светом "философского сознания" осветившего кардинальные проблемы "новой религии", постоянно чередуется с недоумением по поводу существа позиции Бердяева: "Во всем, что вы говорите... мне чувствуется какое-то глубокое, не столько метафизическое, сколько мистическое недоразумение. Как будто возражая мне, вы все-таки со мною соглашаетесь и, как будто соглашаясь, вы все-таки возражаете. В конце концов я так и не могу понять, совершенно ли мы согласны, или совершенно расходимся" (3, с. 180). Более того, Мережковский все-таки в значительной степени соблазняется, так сказать, "бердяевским соблазном" — его "бесосновным" свободолобством и проповедью "религиозной общественности". Не случайно статья — о новом религиозном *действии*. Этим "действием" долго искушали Мережковского, и вот теперь принято, наконец, решение откликнуться и "явить" свое "действие".

Так, по поводу вопрошаний Бердяева относительно нераскрытой, не показанной "тайны" или "секрета" Мережковский однозначно и довольно жестко заявляет, что о существовании и характере его идей (в их "подразумеваемой" части) "знают все, кому **должно** знать" (3, с. 167), и предостерегает Бердяева от излишнего мистического любопытства и нетерпения: "Вы сказали... почти все, что... можно и **должно** сказать; **далее начинается область, где уже нельзя только говорить, а надо говорить и делать вместе**, где доказывать значит показывать" (3, с. 166). Обращает на себя внимание этот настойчиво подчеркиваемый Мережковским аспект *долженствования*: тем самым все напряже-

ние в споре вновь переводится вовнутрь, вглубь "нового религиозного сознания" как тайной эзотерической общины "посвященных", "знающих". Вместе с тем Мережковский недвусмысленно дает понять, что именно теперь (а отнюдь не раньше) возникла насущная необходимость перейти от теоретического постулирования основ своего вероучения к его реальному воплощению в жизнь, от обоснования идеи о преображении ("синтезе") духа и плоти в интегративное единство (андрогинное по типу) к ее реальному осуществлению: уже не надо "говорить о том, что Два суть Едино, а явить Едино в Двух, сделать, чтобы Два были Едино". Но "пока это не явлено, не сделано, не следует отрекаться от метафизики для мистики. Должно пройти все пути человеческой мысли до конца – и только с их *последней* вершины можно "лететь", а преждевременный мистический полет в "новое небо" может оказаться лишь метафизическим провалом в пропасти "старой земли" (3, с. 169). Совершенно очевидно, что Мережковский здесь ставит преграду субъективизму Бердяева: чтобы "явить" и "сделать" "Два суть Едино", нельзя отрекаться от метафизики в угоду "полету" мистической фантазии. Метафизика первична на подготовительном этапе процесса "мистической эпифании", однако должна быть в итоге преодолена из себя самой. Другими словами, нужно реально выйти за пределы человеческого познания, пройдя предварительно все его ступени. При этом само движение в познании мыслится не экстенсивно: это движение "снизу вверх", качественное преодоление наличного знания, преображение знания, оборачивающееся в итоге преобразованием всего человека, преобразованием, достигаемым именно путем восхождения в познании. Мережковский, в сущности, выдвигает по-своему гениальный философский тезис: с изменением качества познания качественно же меняется и телесная организация. Поэтому он и говорит о недостаточности "чистого" метафизического созерцания, о возможности ложного уклона в подобном знании (3, с. 179), усматривая подобный "соблазн" в философствовании Бердяева (3, с. 180–183). От себя же он недвусмысленно заявляет, что *обладает* искомым преображающим дух и плоть познанием: "Дорогою ценою купил я некоторое подлинное и несомненное знание, которого иначе не купишь" (3, с. 176), что, в свою очередь, позволяет ему без ложной скромности заявить: "Новое откровение есть не что иное, как движущее действенное откровение о Троице, которое осталось в историческом христианстве недвижным, бездейственным догматом. <...> Апокалипсическое христианство примет все

предания, все догматы... всю святость исторического христианства. Все в нем истина, и нет ничего, кроме истины, но не вся истина в нем одном" (3, с. 186).

Таким образом, "новое христианство" есть *продолжающееся откровение*, призвано *восполнить и дополнить* откровение, принесенное христианством "историческим". "Неохристиане" во главе с Мережковским и Розановым как раз и считали себя призванными и правомочными придать основополагающим догматам христианства "движущее, действенное" звучание и значение, представить их как некое *живое знание*, как нечто *подлинно реальное*, обладание чем в состоянии преобразить человеческие дух и плоть.

И действительно, в лице "неохристианства" нам предстает наиболее радикальный (радикально-утопический) вариант модернистского "жизнетворчества". Можно даже сказать – инвариант, ибо сама "жизнетворческая" идея доведена здесь до своих последних, окончательных логических пределов: самое существо "новой религии" неизбежно предполагало ее *непосредственное* воплощение в действительности или жизненную реализацию. В этом специфическом религиозном "реализме" данной доктрины вся суть. Хотите стать Богом? Для этого мало словесного декадентско-индивидуалистического самообожествления, но есть (у нас, "знающих" и "сущих") определенная метода, "технология", следуя которой, можно *реально* преобразить свои дух и плоть, перевести их из эмпирического в сверхэмпирическое ("божественное", "андрогинное") качество. И – преодолеть смерть, "победить смерть физически". Можно попробовать. Многие, и прежде всего младосимволисты (А. Белый, А. Блок), "соблазнились" и "попробовали".

Соловьевская "метафизика всеединства", базирующаяся на софийном мифе и детально разработанной софиологической (мистико-эротической) доктрине, безраздельно господствуя в сознании символистов – "теургов" и решающим образом предопределяя само качество их "символистского" мышления, все же не давала ответа на принципиально важный вопрос: *как, каким образом* возможно осуществить декларированное Вл. Соловьевым религиозное преображение мира на началах "вселенской теократии". В этом смысле Мережковский со своим "Третьим Заветом" и отчасти Розанов в своей "метафизике пола", существенно уступая Соловьеву в религиозной насыщенности и "мифотворческой" яркости своего религиозного визионерства, шли гораздо дальше Соловьева именно в плане методологического обеспечения исход-

ного апокалиптического проекта. Отметая, по сути, "за ненужностью" саму идею Софии как крайне недействительную (недействительную), мифологизированную фигуру соловьевской онтологии, они все свои философско-теоретические усилия направили на обоснование характера связи реального человечества с Богом (каковая мыслилась ими не традиционно – через акты веры, а гностически – через диалектически и мистически взаимосвязанные пол и сознание) и соответственно характера и способов преобразования человеческой природы – через обоюдное преобразование пола и сознания в новую "божественную" (онтологически соприродную и равнокачественную божественной) духо-плоть. Собственно, в этом "новом слове" деятели "нового религиозного сознания" осуществили своеобразную провокацию в адрес всей системы Соловьева: они *радикализовали* имплицитно содержащиеся в доктрине Соловьева выводы. И потому Соловьев, признанный "отец" русского символизма, был "прочитан" и "усвоен" своими духовными "детьми", младосимволистами, во многом сквозь призму "неохристианского" сознания, что и обусловило гораздо более радикально-действенное (не мыслившееся в таком итоговом виде самим Соловьевым) преломление и воплощение его софийно-теургических идей в "жизнотворческий" контекст. Через увлечение Мережковским, Розановым и "неохристианской" идеологией прошли все младосимволисты, в наибольшей степени – А. Белый, в меньшей – А. Блок, в совсем незначительной, но все же отразившейся на качестве и целевых установках последующих религиозных проектов – Вяч. Иванов. Все они прошли и школу "Нового пути", где печатались "Стихи о Прекрасной Даме" Блока, "Эллинская религия страдающего бога" Вяч. Иванова, статьи Белого.

Вместе с тем необходимо отметить, что полной смычки в идеалах и верованиях и даже сколько-нибудь весомой тождественности взглядов у "неохристиан" и младосимволистов не было; более того, само "неохристианство" было воспринято символистами экзистенциально и эстетически, в его пророческом, "профетическом" пафосе, а не в существе своем – гносеологических и догматических основаниях. Так, в восторженно-критическом "письме" от лица "студента-естественника", помещенном в первом, программном номере "Нового пути", А. Белый восклицал: "Мое письмо – это крик: "Мы слышим! Мы готовимся!" Мы молчим, но события не минуют нас. Хотя, быть может, мы – только предтечи "запечатленных", при которых "оно" совершится..."<sup>5</sup>. При этом неумеренный апокалиптический восторг от

обетований "Третьего Завета" парадоксально, но вполне закономерно не только для Белого, но и для всего "теургического" символизма совмещался с сумбурным и не вполне адекватным восприятием усваиваемых "истин" и с подчеркнута "ученической", но все же весьма чувствительной критикой Мережковского. А уже два-три года спустя, не переставая преклоняться перед религиозно-пророческим гением Мережковского, Белый говорит о былом "учителе" в прошедшем времени: "Перст Владимира Соловьева прямо, неукоснительно, исступленно еще недавно к востоку далекому обернулся, где заря алая да нежная — заря восходила. По этому пути мы кидались на небо, запамятавав многое. <...>

Острым взором холодным скользнул Мережковский поверх сумерек будничной жизни... Стальным лезвием взора рассек покровы тайн... озаренный светом нового религиозного сознания.

...Заяснили приблизившиеся дали. <...> На страницах, сияющих искрами любви и пафоса, убедил нас, что бытие тела и словесность духа животворны лишь в одной религии соединения, а символ воскресающей тайны — единого слова, ставшего единой плотью воскресшей. В этой плоти должны мы тонуть, в ней должно воскреснуть вселенское единение человечества. <...>

Если бы Мережковский открыто пошел к имени, им узанному, он не мог бы написать и "Трилогии", а потому существование ее... есть только следствие у автора недостатков методов религиозных. <...> Приближаясь к решению вопроса сего, познание перестает быть познанием, общественность — общественностью, религия — религией, искусство — искусством. Все становится иным символом. <...>

Имя Мережковского мы причислим отныне к наиболее дорогим именам русским. Припадал Мережковский к матери сырой земле, сумел уловить скок нарастающего будущего. Поднялся с земли... о путях вселенских поведал нам. Слова его сладко пропели в сердцах, отозвались родным дуновением, будто прозвучала в алтаре ектенія вселенского диакона, приподнявшего орарь к свету зари последней"<sup>6</sup>.

И здесь апология религиозно-мессианского "дела" Мережковского, подчеркивание первостепенного (даже в сравнении с Вл. Соловьевым) значения этой фигуры в судьбах русского символизма перемежается с отчетливо выраженной критикой ("недостаток методов религиозных") и какой-то явственно ощутимой отстраненностью взгляда. Более того, приведенный фрагмент наглядно иллюстрирует начавшийся в символизме процесс эстети-

ческой реакции на проблематику "нового религиозного сознания": "словесность духа" замещает и подменяет собой "неохристианскую" метафизику духа, а "иной символ" – вопрос о реальности достижения синтеза духа и плоти. В другой статье Белого, "Отцы и дети русского символизма", налицо вообще "переоценка ценностей" столь завораживавшей ранее новой "веры" и нескрываемый упрек в адрес творцов "нового завета", которые, поманив в "неведомые дали", пообещав "апокалипсис", обманули, ничего не дали, не "обеспечили": "И вдруг испугаешься при мысли, что, быть может, оттого-то и нечего делать с этими бесконечно тонкими узорами и разводами, что они относятся не к тому, что будет, а к тому, что **могло бы быть, да не случилось** <...>

Имена Вольнского, Розанова, Мережковского, Минского – дорогие имена, незабвенные. <...>

Были дни, когда для целого поколения слетела с глаз пелена. Обозначилось явственной окружающее. **Но способы обозначения изменились.** <...>

...Мережковский ударил по нервам, сказав вдруг голосом громким на всю Россию: "Покайтесь, приблизилось Царствие Небесное. Покайтесь и веселитесь веселием вечным, ибо Жених грядет!"

Мережковский ударил в набат, но когда бросились к нему, вдруг закрылся религиозно-общественными схемами.

<...> Кроме того: религиозные методы наших учителей, преломленные в душах наших, я бы сказал, **утончились**. Многое мы видим более сложным, нежели наши учителя. На вопросы, ими поставленные, мы теперь смотрим трезвей и **сомневаемся, чтобы пути, ими указанные, были единственными путями**"<sup>7</sup>.

Итак, пути "чистого" символизма, "теургического" искусства как более "утонченные", сменили в сознании его центральных творцов (а не только одного А. Белого) оказавшийся недейственным и тем скомпрометировавший себя прежний "новый путь". Однако и *опыт* "нового религиозного сознания" далеко не прошел даром.

Не вдаваясь подробно в вопрос о конкретном содержательном наполнении и динамике полемики символистов и "неохристиан" – "детей" и "отцов" русского символизма, который достаточно хорошо разработан и иллюстрирован в своих фактических сторонах в науке о символизме, укажем на принципиальный момент, обычно ускользающий от внимания ученых. Дело в том, что религиозно-эстетическое противоречие между "неохристианским"

и собственно символистским движениями как двумя парадигматическими линиями в русском модернизме, несмотря на кажущуюся (и во многом действительно присутствующую) схожесть теоретической и эстетической платформ, было заложено изначально и вообще имеет объективный характер. Суть проблемы – в принципиальной разности двух типов модернистского сознания: символистского и “неохристианского”. Эта разность хорошо иллюстрируется даже самой *стилистикой* рассуждений, самим способом и стилем мышления Мережковского и Розанова, с одной стороны, и А. Белого – с другой. Представляя собой, по сути, и в том и в другом случае своеобразные *мутации* традиционного сознания, эти типы “нового” сознания далеко не равнокачественны в отношении друг друга. Мережковский и Розанов в первую очередь и задались вопросом о переделке, трансформации традиционного сознания, и вся их деятельность изначально была ориентирована на формирование в России неклассического для национальной ментальности типа религиозного и философского сознания. У символистов же их “новое” сознание являлось не результатом своеобразной и преднамеренной гносеологической аскезы и “возгонки” сознания, а имело под собой некую стихийно-органическую основу, находясь в генетической связи с какими-то объективными, от воли индивида не зависящими, процессами в психической сфере. В этом смысле символистское сознание для “неохристиан” представлялось еще слишком традиционным, ибо не предполагало в идеале полной кассации “земного” сознания, оставаясь до конца “человеческим, слишком человеческим”, а не “новым”, особогностическим. В свою очередь, “неохристианство” потому так притягивало к себе, и не только символистов, что в нем прозревалась и чувствовалась некая *тайна нового сознания*. И по этой же причине оно так резко отталкивало от себя, не давая надолго на себе остановиться, едва ли не большинство современников.

В этом смысле отношение символистов к своим отчасти подлинным, отчасти мнимым “отцам” *типологически* соответствует той позиции, что выявилась у Бердяева в его подспудном споре с Мережковским.

Мережковский с единомышленниками говорит: *есть знание*. Великое знание, способное преобразить дух и плоть, доставить “ключ” к Апокалипсису.

Бердяев и символисты по-разному, исходя из разных мировоззрений и каждый со своим специфическим “интересом”, откликаются: *передайте нам*.

- Передать нельзя ("неизреченное"). Нельзя доказывать, надо показывать.
- Покажите.
- Показать ("непосвященным") тоже нельзя. *Приобщитесь, войдите* с нами в таинства.

Однако "приобщиться" (на "неохристианских" условиях) означает отказаться от собственной индивидуальности, собственной творческой проблематики, от свободной "установки духа", полностью редуцироваться как самостоятельная личность. К тому же закономерно возникает мысль: а есть ли вообще там, у "них", что-либо *действительное*, или же только одни "слова"; *истина ли там?* Вместе с тем тайна нового сознания неотступно манит к себе, не позволяет просто игнорировать загадочно приоткрываемый "новый путь". В этом пункте и начинается "бердяевский" уклон, а именно "экзотерическая" (со стороны "непосвященных") *переинтерпретация* в соответствии с собственными, произвольно избранными "установками духа", тех "истин" и "таинств", что открылись испытующему взору в "новом религиозном сознании". Тем более что сознание сторонних интерпретаторов, хотя и далеко не тождественно "неохристианскому", все же отмечено несомненной "новизной". Отсюда проистекали неизбежные искажения и трансформации "первоначального" замысла "неохристиан", утрата им своей "чистоты". Отсюда — появление *альтернативных версий* "нового религиозного сознания", исключаящих, как правило, одна другую. Отсюда же — не только "бердяевский", а и общесимволистский (вообще модернистский) уклон в "панпсихизм" и "бездосновность" (знаменитые блоковские "опоры в воздухе пустом") как неизбежное следствие обособившихся "установок духа". Отсюда — и выдвижение на первые позиции *персоналистического* элемента в ущерб прежнему мистико-гностическому, подмена религиозного сознания религиозной антропологией, что проявилось опять же не только у Н. Бердяева, но и в антропософских увлечениях А. Белого, и в ряде постулатов "человекобожеской" "религии Диониса" Вяч. Иванова, и в постановке А. Блоком "софийной" мистерии в прямую зависимость от трагедии личности современного мистика-интеллекта.

"Неохристианское" пророчество, *спровоцировав* завышенные ожидания и упования внутри символистского (и околосимволистского) движения, особую гносеологическую возбудимость, катализировав апокалиптические энергии "теургов", обернулось своеобразной "провокацией" и для самих "неохристиан", ибо "апо-

столы" новой веры неизбежно вынуждались к ответному действию ("новому религиозному действию"), покрывающему возросшие запросы и претензии в свой адрес. В конечном же и вполне закономерном итоге "новую религию" "Духа Святого и Плоти Святой" постигла участь всех "рукотворных" религий: она на практике доказала свою несостоятельность, в "линии" Мережковского выродившись в эротически двусмысленную "домашнюю церковь" (Мережковский, Гиппиус, Философов) и в обычный интеллигентский "прогресси́зм". А мнимая "религиозная революция", если смотреть объективно, лишь поси́льно расчищала дорогу революции социальной. Другими словами, "новое религиозное сознание" изнутри себя спровоцировало новый, мощный и всесокрушающий, виток декадентства – не прежнего и изжитого в 1900-е гг. эстетско-индивидуалистического "поветрия", но религиозного искусства вполне "сознательного" (по терминологии "неохристиан") качества. Религиозно-апокалиптическое пророчество, постепенно и неоднократно трансформируясь, в конечном счете обернулось религиозно-общественной и мировоззренческой провокацией: "новая религия" вела своих адептов не к искомой "андрогинизации" сознания и плоти, а лишь в секту мнимых "людей Духа".

Об этом – роман А. Белого "Серебряный голубь", в котором, помимо прочих важных содержательно-смысловых линий, "символически" переосмысливается трагическая идейно-духовная коллизия взаимоотношений символистов и "неохристиан". Точно так же не безотносителен к "неохристианскому" субстрату и "Петербург" с его ведущим мотивом религиозной и социальной революции, взаимно перемешивающихся под зловещим знаком "мировой провокации". Однако "диалектический процесс" религиозной эволюции "неохристианства" не только давал почву символистским раздумьям о данном предмете, но и во многом "парадигматически" программировал творческую судьбу самого символизма, вольно и невольно попавшего в орбиту "мировой провокации".

Д. Мережковский, всегда по какому-то странному "наитию" склонный к произвольным интеллектуальным метафорам собственного творчества, дал одной своей статье, написанной по совершенно частному поводу и содержащей критику очередных религиозных оппонентов, знаменательное название: "Пророчество и провокация". Сам автор, разумеется, и не предполагал, к кому и к чему данное, как всегда у него, броское заглавие может быть приложимо в полной мере и с полными на то основа-

ниями. В этой статье содержится не менее емкая формула, которой и хотелось бы завершить предпринятый разговор: "нет более злостной провокации, чем современное пророчество"<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Указанные статьи цитируются по следующим источникам: Розанов В. В. Собр. соч.: О писательстве и писателях / Под общ. ред. А. Н. Николукина. М., 1995; Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993; Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 14. Порядковый номер источника и цитируемые страницы указываются в тексте работы. Жирный шрифт в цитатах принадлежит нам, курсив – цитируемым авторам.

<sup>2</sup> Этот оказавшийся не вполне явным для читателей момент его статьи Розанов счел необходимым оговорить и позднее. См.: Розанов В. В. Собр. соч. М., 1995. С. 371.

<sup>3</sup> Цит. по: Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 144.

<sup>4</sup> Эта полемика имела и свою частную, "приватную" форму, продолжившись в 1906 г. в переписке Н. Бердяева с Д. Мережковским, З. Гиппиус и Д. Философовым. См.: Письма Николая Бердяева // Минувшее: Исторический альманах. М., 1992. Вып. 9.

<sup>5</sup> Студент-естественник [Бельй А.] По поводу книги Д. С. Мережковского "Л. Толстой и Достоевский": Отрывок из письма // Новый путь. 1903. № 1. С. 156.

<sup>6</sup> Бельй А. Мировая ектения: (По поводу "Трилогии" Мережковского) // Золотое руно. 1906. № 3. С. 73, 75, 77, 83.

<sup>7</sup> Бельй А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. / Сост. А. Л. Казин. М., 1994. Т. 2. С. 252–253.

<sup>8</sup> Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 134.