



И. Воронцова

**РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ
В НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Ирина Владимировна Воронцова Русская религиозно-философская мысль в начале XX века

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11807996

Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. / Воронцова И.В.: ПСТГУ; Москва; 2008

ISBN 978-5-7429-0370-3

Аннотация

В монографии впервые в контексте новейшей истории Русской Православной Церкви рассматривается эволюция и исторические связи движения за «обновление» церковного христианства («новое религиозное сознание»). К исследованию привлекались опубликованные (оригинальные сочинения, корреспонденция, публицистика, воспоминания, дореволюционная периодика) и неопубликованные документы 1901–1917 гг. из рукописных фондов (РГАЛИ, РГБ, ГАРФ: стенограммы и доклады Петербургского религиозно-философского общества, корреспонденция архиепископа Никона (Рождественского), митрополита Антония (Вадковского), архиепископа Феодора (Поздеевского), священников Г. Петрова и К. Агеева, профессоров Н.Н. Глубоковского, М.М. Тареева, А.В. Карташева, Д.С. Мережковского, монашествующих к В.В. Розанову и др.), позволившие раскрыть тему исследования и передать атмосферу назревавших в российском обществе перемен в области церковно-государственных отношений в начале XX в.

Содержание

| | |
|--|-----|
| Введение | 4 |
| О структуре данного исследования | 9 |
| Глава 1 | 12 |
| Кружок Мережковских | 17 |
| Учение о «новом религиозном сознании» по Д. Мережковскому | 23 |
| Религия и культура | 24 |
| Д. Мережковский, ПРФО (1901–1903) и проблема «плоти» и «духа» | 27 |
| Д. Мережковский о поле в системе НРС | 33 |
| Проблема метафизики «плоти» и «духа» и тринитарный вопрос | 38 |
| Самодержавие, Церковь, Православие | 41 |
| Революция как «религиозное» движение | 45 |
| Силы «религиозно-революционного» движения | 49 |
| Интеллигенция и «новая религиозная общественность» | 52 |
| Глава 2 | 55 |
| Участие в НРС Н. Минского и А. А. Мейера | 55 |
| Николай Бердяев о «новом религиозном сознании» | 56 |
| «Религия искупления» и «христианский гнозис» Н. Бердяева | 63 |
| «Антроподицея» Н. Бердяева | 70 |
| Церковь и государство | 75 |
| Н. Бердяев и мерезковцы. Противостояние | 81 |
| В. В. Розанов и его корреспонденты. Пропаганда идей «нового религиозного сознания» | 87 |
| В. В. Розанов и Д. В. Философов | 90 |
| Темы НРС в письмах В. В. Розанова и письмах его корреспондентов | 95 |
| Письма к В. Розанову епископа Никона (Рождественского)[563] | 97 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 102 |

Ирина Воронцова

Русская религиозно-философская мысль в начале XX века

Процесс усвоения исторической жизнью человеческой христианства и его начал есть в то же время постоянный процесс, постоянная попытка, постоянная историческая тенденция человечества к подделке христианства, к приспособлению его к своим чисто человеческим запросам и вкусам... по «духу мира сего».
Архиепископ Феодор (Поздеевский)

Введение

С первых веков христианства Церковь сталкивается с попытками исказить истины христианской веры, модернизировать христианство посредством некоего «нового» или «тайного» знания, адаптировать его к интересам «века сего». XX век предложил свой вариант «гнозиса» – как открывшегося знания об искажении Церковью в ходе истории основ христианства. Этот факт, отразившийся в появлении религиозного движения за обновление церковного христианства, и стал объектом данного исследования. Целью исследования было уяснить историческое значение этого религиозного движения, его внутреннюю эволюцию, исторические связи, методы пропаганды его идей, связь с теми «кружками» и «обществами», чья деятельность была направлена на осуществление церковных реформ. В центре внимания – группа общественных деятелей, чьи религиозные представления, ввиду их односторонности и полиструктуры, объединены нами под термином «новое религиозное сознание»¹.

Термин «новое религиозное сознание» был предложен самими основателями движения, в тематической исследовательской литературе он достаточно известен. А мы называем им как учение, так и само движение, связанное с учением, планировавшее внести в российское общество *новое* религиозное сознание, по своему содержанию отличающееся от «старого», сформировавшегося на религиозных ценностях православия. Понятие «новое религиозное сознание» стало известно русскому обществу после опубликования стенограмм и докладов Петербургских религиозно-философских собраний и было воспринято современниками как направление общественной деятельности людей, которых объединил интерес к обновлению церковно-общественных отношений.

Говоря о религиозном (христианском) модернизме, мы подразумеваем под ним то значение, которое было применено по отношению к аналогичному течению, возникшему в конце XIX – начале XX вв. в римо-католичестве. Сторонники его выступили с критикой отдельных сторон учения и практики Римско-Католической Церкви и выдвинули систему взглядов, направленную на приспособление римо-католического вероучения к современности. Понятие «модернизм» вошло в употребление из энциклики Пия X («*Pascendi Dominici gregis*», 1905), охарактеризовавшего «модернизм» как «собрание ересей»². «Модернизм – явление не национальное, хотя и окрашенное национальными особенностями, – отмечал профессор С. В. Троицкий в 1908 г. в предисловии к своей брошюре с переводом папской энциклики³. Пий X в своей энциклике, действительно, отметил тезис, который был главным

¹ Далее – НРС.

² Вскоре понятие «модернизм» вошло в литературу, живопись, искусство, утратив свои религиозные корни.

³ Троицкий С. В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение. СПб., 1908. С. 4–5.

и общим для «неокатоликов» и «неохристиан»: «*Главное положение системы: эволюция*». Для тех и других был «общий принцип тот, что в живой религии нет ничего такого, что бы не было способно к изменению и что бы поэтому не должно было изменяться». «Догмат, церковь, священный культ, книги... даже сама вера, если мы только не хотим, чтобы они сделались мертвыми, должны подчиняться законам эволюции»⁴, – считали католические модернисты. Пий X⁵ подчеркивал: «Для них важно остаться в лоне Церкви, чтобы *постепенно изменить* коллективное сознание»⁶.

Нас в данной работе интересует *русский христианский модернизм* как историческое явление, развившееся на почве русского Православия, и под «русским христианским модернизмом» подразумевается вышеназванное религиозное движение НРС. Русский христианский модернизм представлял собой совокупность отличавшихся друг от друга группировок, поставивших целью заставить общество пересмотреть традиционное *церковное вероисповедание* в свете представлений о религии современной культуры, а также внести радикальные перемены в канонический и богослужебный уклад Русской Церкви⁷ и ее отношения с государством. Русскому христианскому модернизму были близки основные положения модернизма римско-католического, например, тезис о том, что следует различать вечную сущность христианских догматов и конкретно-историческую форму их проявления, или о том, что Церковь должна отказаться от «суеверий» – веры в чудеса, дьявола, загробные муки. Хронологические рамки русского христианского модернизма не случайно совпадали с хронологией модернизма в русской литературе (мы встречаем здесь одних и тех же культурных деятелей)⁸, с европейским модернизмом как распространяющейся тенденцией общественного интереса к внецерковным и чуждым Священному Писанию и Преданию «откровениям» эзотерического и гностического толка.

Пропаганда идей движения велась сначала на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903), затем в Петербургском религиозно-философском обществе (1907–1917)⁹, а также в периодической печати. В современной исследовательской литературе это религиозно-общественное движение получило название «христианский модернизм» или «движение неохристиан»¹⁰ (мы будем использовать здесь эти термины, включая и такой, как «движение за „обновление“ христианства»).

Представители НРС опосредованно принимали участие в церковно-реформаторском движении 1905–1907 гг. и приветствовали наступление Февральской революции 1917 г. После Октябрьской революции некоторый конгломерат идей НРС нашел свое отражение в программах обновленчества начала 1920-х гг. Исследованию подверглись три исторических периода: 1) рождение на Петербургских религиозно-философских собраниях модернистского движения за «обновление» христианства (с опорой его на учение о «новом религиозном сознании и общественности») и его пропагандистская деятельность (1901–1917); 2)

⁴ Там же. С. 33.

⁵ «Поистине, – писал Пий X, – это *слепые и вожди слепых*, которые... извращают как вечное понятие об истине, так и здоровые религиозные чувства; изобретши новую систему, из которой не ищут истины там, где она находится, а презрев святые и апостольские предания, выдумывают другие пустые... и не одобренные Церковью доктрины» (см.: *Троицкий С. В.* Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение. С. 19).

⁶ Там же. С. 36. Курсив мой. – *И. В.*

⁷ Как синоним в монографии используется термин «неохристианство», который также не является нововведением, а употреблялся современниками движения и нынешними исследователями применительно к «новому религиозному сознанию».

⁸ См.: *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 2000.

⁹ Исследуются два периода существования Общества (1901–1903 и 1907–1917 гг.), обозначение их в тексте сообразно наименованию в те годы. Далее ПРФС и ПРФО.

¹⁰ См.: *Гайденок П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. См. также: Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда»: Сб. статей. М., 2003.

влияние представителей НРС на церковно-реформаторское движение (1905–1907) и (3) на период обновленчества, в который мы включили послеоктябрьскую «реформаторскую» деятельность клириков – участников ПРФС и будущих вождей обновленчества 1920–1923 гг.¹¹

В работах других исследователей нам не встретились попытки рассмотреть *вопрос о связи* между этими тремя периодами в контексте общественного движения за «обновление» Церкви в России. Отчасти это может быть объяснено подходом исследователей к названному здесь первому периоду только с философской точки зрения, когда исследовался прецедент расцвета русской религиозной философии, или с литературоведческой, либо утвердившимся в исторической науке мнением об *отсутствии* исторической связи между религиозным движением начала века, церковно-реформаторским 1905–1907 гг. и политическим движением 1922–1927 гг. (Н. Зернов, В. Зеньковский, Н. Лосский, отчасти прот. Г. Флоровский рассматривали факт Собраний ПРФО как период «богоискательства» в среде религиозно настроенной русской интеллигенции). Тем не менее сам факт существования НРС в исследовательской науке достаточно известен. Это касается и трудов по русской религиозной философии П. П. Гайдено, и исторических работ последних лет. Так, внимание Петербургским религиозно-философским собраниям 1901–1903 гг. уделил в своей монографии С. Фирсов¹². Он дал обзор темам докладов и обозначил работу Собраний как *публицистическую подготовку* обновительского движения, в том числе 1905–1907 гг. С. Фирсов остановил свое исследование на 1918 г. Историк Д. А. Головушкин, опираясь в своем исследовании на архивные документы и выводы О. К. Шиманской о социальной направленности учения НРС, назвал некоторые точки исторической преемственности церковно-реформаторского 1905–1907 гг. и обновленческого движений¹³. Отношения отдельных представителей этих движений и их деятельность в эти исторические периоды становились частью исследований или упоминались в трудах историков последнего времени, таких, например, как Дж. Канингем¹⁴. О. В. Останина обратила внимание на феномен «религиозных исканий околоцерковной интеллигенции» в связи с «религиозно-обновленческим движением в рамках самой Церкви»¹⁵. Однако ее интересовала «группа церковных обновленцев и религиозных реформаторов», которые делали акцент в своей деятельности *на сближении Церкви с народом* и на *социальную активность Церкви*. В центре внимания автора были священник Г. Петров, иеромонах Михаил (П. В. Семенов), писатель В. П. Свенцицкий. О. В. Останина отметила поэтапную «внутреннюю эволюцию» этой группы «обновленцев и религиозных реформаторов», но не обратила внимания на подробности их деятельности и религиозных воззрений.

К теме Собраний ПРФО обращались исследователи и в области литературы (В. Сарычев, Н. Никуликин), и истории церковной. Как уже говорилось, Н. Зернов, В. Зеньковский, протоиерей Г. Флоровский рассматривали 1901–1903 гг. как период «богоискательства» в среде религиозно настроенной русской интеллигенции. Но говорить о периоде «богоискательства», отрывая от исторического контекста его *трансформацию* в движение «неохристианства» и не рассматривая его дальнейшее влияние на обновленческий процесс, значило бы оставить «белое пятно» в нашей истории и в истории Русской Православной Церкви.

Таким образом, исследователи рассматривали преимущественно отдельные периоды процесса общественной борьбы за церковное обновление. Религиозное движение за «обнов-

¹¹ Обновленческое движение последующих лет и сам обновленческий раскол 1920-х гг. не рассматриваются как выходящие за рамки данной темы.

¹² Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–1918 гг.). М., 2002.

¹³ Д. А. Головушкин, опираясь на философскую диссертацию О. К. Шиманской, делает выводы об *исторической преемственности* движения «неохристиан», которых сама О. К. Шиманская не делала.

¹⁴ Cunningham J. W. A Vanquished Hope. L., 2001.

¹⁵ Останина О. В. Обновленчество и реформаторство в Русской Православной Церкви в начале XX в.: Автореферат. Л., 1991. С. 3.

ление» христианства (1901–1917 гг.) не было включено в общую историю развития тенденции «обновления» Церкви в России в первой половине XX века. Мы же затрагиваем весь период *зарождения и развития* религиозного движения «неохристиан» (с его стремлением разработать *практические и политические вопросы*) вплоть до его рецепции обновленцами в 1922–1923 гг., а также в среде первой волны русской эмиграции в Западной Европе.

Работы, обращавшие внимание на *идеи* модернистского движения, появились сразу после его зарождения. Впервые попытку *системно* подойти к НРС предпринял профессор Московской духовной академии А. И. Введенский. В брошюре, изданной в 1903 г., он подробно разобрал тезисы Д. С. Мережковского, учтя и то, что их автором является писатель¹⁶. В 1907 г. А. М. Лазарев опубликовал критическую статью об этом религиозном учении, опираясь на вклад в него философа Н. Бердяева¹⁷. Он охарактеризовал направление НРС как противоречащее традиционному православному вероучению. Аналогично отнеслись к НРС С. В. Лурье¹⁸, Н. П. Розанов¹⁹. Неоднократно выступал по вопросу о новом религиозном движении и разбирал его тезисы архиепископ Феодор (Поздеевский), предостерегая об *искажении* вероучительных православных истин²⁰. Выступал в своих просветительских брошюрах на темы НРС и М. А. Новоселов. Из современников регулярно писал об НРС В. Германов²¹.

Современники не сразу прояснили для себя цели движения. В составе его были писатели и философы, духовенство и церковная интеллигенция. Его участники и основатели призывали к отделению Церкви от государства и скорейшему созыву Поместного Собора, включали в свои требования виды *канонических* церковных реформ и вместе с тем критиковали «историческое» христианство. Общий лозунг – «за обновление Русской Церкви» – привел под одни знамена тех, кто не выходил из Православия, и тех, чьи взгляды с течением времени приобретали еретический характер, а устремления преследовали политические цели. Представление о церковных реформах у родоначальника учения о «новом религиозном сознании» – Д. С. Мережковского – доходило до возможности введения в церковное вероучение новых («неохристианских») догматов и замены православной церковности на иную, нового типа. Сопричастные движению В. Розанов, Н. Бердяев, А. Карташев, В. Эрн, В. Свенцицкий, священники К. Аггеев, Г. Петров, И. Альбов, профессор-протоиерей С. Соллертинский видели себя в ограде Церкви Православной, но допускали нововведения неканонического плана. Всех их объединяла мысль о том, что «историческая» Церковь не выполнила социальной задачи: не свела Небо на землю, не осуществила на земле «правды Божьей» в виде социальной справедливости, не освятила творческие проявления человеческого духа – культуру.

В то же время на Собораниях 1901–1903 гг. прозвучали вопросы, действительно волновавшие российское общество, и среди них тема приниженности Церкви, подчиненности ее государственной власти. Святейший Синод, по выражению митрополита Евлогия (Георгиевского), «голоса подать не мог и подавать его отвык. Государственное начало заглушало

¹⁶ Введенский А. Перелом в современном общественном сознании. Сергиев Посад. 1911; *Он же*: «Религиозное обновление» наших дней. М., 1903. Вып. 1.

¹⁷ Лазарев А. Н. Бердяев. «Новое религиозное сознание и общественность» // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999.

¹⁸ Лурье С. Религиозная мистика и философия // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность.

¹⁹ Розанов Н. П. О «новом религиозном сознании» // Там же.

²⁰ Феодор (Поздеевский), архим. Современная моральная беспринципность в приложении к вопросу о характере христианской жизни // Мирный труд. 1907. № 2; *Он же*: Начала народной жизни // Московский голос. 1907. № 14 (5 апр.). Феодор (Поздеевский), архиеп. Современная моральная беспринципность в приложении к вопросу о характере христианской жизни // Зосима Давыдов, иеромон. «...Положил основание на камне» (1876–1906): Архиепископ Феодор (Поздеевский) (1876–1937). Жизнь. Деятельность. Труды. М., 2000.

²¹ См., напр.: Германов В. Догмат и догматика // Церковно-общественный вестник. 1913. № 38. С. 3; *Он же*: Право суда // Церковь и жизнь. 1917. № 1. С. 12–13; *Он же*: Новое религиозное сознание // Там же. № 3. С. 34–37.

все»²². Второй животрепещущей темой стала тема свободы совести в России, затем – связь православия с самодержавием и *томя условий*, необходимых для воцерковления мирской интеллигенции. Вместе с *условиями* воцерковления интеллигенции оказались соединены тема освящения культуры как «плоти» мира, дискуссии вокруг противостояния «плоти» и «духа» в «историческом» христианстве, «засилия» в Церкви монашества и поддерживаемого им аскетизма. Собрания ПРФО показали, что мирская и церковная интеллигенция говорят и мыслят на разных языках, в том числе в области религиозных истин и символов, а в итоге сложилась определенная группа общественных и культурных деятелей, заинтересованных в радикальном реформировании Русской Церкви.

Мы предприняли попытку разобраться в полиструктуре учения, предложенного церковным представителям на Собраниях, а также связать идеологию сторонников учения с их повседневной практикой.

²² *Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 180–181.*

О структуре данного исследования

В первой главе реконструирована религиозная «система» Д. Мережковского, определены ее ключевые проблемы в контексте социально-политической программы «кружка Мережковского»²³. Был систематизирован исторический и документальный материал, связанный с биографией Д. С. Мережковского, его религиозно-общественной деятельностью и тайной религиозной общиной Мережковских, куда в той или иной мере были вовлечены некоторые деятели культуры и где проходили богослужения с молитвами и прошениями о появлении *новой* Церкви. «Мережковскому, – писал Н. Бердяев, имевший свой взгляд на модернизацию христианства, – удалось создать целую религиозную конструкцию... неохристианства»²⁴. Конструкция отражала содержание понятия «новое религиозное сознание» и состояла из следующих блоков: религия и культура в христианстве как отражение единства «плоти» и «духа», пол в христианстве, тринитарный вопрос и новые откровения, метафизическая связь самодержавия и православия, Церковь и государство в России, религиозная природа революций, новый зон и новая Церковь. Все они были подчинены взгляду на христианство как на *религиозный процесс* с особой, заложенной в нем внутренней *динамикой*, заглушенной «исторической» Церковью (Мережковский). Новое «учение», по мысли авторов НРС, проявило эту динамику. Религиозные общины по типу общины Мережковских, исповедующие «новое религиозное сознание», должны были осуществить формирование *новой религиозной общественности*. Средством воплощения НРС в жизнь была принята социальная революция, силами – вооруженные «новым религиозным сознанием» революционеры и революционная интеллигенция в ее единении с народом.

Первая русская революция и Манифест 17 октября 1905 г. дали простор для пропаганды модернизации христианства, и это повлияло на рост числа либерального духовенства. Началось проникновение НРС в общественное сознание, что подтверждают публикации на страницах газет и журналов («Вера и разум», «Речь», «Русское слово», «Русское дело», «Богословский вестник», «Новое время», «Церковные ведомости», «Петербургские ведомости», «Московский вестник», «Церковный вестник»²⁵, «Колокол» и др.). В печати выступали Д. Мережковский, Д. Filosoфов, Н. Бердяев, В. Свенцицкий, М. Туган-Барановский, Н. Минский, А. Мейер, В. Тернавцев, А. Аскольдов, В. Эри, священники К. Аггеев, Г. Петров и др., а также откликнувшиеся на их деятельность представители Церкви и православные миряне. Начало работы Религиозно-философского общества второй поры его существования способствовало политизации интересов НРС, был поднят вопрос о возможности и границах насилия, допустимого в религиозной революции.

Вторая глава освещает дополнительные стороны учения, развивавшиеся В. Розановым, Н. Бердяевым, Н. Минским, А. Мейером. Указывая на различия в подходе к основным проблемам в НРС, мы показываем наличие сущностного единства во мнениях этих деятелей по поводу содержания учения и цели религиозного движения. Н. Минский и А. Мейер, будучи вначале апологетами Д. Мережковского, приняли свою долю участия в НРС. Так, Н. Минский пропагандировал религиозные перемены по протестантскому типу. А. Мейер

²³ В понятие «кружок Мережковского» исследователи традиционно включают единомысленных ему (в деле религиозного обновления) людей: жену писателя З. Н. Гиппиус, журналиста Д. В. Filosoфова, церковного и культурного деятеля А. В. Каргашева, А. А. Мейера, до 1914 г. – писателя В. В. Розанова.

²⁴ Бердяев Н. Новое христианство // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Соч. Т. 3. Paris, 1989. С. 489.

²⁵ 3 мая 1905 г. в совете профессоров СПбДА ректором Санкт-Петербургской духовной академии было зачитано письмо митрополита Антония, рекомендуемое «просвещенной корпорации» обратить внимание на направление академического органа «Церковный вестник». Митрополит Антоний писал, что за два последние года журнал принял «противо-церковное направление», большинство статей выглядят написанными не профессорами, а людьми «с улицы».

участвовал в движении за «обновление» христианства в России как популяризатор идей Д. Мережковского, особенно социального христианства. В данной главе на печатных материалах и стенограммах Религиозно-философского общества (1907–1917) наблюдается эволюция и дальнейшая конкретизация целей движения.

Кроме деятельности в ПРФО, статей в периодической печати существовал и другой путь пропаганды – личное общение. Обращаясь к вопросу о личных связях деятелей НРС с представителями Церкви, при помощи документов из личных архивов мы можем видеть, насколько обширным было влияние в церковной среде религиозных публикаций на церковные темы писателя В. Розанова. Приводится преимущественно не публиковавшаяся корреспонденция к В. Розанову его современников: профессора МДА М. М. Тареева, профессора СПбДА Н. Н. Глубоковского, архиепископа Никона (Рождественского) и др. Неопубликованные письма из фонда Научно-исследовательского отдела рукописей Российской Государственной Библиотеки²⁶ раскрывают факты очевидного интереса к сочинениям В. Розанова и в среде монашествующих²⁷. Документы личного характера позволяют глубже заглянуть в ушедшую эпоху. Сведение в одной главе писем представителей нескольких социально-общественных слоев дает картину подспудного распространения в российском обществе первой трети XX века критико-реформистского отношения к церковному христианству.

Темой третьей главы данного исследования стал вопрос о том, *как* восприняли представители Церкви это религиозное движение, само учение об НРС, какая ему была дана оценка. Цитируются отзывы архиепископа Феодора (Поздеевского) – владыка Феодор охарактеризовал «учение» как ересь. Здесь же приводятся факты интереса некоторых клириков к учению НРС²⁸. Неопубликованные письма из личного архива епископа Никона (Рождественского) и цитаты со страниц периодики показывают, что размежевание по вопросу о вере и неверии или о доверии Церкви проходило не по социальному признаку – большим было все общество.

В этом же разделе кратко повествуется о просветительской деятельности Самаринского (Новоселовского) Кружка ищущих религиозно-философского просвещения, об издании М. А. Новоселовым «Религиозно-философской библиотеки». В деятельности участников и организаторов Кружка мы усматриваем альтернативный – церковный путь религиозно-просветительской работы по оздоровлению дел в Церкви.

Исследование показало, что активные члены и участники заседаний ПРФС (1901–1903) и после запрета Собраний и появления церковно-реформаторского движения продолжали выступать в печати и разных обществах, пропагандируя религиозные идеи Д. Мережковского, В. Розанова, Н. Минского, Н. Бердяева и др. Некоторые клирики, восприняв близкие им идеи, например, архимандрит М. Семенов, священники И. Егоров, Н. Цветков, О. Брихничев, Г. Петров стали сочетать свою обновительскую деятельность с политикой. И сами основатели движения продолжали развивать учение о «новом религиозном сознании», адаптируя его к историческому моменту.

²⁶ НИОР РГБ. Ф. 249. В.В. Розанов.

²⁷ Мы приводим также неопубликованные письма к В. Розанову митрополита Антония (Вадковского), епископа Антонина (Грановского), епископа Феодора (Поздеевского), архимандрита Вениамина (Федченкова), архимандрита Василия (Лузина), священника Г. Петрова, иеромонаха Серапиона, вышеуказанных М. М. Тареева, Н. Н. Глубоковского и др. О том, как складывались отношения В. Розанова с его соратниками, рассказывает другая характерная неопубликованная корреспонденция – Д. Философова, а также опубликованные письма самого В. Розанова Н. Глубоковскому и Антонию (Вадковскому).

²⁸ Систематизация проводится на основе статей и высказываний в адрес «учения» и религиозного движения НРС епископа Феодора (Поздеевского), выступлений в прессе епископа Никона (Рождественского), М. А. Новоселова, профессора А. И. Введенского. Определенный интерес представляет брошюра профессора А. Введенского, выдержавшая в начале XX века два издания, «„Религиозное обновление“ наших дней». Подход профессора А. Введенского представляется наиболее глубоким и разносторонним среди подобных исследований 1905–1912 гг., брошюра была написана по горячим следам.

В четвертой главе на материалах периодики 1918–1923 гг. прослеживается использование части положений НРС в программах обновленчества 1922 г. – примитивизированные, они были приспособлены к послереволюционным реалиям. В церковной жизни первое полугодие 1917 года было отмечено оживлением в среде либерального духовенства, отразившимся в решениях отдельных «батюшек» о непоминовении царственных особ, переменах в богослужении. Священник А. Введенский, подхватив лозунг о демократическом христианстве в демократической республике, в течение нескольких месяцев выступал на эту тему в собраниях своего «союза» (где читались доклады о единстве религии и культуры и благословении «свободной церковью» культуры), и в 1917 г. на страницах «Всероссийского церковно-общественного вестника» прошло несколько статей с призывом к религиозной интеллигенции взять дело революционного обновления Церкви в свои руки. Когда же понадобилось разъяснить вероучительное отличие «живой» Церкви от «старой», «цезарепапистской», священники А. Введенский, П. Раевский, В. Колачев²⁹ прибегли к знакомому по докладам в ПРФО учению об «НРС и общественности», адаптировав его к насущному моменту. Политика, проводимая в первой половине 1917 г. В. Н. Львовым, способствовала их пропагандистской деятельности по изданию «просветительских» брошюр.

Д. Мережковский, Д. Философов и З. Гиппиус не отозвались на публичные обращения к ним в печати А. Введенского и его соратников. В факте Всероссийского Поместного Собора они увидели лишь препятствие для рождения своей *новой* Церкви. Многие из деятелей НРС в эмиграции (например, А. Карташев, Н. Бердяев) пересмотрели свое отношение к «исторической» Церкви и более не ждали *новой* Церкви и эпохи Святого Духа, хотя некоторые из вопросов, обсуждавшихся религиозной интеллигенцией в начале века, все же были увезены ими в эмиграцию и продолжали служить темами дискуссий. За невозможностью получить достаточный по объему документальный материал об их церковной деятельности в эмиграции, автор ограничивается тем, что в небольшой пятой главе подытоживает сведения о религиозных устремлениях Д. Мережковского, А. Карташева, Н. Бердяева, Д. Философова, С. Булгакова. Основными источниками служат воспоминания современников (Ф. Степун, А. Соколов, В. Зеньковский, Е. Менегальдо), работы исследователей (Т. Пахмусс и др.), письма З. Гиппиус и сведения об их жизни и творчестве за рубежом со страниц журналов «Вестник христианского движения», «Путь» (издавался Н. Бердяевым), «Новый корабль» (издавался Д. Мережковским) и др. Судьбы этих церковных и культурных деятелей вплетены в историю общего религиозно-обновленческого движения в России, и потому эта глава включена в книгу, как в какой-то мере подводящая итог движению христианского модернизма в России.

²⁹ Участники заседаний ПРФС или ПРФО.

Глава 1

Д. С. Мережковский. Религиозная доктрина «обновления» церковного христианства

«...Каждая эпоха может быть рассматриваема не только с точки зрения того, насколько проникнута она христианскими началами и как их воплотила в себе, но и с точки зрения того, как делалась подделка христианства, в каком направлении велось это приспособление христианства к жизни».

Архиепископ Феодор (Поздеевский)

Привлекая внимание исследователей, являвшихся современниками (Л. Щеглова, С. Лурье, Б. Грифцов, Н. Розанов), трудившихся в советский период (С. Савельев, И. Москвина) и сегодня (С. Бельчевичен, В. Тараскина и др.), поэт, писатель, журналист Дмитрий Сергеевич Мережковский зачастую предстает со страниц исследований как религиозный искатель, чье развитие, с одной стороны, обусловлено историческими событиями и носит спонтанный характер. Так, И. А. Ильин считал³⁰, что Д. Мережковский «носился с мыслью создать некое вселенское неохристианство», не замечая, что «вряд ли и сам знает, чего он, собственно, хочет»³¹. С другой стороны – он ставится исследователями русской религиозной философии (П. П. Гайденко, В. А. Сарычев) в ряд тех, кто обдуманно искал условий свободы религиозного творчества через осуществление религии Святого Духа. Супруга поэта Зинаида Николаевна Гиппиус вспоминала, что Д. Мережковский обдуманно подходил к возникшему у него на рубеже веков замыслу модернизировать христианство. Именно он является в большей мере разработчиком теории «нового религиозного сознания» в той форме, в какой оно известно сегодня вышеназванным исследователям.

Если судить по воспоминаниям З. Гиппиус и статьям самого Д. Мережковского, он решил для себя вопрос о религиозном обновлении Русской Церкви еще до Собраний ПРФО (1901–1903). С 1901 г. у Д. Мережковского появляются разбросанные по разным произведениям, статьям, докладам и лекциям весьма четкие представления о том, относительно каких аспектов христианство «должно» претерпеть изменения.

В интеллектуальной эволюции Д. Мережковского С. П. Бельчевичен выделил три периода. Первый (последнее десятилетие XIX в.) – когда в наследии позитивистов и народничества Д. Мережковский искал близкую себе мировоззренческую позицию. Второй период (1900–1905 гг.) – когда он стал ярким апологетом позитивизма и лидером «неохристианства» и осваивал наследие П. Я. Чаадаева, Ф. М. Достоевского («именно под влиянием его идей у Д. Мережковского постепенно формируется экзистенциальное отношение к миру»³²) и Вл. Соловьева. И третий период (1905–1920 гг.) – он продолжает поиски в сфере НРС и придает законченное содержание своим построениям.

³⁰ Половина сочинений Д. Мережковского была отнесена И. А. Ильиным к публицистике философского толка, «обыкновенно беспредметно-темпераментной и парадоксальной, в духе В. В. Розанова, Н. Бердяева, Булгакова и всей этой школы», другая половина – к литературе и литературно-художественной критике, где нельзя найти ни глубоких прозрений, ни обоснованных художественных приговоров», но «сильные отвлеченно – схематические мысли» (см.: Ильин И. А. Творчество Мережковского // Соч.: В 10 т. Т. 6. С. 172).

³¹ Ильин И. А. Творчество Мережковского. С. 177.

³² Бельчевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. Тверь, 1999. С. 15.

«Д. Мережковский страстно увлекся Ницше... даже создал нечто вроде кружка по изучению трудов... теоретика»³³, – пишет С. П. Бельчевичен, который также считает, что «критическая полемика Ницше с христианством стала предметом пристального внимания ряда представителей «нового религиозного сознания», в этом ряду Д. Мережковский представляет свой вариант подхода к наследию немецкого философа в свете воззрений Соловьева»³⁴. Другой исследователь, В. А. Сарычев, настаивает на значительном влиянии той части воззрений Вл. Соловьева, которая касалась отношения философа к любви и полу как проявлениям божественности в человеке. Но если у Соловьева, как пишет исследователь, истинная любовь – чаемый идеал, то у Д. Мережковского – инструмент, чтобы поднять землю на Небо³⁵. Он отмечает, что Д. Мережковский не скрывал значимости для него Вл. Соловьева, о чем говорят его статьи «Немой пророк» и «Революция и религия»³⁶.

Однако сам Д. Мережковский, стараясь выглядеть самостоятельным мыслителем, не любил, когда кто-то упоминал о возможном влиянии идей Вл. Соловьева на его религиозные представления. З. Гиппиус, которая также, как и ее супруг, в целом отрицала влияние Вл. Соловьева на религиозные замыслы Д. Мережковского, в книге «Дмитрий Мережковский» вспоминала, что в 1897–1900 гг. они часто встречались с Вл. Соловьевым у баронессы Иксуль³⁷, у графа М. Прозора³⁸, вместе читали свои произведения на литературных вечерах и, по ее мнению, явно «должны были... сойтись с Владимиром] Соловьевым, но этого почему-то не случилось»³⁹. Вместе с тем очевидно, что учение Вл. Соловьева о всеединстве находит свое отражение в построениях Д. Мережковского о «религиозной общественности», единстве Космоса и Церкви («плоти» и «духа») в предполагаемой им эпохе Третьего Завета, но не в исповедании «религии Святого Духа» (Вл. Соловьев), т. к. каждый из них понимал последнее по-своему. Станным образом идея «троичности» из неопубликованной ранней работы Вл. Соловьева проникла в религиозные представления Д. Мережковского и отразилась в форме устройства религиозных общин из трех человек, объединенных платонической любовью⁴⁰.

Нельзя не подчеркнуть увлечение Д. Мережковского «религией „плоти“ Розанова» (Н. Бердяев) на фоне эстетической убежденности в том, что только религия способна придать глубину и жизни, и культурному творчеству⁴¹. С. П. Бельчевичен, считая, что проблематика «пола» складывается у Д. Мережковского под влиянием воззрений писателя В. Розанова, не отмечает разницы в их отношении к значению пола, о чем здесь будет упомянуто ниже. Для Д. Мережковского пол, вернее, преодоление его стало частью его представлений об отношениях внутри Божества. Н. Бердяев писал в «Новом христианстве», что «Розанов, несомненно, предопределил подход Мережковского к христианству»⁴², очевидно, имея в виду пропаганду В. Розановым «святости» пола. Отношение самого Д. Мережковского к

³³ Там же. С. 32.

³⁴ Там же. С. 34.

³⁵ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского: Неохристианская доктрина и ее художественное воплощение. Липецк, 2001. С. 36.

³⁶ Там же. С. 65.

³⁷ Очевидно, Гиппиус имела в виду баронессу Варвару Ивановну Иксуль фон Гильденбрандт.

³⁸ Граф Маврикий Эдуардович Прозор, дипломат, знаток и переводчик Ибсена (на французский язык). В 1903 г. в Париже М. Прозор выпустил переведенную им на французский язык книгу Д. Мережковского «Толстой и Достоевский».

³⁹ Гиппиус-Мережковская З. 77. Дмитрий Мережковский. Париж, [б. г.]. С. 74.

⁴⁰ См. о юношеской работе философа о Софии: Гайденок 77.77. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

⁴¹ Будучи сам писателем, Д. Мережковский считает, что единственным полным выразителем метафизической реальности может быть лишь «символизм».

⁴² Бердяев 77. Новое христианство (Д. Мережковский) // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России // Собр. соч., 1988. Т. 3. С. 488.

В. Розанову можно было бы выразить в нескольких цитатах, как-то: Розанов – это «явление антихристианства более страшное, чем Ницше»⁴³; «Достоевский ужаснулся бы, увидев, кого произвел на свет в лице этого ученика своего», «дошел он до таких метафизических крайностей бунта, которые не снились революционерам – позитивистам... в этом не его вина»⁴⁴; «кажется, никто из отступников не приступал... так вплотную ко Христу, как Розанов»⁴⁵. Вместе с тем, судя по отношению к нему, открывающемуся в письмах Д. Филофова к В. Розанову, писатель долгое время стоял перед «триумvirатом»⁴⁶ в ореоле учителя.

З. Гиппиус сообщает, что семья Д. Мережковского вовсе не была религиозной и «несомненно, что в детстве никакая религиозность... маленького Митю не окружала»⁴⁷, зато в нем всю жизнь жил «живой интерес ко всем религиям, буддизму, пантеизму, к их истории, ко всем церквам, христианским и не христианским равно». «Дилетант высокого качества» (В. Зеньковский), человек выдающихся дарований, чей литературный путь начался в среде либеральных демократов, он был близок редакции журнала М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. Н. Плещеева «Отечественные записки», познавал жизнь под влиянием народнических идей Н. К. Михайловского и Г. И. Успенского, имел желание по окончании университета «уйти в народ и стать сельским учителем». Он путешествовал по Каме и Волге, познакомился с основами религиозно-нравственного учения крестьянина Тверской губернии В. К. Сютяева; его особенное внимание привлекали отколовшиеся от Церкви течения, секты и толстовство. «Свое религиозное питание и воспитание Д. Мережковский получил на религиозно-философских собраниях», – считал Н. Бердяев («Новое христианство»). Поверив свои религиозные взгляды встречами с духовенством на собраниях ПРФО, Д. Мережковский интересовался тем, как «обновляет» христианство католическое модернистское течение.

В начале 1890-х годов, по его собственному признанию, он испытывает глубокий религиозный кризис, который совпадает с зарождением символизма, с выходом первого манифеста отечественных символистов – книги Н. Минского «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни». Согласно замечанию супруги Д. Мережковского, с поэтом Н. Минским он уже в 1888 г. был близко знаком⁴⁸ и близость эта сохранялась в течение десятка лет, хотя по вопросу о способах религиозного обновления общества Н. Минский имел свои представления.

С. Савельев утверждает, что к 1901 г. Д. Мережковский и Гиппиус уже имели более или менее ясное представление о том, какими средствами «создавать» (курсив мой. – И.В.) новое религиозное сознание в обществе. З. Гиппиус относит начало рассуждений Д. Мережковского о правильном и искаженном в «историческом» христианстве к последним годам XIX века. «Последние годы века, – пишет она, – 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»⁴⁹. З. Гиппиус вспоминала, что летом 1899 г., когда она делилась с мужем своими мыслями по поводу «Плоти и Крови» в евангельских словах Христа, Д. Мережковский высказал ей свои выводы о том, какова должна быть «настоящая Церковь» Иисуса Христа: «Единая и вселенская. И не из соединения существующих она может родиться, не из соглашения их... а совсем новая, хотя, может быть, из них

⁴³ Мережковский Д. Религия и революция // Мережковский Д. Не мир, но меч. СПб., 1911. С. 67.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Мережковский Д. Религия и революция. С. 70.

⁴⁶ Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Филофова не одно десятилетие составляли коллектив единомышленников, длительное время проживая вместе.

⁴⁷ Гиппиус-Мережковская. З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 40

⁴⁸ У Н. Минского был свой взгляд на то, каким должно быть «новое религиозное сознание». Он применил свой термин для религиозного обновления – «мэонизм» и позже выступал в печати с критикой религиозных воззрений Мережковского.

⁴⁹ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 41

же выросшая» (курсив мой. – И. В.)⁵⁰. Мережковский испытывал стремление *увязать* собственное мистическое чувство с традиционными религиозными представлениями. На эти годы и падает поездка в Италию, итогом которой стало «пленение» Иисусом из Назарета, «а вовсе не убеждение в подлинности христианской морали»⁵¹.

Это время выяснения для себя Мережковскими значения тройственного числа в истории человеческого общества как истории Богочеловечества. З. Гиппиус приходит мысль о проявлении тройственности во вселенной. «Преследовавшую меня идею об „один-два-три“ (она называет это мыслью об общественности⁵²) он так понял... Он преобразил... в самой глубине сердца и ума, сделав из нее религиозную идею всей своей жизни и веры – идею Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства или Завета (разрядка З. Гиппиус. – И. В.). Все его работы последних десятилетий имеют эту – и только эту – главную подоснову, главную ведущую идею»⁵³.

За эти годы из-под пера литератора Д. Мережковского вышла программа символизма под названием «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы». Назвав учителями символистов Л. Толстого, И. Тургенева, Ф. Достоевского, Д. Мережковский провозгласил составляющими нового течения в искусстве мистическое содержание, символы, расширение художественной впечатлительности. Первое представление о характере нравственных поисков Д. Мережковского как писателя можно было получить уже в 1899 г., прочитав в его «Портретах из всемирной литературы»: «Дайте человечеству роскошь знаний, утонченной культуры, дайте ему полное равенство материальных благ, справедливое удовлетворение потребностей; но если при этом вы откажете ему в божественной любви... то все дары будут тщетными, и люди останутся нищими и одинокими»⁵⁴. И. А. Ильин в статье «Творчество Мережковского», проследивая творческий путь Д. Мережковского, подметил, что его откровения менялись, как и его сторонники: «Не успеешь привыкнуть и понять, в чем тут дело... как оказывается... что ветер уже снес все в овраг интеллигентских построений... Всплывает новое откровение и благовестие»⁵⁵. «Он начал со своеобразного социально-сентиментального утилитаризма, с учения, согласно которому поэт должен... пещись о гражданской пользе... Уже через несколько лет он стал пламенным и буйным символистом... вождем и прорицателем нового русского символизма... И вдруг он оказался религиозным мыслителем»⁵⁶.

В. Сарычев пишет по поводу таких высказываний современников, делая свои выводы на основе анализа религиозных воззрений Д. Мережковского, что «эмпиризм, имманентизм и агностицизм (проистекающий из нежелания существенно вдаваться в чуждое по своим гносеолого-онтологическим основам творчество)... предопределили генеральную линию трактовок творчества Мережковского»⁵⁷. В. Сарычев считает, что писавшие о Д. Мережковском Н. Зернов, Н. Бердяев, Г. Флоровский, Н. Лосский, В. Зеньковский, как и современники, придерживались этой стороны анализа его творчества. «Исследовательские предпочтения

⁵⁰ Там же. С. 77.

⁵¹ Там же.

⁵² Идея З. Гиппиус о тройственном развитии всего в мире приводит ее к мысли о *новой* соборности. В основе ее – представление о том, что в обществе, как в единстве множества равных «я», не может быть ничем не ограниченной власти «одного над множеством», если общество едино в любви. В любви к Кому, не уточняется, хотя речь идет о *религиозной* любви и религиозной же общественности (см.: *Гиппиус-Мережковская З. Н.* Дмитрий Философов. С. 138).

⁵³ *Гиппиус-Мережковская З. ГГ.* Дмитрий Мережковский. С. 138–139.

⁵⁴ *Мережковский Д. С.* Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. СПб, 1899. С. 402. См. также: *Мережковский Д.* Большая Россия. Л., 1991. С. 240.

⁵⁵ *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6: Творчество Мережковского. С. 174.

⁵⁶ Там же. С. 176.

⁵⁷ *Сарычев В. А.* Религия Дмитрия Мережковского. С. 9.

современного периода тяготеют к универсальной парадигме все того же позитивистского анализа рубежа XIX–XX вв.»⁵⁸.

В декабре 1895 г. появилась обширная статья Н. Энгельгардта с заглавием «Поклонение злу», где оговаривалась «фальшь основной тенденции романа – этического дуализма, концепции „двух правд“» в романе Д. Мережковского «Отверженный». Статья, говорит далее В. Сарычев, позволяла «сделать... вывод: чем сильнее по мере развития творчества Мережковского определялась... „основная тенденция“... тем резче... и пристрастнее, догматичнее становилась критика в адрес Мережковского»⁵⁹. Большинство исследователей религиозного творчества Мережковского вторят друг другу, что к религиозным поискам Д. Мережковского привело отгаливание от позитивизма и «духовные» поиски. Так, современница Д. Мережковского Л. Щеглова считала, что Д. Мережковским двигали возвышенные мотивы: «Д. Мережковский ищет движения во имя того преобразования духа, которого он не видит ни в современной общественности, ни в будущей, построенной на той же духовной основе»⁶⁰. Она же подчеркивала, что Д. Мережковский в своей религиозной философии бунтует против серой обыденщины, «середины», «мещанства», что философская деятельность Мережковского направлена на жажду преобразования духа⁶¹; и сам он, не удовлетворяясь загробной жизнью, ищет воскресения плоти и духа⁶².

⁵⁸ Там же. С. 10.

⁵⁹ См.: Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 179. Сноска 3. Под «основной тенденцией» Мережковского имеется в виду высказанная им концепция о том, что нет принципиального понятия «путь добра», т. к. и «добро», и «зло» ведут к одной цели – познанию Бога. О высказываниях И. Ильина В. Сарычев замечает: «Творчество Мережковского в одноименной статье И. Ильина вообще не анализируется, а априорно отвергается как „безочевидный соблазн“».

⁶⁰ Щеглова Л. В. Д. Мережковский: Публичная лекция, прочитанная в феврале 1909 г. в Санкт-Петербурге, в зале Соляного городка. СПб., 1910.

⁶¹ Там же. С. 14.

⁶² Там же. С. 29.

Кружок Мережковских

Когда весной 1892 г. у жены Д. Мережковского Зинаиды Николаевны Гиппиус было обострение чахотки, раздобыв денег у отца, он увез ее в Ниццу. Там на даче профессора Максима Ковалевского они повстречали студента Петербургского университета Дмитрия Философова, но сближение начнется через несколько лет, когда в Петербурге начнут издавать журнал «Мир искусства» и образуются Религиозно-философские собрания. Бывая на «средах у Дягилева», Д. Мережковский, встречавшийся там с Ф. Сологубом, Н. Минским и В. Розановым, сходится ближе с двоюродным братом С. Дягилева – Дмитрием Владимировичем Философовым, которому в близком будущем предстоит стать третьим в «триумvirате», который решит по-новому «прославить» Святую Троицу.

С. А. Дягилев издавал популярный журнал «Мир искусства», и в нем, задолго до открытия ПРФС (Петербургских религиозно-философских собраний), появляется статья З. Гиппиус о необходимости таких собраний. Осенью 1899 г. у Дягилевых, не без усилий четы Мережковских, начались первые разговоры о религии, и христианстве в частности. Но «среды» С. Дягилева, где не всегда удавалось говорить «о своем», казались Мережковским слишком узким кругом, Д. Философов явно ускользал из рук, увлекаемый авторитетом брата, мешали собиравшиеся знаменитости (отвлекали внимание от разговоров «о своем») – С. Дягилев, А. Бенуа, Л. Бакст. Их мало интересовал вопрос о «настоящем христианстве», и, по предложению З. Гиппиус, «триумvirат» отделяется для «разговоров только втроем» (Гиппиус). У З. Гиппиус тогда возникла идея о создании интимного творческого союза, цельного по мысли и действию, пишет С. Савельев. Он считает, что Д. Философов всегда разделял многие мысли ее о «новом религиозном действии» для созидания «нового религиозного сознания», призванного спасти общественную мысль и русскую духовность от оскудения и деградации⁶³.

«Для начала нашего Главного, – писала З. Гиппиус Д. Философову, – должно быть трое, которые впоследствии станут тремя в одном. Должно быть переживание настоящей и символической тайны „одного“, „двух“ и „трех“ в одном кружке. Будем надеяться, что, по крайней мере, один из нас сможет вступить в это Начало, в это новое „три“»⁶⁴. «Таким образом, – пишет С. Савельев, – был создан „тайный“ и тесный союз Гиппиус, Мережковского и Философова, который продолжил свою деятельность на квартире Мережковских в Петербурге. Основой этого своеобразного ордена были два принципа: 1. Внешнее разделение с государственной Церковью. 2. Внутренний союз с Православием. Все трое воспринимали свою деятельность в этом направлении как нравственный долг перед Россией, современниками и последующими поколениями»⁶⁵. «Может быть, единодействие единомышленников должно начинаться с малого, с тех копеек, из которых растут рубли и сотни... Я верю, что мои единомышленники – все; только не все это знают», – сообщала З. Гиппиус в «Литературном дневнике».⁶⁶ Д. Мережковский писал позднее: «Как бы ни были скромны делающие религиозное дело, не взялись бы они за него вовсе, если бы могли рассчитывать только на современников. Для себя сажаем капусту, а дерево – для внуков»⁶⁷.

⁶³ Савельев С. Н. Предисловие // Мережковский Д. Больная Россия. С. 250.

⁶⁴ Цит. по: Мережковский Д. Больная Россия. С. 250.

⁶⁵ Савельев С. Н. Предисловие // Мережковский Д. Больная Россия. С. 250. Вряд ли это можно назвать «внутренним союзом с Православием», скорее – использованием православного вероисповедания как некоего трамплина для новой религии.

⁶⁶ Антон Крайний. Литературный дневник. СПб., 1908. С. 42. Цит. по: Мережковский Д. Больная Россия. С. 252.

⁶⁷ Мережковский Д. С. Соч. М., 1914. С. 4.

3. Гиппиус позднее признавалась в воспоминаниях, что основные метафизические, религиозные, да и социально-политические идеи Д. Мережковского зарождались в ее сознании, Мережковскому принадлежало только их развитие и разъяснение. «Как это ни странно, но в их браке и творческой деятельности руководящая... роль всегда принадлежала ей. ... Д. Мережковский же обладал необычайной восприимчивостью, способностью... ассимилировать... Она давала первый толчок... именно ей принадлежала идея»⁶⁸. Сорок пять лет эти трое образуют единое начало, вместе ведут ПРФС и ПРФО, готовят схожие по мысли доклады. И. А. Ильин («Творчество Мережковского») дал емкие и острые характеристики Д. Философова и З. Гиппиус, может быть, пристрастные, но нельзя сказать, что разнящиеся с воспоминаниями современников. З. Гиппиус кроме стихов, рассказов, публицистики и мемуаров писала литературную критику под псевдонимом «Антон Крайний», угловатую и нелюбезную, с «храброй пустотой суждений и оценок». «В поверхностных слоях и суждениях, – пишет И. Ильин, – она делает нередко умные и верные замечания, но зато глубина предмета и искусства остается для нее совершенно недоступной... Духа, сердца, парения, мудрости, веры, молитвы она не постигает совершенно»⁶⁹. Д. Философова И. Ильин назвал «публицистом не слишком большого ума и таланта», а близкий круг Мережковских А. Белый – «экономкой идейного инвентаря Мережковских», он был «цензором» идей Мережковского «в малом круге; брюзжал, забраковывал то, что могло оторвать Мережковского от общения с „порядочным обществом“». В беседах, касающихся «нового религиозного сознания», Мережковскому доставалось и от Гиппиус, и от Философова, пишет А. Белый. Он «убегал в кабинет: починить свои схемы; и после двоякой, тройкой починки, Д. В. (Философов. – И. В.) принимал сочиненное вновь Мережковским; и ставился штампель: „новое религиозное откровение“. И тогда Философов, приняв позу верного возвестителя истины, начинал выводить эту истину в фельетонах, статьях...»⁷⁰. Даже принимая во внимание любовь А. Белого к иронии, здесь можно предположить долю правды.

1901 г. был отмечен в их жизни открытием Петербургских религиозно-философских собраний. На них Д. Мережковский и Д. Философов вынесли на свет тему «святой плоти», однако главной целью собраний было опробовать свои идеи: как-то на них будет реагировать официальная Церковь, насколько укладываются они в контекст православного вероисповедания, можно ли провести те виды реформ, которые они хотят, в действующей Церкви.

События 1905 г. заставили изменить планы относительно возможной преемственности между Церковью действующей и церковью будущего. Д. Мережковский писал в «Автобиографической заметке», опубликованной в середине марта в некоторых газетах Петербурга и Москвы, что он многое передумал «в революционные годы 1905–1906», и это имело для внутреннего хода его развития «значение решающее». Революционные события 1905 г. утверждают его в прежних сомнениях: современная Церковь должна уступить место новой, как решительно не желающая ожидать нового Откровения о судьбах «плоти» и связавшая себя с русским самодержавием. «Я понял – опять-таки не отвлеченно, а жизненно – связь православия со старым порядком в России, понял также, что к новому пониманию христианства нельзя иначе подойти, как отрицая оба начала вместе»⁷¹.

В 1906 г. супруги Мережковские, Д. Философов, Н. Бердяев и С. Булгаков пытались создать группу «Меч» (по аналогии с названием статьи Мережковского «Не мир, но меч»), проектировалось издание журнала под таким названием, но эти затеи не увенчались успе-

⁶⁸ Мережковский Д. Больная Россия. С. 248.

⁶⁹ Ильин И. А. Творчество Мережковского // Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 171.

⁷⁰ Белый А. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 149.

⁷¹ Мережковский Д. Больная Россия. С. 255.

хом, а Мережковские, перебравшись в Париж, «выпустили втроем книжку – род обвинительного акта, направленного лично против царя»⁷² – «Царь и революция»⁷³.

Три года живя за границей, Д. Мережковский интересуется и европейской политической жизнью, и «серьезной» (Гиппиус) русской политической эмиграцией – революционной и партийной. По субботам у них бывает Н. Минский, К. Бальмонт, «русские интеллигенты», «люди новой эмиграции», – выброшенные волной революционного движения 1905 г. рабочие, солдаты, матросы⁷⁴. «Мы... начинаем видеть значение католичества и истории и всю важность современных неокатоликов. ... Мы все вместе приблизились и пригляделись к тому, что нужно учитывать», – писала А. Белому З. Гиппиус из Парижа. Сопутник Д. Мережковского Дмитрий Философов тоже уехал за границу на теософский съезд.

Именно на этот период приходится полемическая переписка со всеми тремя Антоном Владимировичем Карташевым – человека, наиболее близкого их кружку в эти годы. А. В. Карташев появляется в окружении Мережковских с начала открытия петербургских религиозно-философских собраний⁷⁵. Будучи частым председателем заседаний, а впоследствии и автором многих статей на тему необходимости радикальных церковных реформ, он зарекомендовал себя как горячий приверженец учения о «новом религиозном сознании и ответственности», так что часть современных историков прозвала его «эmissаром» Мережковских⁷⁶, очевидно, и потому, что в период первой эмиграции Мережковских он оставался в России проводником их идей. Однако говорить о том, что А. Карташев полностью находился в ученическом положении по отношению к основателям НРС, было бы исторической неправдой. А. Карташев осмысливал и часто критиковал Мережковских за надуманность отдельных идей или неспособность воплотить их на деле. Изучение его писем 1906–1907 гг. к Д. Мережковскому, Д. Философову, З. Гиппиус показывает, что отношения между ними складывались непросто и негладко. Большинство его выступлений в печати (в русле пропаганды НРС) были связаны с мыслью о пассивности Церкви по части политики внутренней и внешней, а также содержали упреки в том, что, не связав себя с проблемами «мира сего», Церковь не «оживотворила» жизнь мира и уже создавшееся в истории Тело Христово⁷⁷. Но сотрудничество А. Карташева омрачало «триумvirат» тем, что, в отличие от теоретиков «нового религиозного сознания», он продолжал тянуться к «исторической» Церкви.

Уезжая в Париж, Мережковские просят А. Карташева присмотреть за сестрами Гиппиус. А. Карташев поселился на одной квартире с Т. Н. и Н. Н. Гиппиус⁷⁸. Таким образом,

⁷² Теляковский В. А. Воспоминания. Л.; М., 1965. С. 309.

⁷³ Предполагалось участие в сборнике Н. Бердяева, С. Франка, В. Розанова, П. Флоренского, С. Булгакова, В. Успенского, Вяч. Иванова, С. Аскольдова, Н. Лосского, А. Белого. Вышел сборник в Париже в 1907 г. под названием «Царь и революция» на французском языке со статьями только З. Гиппиус, Д. Мережковского и Д. Философова.

⁷⁴ Один из которых, по фамилии Помпер, «пресерьезно уверял, что он „дух святой“» (см.: Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 156).

⁷⁵ См. на эту тему: Воронцова И. В. Участие А. В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюции его взглядов на «историческую» Церковь: по письмам 1906–1907 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2006. Вып. 20. С. 27–46.

⁷⁶ С. Н. Булгаков писал по этому поводу А. С. Глинке: «Меня взволновала статейка Карташева в „Веке“, Вы догадываетесь чем: опять мережковщиной повеяло, а в нем мне это так больно видеть» (см.: С. Н. Булгаков – А. С. Глинке. Письмо № 57 // Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Вып. 2. СПб, 1999. С. 125).

⁷⁷ Имеется в виду верующее в Христа человечество.

⁷⁸ А. Карташев сообщал, как тяжело перенесла его семья религиозное единение с Мережковским и его близкими: «Вся семья моя буквально плачет и болеет с того дня, как я разделился с сестрой и переехал к вам. Отец слег – у него оказалась сахарная болезнь, грозящая роковым исходом» (см.: *Pachmuss I Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus: Comp for the first time, ed. annot., a with an introd. 2. Ind. München: Fink, 1972. Rus. repr. a. print.; Voll. 11. С. 656–657*). По-видимому, разъяснения причин переезда, предпринятые А. Карташевым, не принесли результатов, 24 июня он написал З. Гиппиус: «Они страдают оттого, что я погиб как позитивно-общественная величина, как свободная личность (поработившись вам даже в житейской обстановке), как человек, имеющий право на счастье (будучи одновременно лишен и

составляется вслед «троице» Мережковской еще одна «троица», которую должна объединить взаимная (безбрачная) любовь. Личная любовь А. Карташева к Т. Гиппиус нарушала запланированное «единство» трех, и А. Карташев объясняется с З. Гиппиус: «Очевидно, я в своем искании любви стою не на Вашей... а на другой, общечеловеческой ступени, на которой „личная“ любовь... „звучит“ и как „моя одиночная любовь“...»⁷⁹ Любовь, «разлитая на многих», по А. Карташеву, может «возникнуть и держаться... только в религиозном окружении», с «религиозным регулятивом», ее создают, обкрадывая естественную человеческую любовь, тайну соединения двух, о которой говорил апостол Павел⁸⁰, считал А. Карташев.

Несмотря на эти свои убеждения, увлеченный НРС А. Карташев в 1906 г. продолжает жить в «бестелесном многолюбии», хотя считает, что Н. Гиппиус «лукаво перескакивает от тайны одного прямо к тайне трех». Он говорит, что «во имя плоти человеческой», которой самими основателями уделяется много места в доктрине НРС, ненавидит «эту бестелесность, как насилие... как холод»⁸¹.

З. Гиппиус был знаком этот «холод», в который они добровольно погрузили себя, создав «единство» *своей* «троицы»: «Я холодная, или мы, холодные, – писала она Д. Философову в 1905 г., определяя свое влечение к нему. – Мы чисто-холодны уже без всякого призрака, подобия вечно-ощутительной и ощущаемой, движущейся вперед любви к человеку, к людям, к миру», «т. е. я хочу сказать, настоящая любовь на земле, здесь, – должна... проявляться»⁸². З. Гиппиус предпочитает ради их «делания» умалить значение личного чувства А. Карташева к ее сестре, хотя получает от него письма со строками отчаяния: «Мучусь, ревную, не сплю и прихожу часто к безотрадному выводу, что надобно бежать вон, бросить общую жизнь, забыть, не встречаться. Не с желанием изменить делу, но, конечно, с фактическим неучастием»⁸³.

Вместе с тем А. Карташев уточняет для Мережковских свою позицию на будущее: «Несмотря на силу личных чувств, я раб истины. И ради истины я готов порвать самые живые связи. ... Живые, кровные начала ее [любви] у меня – думаю, по воле Провидения, заложены... ко всем вам. И я буду любить вас, несмотря на весь крест этой любви. ... Я никуда убегать не буду. Если с моей точки зрения будет ощущаться неполнота, и если вы ее будете отстаивать, я буду бороться с вами, чтобы спасти не только себя и истину, но и вас»⁸⁴.

И действительно, в течение года он пишет им длинные письма, уговаривая, что, согласно их же теории перехода одного Завета в другой, необходимо сохранять мистическую связь с историческим христианством в лице Русской Церкви, сохранять путем приобщения в ней Святых Тайн. В отличие от концепции кружка Мережковского, он считает, что «надо любить *все* во Христе, не дожидаясь, пока я полюбил одного, двух, трех. Это любовь... Христова, живая любовь к живому космосу, к существующему телу человечества... В неосвя-

одиночества, и брака), как *любящий* их сын и брат, как материальная опора. Причина страданий понятна. Но особенно сила (отец плакал, как об умершем) страданий объясняется особым, как я говорю Тате и Наталье, мистическим впечатлением от личностей Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус, передающимся даже на расстояние. Вас боятся (Розанов) и ненавидят даже люди культурные» (см.: письмо от 24 июля 1906 г. // Там же. С. 666).

⁷⁹ Письмо от 12 июня 1906 г. // *Pachmuss I Intellect and Ideas in Action...* С. 656–657. Ср.: «Моя живая плоть и кровь не вмещают вашей правды. Я хочу любви исключительно единоличной без измен и без попыток ревности духовной и особенно плотской. ... Ведь я прокляну вас за мучение, за то, чего природа моя (во имя правды всечеловеческой) не вынесет, как лжи. Я разумно беспредельное многолюбие... подлинной любви к одному, т. е. любви брачной» (см.: Письмо от 14 июля 1906 // *Pachmuss T Intellect and Ideas in Action...* С. 659).

⁸⁰ Там же. С. 660.

⁸¹ Там же. С. 661.

⁸² Письмо З. Гиппиус Д. Философову от 12 мая 1905 г. // Там же. С. 74.

⁸³ Письмо А. Карташева от 8 мая 1906 г. // Там же. С. 653.

⁸⁴ Письмо А. Карташева от 24 июля 1906 г. // Там же. С. 668.

щенной культуре мы любим Христовы нити, и в неосвященном теле человечества... сверхличной любовью должны любить светлые черты Его всемирного Тела»⁸⁵.

А. Карташев, по-прежнему посещающий православную церковь, объясняет, что если в их движении не будет любви к «религиозным организациям в виде церквей Христовых», «то и в „новом человеке“ у нас на этом месте не будет ничего». Он аргументирует свою позицию рассуждением о том, что «заново все Тело Христово соткать нельзя, так же как нельзя истребить всего евангельского и исторического лика Христа, как нельзя создать нового, другого совсем Христа. Надо мистически ощущать органичность происходящего в Теле Христовом процесса, а не строить заново *homunculus* в риторике. <...> Вот почему, – еще раз подчеркивает он цель своих выкладок, – есть все основания приобщаться в них ради любовного и мистического соединения со всем в космическом Теле Христовом»⁸⁶.

Однако вопрос о приобщении Святых Таин в Православной Церкви Мережковские после недолгих колебаний решили много ранее рассуждений на ту же тему А. Карташева: он был вовлечен в их круг, когда приоритеты уже определились.

А. Карташеву писали из Парижа не только З. Гиппиус и Д. Философов, высказывался по поводу его рассуждений и Д. Мережковский. Так что в один день ему случалось писать по два письма: «по ходу фраз письма Зинаиды Николаевны» и «по порядку мыслей письма Дмитрия Сергеевича»⁸⁷. Его убеждали, что, несмотря на все расхождения, продолжают любить его, впрочем, об этом писали всем, кто пытался вырваться из их тесного круга: Н. Бердяеву, А. Белому, Ф. Сологубу, и это утешало «провинившихся», «как всякий дар свыше, не по заслугам»⁸⁸. «Я вас именно не в силах любить из-за наших глубоких различий»⁸⁹, – отвечал он.

«Различия» оказались значительными, и А. Карташев называет их: «Различие между нами в том, что я, может быть, и не смогу фактически приобщиться в церкви, но я этого *хочу*, а Дмитрий Сергеевич пишет, что он не только „не должен“... но и *не хочет*»⁹⁰. «С грустью сознаю и то, – писал А. Карташев Д. Мережковскому (а по сути, всем троим), – что, совершая Таинство в церкви, отдаляюсь от вас, ибо это укрепляет меня в ощущении, что вы религиозно другие люди, не разделяющие моей любви к подлинным святыням исторических церквей»⁹¹. Но уйти от религиозного дела, которое захватило его, А. Карташев не мог. Размежевание с общиной Мережковских пугает его необходимостью принципиального духовного выбора. «Уйдя от вас, – пишет он, – я уже буду... с надорванными силами для искания живого Христа. Думаю, что после этого опыта потеряю надежду Его найти, просто от усталости, от отчаяния, передо мною останется один Христос церковный, враг жизни»⁹². И встанет вопрос: Ему ли покориться, т. е. уйти в монастырь, или удержать за собой право жизни, и уже тогда естественно стану врагом Церкви и Христианства»⁹³. Т. е. буду во имя счастья человека бороться с Христианством... А впереди – безрелигиозный, философский максимум – теософическая жизнь». Он понимает, что «„мир сей“ весь отравлен грехом... и принимать его огулом нельзя верующему. Но и взлететь над землей нет сил»⁹⁴. Он соглашается,

⁸⁵ Письмо А. Карташева от 24 июля 1906 г. С. 676.

⁸⁶ Там же. С. 676–677.

⁸⁷ Письмо А. Карташева от 21 марта 1907 г. // Там же. С. 678.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Письмо А. Карташева от 20 марта 1907 г. // Там же. С. 677.

⁹⁰ Письмо А. Карташева от 21 марта 1907 г. // Там же. С. 680.

⁹¹ Там же.

⁹² То есть «плоти» мира.

⁹³ Их также объединяло неприятие соединения Церкви с государством, поминание самодержца за литургией, неучастие Церкви в мирских политических внешних и внутренних делах.

⁹⁴ Письмо от 26 марта 1907 г. // *Pachmuss T Intellect and Ideas in Action...* С. 686.

что «там», в церковной общественности, он лишается «живого мира, свободной общественности, русской революции, социализма, культуры... Там бесплотно⁹⁵, а потому и голодно⁹⁶.

В его письмах «триумвират» постоянно упрекается в бездействии, бегстве в свое уютное гнездо, тогда как на месте, в России, необходимо уже как-то практически проявиться и вести широкую пропаганду НРС: «Вы по преимуществу призваны быть... сильными в слове», но «говорите... как аскеты из кельи... словно великие князья, извращенные дворцовой жизнью и не знающие органической, кровной связи с человечеством; движетесь в какой-то пустоте»⁹⁷. И сами Д. Мережковский, З. Гиппиус и Д. Filosoфов не ощущали желаемого метафизического «единства»: «Дело в том, что я не верю в нас, – писала З. Гиппиус Д. Filosoфову в 1905 году. – В корне не верю, что мы, нашим соединением, сделаем что-нибудь... Всякое старо-человеческое ближе нашего, плотнее, *реальнее*⁹⁸. А мы не способны ни на старое, ни на новое»⁹⁹. З. Гиппиус предпринимала попытки поддерживать хотя бы впечатление религиозного единства: «Мне кажется, мы большую... ошибку делаем, – писала она Filosoфову, – что в это переходное время мало бываем со внешними¹⁰⁰ *вместе*... Кое-что мы могли бы... кое-что могло бы получиться, что нам послужило бы впоследствии»¹⁰¹.

В это время В. Эрн и В. Свенцицкий разворачивают полемику вокруг религиозных реформ в журнале «Век», критикуя кружок Д. Мережковского. Журнал аккуратно посылается А. Карташевым в Париж, где «триумвират» следит за происходящим в России, направляя А. Карташева на участие в новом РФО. По поводу последнего он замечает им в письме: «Не толкайте меня на „деятельность в Религиозно-Философских Собраниях“. Вы издали ничего не понимаете»¹⁰². Наконец они решают вернуться.

Есть упоминания исследователей о том, что из этой эмиграции Мережковские возвращаются уже масонами. Е. Иванова, автор статьи «Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества», предваряющей публикацию архивного материала «Доклад и прения по вопросу об отношении Общества к деятельности В. В. Розанова», сообщает о том, что Мережковские входили в список масонской ложи «Великий Восток народов России», и высказывает предположение, что РФО предреволюционной поры являлось скрытой формой существования ложи в России¹⁰³.

К началу ПРФО 1907–1917 гг. Д. Мережковский пишет ряд статей¹⁰⁴, где высказывается о том, что он считает «истинным» христианством, какова роль русской интеллигенции

⁹⁵ По-видимому, имеется в виду непризнание Церковью «святости» плоти.

⁹⁶ Письмо А. Карташева от 21 марта 1907 г. // Там же. С. 678.

⁹⁷ Письмо А. Карташева от 25 марта 1907 г. // Там же. С. 683.

⁹⁸ Здесь и далее выделено Гиппиус. В письме есть и такие строки: «Я, может быть, и Богу никогда не молилась... Ведь не молось же я теперь. И не интересуюсь ничем религиозным» (см.: Письмо З. Гиппиус Д. Filosoфову от 13 сент. 1905 г. // *Pachmuss I Intellect and Ideas in Action...* С. 81).

⁹⁹ Письмо З. Гиппиус Д. Filosoфову от 13 сент. 1905 г. // *Pachmuss T Intellect and Ideas in Action...* С. 80.

¹⁰⁰ «Внешние» – те участники НРС, которые не входили в религиозную общину Мережковских.

¹⁰¹ Письмо З. Гиппиус Д. Filosoфову от 16 октября 1905 г. // Там же. С. 85.

¹⁰² Письмо А. Карташева от 17 марта 1908 г. // Там же. С. 703.

¹⁰³ «Сегодня, – пишет Е. Иванова, – когда мы располагаем опубликованным списком масонской ложи „Великий Восток народов России“, мы не без изумления обнаруживаем, что все выступавшие на этом заседании [19 октября 1913 г.] были членами ложи: председатель собрания А. В. Карташев был даже членом совета, Д. С. Мережковский также входил в нее. Входили в ложу и все ораторы: А. А. Мейер, А. Ф. Керенский (он в эти годы и позже бывал в ПРФО и дома у Мережковских. – *И.В.*), Н. Д. Соколов и В. Я. Богучарский, – все не только входили в эту ложу, но и в разное время играли в ней видную роль». «Загадочно звучат, – продолжает Е. Иванова, – попавшие даже в отчет слова Мережковского о том, что он *получил* из-за границы *запрос*, почему РФО не реагирует на дело Бейлиса. Для всякого, кто представляет себе общественную жизнь предреволюционных лет, такое признание покажется по меньшей мере странным: общение как с зарубежными писателями, так и с общественными деятелями в те времена осуществлялось на уровне контактов между отдельными личностями, а не на уровне групп и объединений» (см.: Наш современник. 1990. № 10. С. 106. См. также: Речь. 1913. № 287. 20 окт. См. список членов «Ложи Мережковского»: Русские масоны 1731–2000 гг.: Энциклопедический словарь. М., 2003. С. 1144).

¹⁰⁴ Меж двух революций Д. Мережковский пишет «Гоголь и черт» (1906), «Пророк русской революции» (1906), «Грядущ-

в истории всемирного богочеловеческого процесса, и пытается обосновать историческую необходимость «нового религиозного сознания» и его связь с грядущей революцией в России.

Патриотический подъем 1914 г. выделяет мессианский аспект в теоретических построениях Мережковского: место «нового Израиля» должен заступить *революционный народ* как могущий осуществить в обществе «новое религиозное сознание».

В 1917 г. Мережковские попытались организовать митинг солидарности представителей «нового религиозного сознания» с революционным народом (неизвестно, состоялся ли он), афиша которого имела два предположительных названия «Бог и я» и «Бог или я».

Сделав краткое историческое вступление, перейдем к изложению общей доктрины «нового религиозного сознания» Д. Мережковского. Она представляла собой учение о том, как и в каких пунктах нужно модернизировать существующее «историческое» православие (мы говорим «православие», ибо реформистские устремления «неохристиан» были исторически направлены на обновление христианства в православной России).

Учение о «новом религиозном сознании» по Д. Мережковскому

В рассуждения Д. Мережковского о необходимых религиозных реформах вошли пять главных положений. Первое определил тезис НРС о том, что религия представляет собой совокупность национального духа и культуры народа (с вытекающими отсюда выводами о месте культуры в системе церковных религиозных ценностей). Второе связано с метафизической проблемой «плоти» и «духа» (по этому пункту сталкиваются взгляды на «плоть» Д. Мережковского и Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова) и «новыми откровениями» о человеке. Третье рассматривает Церковь как общественный институт, всегда определяемый историческим периодом развития человечества (в данном случае «наступающей» эпохой Святого Духа) и долженствующий участвовать в современности в полной мере. Четвертое говорит об отношениях Церкви и государства и определяет роль государственности в следующем «зоне». Пятое стоит особняком, как своеобразный итог, – это сакральное рождение новой Церкви с новым религиозным единством – социальным.

щий Хам» (1906), «Лев Толстой и революция» (1908), «К будущей критике христианства» (1908), «Больная Россия» (1910), «Розанов» (1913), «Чаадаев» (1915) и др.

Религия и культура

Начало XX в. оказалось сопряжено с экстагическим подъемом в мироощущении и творчестве поэтов, художников, философов, в свою очередь, связанным с убежденностью в том, что все они принимают участие в духовном обновлении России. Значение культуры поднимается на неизмеримо высокую ступень, может быть, и не всегда соразмерную ее настоящей значимости. Не случайно этот период получит название Серебряного века русской культуры. Подъем в культуре России совпадает с возвратом интеллигенции к религиозному мироощущению. Рождение символистско-декадентского направления в культуре с его обращением к образам сакрального мира подводит Д. Мережковского к мысли о сакральном же ее назначении. Именно с вопроса об освящении культуры начинает писатель свою общественную «проповедь» о новом направлении христианства.

Оценивая значение культуры в данном контексте, Д. Мережковский поверяет творческую значимость поэта и писателя критерием религиозности: в творческой среде рождаются те одинокие личности – религиозные гении, «делатели» культуры, питающиеся из Божественного источника, а значит – двигающие вперед богочеловеческий процесс. Добровольным участием в богочеловеческом процессе эти деятели *оправданы* перед Богом. В работе «Мистическое движение нашего времени» он определяет культуру как взаимодействие поколений для достижения «цели мистической, религиозной». В этом смысле религия и культура становятся у Д. Мережковского дополняющими и взаимозаменяющими друг друга понятиями. Д. Мережковский заявляет, что культура заменит собой религию, займет ее место, т. е. сама станет религией, настолько сильна в ней сегодня мистическая составляющая.

Задачей культуры всегда было отражение жизни человеческого духа, культура была для Д. Мережковского той областью, где действовал «гений», являвшийся, по НРС, мировой скрепой процесса созидания богочеловечества, тот творец, гениальность которого, по Н. Бердяеву, должна была быть признана «святостью».

Д. Мережковский утверждал, что носителем религии культуры должен стать народ, а духовенство реакционно, если оно считает, что всякое участие в делах мирских есть компромисс, отход от религии в «безбожие». «Народ еще не дошел до неизбежной точки... еще вовсе не осознает, в кого и как верить... Нет, лучше народу прозреть и стать перед этим страшным раздвоением путей – жизни и религии... Лучше народу, подобно людям *новым*¹⁰⁵, ошибочно уклониться... в сторону безбожия... нежели охранять... не осознанную им веру»¹⁰⁶. Таким образом, писатель поставил рядом с народом людей новых – еще не признанных деятелей, которые поняли, что религия не может существовать вне «дел мирских», что религия и культура – одно, и потому культура как «плоть мира» должна занять свое место в Церкви.

С такой установкой Д. Мережковский начинает рассуждать в той же статье о том, что «носитель культуры», веруя, и не подозревает, «какой мираж эти два пути» – мир, который «во зле лежит», и вера. «Неужели они не *одно*, как Отец и Сын – одно? А где Отец и Сын – там и Дух животворящий. Двух путей нет в действительности», но придерживающиеся их «раскалывают Единое... Духа животворящего нет ни на тех, ни на других». Победить же окружающее и наступающее на Россию «язычество и мещанство западной цивилизации, угрожающей России торжествующим Хамом», можно «лишь последней силой последней религии – *религии Троицы*, религии всеобъемлющей... принимающей в себя всю настоящую

¹⁰⁵ Но есть мерехковцам. Курсив мой.

¹⁰⁶ *Мерехковский Д.* Св. София // Мерехковский Д. Большая Россия. С. 90.

и будущую человеческую культуру, все откровения и знания, соединяющей в себе разум-волю-чувство, как соединены в человеке его дух-душа-плоть»¹⁰⁷.

Сформулировав связь культуры и религии, Д. Мережковский показал в общих чертах свою «религию Троицы»¹⁰⁸. Долгое время в России, по Мережковскому, мы были лишены культуры как религии, т. к. взяли христианство из византийского «замутневшего источника». Византия, по заключению Д. Мережковского, и самого-то храма Святой Софии была лишена, т. к. не почитала Христа как Премудрость Божию, забыла Троицу, а знала только Сына и все связанное с Его жизнью. Она «остановилась на Христе», «не проходя... сквозь Него к Отцу и Духу», и потому «сделалась такой же косной и бессильной... как ныне еврейская и магометанская» веры, остановившиеся только на Одном – на Отце¹⁰⁹. «Дух оставил этот народ», и язычники «оказались сильнее его»¹¹⁰. Та же судьба национальной гибели ждет Россию, если она не пройдет через преобразование культуры в религию и не примет религию «обновленной» веры в Святую Троицу «по-мережковски».

Символизм – вот, по Д. Мережковскому, то течение в культуре, которое стремится видеть в реальности ее мистические первообразы. Символизм представлялся ему тем последним и единственным течением в культуре, которое обречено быть внесенным в Церковь и освященным ею. В символизме декадентов Д. Мережковский видел, скорее, новое религиозное движение, которое он назвал христианством Третьего Завета. Он писал: «Декадентство в России имело значение едва ли не большее, чем где-либо в Европе», «декадентство в России... было явлением... глубоко жизненным... одним из тех медленных переворотов... которые производят иногда большее действие, чем внезапные землетрясения». Он считал, что «русские декаденты – первые в русском обществе вне всякого предания церковного, *самозародившиеся мистики*, первое поколение людей, взыскавшее тайны – какой именно... Божеской или дьявольской, – это вопрос, который решается уже по выходе из декадентского подполья... в новое религиозное сознание»¹¹¹.

Для символистов творчество жизни было программной установкой, оно было сопряжено с ожиданием мистических откровений. Символисты – А. Белый, А. Блок, В. Брюсов, Вяч. Иванов, К. Бальмонт – были сторонниками активного и деятельного отношения к миру, но деятельность эта состояла в созидании себя по законам символизма. Символистами могли быть люди и не пишущие стихов и картин, не сочиняющие симфоний, но делающие свою жизнь по законам символистского «вероисповедания», остро переживающие конец века как конец истории. Символизм казался духовнее декадентства, он опирался на личный душевный опыт, от которого стремился воспарить к мистическим высотам. Декадентство играло упадничеством, «препарированием» самой душевной жизни человека. В декадентско-символистской литературе с начала ее слышалось отчетливое богоборческое настроение. Из

¹⁰⁷ Там же. С. 86. Курсив Мережковского.

¹⁰⁸ Примечательно, что в 1907 г. журнал «Век» опубликовал заметку, подписанную «свящ. Николай Кушнерук», которая была озаглавлена «К вопросу о „новом“ религиозном сознании». Автор заявил, что на деле учение это «не ново, даже очень не ново» Так как еще в XII в. существовало на Западе среди «нищенствующих братьев... сочинение, которое под заглавием „Вечное Евангелие“ поразило ужасом всю латинскую иерархию. Приверженцы „Вечного Евангелия“ заявили», – писал Н. Кушнерук, – «что оно замещает собою Новый Завет, как последний заменил Ветхий; эти три книги составляют тройственное откровение, соответствующее Троице Божества. В Божественном управлении миром существуют эпохи... под влиянием Бога-Отца... под влиянием Бога Сына, но наступает время, когда он будет находиться под влиянием Бога Духа Святого» (см.: Век. 1907. № 25. С. 400). Читал ли заметку Д. Мережковский? Несомненно. В пользу этого говорит то, как оперативно реагировал Д. Философов на споры, происходящие в российской прессе, присылая свои статьи из Парижа. Зная о том, что было время, когда Д. Мережковский зачитывался апокрифами, можно предположить, что и учение это было ранее ему знакомо. И, может быть, легло канвой для дальнейших надстроек. Так или иначе, опровержение от Мережковского в печати не появилось.

¹⁰⁹ Мережковский Д. Св. София. С. 84.

¹¹⁰ Там же. С. 85.

¹¹¹ Мережковский Д. Не мир, но меч. СПб., 1911. С. 77–79.

старшего поколения символистов, к которому литературоведы относят Д. Мережковского и З. Гиппиус, с потусторонними силами общались поэты Федор Сологуб, Вячеслав Иванов, в «башне» (квартире) которого устраивались полночные «радения» с загадочными «верчениями» и прорицаниями. Посещал такие вечера и писатель В. Розанов. Выступавший на Собраниях ПРФО с речами в защиту христианства Н. Минский, собирая у себя на квартире около 30 или 40 человек литераторов и деятелей культуры (в том числе Вяч. Иванова и Н. Бердяева с женами, писателя А. Ремизова и других), по выражению В. Розанова, устраивал вечера «декадентской чепухи», предлагал пройти всем специальное испытание причащением человеческой кровью¹¹².

Младшим символистам (А. Блок, А. Белый, племянник Вл. Соловьева Сергей Соловьев) виделся мир, в центре которого для поклонения стояла «Богиня и Царица» – София Вл. Соловьева. После 1905 г. Д. Мережковский вновь подчеркнет, что считает русское декадентство «первой точкой нового сознания»¹¹³. И после 1910 г. он напишет в «Черных колодцах»: «Так называемое декадентство есть отражение в искусстве того, что происходит в жизни», «критика, глумясь над декадентством, проглядела его огромное значение»¹¹⁴.

Тема необходимости «освящения культуры» пройдет красной нитью через учение, которым руководствовалось религиозное движение НРС в течение всех лет своего развития, и не раз еще прозвучит в русском зарубежье в 1920—1930-е гг. С этой темой связан основополагающий тезис «учения» – о равночестии плоти и духа.

¹¹² Белый А. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 92.

¹¹³ Мережковский Д. Революция и религия // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 79.

¹¹⁴ Мережковский Д. Было и будет. Дневник. 1910–1914. Пг., 1915. С. 314.

Д. Мережковский, ПРФО (1901–1903) и проблема «плоти» и «духа»

Осенью 1901 г. З. Гиппиус поставила перед Д. Мережковским вопрос: «Разве ты не видишь... разговоры ни к чему не ведут», ничего не меняется в отношениях «даже с Филеофовым, который нам ближе других и больше понимает главную идею. Разве не стоял все время между нами страшный и нерешенный вопрос: а какое отношение она, эта идея, и вообще все это имеет отношение к действительности?»¹¹⁵ Д. Мережковский соглашается: «Не думаешь ли ты, что нам лучше начать какое-нибудь реальное дело в эту сторону, пошире, и чтобы было в условиях жизни, чтоб были... чиновники, деньги, дамы»¹¹⁶. Д. Мережковский осознает, что и в религиозном отношении они беспомощны. «И ничего мы тут не знаем... чувствую, что чего-то очень важного мне не хватает»¹¹⁷. Не хватало системы вероучения, которая наличествует у любой мало-мальски организованной секты, не хватало единомышленников, которые могли бы развить идею реформы христианства, что-то подсказать. И Мережковские, Д. Философов, П. Перцов (издатель-редактор журнала «Новый путь», который стал выходить в 1901 г. с отчетами собраний, «наш содеятель», – писала Гиппиус¹¹⁸) хлопочут об открытии Петербургских религиозно-философских собраний. «Подлинность и святость исторической Церкви никем из нас не отрицалась, но вопрос возникал широкий и общий: включается ли мир-космос и мир человеческий в зону христианства церковного? Для этого нам нужно было услышать голос Церкви»¹¹⁹. С. П. Бельчевичен по этому поводу отмечает, что они «оставались в русле христианской традиции» и это «спасло их от перенасыщения своих произведений философско-схоластической проблематикой... усложненности терминов, которые требовали бы специальной трактовки... перевода на общепонятный язык»¹²⁰. Заметим, что использование христианской терминологии еще не говорит о приверженности «христианской традиции». В. Сарычев заявляет, что собрания стали тем местом, где и были публично заявлены проблема «плоти и духа» и вопрос о «святой плоти». Исследователь пишет, что на ПРФС с самого начала «контрабандой» был внесен Розановым новый «догмат» о том, что «Троица имеет пол в себе». У В. Сарычева непонятно, какой точно доклад Розанова он имеет в виду, видимо, «Об адогматизме христианства», но цитирует Сарычев из книги «В мире неясного и нерешенного»¹²¹: «Вообще „Троица“... равна вовсе не арифметическим равенством... а имеет выпуклости, органическое сцепление, горы и пропасти в себе»¹²². Согласно профессору Сарычеву, это описание показывает то, какими писатель видел в Троице признаки пола.

В восприятии Д. Мережковского пол был так же сакрален, как и в восприятии В. Розанова. Мережковский понимал, что Розанов «в противовес аскетическому уклону исторического христианства защищает только святость брака»¹²³ и борется за «совершенно относительные преобразования брака как социального явления», что для «нового религиозного сознания» было не столь значительно и даже вторично. Но для мерекжковцев в НРС был

¹¹⁵ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 89.

¹¹⁶ Там же. С. 89–90.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 87.

¹¹⁹ Там же. С. 91.

¹²⁰ Бельчевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. Тверь, 1999. С. 251.

¹²¹ Эта книга была издана Розановым в том же 1901 г.

¹²² Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 485.

¹²³ Мережковский Д. Новый Вавилон // Новый путь. 1904. № 3. С. 173.

ценен акцент В. Розанова на *значении чувственной любви*, для признания «святости» пола. От того и Д. Мережковский отстаивал «преображение пола» во Христе (тема андрогина) и писал: «Будущность пола – в стремлении к новой христианской влюбленности, а... не в идеале скопческого изуверства, как на то не устает указывать Розанов»¹²⁴.

Сохранившиеся стенограммы собраний говорят, что оживленное обсуждение проблемы «плоти и духа» началось 18 апреля, после доклада Д. Мережковского «Гоголь и о. Матфей», в котором ставился вопрос об отношении Церкви к культуре. С темы «освящения культуры» как «плоти» мира начал свой путь в общественном сознании вопрос об отношении Церкви к миру и его ценностям.

Основными выступавшими по докладу были А. В. Карташев и В. А. Тернавцев¹²⁵. Через месяц обсуждали схожий по теме доклад Мережковского «Н. В. Гоголь и Православие». «*Плотью*» в докладе автор обозначил созданные культурой интеллектуальные ценности. Участвовавший в обсуждении доклад священник И. Филевский¹²⁶ сказал, что для пастыря нет противоречия в вопросе о святости такой «плоти», он освящает ее благодатью Божией. Священник М. Лисицын¹²⁷ заметил, что Церковь не может относиться отрицательно к искусству, т. к. сама воспитала его и освятила использованием в храме. Иерей П. Левашев¹²⁸ уточнил: культура самостоятельного значения в храме не имеет, т. к. неприменима для спасения. В. Успенский ушел от понятия «плоти» как культуры и сказал, что в современной богословской науке «плоть» имеет свое значение, она рассматривается только как орудие духа, а это неполно. А. Карташев присоединился к этому мнению, считая, что распространенное в православии «аскетическое» отношение к плоти слишком односторонне. Священник И. Егоров¹²⁹, архимандрит Антонин (Грановский)¹³⁰ и профессор-протоиерей С. Соллертинский сказали, что тело не было для аскетов чем-то отрицательным, помогало «восходить духом» самому и служить ближним. При обсуждении второго доклада Д. Мережковского всем становится ясно, что автор имеет в виду реальную плоть, – тот аспект его религиозной концепции, который ляжет в основу его «религии».

Собрания Религиозно-философского общества в Петербурге были разрешены обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым. Открылись они в зале Географического общества, и рассчитанный на 200 человек зал всегда был переполнен. Официально председательствовал на них епископ Ямбургский Сергей (Страгородский)¹³¹. По неофициальной договоренности председателем на каждом собрании избирался тот, кто по профессиональной деятельности был более компетентен в вопросе. Протоколы собраний сохранились в машинописном виде в архиве РГАЛИ в небольшом количестве¹³² и показывают,

¹²⁴ Мережковский Д. Новый Вавилон. С. 174.

¹²⁵ Тернавцев Валентин Александрович – чиновник для особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода.

¹²⁶ Филевский Иоанн Иоаннович – писатель, священник, воспитанник Киевской Духовной Академии, приват-доцент Харьковского университета.

¹²⁷ Лисицын Михаил – священник, законоучитель, два его письма о трудностях преподавания Закона Божьего в гимназии, присланные в августе 1901 г. в редакцию «Нового времени», В. Розанов поместил в своей книге «Около церковных стен». Убит во время красного террора 22 февраля 1918 г.

¹²⁸ Левашов Павел Никонович, священник, эконо́м СПбДА.

¹²⁹ Протоиерей Иоанн Егоров в 1919 г. основал свою обновленческую группу «Религия в сочетании с жизнью», после него просуществовавшую до 1927 г. Умер от сыпного тифа в 1920 г.

¹³⁰ Архимандрит Антонин (Александр Аркадьевич Грановский) – старший цензор Петербургского духовно-цензурного комитета; преподавал в ряде учебных заведений. 2 марта 1903 г. стал епископом Нарвским и первым викарием Санкт-Петербургской епархии. После большевистской революции примкнул к обновленцам. Основал в 1922 г. обновленческую группу «Союз церковного возрождения».

¹³¹ Епископ Ямбургский Сергей (Страгородский Иван Николаевич) – доктор богословия, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, будущий патриарх Русской Православной Церкви.

¹³² Обзор выступлений дается по стенограммам из фонда ПРФО в РГАЛИ. В 1903 г. стенограммы прошли неполную публикацию в журнале Мережковских «Новый путь», в 1908 г. они были переизданы. Дополненные стенограммой

что значительная часть выступлений принадлежала не духовенству, а литературно-философской среде. Членами-учредителями Общества стали епископ Сергей (Страгородский), Д. Мережковский, В. Миролюбов, В. Розанов, В. Тернавцев (казначей Собраний). Из этих пяти человек составил совет. Членами-учредителями также считались священник И. Альбов, З. Гиппиус, Е. Егоров (секретарь Собраний), А. Карташев, В. Успенский¹³³, Н. Минский, М. Новоселов, П. Перцов, В. Скворцов¹³⁴, Д. Философов, А. Бенуа. На заседаниях бывали А. Блок, В. Брюсов, И. Репин, Н. Бердяев и др. Из-за полуофициального характера Собраний на них отсутствовал полицейский, обязательный на публичных собраниях, царил атмосфера искренности и свободы суждений (хотя и случались в ходе прений ехидные замечания), горячий и жесткий тон обсуждений. Допускались не все желающие¹³⁵, но студентам духовных академий присутствие было разрешено. Всего состоялось 22 заседания: первое – в ноябре 1901 г., последнее – в марте 1903-го. Стенограммы Собраний разрешено было печатать в журнале «Новый путь», были опубликованы стенограммы 20 заседаний. Отпечатанные и отредактированные, они были сброшюрованы в 1908 г. и прошли цензурную обработку.

Внешне общей темой собраний был один вопрос: как усилить влияние православия в жизни российского общества, прикровенно – тема «неба и земли», «духа и плоти». Эта тема возникла уже в первом докладе, сделанном чиновником особых поручений при обер-прокуроре Синода В. А. Тернавцевым. «Для всего христианства наступает пора... делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве правду о земле»¹³⁶. «Строго говоря, – комментирует его речь протоиерей Георгий Флоровский, – это была тема Владимира Соловьева, поставленная... резче. Церковь проповедует небесное, но небрежет о земном. Интеллигенция же вся в земном, в общественном служении. И вот Церковь должна это служение религиозно оправдать и освятить»¹³⁷. Наступает время открыть сокровенную правду о земле, здесь обнищавшая духом интеллигенция должна найти себе новое дело, которое безуспешно искала, – говорил Тернавцев. – Я верю в новое откровение, я его жду»¹³⁸. (Вместе с ним ждали новых откровений Н. Бердяев, Мережковские, Д. Философов, А. Мейер и А. Белый и верили, что Россия – та страна, где явится новое откровение о земле, они видели себя его пророками.)

Епископ Сергей (Страгородский) сказал, что «не согласен, чтобы Церкви необходимо было переменить фронт, поставить новую задачу», т. е. заняться раскрытием «правды о

последнего заседания, вновь переизданы в 2001 г. (см.: Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005).

¹³³ Успенский Василий Васильевич – приват-доцент, позже профессор СПбДА. Печатался в журнале Мережковских «Новый путь» под псевдонимом «В. Баргнев». Бывал дома у Мережковских, был дружен с В. Розановым. На собраниях выступал и Владимир Васильевич Успенский, кандидат богословия, член Предсоборного совета, впоследствии – участник Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг.

¹³⁴ Скворцов Василий Михайлович. Окончил Киевскую Духовную Академию, с 1895 г. – чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода, миссионер, редактор-издатель журнала «Миссионерское обозрение» (1901–1916), газеты «Колокол» (1908–1916) и бесплатного приложения к этой газете под названием «Голос истины» (1909–1916). В 1915 г. уволен в отставку в чине тайного советника.

¹³⁵ З. Гиппиус писала В. Розанову по этому поводу 18 марта 1902 г.: «Посмотрите, вот в маленьком виде картина „христианского миссионерского гонения“: это недопущение на собрание Стаховича и Плевако. Православные гонители забоялись: „Куда нам, мы с ними не справимся, вернее будет просто двери прикрыть“. Не пушай – и кончено. Не понимают и тут, как в сектантских делах, до чего такое громогласное признание внутренней несостоятельности вредит им же самим... Сила не боится открытого сражения; насилие же всюду результат слабости... Жаль, что Скворцов за мелкими практическими соображениями (и личным обидами) не видит более глубоких и столь же практических расчетов. Мы тоже слабы: страх за собрания связывает наши мысли и мы тотчас соглашаемся: да, да, запрем двери, приставим к ним городского, не то Стахович придет, увидит и победит нас. Довольно позорно, хотя естественно. Верно вы сказали вчера, что в руки России валится громадное яблоко, а она в тупости допустит его упасть на землю и сгнить – если другие не подберут и не воспользуются» (см: РГАЛИ. Ф. 249. К. 3872. Ед. хр. 2. Л. 31).

¹³⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М., 1998. С. 471.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же.

земле», эта цель может быть достигнута и при наличных церковных идеалах. А вот интеллигенции, если она «действительно хочет христианства, а не социализма... нет причин восставать против Церкви»¹³⁹, т. к. на деле для этого нет причин. Следом выступил Д. Мережковский, который заявил: «Земля имеет свой идеал, подобно тому, как „плоть“ имеет значение самостоятельное, а не подчиненное по отношению к духу»¹⁴⁰. Выяснить «отношение этих двух идеалов» – задача дальнейших собраний, сказал он.

На втором заседании В. Тернавцевым была зачитана записка Д. Философова, где уже в начале текста стояли строки: «Единственным содержанием наших бесед должны быть: сначала выяснение, что такое *настоящая*, не искаженная Церковь, и *настоящее*, не извращенное общество, а затем – интересы этой *настоящей* Церкви и *настоящего* общества»¹⁴¹. Учитывая, что Д. Философов не говорил ничего, не согласовав с Мережковскими, как и они – с ним, здесь, в 1901 г., определенно видна общая позиция «триумвирата», направлявшего Собрания. Д. Философов говорил о том, что вера в русском обществе была подменена верой в прогресс, но без Бога не может быть настоящей культуры, и «люди современного культурного сознания поняли это»¹⁴². И вот интеллигенция, выросшая на Н. Чернышевском, «выделила из себя *настоящее* культурное общество», которое хочет узнать Церковь¹⁴³. Церковь же вместила только первую половину первой заповеди и, возлюбив только Бога, довела эту заповедь до презрения к культуре. «Культурное общество» осознало свою половинность, но Церковь осознать ее не хочет, вся уйдя духом в аскетизм. Выступивший В. Розанов, говоря от имени мирянина, которому предлагают «мириться с Церковью», ненамеренно высказал вкратце причины возникновения «нового религиозного сознания»: в церкви прихожанин не становится «творцом», «делателем»; «отдайте храм миру»; «великая вещь делание и творчество. Византия вся и целиком жила Церковью»; «Русь скопировала Византию, а не поняла, что главное – творчество, и вышла „мумия веры“»; «столпы христианства суть книжники»; «возьмите интеллигенцию: она думает... о здоровье народа, о правосудии для народа... Бог есть в интеллигенции... в делах»; «Бог из камней сих [интеллигенции] властен сделать новых детей Аврааму»¹⁴⁴.

Выход Д. Мережковского к церковной интеллигенции с темой «освящения плоти» не прошел впустую, стенограмма следующего заседания,¹⁴⁵ где он поставил вопрос об отношении Церкви к искусству (доклад «Н. В. Гоголь и Православие»), вносит неуверенность в выступления духовенства (священника М. Лисицына, епископа Антонина). И профессор С. А. Соллертинский¹⁴⁶ одобрил, что Д. Мережковский ставит такие задачи, потому что Д. Мережковский «действует в смысле полного истинного христианства»¹⁴⁷. Сам теоретик НРС, выступая так, чтобы подстегнуть спор об антиномии плоти и духа, заявлял, что не удовлетворен ответами, данными «умственным путем», а в итоге сказал, что считает вопрос неразрешенным. Слово взял отец Петр¹⁴⁸: «Не аскетизм дает синтез плоти и духа, а церков-

¹³⁹ Записки Религиозно-Философских Собраний в С.-Петербурге. Приложение // Новый путь. 1903. № 1. С. 32.

¹⁴⁰ По прочтении всех протоколов, хранящихся в РГАЛИ, мы вправе определенно сказать, что представители церковной интеллигенции не понимали того, что скрывалось за понятием «плоть» у Мережковского и беседовали по предложенному вопросу в рамках канонических христианских воззрений.

¹⁴¹ Записки Религиозно-Философских Собраний в С.-Петербурге. С. 39.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 40.

¹⁴⁴ Записки Религиозно-Философских Собраний в С.-Петербурге. С. 52, 53, 55. Эти высказывания В. Розанова укладываются в схему Мережковского о том, кто должен составить «новую религиозную общественность».

¹⁴⁵ РГАЛ И. Ф. 2176. Он. 1. Ед. хр. 2.

¹⁴⁶ 3. Гиппиус отозвалась о С. А. Соллертинском, назвав его «форменным позитивистом, мелочным и грубым» (см.: Письма 3. Гиппиус к Т. Манухиной. 1930 г. // *Intellect and Ideas in Action...* С. 473).

¹⁴⁷ РГАЛ И. Ф. 2176. Он. 1. Ед. хр. 2. Л. 21.

¹⁴⁸ Фамилия и проч. данные в стенограмме отсутствуют.

ная жизнь», – говорил он. – «[В] Приобщен[ии] Плоти и Крови заключается удовлетворение тела и возвышение духа»¹⁴⁹. В ходе прений Д. Мережковский заявил, что для того, чтобы совершить Таинство, в котором можно получить «реальную силу» на хорошие поступки, «мы должны совершить его в несколько ином смысле... с иными мольбами в душе... Тут можно ввести и несколько других обрядов, несколько других молитв»¹⁵⁰.

В. Сарычев задался вопросом, как возможен для Д. Мережковского и где для него «тот узел, которым связались бы Дух и Плоть», какова, по Мережковскому, «природа Святой Плоти»¹⁵¹. Согласно Мережковскому, «учение Христа указывает... три пути к этому единству... – через тайну Рождества, Воплощения... через тайну приобщения... Плоти и Крови... через тайну воскресения Плоти»¹⁵². В произведении «Атлантида-Европа. Тайна Запада»¹⁵³ у Д. Мережковского родится чуть ли не догматическая формулировка о единственности «плоти» и «духа» как потусторонних мистических категорий. Это единственное переносилось на реальную физическую плоть. «Новое религиозное сознание», делает вывод В. Сарычев, это, «в первую очередь, новая религиозная гносеология... как возможен синтез плоти и духа»¹⁵⁴.

Стенограммы 1902 г. показывают, что тема Д. Мережковского продолжает доминировать на Собраниях. Истины христианства уже с начала дискуссий не принимаются участниками движения НРС как неизменные, в 1901–1903 гг. вопрос лишь о том, возможна ли реформация в «наличествующей» Церкви или нужна другая.

В. Розанов и Д. Мережковский в эти годы – друзья и соратники¹⁵⁵. В своих выступлениях на ПРФС Д. Мережковский показывает себя апологетом взглядов писателя на современную Церковь, стимулирует своими вопросами на Собраниях возвращение к розановским темам о поле и браке: «Глубины мистические деторождения до Христа были святы, как случается, что после Христа они наполовину стали демоничны?» (обсуждение поданной В. Розановым записки «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак»). Всего пять заседаний были посвящены вопросу о браке, и больше всего они оказались связаны с теорией «святой плоти».

Характерной темой для заседаний ПРФО 1901–1903 гг. стала тема «религиозной ответственности». Д. Мережковский поднял вопрос об отлучении Л. Толстого, князь Волконский – о свободе совести, вновь Мережковский – о Толстом и Достоевском, обязательной была тема отношения Церкви к миру.

Признания авторитета Церкви как сакрального духовного организма почти не возникало, но было магическое представление основателей «Третьего Завета» о том, что стоит только приступить к реформам и начать реорганизацию общества по принципам «нового религиозного сознания», как далее все само Святым Духом совершится. Н. Минский писал, что в последнее время появилось «новое отношение к завету Христа, новое прозрение преж-

¹⁴⁹ Там же. Л. 22–23.

¹⁵⁰ Там же. Л. 24.

¹⁵¹ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 18.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Мережковский Д. С. Атлантида-Европа. Тайна Запада. М., 1992. С. 69.

¹⁵⁴ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 22.

¹⁵⁵ См. письмо Д. Мережковского к В. Розанову о начале Собраний [1901]: «Только что были у меня Тернавцев и Новоселов. Обсудили с Миролюбовым и Преосвященным] Сергием некоторые пункты (важные по отношению к Скворцову). Они решили их немного изменить и очень просят, вместе с другими, и Вас прийти хотя бы на 1/4 часа вечером в этот Четверг, т. е. после завтра после 9 ч., ко мне для окончательного решения. Не отложите ли до тех пор печатания заметки, – для совместного обсуждения? Очень хотелось бы. Слишком важно для нас первое появление в печати, м. б., важнее разрешения официального. ... Не исключите ли двух слов, подчеркнутых мною красным карандашом „и Церкви“. О православии и Церкви лучше говорить как можно меньше: у нас сказать „церковь“ все равно что сказать „полицейский участок“» (см.: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3872. Ед. хр. 1. Л. 13–13 об). Подчеркнуто Мережковским.

них таинств и догматов... Между тем на заставе цензуры пропускаются только идеи старые. И вследствие этого мы присутствуем при странном явлении: Церковь ведет борьбу с теми, кто... стремится возродить в людях атрофированное религиозное познание»¹⁵⁶. И это – интеллигенция, «возвращающаяся обуреваемая истинным религиозным пылом»¹⁵⁷.

Заседания 17, 18, 19, 20 были посвящены обсуждению вопроса о догматическом развитии. Д. Мережковский назвал догматы «кандалами», по его мнению догмат не может быть статичен: мы веруем в живого Христа, отчего же не ждать новых откровений; догматы – это остов Церкви, ее кости, но они не живые. Для современных богословов христианство слишком буднично и серо, а в среде интеллигенции его еще ощущают с горячностью истинной веры. И вот здесь, сейчас является христианство четвертого измерения, которое включает в себя три предыдущих: католичество, православие, протестантизм. Современное поколение живет в точке между двумя источниками света – первого и второго Пришествия. И свет первого, по мнению Д. Мережковского, ослабел. Он обратился к представителям Церкви с вопросом: если каждый момент молитвы – откровение, отчего вы не допускаете, что будут откровения, от которых зависят судьбы мира, новый образ Церкви, новый образ нравственности? На что ответил епископ Сергей (Страгородский): «В моей одиночной молитве бывают откровения. Но все эти откровения не имеют никакого значения, например, для науки и искусства»¹⁵⁸.

Таким образом, в то время как церковная интеллигенция, вышедшая для миссионерских встреч на собрания ПРФО, будет говорить о «богоискательстве» в среде «обнищавшей духом» мирской интеллигенции, здесь складывался новый христианский «гнозис» о «святой плоти», «настоящей Церкви» и «неизвестном» Иисусе, новом «зоне» Третьего Завета. И вопрос о доверии или отношении к нему духовенства «теоретически был предложен всем христианским церквям», хотя, «несмотря на полную зависимость нынешней православной Церкви от российского государства... он все-таки мог быть предложен только православию, благодаря его внутренней свободе по сравнению... с Церковью римской»¹⁵⁹.

Когда оказалось, что «историческая» Церковь «ничего не поняла» и не приняла их поисков, стало очевидно, что поддержки следует искать в ком-то другом. В 1903 г. запрещают Собрания, наступает разлад с редакцией «Мира искусства», а у «Нового пути» трудности с цензурой, – на время запрещают публиковать оставшиеся стенограммы Собраний, и с Мережковскими ненадолго порывает даже Д. Философов. Но события 1905 г. привносят новые возможности в застоявшийся процесс формирования учения о «новом религиозном сознании»: приходит публичное отрицание самодержавия, а вместе с ним обвинение существующей Церкви уже не только в том, что она что-то там недопоняла в своей исторической миссии, разведив плоть и дух, а более того, – утверждение, что она *изжила* себя, потому что *сменила Бога*, т. е. связала себя с Антихристом в виде самодержавия, поменяла Бога на кесаря и т. и.

События и общественная активность масс в первой революции дали толчок и развитию в НРС идеи о *силах* «новой религиозной общественности» и рождению положения о том, что всякое общественное революционное движение *религиозно* по своей сути (Мережковский).

¹⁵⁶ Записки Религиозно-Философских Собраний в С.-Петербурге. С. 25–26.

¹⁵⁷ Там же. С. 25.

¹⁵⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 473.

¹⁵⁹ Гиппиус-Мережковская 3. Дмитрий Мережковский. С. 91.

Д. Мережковский о поле в системе НРС

Мы уже отмечали, что с темой «освящения» плоти в учении тесно был увязан вопрос о значении пола. «Проблематика пола складывается в религиозной философии Мережковского под влиянием В. Розанова», – пишет С. П. Бельчевичен¹⁶⁰. Н. Бердяев также считал, что Розанов своими темами послужил новому религиозному сознанию. Он оказал большое влияние на Д. Мережковского, «почти определил темы религиозно-философских собраний»¹⁶¹.

В. Розанов появился в кругу Мережковских в 1898-м, в октябре 1899 г. Д. Мережковский заговорил о необходимости «новой Церкви»¹⁶². В. Розанов в своих статьях, сравнивая ветхозаветное религиозное мировоззрение с христианской моралью, исподволь расшатывал доверие читающей публики к церковному образу жизни. Тема Розанова – Христос и мир, отношение между Христом и миром: во Христе мир прогорк, а те, что полюбили Иисуса, потеряли вкус к миру. Религиозные воззрения В. Розанова из сферы литературы перешли в сферу философии, и она вполне подошла для «нового религиозного сознания». Современник В. Розанова Б. Грифцов, рассматривая Д. Мережковского, В. Розанова и Л. Шестова как мыслителей, писал: «Намечаются два основных типа мысли в новое время... почти всякий мыслитель... отшатываясь от позитивизма, впадает в логическую метафизику... нисколько не менее упрощающую и не менее плоскую»¹⁶³.

В. Розанов заявил пол как точку включения в вечность. Он является священной субстанцией. Через пол как природное человек соединен с космичностью бытия. Человек не потеряется в Вечности, потому что включен в нее через пол, более того, пол «и есть наша душа»¹⁶⁴ (человек вообще есть «трансформация пола» («Люди лунного света»), пол внеестественен и сверхъестественен («В мире неясного и нерешенного»), и «связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом»¹⁶⁵). В поле видит Розанов преодоление смерти (Н. Бердяев). Церковь не смогла овладеть историческим процессом, и единственное место, где есть надежды, и человек может лично проявиться, это, по Розанову, семья, которая есть иррациональный мистический институт. На Собраниях ПРФО В. Розанов отрицал благодать, подаваемую в Таинстве брака.

Для В. Розанова, как и для Н. Бердяева и Д. Мережковского, в центре исторического процесса стоит гений, который является мировой скрепой. Гений религиозен, «гений в своем творчестве проявляет основную идею – скрытый центр мировой жизни»¹⁶⁶. В. Розанов, намекая этот мировой центр, в «Религии и культуре» ставит акцент на новом принципе философствования: центром мира является чувственная любовь, и, говоря о человеке, играющем столь значительную роль в истории человечества, должно учитывать не дух, а тело. Соответственно, скорби духа не должны составлять предмет религии, человечество, писал он, должно выработать религию лиричную, а «религиозное мышление в пределах схемы христианской давно представляет собою иссохшую мумию в драгоценном саркофаге, о которой никто не заметил даже момента, когда она перестала дышать»¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Бельчевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. С. 38.

¹⁶¹ Бердяев Н. Христос и мир // Русская мысль, 1908. Июль. № 1. Цит по: Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России // Соч. Т. 3. Paris, 1989. С. 344.

¹⁶² В Великий четверг 1899 г. Мережковский, Гиппиус и Философов совершили «акт» рождения «новой Церкви» (см.: Гиппиус З. Н. Дневники. Ч. 1. М., 1999. С. 96–98).

¹⁶³ Грифцов Б. Три мыслителя. М., 1911. С. 37.

¹⁶⁴ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 7.

¹⁶⁵ Розанов В. В. Уединенное // Соч. Т. 1. М., 1990. С. 169.

¹⁶⁶ Там же. С. 39

¹⁶⁷ Розанов В. В. Русская Церковь // Соч. Т. 1. М., 1990. С. 347–348.

Результатом такой перемены стало бы, по В. Розанову, создание оригинальной метафизики и мистицизма, куда вошло бы «много... переработанного и бесконечно углубленного язычества – как в его эллино-римских элементах, так и особенно в германо-славянских элементах. Песни народные, эпос народный... детские песни... они мотивами своими... и содержанием своим говорят иногда так же много, как и песнопения Церквей... они выше литургий, слишком схематичных и не отвечающих человеку на скорбь этого часа, на радость этого дня»¹⁶⁸. В этом перечислении мы видим часть того, что деятели «нового религиозного сознания» называли не освященной Церковью, «плотью» мира.

Такое отношение к полу, естественно, сближало мерещковцев и В. Розанова, но метафизика Д. Мережковского была лишена той «путаницы логической», которую он сам находил в «религиозной путанице» воззрений В. Розанова¹⁶⁹. «У Мережковского любовь вводит... в познание», – пишет В. Сарычев¹⁷⁰. Для В. Розанова любовь – чувственная сторона плоти, что для него не умаляет вопроса о «святости» пола как имеющего, согласно В. Розанову, начало в Божестве. Для Д. Мережковского чувственность – только толчок для рождения духовной любви, призванной создать «единство Трех в эросе, на котором, как на первом камне, создается „Церковь Святого Духа“»¹⁷¹. Не семья, а сакральный брак втроем, платонический союз, основанный на чувственном влечении. Для начала чувственного влечения был необходим пол. «И Дмитрий Сергеевич, и Философов... думали, что без пола нельзя подходить к Богу, а потому я решила, что пусть они, если боятся бесполого Круга, – надеются, что есть пол хоть во мне, влечение к одному¹⁷² из Круга», – писала З. Гиппиус об учреждении их первой общины¹⁷³ «новой церкви»¹⁷⁴.

С нашей точки зрения, есть нечто в их общих воззрениях на пол, чего Д. Мережковский В. Розанову уступить не может: это обусловленность *личности* полом. Как и Н. Бердяев, он отстаивает свободу личности, пусть не абсолютную, как у Бердяева. Он пишет: «Розанов ничего не понимает в христианстве, потому что ничего не понимает в личности»¹⁷⁵, для В. Розанова «душа (личность) есть только функция пола; пол есть ноумен души»¹⁷⁶. «Где не начался пол – нет лица, но оно сейчас же появляется как зачаток, как намек – где появляется пол», – писал В. Розанов в статье «Из загадок человеческой природы»¹⁷⁷. Д. Мережковский отмечал, что в вопросе пола считает главной ошибкой В. Розанова то, что он пол посчитал «сущностью», а личность – «явлением». «Утверждать, что... личность есть только явление, „функция пола“... значит утверждать, что часть больше целого, христианское целомудрие – не содом и не скопчество, как думает Розанов»¹⁷⁸. «Розанов не знает, что такое личность, потому что не знает, что такое общественность»¹⁷⁹, – заключал Мережковский.

Вопрос о религиозной общественности В. Розанову действительно был чужд, его «религиозная общественность» пребывала в обрядовородовой жизни Ветхого Завета, а

¹⁶⁸ Там же. С. 349.

¹⁶⁹ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник 1910–1914. Пг., 1915. С. 223

¹⁷⁰ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 30.

¹⁷¹ Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 329.

¹⁷² Речь о Д. В. Философове.

¹⁷³ В. Розанов не захотел принимать участие в «тайнствах» общины Мережковских: «Занятый своими мыслями, усмотрел опасное в тайне, о которой мы просили», – вспоминала З. Гиппиус в Дневниках (см.: Гиппиус З. Н. Дневники. М., 1999. Ч. I. С. 90).

¹⁷⁴ Гиппиус З. Н. Дневники. М., 1999. С. 95.

¹⁷⁵ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник 1910–1914. С. 223.

¹⁷⁶ Там же. С. 231.

¹⁷⁷ Розанов В. Апокалипсис нашего времени. М., 2002. С. 195.

¹⁷⁸ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник 1910–1914. С. 232.

¹⁷⁹ Там же. С. 233.

«новая религиозная общественность» Д. Мережковского и Н. Бердяева ассоциировала себя с новозаветным христианством.

Отметая подозрения в любого рода заимствованиях, Д. Мережковский неоднократно высказывался в статьях о В. Розанове, Вл. Соловьеве, Л. Толстом, не одобряя их отношения к христианству. Говоря о В. Розанове, Д. Мережковский порицал его высказывания о Христе («у Розанова бунт лукавый: из-за угла ненавидит и не смеет поднять глаза на Того, Кого ненавидит»¹⁸⁰) и его недоверие к Воскресению («Мистические хулиганы»¹⁸¹). Д. Мережковский писал: «Розанов сообщает единственную заповедь этой новой религии: „Оставьте все, как есть. Не тяните ни туда, ни сюда“. Но ведь это древняя... заповедь всякую существующую мерзость... признать божественной только потому, что она существует – поклониться непотребному богу непотребной действительности»¹⁸². Интересно, что эти слова, сказанные о В. Розанове, как нельзя лучше подходят и к характеру той действительности, которую требуют внести в Церковь и освятить деятели НРС. Д. Мережковский против розановского: «Если бы я был великим иереем... я сотворил бы религию „здесь“ и „здешняго“»¹⁸³, но именно такую религию, в центре которой царство справедливости, Царство Небесное здесь и сейчас, царство, в которое внесено „все наше дорогое“ и освящено „в единстве духа“, предлагает он сам.

Так, Д. Мережковский в статье «Земной Христос» пишет, что считает всякую плоть святою уже потому, что «Христос соединил с нею Свою Божественность»¹⁸⁴. Там же уточняет: «Догмат о Богочеловеке утверждает совершенное равенство плотского духовному, земного – небесному, человеческого – божескому в существе Христа. Но религиозный опыт христианства... не вместил и не воплотил догмата: духовное возобладало над плотским, небесное – над земным, божеское – над человеческим, – до совершенного поглощения одного начала другим»¹⁸⁵. Россия гибнет, и неподвижность Розанова в данном религиозном вопросе возмущает Мережковского: такая позиция «мистического анархизма» – «предел реакции, предательство революции»¹⁸⁶.

Пристрастие В. Розанова к временам Ветхого Завета Д. Мережковскому в вопросе о «плоти и поле» было чуждо. Ветхий Завет рассматривался им лишь как этап движения «человечества к Абсолютной личности. Когда цель движения достигнута, оно прекращается... приходит Христос»¹⁸⁷. Пол умался Д. Мережковским в контексте значения для личности. Личность как целое, единое и единичное в своем роде вообще представлялась ему своеобразно: «Личность, индивидуум, есть неделимое целое; пол есть половина, двоение... дробь личности. Совершенный человек, совершенная личность – не мужчина, только мужчина... и не женщина... а что-то большее. ...Соединение мужского и женского не в половом акте, вне личности, а в ней самой и есть начало личности»¹⁸⁸. Н. Бердяев развил это положение в своей антропологии до «идеала» – «андрогина» – абсолютного совершенства, «юноши-девы». Андрогинный человек и есть человек «обоженный», это еще одна причина того, почему Н. Бердяев, В. Розанов, сам Д. Мережковский и иже с ними настойчиво отвергали христианский аскетизм: он противоречил их представлениям о пути обожения. Если в православии обожение – следствие стяжания Духа Святого, то в НРС оно обусловлено полом, а

¹⁸⁰ Мережковский Д. С. Было и будет. С. 236

¹⁸¹ Мережковский Д. С. В тихом омуте. СПб., 1908. С. 250–251.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Мережковский Д. С. Мистические хулиганы // Мережковский Д. С. В тихом омуте. С. 252.

¹⁸⁴ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник. С. 158.

¹⁸⁵ Там же. С. 158. Курсив мой.

¹⁸⁶ Мережковский Д. С. Мистические хулиганы. С. 253.

¹⁸⁷ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник. С. 232.

¹⁸⁸ Там же.

вернее – преодолением его при признании плоти «святой». «Плоть» в традиционном понимании для Д. Мережковского означает антитезу аскетическому мирозерцанию; плоть есть нижняя бездна, противоположная бездне верхней (Сарычев).

Надо заметить, что и В. Розанову была не чужда идея «андрогина». В. Сарычев считает, что именно в «андрогине», по Мережковскому, возможно соединение духа и плоти. Он пишет: «Д. Мережковский и Гиппиус... доводят уже наметившуюся у предшественника [Вл. Соловьева] неосознанную *эротизацию* христианского вероучения до логического предела»¹⁸⁹. Отражая общий с Мережковским взгляд на проблему, З. Гиппиус писала: «Мужженское существо стремится к соединению с другим, в соответственно – обратной мере двойным Женомужским», создается «возможность истинной любви...»¹⁹⁰ В. Сарычев замечает: «Отдаваясь логике идеи, Д. Мережковский и З. Гиппиус объективно „сатанизируют“... свое учение. Так, к понятиям, определяющим... „истинную любовь“... Д. Мережковский добавляет... „ночную сущность“, вводит в андрогинизм дионисово начало»¹⁹¹.

Выводы В. Сарычева ложатся на факты близкого общения всех четверых: Мережковского, Розанова, Гиппиус¹⁹² (а также Д. Философова) и Вяч. Иванова с проповедуемым им дионисийством. (Религия Диониса как двуполого бога разлагается в мистериях на мужскую и женскую составляющие). Пятым, близким по духу, Гиппиус считала А. Белого и старалась удержать его в их кругу¹⁹³. Относительно самой З. Гиппиус Н. Бердяев писал в статье «Преодоление декадентства»: «Мечты о высшей влюбленности самые заветные мечты А. Крайнего¹⁹⁴. ...А. Крайний пришел к идее любви, очень родственной гениальному учению о любви Вл. Соловьева, но... выносив эту идею в себе, осмыслив свой опыт. Враждебнее всего А. Крайний Розанову и розановщине, любви родовой. Безличным инстинктам в поле. ...А. Крайний лелеет мечту о преобразении пола, которая... должна казаться безумием „разуму“ века сего»¹⁹⁵. Цитата показательна: в статье *о творчестве* З. Гиппиус Н. Бердяев уточняет *отношение автора к полу*. Это говорит нам о том, сколь большое внимание придавали деятели НРС популяризации этой темы.

В 1916 г. Н. Бердяев отмечал: «Как ни враждебен сейчас Д. Мережковский Розанову, но и донныне не может он освободиться от обаяния розановской религии плоти...»¹⁹⁶. Тема «пол в христианстве» имела свое продолжение: обобщая свои религиозные умопостроения в эмиграции, Д. Мережковский, как и В. Розанов, внесет пол в жизнь Бога, свяжет пол с тринитарным вопросом: «Тайна Одного в личности, тайна Двух в поле, тайна Трех в обществе»¹⁹⁷. Он напишет: «От проникновения одного бытия в другое происходит рождение Сына. Тринитарная проблема тем самым наполняется новым содержанием, раскрывается тайна Третьей

¹⁸⁹ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 35

¹⁹⁰ См.: Гиппиус З. Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 296.

¹⁹¹ Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 35.

¹⁹² См. далее о ее письме Вяч. Иванову.

¹⁹³ См., например, письмо З. Гиппиус от 8 сентября 1902 г., которое должно было убедить А. Белого в существовании «двух путей добра». З. Гиппиус в письме делится с А. Белым тем, каким они принимают падшего ангела: «Это он, Белый Дьявол, Денница, исполняет свой великий подвиг любви к Богу и людям, взятый на себя прежде всех времен (вы еще думаете, что было „отпадение“, „бунт“?) – и кладет, сам страдая и любя, тень на человеческую душу. Еще и еще раз создает возможность понять свет и явить свободную волю в выборе между светом и тьмою... разве душа согласится принять Бога, создавшего тьму? Или Бога, борющегося с тьмою? Нет-нет. Он создал лишь подвиг в одном из своих творений – Денницы, который для Него – никогда не терял своих белых одежд, – а лишь в наших глазах – до времени» (см.: НИОР РГБ. Ф. 25. К. 14. Ед. хр. 6. Л. 15–15 об.). Очевидно, что в приведенных нами первых строках письма З. Гиппиус приписывает Люциферу подвиг, подобный искупительному подвигу Христа.

¹⁹⁴ Псевдоним З. Гиппиус.

¹⁹⁵ Бердяев Н. Преодоление декадентства // Московский еженедельник. 1909. № 20. С. 53.

¹⁹⁶ Бердяев Н. Новое христианство // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. С. 488.

¹⁹⁷ Мережковский Д. Тайна Трех. Египет-Вавилон. Прага, 1925.

ипостаси, третье лицо Пресвятой Троицы – Лицо Женское»¹⁹⁸. Обожение человека новой религиозной эпохи писатель также свяжет с полом и «святой плотью» и напишет, что «Третьим царством Трех» и будет торжествующая на земле Церковь как Царство Божие, «в лоне этого Царства благодать единения с Богом достигнет Богосупружества»¹⁹⁹. «В Богосупружестве совершается такое внутреннее соединение Существа Божия с человеческим, что каждое из них становится богом, хотя ни то, ни другое не изменяет природе своей»²⁰⁰.

¹⁹⁸ Там же. С. 339.

¹⁹⁹ *Пахмус I* Вступительная статья // Мережковский Д. С. Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль. Брюссель, 1990. С. 1. *Она же*: Вступительная статья // Мережковский Д. Маленькая Тереза. Эрмитаж, 1984.

²⁰⁰ *Мережковский Д.* Что сделал ев. Иоанн Креста // Новый журнал. Кн. 69. Нью-Йорк, 1962. С. 127.

Проблема метафизики «плоти» и «духа» и тринитарный вопрос

Философия пола, пишет С. П. Бельчевичен, переносится Д. Мережковским и на социальные проблемы: «Мир гибнет от того, что забыл Мать. Мужское возобладало над женским»²⁰¹. В. Сарычев также делает вывод, что раз, по Мережковскому, «Троица в самой себе связана и обусловлена полом, то полом же она связана и со всякой „плотью“, т. е. с миром»²⁰². Ожидаемое деятелями НРС, а на самом деле ими же вносимое «откровение о „плоти“ есть откровение о земле, освященной общественности, религиозном смысле культуры, о воскресении тела... умерщвляемого аскетической религией духа», – писал Н. Бердяев. «Плоть» означает и мир, и космос, землю и пол, и всю культуру с «науками и искусствами, с любовью и общественностью, и тело, предназначенное к воскресению»²⁰³.

В этом новом «откровении» о плоти предполагался и новый взгляд на культурные ценности, придание им *сакрального* значения. Общество, создававшее в своем культурном развитии эти ценности и живущее ими в своем поступательном развитии, обретало, по-видимому, онтологическую связь с Божеством (у Д. Мережковского мир эманировал из Бога²⁰⁴, у Н. Бердяева – «святость» гениальности вносит «прибыток» в Божество, что также предполагает единую природу). Ошибка «исторического» христианства, по Д. Мережковскому, была в том, что в «истории человечества и Церкви Дух [был] понят как внутренний процесс... преобразования плоти... как умерщвление плоти»²⁰⁵. Потому, по Мережковскому, аскетическое христианство и современная культура оказались «обоюдно непроницаемы». Следовательно, «к соединению Святого Духа со Святою Плотью ближе несвятая плоть внехристианского человечества»²⁰⁶, – делает вывод писатель.

Наблюдаемая на протяжении второго тысячелетия «христианская святость, действие вне Троицы», потому что аскетическое делание, по Д. Мережковскому, совершается «только во имя Сына»²⁰⁷. Ликом Сына закрыт лик Отца и Духа, который явит откровение о Богочеловечестве, Сам станет откровением «во Плоть Святой, последним соединением Духа с Плотью, неба с землею, мира с Богом»²⁰⁸. В своем увлечении освятить (отрицавшееся им!) розановское «здесь» и «здешнее», он восклицает, обращаясь к преподобному Серафиму Саровскому: «Я верю, что последняя... тайна... христианской святости... будет тем самым откровением, которого я жду». «Батюшка Серафим! Если ты идешь за Бога против мира, то мы идем против тебя с миром и с Богом»²⁰⁹. «Первый Завет пророчествует о первом пришествии Сына в Отце, второй – о Втором пришествии Сына в Духе», «третий и последний момент религиозной эволюции... теперь наступает, есть откровение Духа, которое соединит откровение Отца с откровением Сына»²¹⁰.

²⁰¹ Мережковский Д. Тайна Трех. Египет-Вавилон. С. 363.

²⁰² Сарычев В. А. Религия Дмитрия Мережковского. С. 64.

²⁰³ Бердяев Н. Новое христианство. С. 496.

²⁰⁴ См.: Мережковский Д. Большая Россия. С. 93.

²⁰⁵ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 23.

²⁰⁶ Там же. С. 24.

²⁰⁷ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 150.

²⁰⁸ Там же. С. 149.

²⁰⁹ Там же. С. 151.

²¹⁰ Там же. С. 154.

Так Д. Мережковский подводит итог христианской эпохе, названной им «Второй Завет» – просто перечеркивает ее духовные достижения. Впереди у него новое общество с обновленной религией, новая эпоха с неограниченными возможностями.

Согласно представлениям Д. Мережковского, человеческий социум эволюционирует по образу откровения Святой Троицы. У Д. Мережковского выстроена схема «откровения»: всякая эволюция проходит через «тезис, антитезис и синтез». Тезисом в этой эволюции являются «все дохристианские религии... Бессознательная основа всех этих религий – пантеизм, всебожие... Все эти религии суть откровение Бога Отца, как единого, абсолютного, безличного объекта, которым поглощается частное, субъективное, личное бытие»²¹¹. (По отношению к социуму это первые века развития, когда происходило зарождение индивидуальности, инаковости, но не личности. Это некая безличная языческая множественность). Язычество, по Д. Мережковскому, есть непросветленное христианство, «христианство до Христа»²¹². Родившееся в мире христианство – второй этап воплощения на земле Троицества, «откровение Абсолютного субъекта, Личности, Сына Божьего... В христианстве впервые является разделение мира на... феноменальный и трансцендентальный. Христианство постулирует соединение этих двух порядков: „Я и Отец – одно“...»²¹³. Исчерпывается ли полнота божественной сущности двумя Заветами, спрашивает Д. Мережковский. «Нуминальной Троицности, которая самому христианству открывается в Трех Лицах, не должна ли соответствовать феноменальная троичность в трех Заветах?.. Как первая Ипостась открылась в Ветхом, Вторая – в Новом, так Третья не откроется ли в Третьем грядущем Завете?»²¹⁴

Рождение в мир Богочеловека стало, по Мережковскому, пролитием в мир личностного начала, но Церковь в ходе истории увлеклась аскетизмом и смешала плоть с грязью. Небесное Троицество, чтобы воплотиться в тварном мире сполна, «должно окончательно выйти из... христианства... <...> ...В кажущемся *отречении от Христа* это необходимое выхождение и совершается»²¹⁵. (Здесь заметно явное противоречие. Если «*кажущееся* отречение от Христа» – это действия мережковцев, непонятно, почему неприятие ими Церкви «исторической» сопоставляется Мережковским с «отречением от Христа». Стало быть, Христос все-таки с Церковью?! И тогда порицаемое «неохристианами» аскетическое отношение Церкви к ценностям «мира сего» соблюдается по Его заветам.)

Имея прообразом идею всеединства Вл. Соловьева, *новое религиозное общество* Мережковского должно быть едино в плотском и духовном, внутреннем и внешнем. В нем все «я» объединены единством в Церкви, любовью друг к другу и единым религиозным общественным делом – претворением человечества в Богочеловечество. Согласно Мережковскому, единство обеспечивает *новое* религиозное сознание и причащение в новой Церкви – *Иоанновой*. Церковь любви, названная так в честь «Апостола любви» евангелиста Иоанна, – третья, объединяющая плоть и дух в завершающем откровении Троицества (откровение Третьей Ипостаси о себе в мире *восполнит* христианство²¹⁶). «Настоящая (апокалиптическая) Церковь – Церковь такого завершения», – считала З. Гиппиус.²¹⁷

По-видимому, с тезисом о том, что «истинная» Церковь – будущая Церковь всеобщей любви, где нет места скорби и покаянию, связан у Д. Мережковского вопрос: «Будет ли про-

²¹¹ Мережковский Д. Ответ на вопрос // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 154.

²¹² Розанов В. В. Лев Толстой и Церковь // Соч. Т. 1. М., 1990. С. 309.

²¹³ Мережковский Д. Ответ на вопрос // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 155.

²¹⁴ Там же. С. 20.

²¹⁵ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник. С. 223. Курсив мой.

²¹⁶ Подробнее о Церкви Иоанна см.: Записки Петербургского религиозно-философского общества. М., 2005. (Заседание XVII). С. 395–397.

²¹⁷ В 1906 г. З. Гиппиус писала: «Церковь... может быть реализована только через Пришествие Святого Духа, Который будет послан к нам Сыном и Который откроет нам будущее» (см.: Весы. М., 1907. С. 84).

щен сатана?»²¹⁸ Он рассуждает так: он тоже тварь, значит, «мучается», а Бог – «совершенная любовь», которая не простить не может. «В понятии метафизическом вечность едина... И осуждение вечное в Зоне Второй Ипостаси, не вечно в вечности Ипостаси Третьей – в Зоне Духа». «Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными... Не есть ли это ходатайство Духа о последней благодати Отца и Сына, которая покроем последнее осуждение, вечною любовью утолит муку вечную?»²¹⁹

«Дух небытия» не вписывается в систему Д. Мережковского, несмотря на исповедуемое меружковцами «единство двух путей» – добра и зла²²⁰. В. Сарычев считает, он чужд Д. Мережковскому, потому что «означает принципиальную невозможность стяжать андрогинное естество», поэтому писатель не может, принимая язычество, культуру как «плоть мира», соединить это начало с представлением о «святой плоти». Однако в сочетании «двух бездн», нижней и верхней, другие исследователи творчества Д. Мережковского видят *соединение* Христа и адепта «духа небытия» – Антихриста.

²¹⁸ Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник. С. 103.

²¹⁹ Там же. С. 103–104.

²²⁰ Вопрос о зле не связан у Д. Мережковского ни с грехопадением, ни с проблемой его существования в мире. Для Мережковского зло персонифицировано, он пишет, что вопрос о том, *что* есть сущность этого персонифицированного зла для него решен окончательно. «Я не сомневаюсь... что дух небытия есть дух вечной середины, пошлости, плоскости», только отражающей величие Божие» (см.: Мережковский Д. Больная Россия. С. 102).

Самодержавие, Церковь, Православие

Темы докладов в ПРФС (1901–1903 гг.) не позволяют говорить об изначально пиететном отношении поддерживавших Мережковских участников Собраний к православному государственному устройству. Хотя сначала высказывания самого писателя о единстве русского самодержавия и Российской Церкви были такого толка, как в статье «Самодержавие и религия»: «Самодержавие и православие две половинки единого религиозного целого, так же как папство и католичество. Царь – не только царь, но и... помазанник Божий, т. е. в последнем... исторически неосуществленном... пределе власти своей – наместник Христа. ...Самодержавие есть утверждение абсолютной святости; но в порядке мистическом»²²¹. После революционных событий 1905 г. не вполне проясненная система Д. Мережковского уже не включает социальную «плоть» (государство), на которое в его представлении опирался «дух» (Церковь). Прежнего синтеза нет, т. к., согласно НРС, государство самодержавное связано с Антихристом. Статья российского законодательства гласит, пишет Д. Мережковский, что «в управлении церковном... Российский самодержец становится верховным пастырем, первосвященником, видимым главою Церкви, наместником Главы Невидимого, самого Христа»²²². Д. Мережковский усматривает здесь цезарепапизм. Л. Щеглова, которая делала обзор творчества Д. Мережковского в 1909 г., подтверждает: когда Д. Мережковский писал работу о Ф. Достоевском и Л. Толстом, самодержавие было для него «плотью» государства, Церковь – «духом» его, они были едины. Когда на сцену вышла такая общественная сила, как революционное движение против самодержавия, прежнее единство потеряло для него святость²²³.

Правомочно ли вообще употребление здесь таких понятий, как святость? Мы не знаем внутреннее, «недляпечатное», «недляпропагандное» отношение Д. Мережковского к православному самодержавию. Ясно обозначившаяся к 1917 г. конечная цель задач ПРФО как органа пропаганды «нового религиозного сознания» не дает никакого шанса решить этот вопрос положительно. Может быть, на отношение Мережковского повлияло то, что на историческую сцену вышли новые действующие силы, и он увидел за ними будущее России? Отнюдь. Как показывают стенограммы ПРФС (1901–1903 гг.), тема цезарепапизма появилась еще в эти годы и обвинения в адрес государства, как узурпировавшего власть Христа на земле, звучали уже в 1901 г.

Чтобы показать видимый им образ «государства-антихриста», Д. Мережковский предпринимает поиск корней этого образа с эпохи Петра I²²⁴. Он пишет, что, «вовлекая Россию в Европу, в культуру вселенскую», и освобождая ее от национальной культуры, «Петр тем самым приближал возможность участия России во всемирно-историческом процессе Богочеловечества» и в этом смысле дело Петра «святое подлинною христианскою святостью»²²⁵. До Петра I эта задача лежала на Церкви, которая не могла и не захотела ее принять, т. к. жила всецело в лоне национальной культуры, всемирную культуру полагая за «поганое латинство». Но слабостью царя Петра стало, пишет Мережковский, то, что он в своем сознании разделял Божье и кесарево, ему «самодержавие представлялось... делом мирским... навеки

²²¹ Мережковский Д. Предисловие к одной книге // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 159.

²²² Мережковский Д. Предисловие к одной книге. С. 49.

²²³ Щеглова Л. В. Д. Мережковский: Публичная лекция, прочитанная в феврале 1909 г. в Санкт-Петербурге, в зале Соляного городка. СПб., 1910. С. 32.

²²⁴ То же самое проделает вслед за ним «богослов» обновленчества А. Введенский для доказательства «контрреволюционности» дореволюционной, связанной с самодержавием Российской Церкви (см.: Введенский А. Церковь и государство: Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России. 1918–1920. М., 1923).

²²⁵ Мережковский Д. Теперь или никогда // Мережковский Д. Больная Россия. С. 54.

противоположным царству... Христову». Религиозная задача преемников Петра I «заключалась в том, чтобы раскрыть... это бессознательное христианское содержание петровских реформ»²²⁶, но самодержавию это оказалось не под силу. Церковь не приняла в этом участие и вместо построения Царства Божьего на земле благословила на политическую деятельность помазанника, который занял первенствующее место в самой Церкви. Д. Мережковский словно забывает или сознательно закрывает глаза на заповедание Христом верующим (а значит, и Церкви) разделять в своем сознании Божье и кесарево и воздавать каждому свое.

Не занимаясь проблемами мира, считает он, Церковь тем самым отдала его во власть дьявола: «Отрекаясь в своем сознании от всякой политики», Церковь поддерживает «худшую из всех политик... политику Князя мира сего»²²⁷.

Результатом такой политики стал уход из Церкви интеллигенции, – утечка общественных сил, потеря доверия. Если же она пожелала бы сейчас из этого паралича выйти, перед ней предстала бы задача «найти утраченный религиозный смысл русской государственности, раскрыть новое учение о власти... о преобразении *государства в церковь*»²²⁸. Одна из причин «паралича» «исторической» Церкви видится Д. Мережковскому в порабощении государству. Таким образом, писатель Мережковский – за теократию. Это теократия Христа, Царство Божие на земле, Царство апокалиптических времен. В государственности Д. Мережковский видит три подмены: действительной разумности, действительной свободы и действительной же любви, которые открываются тому, кто стоит в истине. «Историческое христианство... не могло принять... власть Христа как... не только небесную, но и земную реальность», а вознесло эту власть «в область идеальных... праздных отвлечений», признав власть, «идушую от дьявола, – государственное насилие»²²⁹. И потому «новая любовь, новая власть Христова все еще не открывшаяся тайна»²³⁰.

Обращая свой взгляд в прошлое, он утверждает, что как прежде свобода Церкви утверждалась на крови мучеников, так и нынешнее исповедание свободы Церкви следует восстановить на крови мучеников *новых*. Революционеров, приближающих смену социальных эпох. Вместе с тем, оговаривает Мережковский, «если бы и нашлись такие мученики... и смогли восстановить древнюю свободу Церкви во всей ее полноте», она все равно и теперь осталась бы «такою же... как в первые века христианства... пассивною, страдательною, а не активною, творческой – относительно государства и всей общественно-политической жизни мира»²³¹. И здесь Д. Мережковский ставит вопрос: «Может ли вообще Церковь исполнить эту задачу, оставаясь верной своей исконной метафизике?»²³² Говоря по-другому, может ли это сделать «историческая», Православная Церковь? По мнению Д. Мережковского, паралич Российской Церкви идет еще из Византии, где каноны и постановления Вселенских соборов «оказались недостаточными для ограждения свободы Церкви от государства»²³³. И ничего не изменить, потому что вопрос о «параличе Церкви», об ее «вековом бездейственном отношении к общественно-политической жизни мира решается... на неизмеримо большей глубине метафизики, заложенной в самую основу всего исторического христианства»²³⁴. «Приняли, что воля Отца должна совершаться и на земле, как на небе, но не поняли в течение

²²⁶ Мережковский Д. Теперь или никогда. С. 58.

²²⁷ Там же. С. 68.

²²⁸ Там же. С. 59. Курсив мой.

²²⁹ Там же. С. 98.

²³⁰ Там же. С. 98–99.

²³¹ Мережковский Д. Теперь или никогда. С. 63.

²³² Там же. С. 60

²³³ Там же.

²³⁴ Там же. С. 61.

двух тысячелетий, – пишет он, – правды... и о плоти... о восхождении земного к небесному... о здешней жизни... о всеобщем всечеловеческом спасении, которое совершается в процессе богочеловеческом на всем протяжении всемирной истории... Отныне должно открыться Откровение Иоанново... исполниться явно перед лицом всего мира» хилиастическое пророчество Апокалипсиса о «тысячелетнем царствии святых на земле... должно исполниться пророчество о некоторой всемирной теократии, упраздняющей, как уже ненужные и отжившие, все исторические формы государственности, все мирские власти, законы, царства», единым Царем должен стать «Первосвященник – сам Господь»²³⁵.

Так как «религия Троицы» как божественной множественности («двое» переходят в «трое») в виде новой религиозной общественности имела взгляд на существо Церкви как на Царство небесно-земное, духовно-плотское, исторически реальное, Д. Мережковскому грезилося, что Третья Ипостась Духа воплотится в Богочеловечестве, в Теократии. Но, опять же, теократия Д. Мережковского – это не теократия Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. По этому поводу П. Гайденко пишет, что Д. Мережковскому ближе «те социалистические и анархические теории, создатели которых требуют отмены государства, как, например, марксисты или бакунисты, враждебные по отношению к любой религии... К анархизму Бакунина Мережковский оказывается ближе всего. Его... не смущает богоборчество Бакунина: он видит в нем новый, чрезвычайно близкий ему тип религиозности – „мистический атеизм“ (определение Мережковского), характерный для русской революционной интеллигенции самых разных направлений. ... Именно анархизм лежит в основе „святой общественности“. ... Атеизм Бакунина не смущает Мережковского; он видит за внешней формой позитивизма и материализма... „бессознательную мистику, пусть безбожную“»²³⁶. «Отношение Церкви Грядущей Теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом „безвластие“», – пишет Д. Мережковский, однако, оговаривает он, «провозгласить анархию – это еще не значит провозгласить теократию. ... Анархия во имя свободы *без любви* есть путь не к божественному порядку, а к бесовскому хаосу»²³⁷.

Итак, «теократия» по Мережковскому, – это царство свободы, которое имеет много общего с идеалами Французской революции. Это Третье Царство, которое принесет освобождение общественное: «Только в Третьем Царстве Духа совершится этот „великий переворот“... иной качественно, чем тот, что мы называем „социальной революцией“», – пишет Д. Мережковский и цитирует Иоахима Флорского, имевшего видение о «Евангелии Духа Святого»: – «Собственники – „богатые, великие, сильные мира сего... будут низвергнуты, а нищие, малые, слабые, возвышены“»²³⁸. «Иное качество» этому «великому перевороту» должна была придать и новая религия, новое религиозное сознание.

Таким образом, уже к 1907 г. Д. Мережковский публично признает, что отказался от прежнего отношения к государственной власти, когда он считал, что в самодержавии заключено «положительное религиозное начало». «Я теперь сознаю, как близок был к Антихристу... когда бредил о грядущем „папе-кесаре“, „царе – священнике“ как предтече Христа Грядущего». Он считает свой «тогдашний взгляд» не столько политическим, сколько религиозным заблуждением²³⁹. «Для нас, вступающих в Третий Завет... между государством и христианством... не может быть никакого соединения, никакого примирения: „христианское государство“ – чудовищный абсурд. Христианство есть религия Богочеловечества; в основе

²³⁵ Там же. С. 62

²³⁶ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 348–350.

²³⁷ Мережковский Д. О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. Бердяеву // Мережковский Д. Большая Россия. С. 98–99.

²³⁸ Мережковский Д. С. Лица святых от Иисуса к нам. М., 1997. С. 146.

²³⁹ Мережковский Д. О новом религиозном действии. С. 100, 101.

всякой государственности заложена более или менее сознательная религия человекобожества»²⁴⁰. Борьба против «человекобожества» для него теперь есть та реальная борьба революционных сил, что выплескивается на улицы России.

П. Струве в 1908 году находил, что идеи Мережковского – последняя яркая вспышка славянофильства и в то же время последний идейный якорь русского революционизма. Позволим себе не согласиться с Петром Бернгардовичем: для славянофилов православие оставалось в контексте русской государственности, Д. Мережковский отталкивается от него, критикует, для него связь православия с самодержавием как государственностью порочна.

Таким образом, «новым религиозным сознанием» в лице Мережковского было провозглашено и обосновано противостояние христианскому государству, в данном случае – русскому самодержавию. Д. Мережковский заявил о своем убеждении в том, что в самодержавном государстве произошло «смещение лика Божьего с ликом звериным» и на этом смещении, «на старом порядке религиозном (который есть это смещение. – *И. В.*) зиждется и старый государственный порядок»²⁴¹. Так под социальную революцию им подводится религиозная основа: нельзя перейти к новому порядку, а в его понимании – к новому религиозному бытию, «не преодолев этого религиозного смещения» самодержавия и христианства²⁴². Тогда становится понятным и его принятие революции: она вписывается в НРС как необходимый вид «религиозного» действия при смене эпох.

Нельзя сказать, что все вышеизложенное осталось в области религиозно-философских рассуждений писателя. 17 октября 1906 г. Д. Мережковский, Д. Философов и З. Гиппиус попытались собрать митинг-протест с участием духовенства²⁴³. На нем предполагалось провозгласить «Воззвание к Церкви», текст которого начинался с декларации: «Ныне, когда порвана связь царя с народом, когда самодержец, принявший вместе с помазанием от Церкви обязанность служить народу, окончательно сию обязанность нарушил... когда все обещания правительства оказываются обманом... когда власть самодержавная поддерживается лишь диким и грубым военным насилием и попранием всех законов божеских и человеческих, когда предстоит такая кровавая смута, о коей и помыслить страшно, ныне мы, собравшиеся в Петербурге, в открытом собрании... священники и миряне, признаем самодержавное правительство отступившим от духа христианства, духа любви и свободы и, следовательно, навсегда лишившимся благословения Церкви Православной». Далее следовали призывы к духовенству «разрешить войско от присяги царю», объявить Синод «лишенным канонических прав», прекратить в храмах молитвы за царя, а возносить – за «освобождение народа»²⁴⁴. Митинг не удался, т. к. не был поддержан духовенством.

²⁴⁰ Там же. С. 95.

²⁴¹ *Мережковский Д.* Теперь или никогда. С. 141.

²⁴² Там же.

²⁴³ Опубликовано письмо А. Карташева, в котором он сообщал о результате разговора с близкими мережковцам клириками. «Был я у Аггеева. Предлагал. Не только не „зажглись“, но без стыда замяли вопрос, как будто удивляясь моей наивности. Наполовину искренне не понимают, наполовину пугаются, как благонамеренные чиновники. Сначала был один Аггеев. На мое предложение, ясное и довольно пространное, он сделал большие глаза, отвел их в сторону, протянул: „мм...“ и занял меня другим разговором. ...Через 5 минут явились Григорий] Петров и Егоров, с азартом рассказывают о своем участии в последних событиях „духовного ведомства“. Я все-таки снова предложил проект митинга. Поддакнул один Гр[игорий] Петров... Нечего и надеяться на быстрое собрание митинга, нужно договориться с этими колодами. Поджигать их с разных концов» (см.: *А. В. Карташев – Д. С. Мережковскому.* Письмо № 20 // Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Вып. 2. СПб, 1999. С. 83–84).

²⁴⁴ НИОР РГБ. Ф. 322. Ед. хр. 10. Л. 104–105.

Революция как «религиозное» движение

Год «триумvirат» пребывает за границей, куда они едут после революции 1905 г. «узнать новое выгодное... для дела в России». Д. Мережковский интересовало движение модернизма в римо-католичестве: «В этих „неокатоликах“ чудилось нам что-то интересное»²⁴⁵. После хлопот католички княжны Анастасии Грузинской Д. Мережковскому таки удалось встретиться с модернистами из католиков, и, как пишет З. Гиппиус, его «поразила близость некоторых идей его собственным... тому, что происходило у нас... на наших Р.Ф. Собраниях»²⁴⁶. Собеседники Мережковского также «хотели... обмирщить христианство, возвратив ему первичную силу и правду»²⁴⁷.

По возвращении в Петербург осенью 1908 г. они застают там Петербургское религиозно-философское общество, организованное С. Булгаковым и Н. Бердяевым, но «представители Церкви туда не ходили» (З. Гиппиус). Мережковские начинают принимать в нем участие и зимой 1910 г., организовав секцию РФО в Народном университете, приобретают нового единомышленника и «содеятеля», профессора этого университета – А. А. Мейера. А. Мейер так пишет в своих воспоминаниях: «С того момента, как они²⁴⁸ вошли в состав Совета общества и начали играть в нем руководящую роль, спокойное теоретическое обсуждение... уступило место горячим прениям между сторонниками различных общественных течений. Внутреннее ядро Общества как бы устанавливалось... на той точке зрения, что новое религиозное сознание может быть действенным... связав себя с запросами, волнующими мысль и совесть... русского народа»²⁴⁹. Перед «триумvirатом» встала задача: нужно было сделать НРС «своим» современным общественным течением.

После встреч в католической Европе Д. Мережковский начинает популяризировать идею *религиозной природы* революций. Он считал, что в основе религиозно-исторического развития общества обязателен революционный элемент, т. к. само христианство в свое время было революционным по отношению к язычеству и иудейству. «Предстоящая религиозная революция подобна той, которая совершалась при возникновении христианства»²⁵⁰, – писал он. Этот тезис был услышан многими; правда, когда, например, студенты Московской духовной академии стали писать о том же в своих сочинениях, из него выпало слово «религиозная».

Д. Мережковский рассуждал: «Что такое христианство – все или только часть всего? Последняя завершающая или посредствующая, переходная ступень в религиозной революции человечества?»²⁵¹ И отвечал: «В первом случае – конец христианства есть конец религии; во втором – этот конец может быть началом новой религии». И русская революция, которая была и грядет, по Д. Мережковскому, это способ движения вперед в богочеловеческом процессе, она «имеет великий смысл религиозный» как «последнее действие трагедии всемирного освобождения»²⁵². Ближайшим таким действием в истории человечества, писал он, была «великая французская революция», в которой был «неизбежный выход... отделе-

²⁴⁵ Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. С. 147.

²⁴⁶ Там же. С. 165.

²⁴⁷ Там же. С. 166.

²⁴⁸ Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов.

²⁴⁹ Мейер А. А. Петербургское религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 109.

²⁵⁰ Мережковский Д. Ответ на вопрос // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 153.

²⁵¹ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 20.

²⁵² Мережковский Д. Революция и религия // Не мир, но меч. С. 34.

ние церкви от государства»²⁵³. Русское религиозно-революционное движение началось не сегодня, а с реформы Петра I, имело продолжение в «декабрьском бунте», и на глазах его современников совершается то, «о чем декабристы не смели мечтать» – русская революция. Но совершается, по его мнению, для того, чтобы мы, наконец, поняли религиозное значение сказанного в «листках „Православного Катехизиса“»²⁵⁴: всякая власть на небе и на земле принадлежит Христу. Революционное движение ставит «религиозный вопрос о власти»²⁵⁵.

В 1908 г. Д. Мережковский не верит в революцию «сверху». В статье «Еще раз о „Великой России“» он пишет в ответ на очерки П. Б. Струве в «Русской мысли»: «В настоящее время советовать русскому государству: будь революционным – все равно, что советовать утопающему: вытаски себя за волосы»²⁵⁶. Нужны какие-то другие силы. Д. Мережковский сознает, что на пути религиозного прославления революции, как благословленного Богом действия, неизбежно встанет авторитет в русском обществе Ф. М. Достоевского и его «Бесов». Перед Мережковским – дилемма: если утверждать, что революционность религиозна («Революция и религия – не причина и следствие, а одно и то же явление в 2-х категориях: религия не что иное, как революция в категории Божеского... религия и есть революция, революция и есть религия»²⁵⁷), то как совместить «бесов» революции и ее «религиозность»? На помощь приходит метод антиномий²⁵⁸.

«Что в русской революции есть, между прочим, и „бесы“, в этом нет сомнения, – пишет Д. Мережковский. – Но одни ли „бесы“? Не происходит ли и в ней, как во всяком всемирно-историческом явлении, борьба Божеского с бесовским? Вопрос не в том, что победит... но... чему желать победы»²⁵⁹. Если, по Мережковскому, Святой Дух присутствует как направляющая сила в религиозно-революционном движении, то говорить о «революционном человечестве, последнем нарушителе всемирной субботы – церковной государственности», что «в этом человеке бес» – означает говорить «хулу на Духа»²⁶⁰. Потому, что «Христос есть вечное „да“ всякому бытию, вечное движение вперед... от космоса к Логосу... к Боговселенной... Антихрист есть вечное „нет“... вечное движение... к хаосу... в Духе небытия. В этом смысле, – выводит Д. Мережковский, – Христос – религиозный предел всякой революции»²⁶¹; Антихрист – религиозный предел всякой реакции»²⁶².

У революции свои «священномученики», казненные революционеры есть «лежащие под жертвенником души убиенных за Слово Божие», – пишет он в статье «Бес или Бог»²⁶³.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же. С. 46.

²⁵⁶ Мережковский Д. Еще о «Великой России» // Мережковский Д. В тихом омуте. С. 129.

²⁵⁷ Мережковский Д. В тихом омуте. С. 58.

²⁵⁸ Писатель применяет метод сталкивания двух взаимоисключающих начал, антитез и находит (часто механический) синтез двух начал в третьем. С. П. Бельевичен приводит характеристику Н. Бердяева этого метода Мережковского: «Образуется клише, посредством которого почти автоматически находится выход... в синтезе», «синтез Мережковского остается чисто ментальным, формальным, схематичным» (см.: Бельевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. С. 19). Современник Мережковского Б. Грифцов заметил: «Всегда так стройно и логически доказывая ее [мысль о синтезе], он никогда не сможет дать зрительного образа, ошутимого переживания этой логической формулы» (см.: Б. Грифцов. Три мыслителя. М., 1911. С. 99).

²⁵⁹ Мережковский Д. В тихом омуте. С. 40.

²⁶⁰ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 28.

²⁶¹ Характерна в этом аспекте небольшая статья в журнале «Век» В. Ф. Эрн, которого в эти годы уже трудно отнести к приверженцам «религии» Д. Мережковского, но его мнение о «благословении» революции свыше совпадает с тем, что исповедует Д. Мережковский. Отзываясь на недоумение автора книжки «Христос в революции» Б. Демчинского, В. Ф. Эрн разъясняет, что «Христос, как Логос, как всепроникающая и всепреобразующая сила присутствует и действует... во всех событиях, ужасами которых искушается г. Демчинский» (см.: Эрн В. Христос в революции // Век. 1907. № 7. С. 83).

²⁶² Мережковский Д. В тихом омуте. С. 57. Эта аргументация будет востребована обновленцами в 1922 г.

²⁶³ См.: Мережковский Д. Бес или Бог // Мережковский Д. Не мир, но меч.

Д. Мережковскому кажется, что «сам Достоевский предчувствовал, что революции можно дать религиозное толкование совсем иное, чем то, которое он дал»²⁶⁴. Наконец он приходит к заключению, которое оправдывает и революцию, и призыв «революционно-религиозного» нового сознания к борьбе за новый религиозный порядок: «Бес, выходящий из революции, эти мученики без Бога» – это «крестоносцы без креста», а «те, кто мучает их во имя Бога... похожи на стадо бешеных свиней, летящих... в пропасть»!²⁶⁵

«...Речи о революции... в устах Мережковского звучат неверными тонами, не связанными с его общей идеей о Богочеловеческом царстве», – писала в 1909 г. Л. Щеглова²⁶⁶. А. Мейер в своих воспоминаниях о 1908 г. отмечал, что «на защиту» революционного «духа и были направлены старания Д[митрия] С[ергеевича] М[ережковского]. ... Единственное место, где говорилось о революции, где сохранялась вера в ее реальность, было ПРФО», направляемое мерезковцами²⁶⁷. Теперь, по прошествии лет, мы знаем, что члены кружка Д. Мережковского в ходе развертывания марксистами пропаганды революции распространяя свои религиозные взгляды, приняли и допустимость насилия в вопросе о религиозной революции (протоколы ПРФО 1916 гг.). Можно утверждать, что революция не была для Мережковского «образом», в ней он видел способ и силы для воплощения «нового религиозного сознания», порядка «нового религиозного бытия» новой религиозной общественности и новой Церкви.

Примерно в 1909—1910-х гг. молодой студент Санкт-Петербургской духовной академии А. Введенский становится частым гостем в салоне Мережковского и Гиппиус. Модные писатели обращают внимание на студента, у последнего здесь завязываются литературные связи, появляются новые знакомства, рассказывают А. Левитин-Краснов и В. Шавров. «В его голове рождается грандиозный план – выявить причины неверия русской интеллигенции путем анкетного опроса, – пишут со слов самого А. И. Введенского²⁶⁸ А. Левитин-Краснов и В. Шавров. – Ему удастся заинтересовать своим планом либеральное „Русское слово“»²⁶⁹ и вызвать тысячи откликов корреспондентов, принявших его за однофамильца – профессора А. И. Введенского²⁷⁰. Так курьезно вблизи основоположника НРС началась общественная биография еще одного «обновителя» церковного христианства, которому история отведет роль карикатуры на представителя увлеченной философскими идеями религиозной интеллигенции начала века.

В 1914 г. русское общество было на патриотическом подъеме, который, по мнению «триумвирата», отвлекал внимание от НРС и революционного движения. Патриотические чувства Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Карташева внесли раскол в лагерь сторонников религиозно-революционных перемен. З. Гиппиус записала в дневнике 14 сентября 1914 г.: «Москва в повальном патриотизме... петербургская интеллигенция в растерянности, работе, вражде»²⁷¹. Д. Философов, А. Мейер, З. Гиппиус и Д. Мережковский увидели в патриотизме лишь национализм и старались представить его как течение внерелигиозного, нехристианского толка. 26 октября предпринимается попытка обсудить эту тему в ПРФО, поднятую в

²⁶⁴ Мережковский Д. Религия и революция // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 57.

²⁶⁵ Там же. С. 56–57.

²⁶⁶ Щеглова Л. В. Д. Мережковский... С. 32.

²⁶⁷ Мейер А. А. Петербургское религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 110.

²⁶⁸ В 1928 г. возведен в сан обновленческого архиепископа.

²⁶⁹ Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 21.

²⁷⁰ На основе этих анкет А. И. Введенский написал и опубликовал свою первую статью «Причины неверия русской интеллигенции» в «Страннике» за 1911 г.

²⁷¹ РГАЛИ. Ф. 154. Оп. 1. Ед. хр. 16. Л. 8.

докладе Д. Мережковского «О религиозной лжи национализма» и докладе А. Мейера «Религиозный смысл мессианизма»²⁷².

Доклад Д. Мережковского²⁷³ начинался с обращения к понятиям «культура истинная» и «культура ложная», затем автор переходит к главной теме: что может дать грядущему обществу социальное единство? Д. Мережковский, ранее считавший, что религия (культура) – «часть плоти и крови народной», теперь заявляет, что существо культуры сверхнационально. Разрозненное на нации человечество всегда подспудно стремилось к единству, в лице великих завоевателей он увидел первый вариант единства – *государственный*, что есть, по Мережковскому, *соединение внешнее, неустойчивое*. Второй тип единения – «во имя Божеского Разума, Логоса», эта идея «воплощается в Церкви Вселенской». Но и это единство, по Д. Мережковскому, непрочно, т. к. в Церкви наблюдается «смешение двух несовместимых начал – церковного и государственного. Национализм раскалывает Церковь сначала на восточную и западную, потом на Поместные Церкви»²⁷⁴. Д. Мережковский настаивает, что существует третий вид, «пока еще не осуществленный в истории, – *революционный социализм*»²⁷⁵. Д. Мережковский объявляет борьбу с национализмом как разъединяющим началом главной задачей русской интеллигенции²⁷⁶. И если уж она вступила на религиозный путь, то прежде всего надо «*выйти реально из старой Церкви*, т. к. оставаться в ней – значит принимать в ней Причастие» и вести – хотя внешне – все-таки прежнюю, исторически сложившуюся церковную жизнь. Затем отречься от монархической государственности и повернуться к «подлинной» на сегодняшний день религии, которая есть «бессознательная религия – святыня революции»²⁷⁷. «*В революции правда человеческая становится Божеской*»²⁷⁸. «Всякая революция... утверждает... вненациональный и вне-государственный идеал „свободы, равенства, братства“, который... ни в каком государстве осуществиться не может», кроме как в теократическом обществе, где глава Христос, и царство Божие есть на земле, как и на небе»²⁷⁹. «Свобода, равенство, братство» у Д. Мережковского становятся религиозно-общественными составляющими Царства Христа на земле.

Таким образом, уже в 1914 г. модернистское движение за «обновление» церковного христианства в лице Д. Мережковского и его основного окружения поддерживало идею социальной революции. Тезис о том, что в христианстве отразились «свобода, равенство, братство» к тому времени, когда его будут повторять «церковные революционеры» 1920-х гг. в качестве аргумента «контрреволюционности» «старой» Церкви, станет уже привычным.

²⁷² В РГАЛИ сохранились машинопись доклада Мережковского и стенограмма обсуждения со следами густой стилистической правки от руки. Возможно, это пометки Мережковского, который пишет на полях записи прений по докладу, что не согласен с замечаниями в его адрес. Видимо, стенограмма обсуждения готовилась в печать.

²⁷³ Доклад отличается торопливостью, непрописанностью, недостаточным осмыслением темы.

²⁷⁴ РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 14. Л. 13–16.

²⁷⁵ Здесь и далее курсив мой.

²⁷⁶ РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 14. Л. 18.

²⁷⁷ Мережковский Д. Христианство и государство // Мережковский Д. В тихом омуте. С. 216.

²⁷⁸ Мережковский Д. Реформация или революция // Там же. С. 200.

²⁷⁹ Мережковский Д. Христианство и государство. С. 216.

Силы «религиозно-революционного» движения

Образом воплощения Троиинства в мире у Мережковского является религиозная общественность. Но эта общественность должна проникнуться и вооружиться религиозным сознанием и в религиозной революции встретить наступление «эпохи Святого Духа». Основной движущей силой общественности является интеллигенция, и особенно революционная интеллигенция, занятая идеями социального переустройства российского общества. Врагами новой общественности для Д. Мережковского стали представители Церкви. «Страшный суд над русской интеллигенцией» произнес в Исаакиевском соборе 20 февраля 1905 г. епископ Волынский Антоний (Храповицкий), говоря проповедь на тему о Страшном Суде и о современных событиях²⁸⁰. Это побудило Д. Мережковского написать одноименную статью, которую он начал словами о том, что «почтенный пастырь» выразил, по-видимому, взгляд значительной части русской учащей Церкви на современное освободительное движение в России, в котором русское образованное общество «отреклось от Христа», «ненавидит Россию» и под своими требованиями свободы слова, свободы совести, отмены административного произвола скрывает «замыслы действующей революционной партии» для целей «насильственного политического переворота»²⁸¹. Д. Мережковский предложил свой взгляд на русское образованное общество.

Трагедией русской интеллигенции является безрелигиозная направленность ее общественных усилий, писал он, ее *религия общественного делания* «без догмата, без Бога, христианство без Христа»²⁸². Как совместить это вроде бы христианское делание ради блага ближнего с жизнью без Христа? Д. Мережковский, пользуясь своей схемой антиномий, находит, что источник богоборчества интеллигенции – Богосыновство. Подобно Иакову, в ночи боравшемуся с Богом, она своим противлением двигает вперед Богочеловеческий процесс, становится «мучениками без Бога, крестоносцами без креста»²⁸³. В качестве примера писатель приводит журналиста В. Г. Белинского, страстно ненавидевшего «неподвижное христианство»²⁸⁴ и столь же страстно желавшего русскому народу свободы, справедливости, лучшей жизни и проч. На примере В. Белинского Д. Мережковский создает свою «антиномию», в которой религиозная мысль о счастье человеческом отрицает мысль о Боге. Синтезом в этой «антиномии» становится вывод: «Ругал Христа на словах, а на деле шел ко Христу единому... ощупью»²⁸⁵.

Да, говорит Мережковский, русская интеллигенция «беспочвенна» и «безбожна»; «у русской интеллигенции нет еще религиозного сознания, исповедания, но есть уже великая и все возрастающая религиозная жажда. Блаженны алчущие и жаждущие, ибо они насытятся»²⁸⁶. Д. Мережковский сравнивает интеллигенцию с мытарями и грешниками, которые

²⁸⁰ Антоний (Волынский), епископ. Слово о Страшном Суде и современных событиях // Московские ведомости. 1905. № 60. 2 марта. С. 1–2. Газета «Московские ведомости» в этой заметке опубликовала проповедь епископа Волынского Антония (Храповицкого), в которой он, ссылаясь на непреложность Страшного Суда и оправдания каждого христианина перед Богом, спрашивал: отчего современный христианин из числа либеральной интеллигенции думает оправдаться своим участием в «освободительном движении»?

²⁸¹ Мережковский Д. Страшный суд над русской интеллигенцией // Мережковский Д. Больная Россия. С. 73–74.

²⁸² Там же. С. 24.

²⁸³ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 56–57.

²⁸⁴ Д. Мережковский цитировал В. Г. Белинского: «Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечем истребил бы остальную». «Всех стариков перевешал бы! ... Хотелось бы быть их палачом... потонуть в их крови» (см.: Мережковский Д. С. Завет Белинского: Публичная лекция, [б.г.] С. 32).

²⁸⁵ Там же. С. 39.

²⁸⁶ Мережковский Д. Грядущий Хам // Мережковский Д. Больная Россия. С. 39.

войдут в Царство Божие первыми. «„Безбожие“ русской интеллигенции не есть ли... пустота глубокого сосуда, который ждет наполнения?»²⁸⁷

Д. Мережковский видит «безбожие» как препятствие на пути осуществления интеллигенцией своей религиозной задачи. «„Безбожие“ русской интеллигенции зависит от религиозного недостатка... в сознании, в уме, интеллекте, т. е., именно в том, что интеллигенцию и делает интеллигенцией»²⁸⁸. «И здесь, в уме, интеллекте интеллигенции... тот же народный уклон к аскетизму... монашеский страх плоти и крови... и красоты как соблазна бесовского»²⁸⁹. Безверие такое отстоит на волосок от неистовой веры, считал Д. Мережковский. Русские атеисты «бессознательно религиозны», иначе откуда взялась бы борьба с «мертвой самодержавною государственностью за освобождение России», из безбожной русской интеллигенции и явились «политические... религиозные подвижники и мученики»²⁹⁰.

«Религиозно-революционное движение, начавшееся снизу, в народе, вместе с реформой Петра, почти одновременно началось и сверху, в так называемой интеллигенции»²⁹¹. Но, будучи оторвана от народа, существует ли сегодня эта интеллигенция как руководящая сила? – задается он вопросом в статье «Завет Белинского»²⁹² и отвечает: «другого воплощения народного сознания и совести нет сейчас»²⁹³. Есть ученики Достоевского, «кающиеся интеллигенты», – С. Булгаков, В. Эрн, П. Струве, М. Гершензон, Е. Трубецкой, П. Флоренский²⁹⁴, которые «уверяли нас, что в свободном движении интеллигенция обнаружила... свое ничтожество»²⁹⁵.

По Мережковскому, безбожное сознание революционной интеллигенции противостоит религиозной совести, «религиозная совесть русской интеллигенции глубже, чем ее безбожное сознание»²⁹⁶. «Нам нужно изменить наше сознание, не изменяя совести. Но изменить сознание не значит отречься... от своей интеллигентской сущности»²⁹⁷. Реальность такова, считает он, что «для русской революционной общественности» примириться с Богом труднее, «чем свергнуть самодержавие»²⁹⁸. Писатель говорит о необходимости примирения с Богом, иначе «не начнется победа русской революции»²⁹⁹. Он говорит о том, что сошлись в точке исторического времени три составляющие религиозной реформации в обществе и «интеллигенция проходит как бы из дверей в двери анфиладу трех комнат – декадентство, мистицизм, религию»³⁰⁰. Обратившись к исторической Церкви в начале XX в. и принеся ей свои дары и достижения мирской деятельности, творческая интеллигенция отклика не нашла: Церковь не приняла ее доводов о необходимости освящения «плоти» мира. Ошибка и причина поражения в революции 1905 г. была в том, что интеллигенция шла из позитивизма к «старому религиозному сознанию». Действительно, считает он, «религиозных идей еще

²⁸⁷ Там же.

²⁸⁸ Мережковский Д. Грядущий Хам. С. 40.

²⁸⁹ Там же. С. 41.

²⁹⁰ Мережковский Д. Теперь или никогда. С. 70–71.

²⁹¹ Мережковский Д. Религия и революция // Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 40.

²⁹² Мережковский Д. Завет Белинского: Публичная лекция. С. 6.

²⁹³ Там же. С. 5.

²⁹⁴ Имеются в виду содержания статей названных Д. Мережковским авторов сборника «Вехи» (1907).

²⁹⁵ Мережковский Д. Религия и революция. С. 42.

²⁹⁶ Там же.

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Мережковский Д. В тихом омуте. С. 63.

²⁹⁹ Там же. С. 64.

³⁰⁰ Мережковский Д. Еще о «Великой России» // Мережковский Д. В тихом омуте. С. 131.

нет, но ведь и прежних, позитивистских, тоже нет», «есть уже все более жадное религиозное внимание»³⁰¹.

Это «жадное религиозное внимание» могла бы утолить «историческая» Церковь. «Русская Церковь могла бы соединиться с русской интеллигенцией, дабы вместе нести свет нового религиозного сознания в темную религиозную стихию русского народа; и только соединившись с народом... могла бы соединить и полученную ею от исторического христианства правду о духе»³⁰². Так Д. Мережковский вновь предлагает прислушаться к своему учению. В противном случае, считает он, Церкви придется стать «на старый путь пассивного бездействия, явного отречения от всякой политики, тайного невольного служения политике князя мира сего». Соединение с «религиозно-революционными силами» в лице интеллигенции и принятие «нового откровения» о «святой плоти» обеспечат, по мнению Мережковского, вступление Церкви на новый путь общественно-политического действия, «служения всечеловеческого грядущему Господу» и, соответственно, единство общества и будущность России.

³⁰¹ Там же. С. 130, 132.

³⁰² Мережковский Д. Теперь или никогда. С. 72.

Интеллигенция и «новая религиозная общественность»

«Может ли революционная *общественность* сделаться религиозною?» – спрашивал Д. Мережковский³⁰³. Что же такое эта «религиозная общественность»? – спрашиваем мы.

К выстраиванию этой темы он привлекает понятие «религиозный индивидуализм», подменяя им положение в христианстве о том, что каждый сам совершает свое спасение, ибо Царство Божие понуждением и трудами приобретается, а Бог споспешествует личному спасению каждого обратившегося к Нему с верой. Д. Мережковский пишет, что христианство породило «религиозный индивидуализм» как религиозный *эгоизм*, вместо того, чтобы проповедовать *общественное* спасение. А если это так, да еще если «Царство Божие только внутри нас, а... не во всем человечестве», то и Церкви Вселенской суждено остаться «невидимой, невоплощенной», и «Христу воскресать было незачем»³⁰⁴. Д. Мережковский объявляет «религиозный индивидуализм» врагом лукавым и скрытным, целованием предающим Христа³⁰⁵.

Воскресение Христа, по Д. Мережковскому, утвердило незыблемую, неизбывную ценность единицы – личности, в Церкви эти отдельные личности соединяются, как отдельные клеточки, в единое³⁰⁶, становятся «святой» плотью. Но писатель не говорит о церковном единстве как единстве во Христе. С одной стороны, он использует в статье понятие Церкви как Тела Христова, с другой – это единение имеет вид некоего механически возникающего единства, дающего единство и в обществе³⁰⁷. В ходе своих рассуждений о будущем религиозном единстве он постепенно подменяет «неохристианское» понятие «святая плоть» на Тело Христово, вкушаемое в Евхаристии. Д. Мережковский пишет это около 1916 г., на самом деле ему уже нет дела до Церкви как Тела Христова, ему надо говорить о Церкви новой, Третьего завета, и ему кажется, что уже благодаря самому понятию «Церковь» наследуется и вероучительное значение.

Предлагаемый модернистами «догмат о Церкви» как религиозной общественности Мережковский считает известным исторической Церкви, но незавершенным. Виной тому постулируемое «неохристианами» смешение в Церкви Божьего и кесарева, – «смешение двух порядков, церковного и государственного»³⁰⁸. «Незавершенный догмат» он формулирует так: «Тело Христа... осязаемо в Таинстве Евхаристии; точно так же тело Церкви, как Абсолютной Общественности³⁰⁹, должно быть видимо, осязаемо в исторической плоти и крови человечества»³¹⁰. «Я думаю, что если бы люди, входящие в Церковь признали этот совсем не новый догмат... то они могли бы действительно объединиться», «признать народовластие подлинное и действительное Христовым делом»³¹¹. В наблюдаемой истории этот

³⁰³ Мережковский Д. Зачем воскрес? // Религиозная личность и общественность: Сб. статей. Пг., 1916. С. 17. Курсив мой.

³⁰⁴ Мережковский Д. Зачем воскрес? С. 5.

³⁰⁵ Там же. С. 8.

³⁰⁶ Там же. С. 12.

³⁰⁷ И на выступлении в ПРФО (1915) при обсуждении доклада Д. Философова о реформах в Церкви Д. Мережковский заявил, что подлинное единство не в Церкви, а в социальном единстве, которое должно быть освящено и признано Церковью даже как «новый догмат».

³⁰⁸ Мережковский Д. Зачем воскрес? С. 13.

³⁰⁹ В мистическом плане «Абсолютная общественность» Мережковского – все та же София, близкая ему по философии Вл. Соловьева, но София тварная, как она будет выведена в воззрениях на Софию Премудрость Божию в сочинениях С. Булгакова.

³¹⁰ Мережковский Д. Зачем воскрес? С. 14.

³¹¹ РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 22. Л. 14.

«догмат о Церкви... упал в христианское человечество как зерно... в землю. Эта земля – *освободительная общественность*», или религиозная общественность³¹².

Второй «знак незавершенного в христианстве догмата о Церкви – утрата эсхатологического самочувствия»³¹³. В первохристианстве эта идея «конца» была космическая, здесь она проступает как «общественная, социальная; но сущность одна и та же. Чем ближе к массам, тем революционнее; чем революционнее, тем эсхатологичнее»³¹⁴. Так, к 1916 г. у Д. Мережковского религиозное уже поверяется революционным.

Именно поэтому Д. Мережковский, А. Мейер и Д. Философов никак не могли одобрить мистико-гностической концепции НРС своего соратника Николая Александровича Бердяева. Она была слишком «трансцендентна», отвлекала взгляд от исторической ситуации, практически не использовала ее. И, выступая 12 марта 1916 г. в ПРФО, Д. Философов сказал, что согласен с Мережковским в том, что «идея действительного человеческого единства воплощается... в международном социализме»³¹⁵. А. Мейер, взявший слово следом, добавил, что марксизм победил гуманизм, но не поставил на его место никакой религии. Возникает *проблема общения* общества, единства, следовательно, насущными становятся задачи религиозного порядка³¹⁶. Последнее позволяет предположить, что, поддерживая грядущие социальные перемены в российском обществе как перемены *эсхатологического* плана, руководители «нового религиозного сознания», задавшись вопросом: «А какая идеология на первых порах объединит новое общество?» – поставили на это пустующее место «новое религиозное сознание», которое, по их мысли, и должно было внести единство нового типа, единство религиозное, но неправославное.

Итак, «религией» при новой формации, по всей видимости, должно было стать модернизированное христианство. Но как же предполагалось поступать с атеистами, которых уже и в конце XIX в. было довольно? Основываясь на рассуждениях Д. Мережковского о сакральном единстве «революционного начала со Христом», можно предположить, что и вне-религиозная, но революционная общественность неизбежно должна была войти в «новое» «Тело Христово» и стать религиозной³¹⁷. По Мережковскому, «эти антиномии» «разрешаются в синтезе» – в «религиозной общине, грядущей истинной соборной и вселенской Церкви»³¹⁸. Однако не объясняется, как. Возможно, это связано с тем, что в Церкви Третьего Завета, как в Церкви Второго Пришествия, по Д. Мережковскому, человек переменится физически, приобретя преображенную плоть, и через *новое* пролитие даров Святого Духа переменится духовно, хочет он того или нет. «Если мы признаем, – писал Д. Мережковский, – что революционное начало неразрывно связано со Христом... то какое же начало подлинного откровения в революционном начале? Свобода, равенство, братство»³¹⁹. Будущая «богостранная общественность» «извне... будет казаться пределом Анархизма, изнутри – пределом Социализма»³²⁰.

Исходя из вышесказанного, позволим себе не согласиться с выводами некоторых исследователей, что революция была чужда всем теоретикам НРС, что «революционное движение вселяло в них ужас, в нем они увидели лишь русский бунт против культуры»³²¹.

³¹² РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 22. Л. 14.

³¹³ Мережковский Д. Зачем воскрес? С. 14.

³¹⁴ Там же. С. 17.

³¹⁵ РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 25. Л. 7.

³¹⁶ Там же. Л. 21–22.

³¹⁷ Там же. Ед. хр. 22. Л. 14.

³¹⁸ Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 29.

³¹⁹ Там же.

³²⁰ Там же. С. 31.

³²¹ См.: Москвина И. Критика философско-эстетических взглядов деятелей «нового религиозного сознания» – Д. С.

В революции они видели исторический инструмент смены религиозных эпох. В. Розанова революция не интересовала, С. Булгакову она оказалась чужда, Д. Мережковскому тоже, но тогда, когда большевистские силы выплеснулись на улицы, когда наступил голод, насилие и никому не понадобился Третий Завет. Н. Бердяев, создавая свою «антропологическую» версию НРС, как бы не заметил «религиозного» значения революции, как его видел Д. Мережковский: «революционизм» плохо ложился на его антропологические рассуждения о *природе* «новой религиозной общественности».

З. Гиппиус сообщает, что к 1908 г. Мережковские сблизилась с Б. Савинковым, принадлежавшим тогда к «боевой организации» социал-революционеров, и социал-революционером И. Бунаковым и «ближайшими к нему партийцами»³²². По признанию Гиппиус, эта партия (эсэров) была им «ближе всякой другой»³²³. А Карташев, когда из эмиграции в Россию вернулся Ленин и стал издавать «Новую жизнь», восхищался ею, хотя «ничего, конечно, в этих вещах не понимал»³²⁴. Н. Минский в годы первой революции работал в ленинской газете, пытаясь просветить ее работников идеями «нового религиозного сознания».

* * *

Суммируя сказанное в этой главе, подчеркнем, что представление о «новом религиозном сознании и общественности», как его формулировал Д. С. Мережковский, являлось религиозным учением, признававшим некоторые христианские догматы, но и видоизменившим их, и имеющим свои, противоречащие православному вероисповеданию; основатели «учения» стремились к организации *своей*, отличной от переданной апостолами Церкви; эта новая Церковь должна была окормлять общественность *новой* социальной формации, лозунгами которой были бы «равноправие, братство, социальные и религиозные свободы» (в том числе свобода от «плотских» ограничений, т. е., по сути, «свобода» как «вседозволенность»). Как «учение» оно имело выраженный акцент на необходимости освящения в Церкви всей земной деятельности человека, его творчества, признания «святости» плоти и пола в качестве догмата. Основатели учения связали себя с революционными силами и видели в революционном движении приход новой религиозной эпохи.

Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова: Автореферат. Л., 1989. С. 7.

³²² Гиппиус-Мережковская З. Дмитрий Мережковский. С. 159.

³²³ Там же. С. 164.

³²⁴ Там же. С. 141.

Глава 2

Н. А. Бердяев, В. В. Розанов и их вклад в «новое религиозное сознание»

Участие в НРС Н. Минского и А. А. Мейера

*...Нам всем казалось, что мы именно и призваны начать в России
новое религиозно-революционное движение...*

С. К. Булгаков. «Автобиографическое»

Невозможно обойти вниманием влияние на формирование аспектов русского «неохристианства» остальных значительных представителей этого религиозного движения. Без обращения к творческой деятельности в этом направлении философа Николая Александровича Бердяева, писателя и мыслителя Василия Васильевича Розанова, поэта Николая Минского³²⁵ и журналиста Александра Александровича Мейера мы не получим достаточно полной картины того, каким идейным содержанием руководствовалось движение «неохристианства». После Д. Мережковского они явились наиболее значительными разработчиками учения о «НРС и общественности». Исторически оно оказалось представлено как совокупность обновленческих взглядов на христианство нескольких представителей из среды религиозной интеллигенции.

Необходимость свести их воедино также продиктована тем, что воззрения вышеназванных деятелей на «обновление», а на деле – кардинальное реформирование православия, в некоторых аспектах противоречат друг другу, но в целом позволяют полнее разглядеть то, какой, по их мнению, должна была стать религия наступающего «эпохи» и социально преобразованного революцией будущего общества. К тому же те или иные мысли из их «неохристианского наследия» впоследствии отразились в реформаторских тезисах программ обновленцев 1920-х гг.

Первым в этом ряду мы бы поставили Н. Бердяева, как философа, прошедшего *свой* путь в общей эволюции религиозного движения «неохристиан» первой половины XX в. Значительна роль В. Розанова как мыслителя, повлиявшего на Д. Мережковского и Д. Filosofova, да и на мировоззрение немало числа современников, в том числе из среды монашества и духовенства. Именно В. Розанов в своих статьях настойчиво напоминал о «недостатках» «исторического» христианства и церковных нестроениях, проводил «разъяснения» того, в каких, по его мнению, моментах Церковь «отошла» от традиций первохристианских апостольских времен. В частности, писатель доказывал, что если семейное положение было делом обыденным для клириков епископского статуса первых веков христианства, то таковым оно должно быть и сегодня. В. Розанов порицал установившийся институт монашества как надругательство над естеством человека, над плотью, призывал смотреть на пол как на святое в человеке, а на деторождение – как на непреложное благословение Божие.

Н. Минский активно выступал на Собраниях РФО и в целом поддерживал идею движения, но его воззрения на модернизацию христианства после 1905 г. стали еще более радикальны, нежели у мережковцев. Н. Минский популяризировал идеи движения в статьях, выступлениях, написал об этом книгу. После 1907 г. он отошел от движения, считая, что в нем слишком много «старого» религиозного сознания.

³²⁵ Псевдоним поэта Николая Максимовича Виленкина.

А. Мейера – последнего из примкнувших к Мережковским в России единомышленников – мы назвали бы более соратником последних, нежели мыслителем, внесшим свой вклад в содержание учения.

Николай Бердяев о «новом религиозном сознании»

Бердяев мне близок и – я его не люблю...
3. Гиппиус – Д. Философову³²⁶

В то время как Д. Мережковский подошел к построению своего учения, оттолкнувшись от идей русской религиозной философии (Вл. Соловьева, К. Леонтьева) и В. Розанова, Н. Бердяев пришел к мысли о «неполноте» «исторического» христианства при возвращении к вере после разочарования в марксизме. Мережковский, растеряв религиозно-философский пыл, сделал вывод о неизбежной религиозности социальных революций и так и не вернулся в Православную Церковь. Н. Бердяев уже к 1905 г. отрицательно относился к самой мысли о какой-либо прогрессивности революций и оставался в ограде Церкви всегда.

Н. Бердяев, хотя ныне и оказался в центре внимания исследователей и издательств, однако пока не стал притягательным для тех современных исследователей и мыслителей, которые судили бы о содержании его философского творчества в религиозном контексте.

Первые философские публикации Н. Бердяева относятся к 1892 г., когда он увлекся, по его выражению, «индивидуалистическим социализмом» Н. Михайловского. Первая крупная работа философа – «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», сам Н. Бердяев позже считал ее беспомощной и несовершенной. Н. К. Михайловский и В. М. Чернов упрекали молодого Н. А. Бердяева в отступлении в «метафизику», которая, по замечаниям других участников марксистских кружков, уже в те годы влекла к себе киевского студента. В 1898 г. он был арестован за социалистическую пропаганду, исключен из университета и сослан на три года в Вологодскую губернию. До ссылки он не раз встречался с «легальными марксистами» М. Туган-Барановским, Н. Струве, позже С. Булгаковым, тоже увлекавшимся марксизмом. В 1900 г. в Вологду переехала значительная часть киевского социально-демократического комитета «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». Когда начались собрания и диспуты, «на первом плане блистал Николай Ал. Бердяев, только что начавший переходить от идеалистически окрашенного марксизма к сумеркам мистики»³²⁷ (А. Луначарский³²⁸).

В 1901 г. окончился период увлечения Н. Бердяева марксизмом. В этот год Н. Бердяев и попадает в поле общественного внимания как участник движения «от марксизма к идеализму», выходят его статьи «Борьба за идеализм», «Этическая проблема в свете философского идеализма», «О новом русском идеализме».

В 1903 г. журнал «Новый путь» организационно объединил участников Петербургских религиозно-философских собраний³²⁹. Перед Мережковскими встала задача вести в журнале тему общественно-политической жизни. Им самим такая тема была не под силу, и к С. Булгакову и Н. Бердяеву для переговоров посылается знакомый с ними Г. Чулков. Осенью 1904 г. Н. Бердяев приезжает в Петербург для редактирования «Нового пути». С осенних номеров в журнале повеяло иным воздухом, как бы чужим (З. Гиппиус). В 1904–1905 гг. Н. Бердяев сотрудничает в журналах «Полярная звезда», «Вопросы философии и психоло-

³²⁶ Письмо от 12.02. 1906 г. СПб. // Pachmus T. Intellect and Ideas in Action... С. 88.

³²⁷ Н. А. Бердяев: Pro et contra: Антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 32.

³²⁸ А. В. Луначарский в Вологодской ссылке был постоянным оппонентом Н. А. Бердяева на диспутах.

³²⁹ В 1905 г. реорганизован в «Вопросы жизни».

гии», «Образование», «Голос юга», «Московский еженедельник». По отзывам Е. К. Герцык, дружившей³³⁰ с Н. Бердяевым, он становится христианином уже в Петербурге, а З. Гиппиус отмечала, что в это время, по ее пониманию, от всякой мистики и религии он был еще на «порядочном расстоянии». «Но как отличался Н. Бердяев от других новообращенных, готовых отречься и от разума, и от человеческой гордости...» – писала Е. Герцык³³¹.

В Москве 1905 г. Е. Герцык увидела Н. Бердяева «бездомным, только что порвавшим с петербургским кругом модернистов, с „Вопросами жизни“, где он был соредактором, с Мережковскими, тянувшими его в свое революционно-духовное деланье». «Совсем недавний христианин, в Москве Н. Бердяев искал сближения с той, не надуманной в литературных салонах, а подлинной и народной жизнью Церкви»³³². В 1907 г. Н. Бердяев вслед С. Булгакову делает попытку примкнуть к московскому движению «православного возрождения»; вместе с С. Булгаковым, В. Эрном, Е. Трубецким, П. Флоренским, Г. Рачинским он участвовал в организации Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, сотрудничал в издательстве «Путь», где был издан ряд его работ; общался с кругом глубоко православных людей, сплотившихся вокруг Ф. Д. Самарина, М. А. Новоселова³³³, архимандрита Феодора (Поздеевского), посещал Зосимову пустынь. Беседы со старцами пустыни шокировали его отсутствием духовной свободы, как ее понимал сам Н. Бердяев, и резкими нападками на Л. Толстого. Анархистского рода понимание «свободы» никак не состыковывалось в сознании философа с пониманием свободы по-христиански как свободы от греха, от сковывающей внутреннюю свободу страстности. Е. Герцык, по-своему видевшая московский круг общения Н. Бердяева, отмечала: «Всего труднее ему было общение с философами православия: Булгаковым, Эрном, Флоренским; всегдашнее затаенное недоверие с их стороны, а с его – тоже затаенный, но кипящий в нем протест против их духовной трусости, затхлости»³³⁴. А. В. Карташев также считал, что Н. Бердяев чувствовал себя неуютно в среде «ортодоксов», и писал: он «не усидел в самом благоустроенном месте, в кружке московских неославянофильских православных собраний... он выскочил и бьется, хотя и на привязи, но в воздухе над этим московским кружком»³³⁵. Видимо, тогда и возникла у Н. Бердяева мысль о возобновлении Собраний.

«Бердяев только что приехал из Москвы, – писал 6 февраля А. Карташев Д. Философфу, – читал там реферат в Религиозно-философском обществе. Затекает открыть такое же и здесь. В субботу у него учредительное собрание: Аскольдов, Успенский, Лосский, Нестор Котляревский, Перескокков, Тернавцев, Розанов, Ельчанинов, Булгаков». О С. Булгакове А. Карташев там же сообщает: «Булгаков поразил Бердяева. Уже критически относится (и даже очень) к Эрну и Свенцицкому. Не может ходить в правительственную Церковь, враждует

³³⁰ Судя по отзывам Е. Герцык, они с Н. Бердяевым были дружны, Н. Бердяев нуждался в обществе и беседах Е. Герцык, делился с ней планами и замыслами новых работ, они регулярно обменивались письмами. Посетив квартиру Н. Бердяева в Киеве, Е. Герцык записала о том, что над постелью Н. Бердяева на стене находился рисунок с изображением кельи старца. «Рисовала бабка Н. Бердяева: родовитая киевлянка, еще молодой она подпала под влияние схимника Парфения. Было у него необычное в монастыре почитание превыше Христа и Богоматери – Духа Святого. Иносказаниями учил о жизни в духе». Бабка Н. Бердяева приняла тайный постриг, оставшись жить в семье, но «дети ее выросли неверами» (см.: НИОР РГБ. Ф. 746. К. 50. Ед. хр. 23. Ч. 1. Л. 1).

³³¹ ШПОР РГБ. Ф. 746. К. 50. Ед. хр. 23. *Герцык Евг. Казимировна*. Н. Бердяев: Воспоминания [1940]. Машинопись. Л. 3.

³³² Там же.

³³³ Новоселов Михаил Александрович – святой Русской Православной Церкви, духовный писатель. По словам Н. А. Бердяева, Новоселов «производил впечатление монаха в тайном постриге» (см.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1990. С. 173).

³³⁴ Там же. Л. 13.

³³⁵ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917) // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 150.

с аскетизмом, носится с Песнью Песней, говорит о значении пола в религии... говорит о новом откровении и не ждет многого от попов»³³⁶.

Не нашедший себя в «правом лагере», Н. Бердяев не стал до конца своим и в лагере «неохристиан». «Почему я не соединяюсь с Вами окончательно, не вхожу в Вашу общину, не живу с Вами общей религиозной жизнью... Думаю, что причина тут не только в раздвоении моей стихии... слабостях... не только в сомнениях моих, какому Богу поклоняться... – отвечал он в своем письме З. Гиппиус. – Я, кажется, расхожусь с Вами в понимании Церкви и не думаю, чтобы Вы уже знали, что такое Церковь. Это я ведь высказал в статье „о новом религиозном сознании“, поставил Дм[итрию] Серг[ееви]чу вопрос о Церкви, на который он мне не ответил. <...> Верю глубоко, что невидимая мистическая Церковь должна сделаться видимою, воплощенной, мечтаю об этом, но процесс выявления представляется мне очень сложным, многообразным, вмещающим мировые богатства. <...> Вы склонны думать, что только ваш союз – церковный, что от вас образуется церковь новая и вечная... Я в этом вижу соблазн»³³⁷. И вместе с тем он признается, что, как и мережковцы, считает «историческую христианскую Церковь» «человеческой выдумкой», почему Церковь и «не имеет для меня никакого авторитета», – пишет он Гиппиус³³⁸.

В 1907 г. они с С. Булгаковым организуют Петербургское религиозно-философское общество, позже при непосредственном участии Н. Бердяева подобные общества организуются в Москве и Киеве.

Именно в этот период Н. Бердяевым было написано «Открытое письмо к архиепископу Антонию», где он писал в том числе и о себе: «Сложными и извилистыми путями пришел я к вере Христовой и к Церкви, которую ныне почитаю своей духовной матерью. <...> Я глубоко и мучительно пережил вину нашего атеистического общества. Испытал последствия этой вины, познал тайну соблазнов. Я получил право и осознал обязанность обличать ложь, которой живет наша интеллигенция. ...Многие души русской интеллигенции попались в дьявольские сети даром, без всякой корысти. Суровее надо отнестись к уже пребывающим в Церкви»³³⁹. Для того, чтобы облегчить возвращение русской интеллигенции в лоно Церкви, недостаточно ее только обличать. Он отметил, что «покаяться должны все, все стороны, все лагеря, все... изменившие завету любви», «возможно ли вынести соблазнительное оправдание иерархами Церкви» действий реакции?³⁴⁰

С выходом в 1907–1911 гг. сборников Н. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность», «Духовный кризис интеллигенции», книги «Философия свободы» завершился его переход от идеализма к русскому религиозному романтизму. Он испытал влияние Вл. Соловьева, В. Несмелова, В. Розанова и Д. Мережковского, Ф. Достоевского и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и Я. Беме. Ко всем темам Н. Бердяев подходил, оценивая их с личной точки зрения; его философский дар определяли и внутренний мир, и широкий ум, и огромная эрудиция, «но в каком-то смысле все его книги есть повесть о самом себе»³⁴¹.

Программный труд Н. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» определил его видение «нового религиозного сознания» и задач движения, здесь он в ином направлении сформулировал теорию «нового религиозного сознания», нежели ее видели Д. Мережковский, Д. Философов и соратник их в эти годы – А. Мейер. В предисловии Н. Бердяев отдал должное основателям движения: «Не могу не вспомнить, как много дало

³³⁶ Письмо от 27 марта 1907 г. // *Pachmus I Intellect and Ideas in Action...* С. 683.

³³⁷ Там же. С. 297.

³³⁸ А. В. Карташев – Д. В. Философову // Там же. С. 301.

³³⁹ Бердяев Н. Открытое письмо архиепископу Антонию // Московский еженедельник. 1909. № 32. С. 39, 40, 44.

³⁴⁰ Там же. С. 41, 44.

³⁴¹ Зеньковский В. В. История русской религиозной философии: В 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 63.

мне общение с Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosoфовым и А. В. Карташевым»³⁴². Когда в 1908 г. опубликовали схожую с книгой статью Н. Бердяева «О „новом религиозном сознании“»³⁴³, откликнувшийся на статью А. Лазарев писал, что этот труд проникнут «мыслью о личности, о ее освобождении»: «личность ощутила небывалую... тоску... жажду самоутверждения... ужас смерти и скуку недействительной жизни», но отметил, что эти искания связаны со своеобразными религиозными поисками. «Стоим ли мы у порога религиозного возрождения... – спрашивал А. Лазарев, – или новая волна неверия обратит искания человечества в другую сторону?»³⁴⁴. Мысли представителей «нового религиозного сознания» и «воззрения г. Н. Бердяева проникнуты протестантским духом и напоминают учения беспоповцев... – отметил он, – для нас – религия есть союз Бога с человеком... Для г. Н. Бердяева религия представляется как познание всякой жизненной реальности, как нового рода гносис...³⁴⁵ Наша религия основана на откровении... А г. Н. Бердяев свою религию основывает на своем собственном внутреннем личном опыте, сам еще дожидается откровений»³⁴⁶.

В том же году в печатне А. И. Снегиревой в Москве вышла брошюра, изданная отделом публичных богословских чтений при «Обществе любителей духовного просвещения». «Мы не думаем, – писал ее автор, преподаватель Московской духовной семинарии Н. П. Розанов, – чтобы „новое религиозное сознание“ могло быть квалифицировано как ересь... Все это новое движение, по правде сказать, представляется нам довольно несерьезным... Тем не менее... они вдаются в такие крайности, которые должны разъединять их с обществом простых православных христиан»³⁴⁷. Н. Розанов в своей статье доказал, что Н. Бердяев не сознает всей глубины понятия «ересь», не воспринимает ее как упорное и сознательное сопротивление истине. И отметил, что нет надежды на примирение «нового религиозного сознания» с Церковью, т. к. вера Н. Бердяева и его соратников в тысячелетнее царство Христово, будущий апокалиптический идеал Третьего Завета, расходится с Преданием и никаким учениям Церкви о конце света не соответствует.

В 1907 г. в «Русской мысли» появилась статья Н. Бердяева «Христос и мир», это был доклад, прочитанный им на заседании ПРФО. С публикацией статьи Н. Бердяев поднимает особенную для него тему – о природе творчества. Эта тема ляжет в основание его космологии и займет место в его трактовке «нового религиозного сознания». В ней Н. Бердяев, критикуя В. Розанова, как бы подводил итог своим воззрениям на то, каков же «тот рай, который мы потеряли», пояснял: это «небесное происхождение человечества». «Оправдать религиозно историю, культуру, плоть мира», по Н. Бердяеву, значило бы «оправдать трансцендентную жажду по иному миру», которая, будучи отражением творчества, «воплощается» в мировой культуре³⁴⁸; он замечает, что «все творчество человеческое было томлением по трансцендентному»³⁴⁹.

³⁴² Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 6

³⁴³ Бердяев Н. О «новом религиозном сознании» // Вопросы философии и психологии. 1908. № 94.

³⁴⁴ Лазарев А. Н. Бердяев. «Новое религиозное сознание и общественность» // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 314.

³⁴⁵ Н. Бердяев не скрывал, что «твердо решил стать философским слугой религиозного движения» и «глубоко убежден, что в истории мира предстоит еще сложный гностический процесс, что должно образоваться новое и окончательное учение, полное вероучение»; он признавал, что служит «этому великому гностическому процессу образования вероучения, без которого не может быть дальнейшего религиозного движения человечества» (см.: Письмо от 22 аир. 1907 г // *Pachmus I Intellect and Ideas in Action*... С. 306). Курсив Н. Бердяева.

³⁴⁶ Розанов Н. П. О «новом религиозном сознании» // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 327.

³⁴⁷ Там же. С. 327.

³⁴⁸ РГАЛИ. Ф. 1496. Ед. хр. 87. Л. 9.

³⁴⁹ Там же.

Пафос реформаторства, ранее направлявшийся философом на разработку представлений о «новой религиозной общественности», постепенно оформился в философские рассуждения о месте творчества в общей системе учения «неохристиан» о наступлении эры Святого Духа. «То, что я Вам писал и в разное время говорил о творчестве, – пишет на эту тему Н. Бердяев В. Ф. Эрну, – то говорил не о „науках и искусствах“, не о творчестве в „культурном смысле“, не о личностных дарах каждого из нас, а о новой религиозной эпохе, об ином чувстве жизни и оценке жизни, об ином религиозном сознании и жизненной морали. Сейчас я целиком поглощен книгой, которая будет очень целостной и последовательной. Год или два я ничем не буду заниматься, кроме этой книги, в которой надеюсь сказать то, что до сих пор мне не удавалось сказать. ... Я ушел внутрь себя, вглубь, и не смог бы теперь выступать в Религиозно-философском обществе, писать статьи, связанные со злобой дня, хотя бы чисто идейной»³⁵⁰.

В 1910 г. он выпускает свой труд «Духовный кризис интеллигенции» – свидетельство освобождения от иллюзий о возможностях интеллигенции как будущей «религиозной общественности». В 1911 г. опубликована «Философия свободы». В 1912 г. он выходит и из МРФО, и из издательства «Путь». «Из редакционного состава „Пути“ я ушел, – писал он В. Ф. Эрну 30 мая 1912 г., – и все, кажется, поняли, что уйду я не из-за личных историй... а по глубоко осознанной внутренней потребности. Ничего враждебного и демонстративного в моем выходе нет, я остаюсь сотрудником „Пути“ и сохраняю дружеские отношения с его участниками. Но выход из „Пути“ для меня морально неизбежен, тут я повинуюсь своему внутреннему голосу. ... Я даже думаю, что мне не следовало вступать в состав редакции „Пути“. Я не чувствую себя принадлежащим к его духовному организму, и это не могло не сказаться»³⁵¹.

О причинах ухода Н. Бердяева отозвался С. Булгаков в письме А. С. Глинке 6 июня 1912 г. из Кореиза.

«В истории Николая Александровича сплелись в одно и случайные причины: обиды личные, моя требовательность в делах при его либеральности с глубоким иррациональным кризисом его души, потребностью бунта во имя индивидуальности, рыцарской его смелости и безудержности и рокового дилеттантизма, который решительно застилает ему глаза. Пафос его – „творчество“, которого, как Вы сами понимаете, у него нет в настоящем смысле, но в то же время он способен пройти этот путь до конца, как будто бы был настоящим творцом. Думаю о нем с тревогой и болью, но, увы! – каждый из нас в своем неисправим и влеком фатумом своей судьбы»³⁵².

За год до этого Н. Бердяев написал В. Эрну из Флоренции: «Моя выносливость ослабляется, и временами я начинаю унывать. К тому же я нахожусь в периоде острой самокритики и самоосуждения. Мало благодатности в жизни. Работаю я много, но занят я, главным образом, тем, что переписываю своего „Хомякова“ и усиленно редактирую Леруа и о Л. Толстом. „Хомяков“ уже печатается. Немного занимаюсь также оккультизмом и Штейнером. Философов смешал меня с грязью в двух № „Речи“ по поводу „Философии свободы“ и Соловьевского сборника. Я все-таки не ожидал такой злобы и ненависти»³⁵³.

С. Булгаков в 1912 г. замечает о Н. Бердяеве: «Крутит нас всех сатана... О Николае Александровиче доходят только окольные глухие слухи, кажется, скоро будет в Москву.

³⁵⁰ Н. А. Бердяев – В. Ф. Эрну. Письмо № 379 // Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрн и др. С. 461. Далее – Взыскующие града...

³⁵¹ Бердяев Н. А. Письма к М. О. Гершензону // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 125.

³⁵² С. И. Булгаков – А. С. Глинке. Письмо № 388 // Взыскующие града... С. 473.

³⁵³ И. А. Бердяев – В. Ф. Эрну. Письмо № 321 // Там же. С. 400.

Белый усиленно зовет его к Штейнеру, и думаю, он поедет к нему, разве безденежье задержит»³⁵⁴.

Н. Бердяев действительно прослушал в Гельсингфорсе (Хельсинки) цикл лекций Р. Штейнера «Оккультные основы Бхавагад-Гиты» (28 мая – 5 июня 1913) и *написал* о курсах: «Штейнер читал еще публичную лекцию о свободе воли, которая показалась мне очень посредственной и философски не интересной, как не интересна его философская (не теософическая) книга „Философия свободы“. Из пребывания в Гельсингфорсе я вынес некоторое поучение и еще больше укрепился в своей критике антропософии и оккультизма вообще. Я это выразил в „Русской мысли“, которая вызвала негодование антропософов»³⁵⁵.

В этот год Н. Бердяев редко встречается с еще недавно близким ему С. Булгаковым. Последний пишет А. С. Глинке 13 февраля 1913 г.: «В Москве Н. А. Бердяев. Мы встречаемся внешне хорошо, но остается какая-то дальность и отчужденность. Это и естественно: пишет он свое „творчество“ и на нем уперся, хотя верится, что это больше упорство, а не подлинная его сущность»³⁵⁶.

Но лучше всего судить о человеке по его собственным признаниям. 30 января 1915 г. Н. Бердяев написал Вяч. Иванову: «В моей природе есть что-то антихристианское, но вся кровь моя пропитана христианской мистерией. Я – „еретик“, но в тысячу раз более христианин, чем Вы – „ортодокс“»³⁵⁷.

В январе 1915 г. в «Биржевых ведомостях» появляются несколько перекликающихся публикаций. 15 января – статья Н. Бердяева «О „вечно бабьем“ в русской душе. Эпигонам славянофильства», поводом для которой послужила статья В. Розанова «Война 1914 г. и русское возрождение»³⁵⁸. 23 января В. Эрн откликнулся статьей «Налет валькирий»³⁵⁹. Затем в полемику вступил Вяч. Иванов, опубликовав 18 марта статью «Живое предание. Ответ Н. Бердяеву». 8 апреля ему ответил Бердяев статьей «Омертвевшее предание»³⁶⁰. По этой полемике с Бердяевым высказался в письме к В. Эрну член ПРФО С. Аскольдов³⁶¹: «Дорогой Владимир Францевич! Не могу не выразить Вам своего восхищения Вашей статей о Н. Бердяеве, которую сейчас прочел. И остроумно, и верно, и, в конце концов, весьма глубокомысленно. Конечно, все это одержимость со стороны „князя воздушного“. Розанов же грешит от земли. И лучшего ответа Н. Бердяеву не могло быть, а ответить надо было для него же самого»³⁶².

В 1916 г. наконец, как итог раздумий и исканий философа, в свет выходит «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Наряду со столь волновавшей его темой творчества важной темой книги становится ожидание «откровения» Бога Духа Святого, означающее и конец света, и Воскресение, и обожение сущего, но для этого, по Бердяеву, нужно встречное «творческое» движение религиозного человека, которое рассматривается Бердяевым как откровение человека – Богу³⁶³.

³⁵⁴ С. Н. Булгаков – А. С. Глинке. Письмо № 410 // Там же. С. 503.

³⁵⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 192.

³⁵⁶ С. Н. Булгаков – А. С. Глинке. Письмо № 418 // Взыскующие града... С. 510.

³⁵⁷ Н. А. Бердяев – Вяч. И. Иванову. Письмо № 549 // Там же. С. 618.

³⁵⁸ Розанов В. Война 1914 г. и русское возрождение // Биржевые ведомости. 1915. № 3.

³⁵⁹ Издана как книга под названием «Меч и крест» (М., 1915).

³⁶⁰ Бердяев Н. Омертвевшее предание // Биржевые ведомости. 1915. № 323.

³⁶¹ Аскольдов [Алексеев] Сергей Алексеевич (1871–1945), философ, член ПРФО. Главные работы рассматриваемого периода: «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900) магистерская диссертация «Мысль и действительность» (1914).

³⁶² С. А. Аскольдов – В. Ф. Эрну. Письмо № 546 // Взыскующие града... С. 614.

³⁶³ Данной работой Н. Бердяев очертил круг проблем, за рамки которых он уже не выходил. «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Философия свободы» (1911), «А. С. Хомяков» (1912), «Смысл творчества» (1916), «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» (1918), работы, в которых звучат мотивы профетические и эсхатологические.

После выхода книги о религиозном смысле творчества Н. Бердяев становится особенно одинок: со своими воззрениями на важность творчества в деле спасения он не вписывается в круг мерещковцев, к московскому православному кругу³⁶⁴ он примкнуть не может. Он мечтал выработать «христианский гнозис». Так, в отзыве о Д. Мережковском Н. Бердяев подчеркивал: «Подобно Булгакову, не любит и боится Д. Мережковский гнозиса, имманентно-свободного богопознания... менее Булгакова подготовлен для суждения о религиозном гнозисе, меньше знает... не стоит на высоте религиозно-познавательных задач нашей эпохи»³⁶⁵. Сам Н. Бердяев не скрывал, что занят построением христианского гнозиса, который, по Бердяеву, возник уже в первые века христианства, но был утрачен его носителями. Свои идеи о необходимости «истинного христианского гнозиса»³⁶⁶ он относит к сфере религиозной философии, провал гнозиса Валентина и Василида³⁶⁷ объясняет тем, что человек был оставлен ими во власти космических сил, они не поняли свободы человека. «Христианский гнозис» Н. Бердяева входил составной частью в представление философа о том, в *каких* аспектах и *как* должно быть *модернизировано* «историческое христианство».

³⁶⁴ С. Булгаков, М. Новоселов, В. Эрн, С. Трубецкой, П. Флоренский, Ф. Самарин.

³⁶⁵ *Бердяев Н.* Новое христианство: Д. Мережковский // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. С. 494.

³⁶⁶ *Бердяев Н.* Смысл творчества. С. 49.

³⁶⁷ Валентин и Василид – гностические философы первой половины II в. В основе их систем была общегностическая идея абсолютной полноты вечного бытия (Плерома) или мира эонов, из которого происходит и к которому возвращается все, способное к восприятию истины. У валентиниан Плерома была представлена четырьмя сущностями (зонами) под именами: Глубина, Ум, Слово, Человек. Каждое из них было и мужского, и женского пола. Эти зоны образовывали меж собой пары, порождающие вереницы других эонов. Все вместе 30 эонов и составляли выраженную полноту абсолютного бытия. Цель рождения в мир Спасителя трактовалась гностиками как задача собрать всех имеющих в себе бессознательное стремление к познанию истины (пневматики) и превратить их в сознательных – «гностиков», знающих «истину» о Первоотце, Плероме и их собственном предназначении сочетаться с ангелами и быть принятыми в Плерому. Остальной мир с плотскими людьми обратится в ничто. Василид категорически отрицал возможность приписывать какие-либо свойства или признаки Первоначалу: невозможно сказать даже и того, что оно непознаваемо и неизреченно, поскольку такая его характеристика уже указывала бы на его определенный характер. Нельзя сказать, что оно есть ничто; и даже нельзя сказать, что оно есть Бог. У Василида из абсолютного первоначала истекала вся разумная сфера, что означало, что все реальное бытие есть не что иное, как эманация все того же сверхбытия. Здесь у него аннулировалось христианство с его творением из ничего и на его место ставился чисто языческий принцип пантеизма. Гнозис явился не как опыт полемики, а как опыт примирения язычества с христианством: он утверждал возможность компромисса между язычеством и христианством, если последнее беспристрастно отнесется к язычеству и возьмет у него лучшее. Христианство подобного компромисса не допускало. На христианство гностики смотрели как на учение несостоятельное, потому что признавали себя компетентными в решении высших вопросов, подчиняясь *авторитету философов*. Подробно см.: *Иринеи Лионский, ев.* Творения. Кн. 1. М., 1996.

«Религия искупления» и «христианский гнозис» Н. Бердяева

Для Н. А. Бердяева в 1904–1916 гг. представление об «подлинном» христианстве совместило в себе «религию искупления» и «христианский гнозис». «Религией искупления» он именовал содержание христианского вероисповедания, к которому по рождению и Отчеству принадлежал, «христианским гнозисом» станут те религиозно-философские взгляды, в которых Н. Бердяев будет излагать свои тезисы учения о наступлении «эры Святого Духа», или Третьего Откровения. Бердяев признавал, что в своих философских рассуждениях он занимается пересмотром «основных проблем христианства». По его мнению, он делает это по-новому, а именно «в свете Духа и Истины»³⁶⁸. Но слово «проблемы» здесь должно быть прочитано как «догматы», потому что под «проблемами» Бердяев и др. авторы НРС понимали «неправильное прочтение» Церковью догматов, или «неприменение» их Церковью в ходе развития христианского общества. Например, он был убежден, что «в Евангелии сказано о наступлении времен, когда человек будет поклоняться Богу в Духе и Истине»³⁶⁹, тогда как христианство считает эту эпоху наступившей с рождением в мире христианской Церкви³⁷⁰. Или что «идея Бога искажена, потому что она утверждалась без человека и против человека, вопреки Халкидонскому догмату, который остался мертвым... Новое христианское сознание, а возникновение его необходимо, если христианство не обречено на смерть, по-иному поймет отношение между божественным и человеческим», – пишет он, имея в виду учение «неохристиан» о «святой плоти». – «...Богородительство означает не умаление и угашение человеческого, а достижение максимальной человечности. Это не нашло себе выражения в традиционных руководствах к духовной жизни»³⁷¹.

По Бердяеву, если есть Бог, Он должен открывать себя. И Он открывает Себя в слове, это значит, что если Он идет навстречу человеку, это предполагает богопознание. Богопознание Бердяев считает одной из форм творческой деятельности, к которой человек призван и заниматься которой обязан, т. к. иначе человек будет бесполезен в том смысле, что не принесет «прибытка» Божеству. («Человек искупленный», т. е. человек «религии искупления», христианин, возвращается в лоно Божие без прибыли, освободив в себе «только место для Бога»³⁷².) Таким образом, свое творческое право Н. Бердяев связывает с обязательством быть «полезным» Богу. Возможность таковой «прибыльности», конечно же, говорит о Божественной неполноте. О том, что Бог не является для Бердяева Абсолютом, говорит и то, что философ предполагает существование «Безосновного», или «Бездны», по сути – Божества, которое выше Бога. «Безосновное», по Бердяеву, является источником свободы. Идея свободы Бердяева уходит корнями в Ungrund (Бездну) Я. Беме и соответствует первичной божественной основе Gottheit Майстера Экхарта. Идея «Бездны», или «Безосновного», как она представлена у Я. Беме, не может гарантировать полную свободу человеку: если человеческая свобода коренится в божественном, то человек все-таки попадет в зависимость от Бога. Поэтому Н. Бердяев видоизменяет идею «Безосновного», считая, что надо мыслить его

³⁶⁸ Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 5.

³⁶⁹ Там же. Здесь и далее курсив мой.

³⁷⁰ В христианстве также нет учения о том, что ад существует лишь во времени, а у Н. Бердяева даже и в 1946 г., когда вроде бы иссякла идея НРС, читаем: «Духовное извлечение от идеи [ада] – одна из важнейших моментов нового очищенного христианского сознания, христианства Духа. Это будет заменой старой идеи возмездия... идеей просветления... и богоподобия» (см.: Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 141).

³⁷¹ Там же. С. 125.

³⁷² Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. С. 99.

как совершенно самостоятельное начало. Н. Бердяев говорит о том, что оно-то и есть безначальная основа мира. Мир, говорит философ, сотворен не из материи, а из свободы. И эта его ничем не обусловленная безначальная свобода ближе к понятию античного хаоса, под которым древние понимали потенцию бытия. Из первичного хаоса рождается свет, Бог, Он несет в себе уже вторую свободу, которая становится высшей. Следовательно, Бог возникает как нечто вторичное, необязательное. (Однако таким образом Бердяев хочет «освободить» Бога от причины существования в мире зла³⁷³.)

В этих выводах преткновением становятся отношения между свободой и благодатью, свободой человека и всемогуществом Бога. Н. Бердяев отвергает традиционное теологическое решение. Он соглашается: свобода полностью зависит от Божественной благодати и утверждается для того, чтобы установить ответственность человека перед Богом. В сущности, «только христианство знает тайну примирения двух свобод и преодоления трагедии свободы», – считает философ. Н. Бердяев – сторонник мысли о невмешательстве Бога в жизнь мира, позиция невмешательства должна, по его мнению, открыть новые пути союза человека и Бога. Уже на этом основании он никак не мог согласиться с теми, кто смотрел на социальную революцию как на религиозное действие, в котором участвует Святой Дух.

Согласно Священному Писанию, «ничто» – это тот исходный «материал», из которого Бог сотворил мир³⁷⁴. Но оно у Н. Бердяева персонифицировано и есть то божество, которое *онтологически* «обеспечивает» свободу человека. Причем «Безосновное» ничто раскрывается, как подчеркивает Бердяев, *только* через человека. «Безосновное» не является творцом мира, из него рождается триединый Бог, творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт, и потому, по Бердяеву, свобода лежит вне Бога-Творца, в божественном «Ничто». Человек здесь выступает как «дитя Божье и дитя природы». Причина создания человека – тоска Бога по «своему другому», а сам мир возникает потому, что свободное «Безосновное» согласилось на бытие. Мир и центр мира – человек, творение Божие через Премудрость, через Божии идеи, и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия. Н. Бердяев находит трагизм в жизни Божества в том, что, создав человека свободным и по Своему образу и подобию, Он, создав его из свободного «Безосновного», не смог победить заключенной в свободе потенции зла. Напрашивается вывод: если человек свободен независимо от Бога, то Бог становится для него силой необязательной, и, совершая свое религиозное творчество, человек сам в силах определиться. Но знает ли человек о своей безграничной свободе и знает ли, как ее использовать? Знает, считает философ, если он является религиозно ориентированной личностью. Через человека Н. Бердяев протягивает нить, соединяющую «христианский гнозис» с «религией искупления».

Свобода, по Бердяеву, в истинном свете открывается только в мистическом акте религиозно ориентированной личности. Чтобы постичь свободу, необходимо войти в такое религиозное состояние или хотя бы поверить религиозному опыту мистиков.

Таким образом, мы видим, что человек, благодаря своей «онтологической» свободе, был поднят теогонией Н. Бердяева на недостижимую высоту. Способность принять «откровение» и способность к богопознанию открыты человеку через его свободу как богоподобие. «Откровение предполагает существование божественного элемента в человеке, челове-

³⁷³ Причиной возникновения зла в мире, по Н. Бердяеву, стало отпадение от мирового центра. Восстановление этой связи – в освящении плоти, это освящение есть часть богочеловеческого процесса. Участвуя в «освящении» плоти, представители НРС включаются в богочеловеческий процесс как во всемирный смысл истории. Так и положительным признаком мира у Бердяева становится его *те арность*. В основе того, из чего создан мир, лежит свобода, а значит, абсолютная возможность отпадения твари от Творца в первоначальную хаотическую свободу.

³⁷⁴ См.: 2 Мак. 7. 28.

скую соизмеримость с божественным», – писал философ³⁷⁵. И находит обратную связь: «Мы в историческом откровении находим много человеческого... совсем не божественного. ... Чистая же человечность и есть божественное в человеке. ... Именно независимость человеческого от божественного, свобода человека, творческая его активность, – божественны»³⁷⁶. Судя об Откровении и человеке, Н. Бердяев не забывает подчеркнуть, что должно прийти *новое время* существования человека в Духе. «Христианство было центральным фактом очеловечения откровения. Но процесс не закончен, он может закончиться лишь в религии Духа, в почитании Бога в Духе и Истине»³⁷⁷. А так как, согласно НРС, историческое церковное воззрение на человека утратило понятие о божественном элементе в человеческой свободе, то, по Н. Бердяеву, это означало, что в Церкви «предполагалось опустошить себя от всего человеческого вообще, чтобы вошло в человека божественное». Это также значит, что был монофизитский уклон, в котором не хотели сознаться. И это, по Бердяеву, соответствовало «принижённому состоянию человека» в «историческом христианстве»³⁷⁸. Отсюда и возникало основание для заявлений философа о том, что в Церкви слишком *много* «плоти», тогда как мережковцы заявляли, что Церковь увлечена только «духом». Справедливости ради нужно отметить, что странно видеть в преобладании божественного – «унижение» человека, существа тварного, но для философа на первое место здесь выступает принижение свободы – элемента божественного «Безосновного», утверждаемого им в человеческой природе.

Богopodobный человек «новой эпохи», согласно Н. Бердяеву, обязан заниматься творческой деятельностью по преобразованию мира в богopodobное единство плоти и духа. «Плоть», в понимании Н. Бердяева, – это все «реальное», связанное с творчеством человека. «Реальность» Н. Бердяева – это книги, мысль; остальное – вторичное, объективация человеческого духа. Объясняя свои воззрения, Н. Бердяев писал по этому поводу М. О. Гершензону: «Все великое в жизни человечества, все гениальное, святое, творческое, пророческое, зачинающее новую жизнь, было свободно от тяжести элементарных процессов родовой жизни. ... Задача человеческой жизни – окончательно освободиться от всего элементарно-нашего, хлебного, трудового, семейного, биологически-родового, окончательно перейти в свободу, в творчество, в высшую легкость, в вечное зачатие новой жизни и вечное открытие новых миров. Путь к этому лежит через Голгофу, через вольное распятие, без которого нет творчества»³⁷⁹. Само значение человеческого, «родового» у малывается им во Христе, приводя к мысли, что не Личность Богочеловека свободна от греха, но «для Христа не существует природной жизни человеческого рода», «той жизни, в которой господствуют элементарные, биологические процессы размножения и питания»³⁸⁰.

Вместе с тем понятие «творчество» у Бердяева не заключено в привычные рамки: если творит религиозно-ориентированная личность, то и творчество это принимает сакральный характер. «Вопрос идет о религиозном смысле творчества, о творчестве человека, которого ждет Бог как обогащения самой божественной жизни. Это то, что можно назвать *гностической идеей творчества* и что есть *главная тема моей жизни и моей мысли*, начиная с книги „Смысл творчества“, – писал Н. Бердяев. – Это есть идея эзотерическая в том смысле, что

³⁷⁵ Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 6.

³⁷⁶ Бердяев Н. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 48.

³⁷⁷ Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 52.

³⁷⁸ Бердяев Н. Истина и откровение. С. 125

³⁷⁹ Бердяев Н. А. Письма к М. О. Гершензону // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 126.

³⁸⁰ Там же. С. 125. См. далее: «Для Вас как будто бы настоящая жизнь есть... трудовая забота о хлебе, любовь к детям, к жене и пр., и пр. ... Во мне всегда вызывает глубокий внутренний протест Ваше особенное уважение к элементарному, природному, трудовому как к настоящей жизни и Ваше скептическое презрение к сложному, свободному, избыточному, как к ненастоящей, выдуманной жизни... Я очень стыжусь этого элементарно-биологического... Все это я всегда ощущаю как призрачное... Только творчество я ощущаю как жизнь» (Там же).

она есть не откровение Бога, а сокровение Бога, есть то, что сам Бог не открывает прямо человеку, ждет, что он сам совершит это откровение»³⁸¹.

Видимо, этим объясняется и то, что идея общественного прогресса объявляется им несостоятельной, как идея дурной бесконечности, отрицающей Царство Божие. Проблема «личности и прогресса» из первых работ Н. Бердяева трансформируется в проблему соотношения свободного человеческого духа и Бога, а история, по Н. Бердяеву, – это символизация во времени общения человека и Бога. Задачи человека выносятся им за рамки реального исторического развития.

Н. Бердяев в этом аспекте своей религиозной философии, связанной с оправданием человека и его творчества, подобно гностикам первых веков христианства, объявляет новое тайное знание. У Н. Бердяева это тайное знание сокрыто самим Богом; статус «знания» повысился, хотя и понизилось его содержание: у гностиков сокрыто знание о Боге, у Бердяева – о «человеке божественном».

Преобразование мира человеком предполагает познание мира и общение с ним. Это общение, а затем и управление космосом через единство с ним возможно тогда, когда человек войдет во взаимодействие с той духовной сущностью мира, которая была отмечена христианством как имеющая сущность внебожественную. Для возвращения к этому необходимо, в понимании Н. Бердяева, вернуться к умаленному в последнее время значению мистики в жизни религии. «Мистика доньше была порождением отдельных индивидуальностей, она оставалась случайной и скрытой. Ныне настали времена универсальной, объективной и выявленной мистики. ... И время налагает обязанность осознать, какая мистика может быть обращена к творческому будущему»³⁸². Именно она может оживить души и вернуть их к религии исповедания Бога. «В подлинном высшем гнозисе есть изначальное откровение смысла, солнечный свет. <...> Современная душа все еще страдает светобоязнью. <...> Мы стоим перед новым рассветом... Вновь признана должна быть самоценность мысли (в Логосе), как светоносной человеческой активности, как творческого акта в бытии»³⁸³.

Обращаясь к мистике церковной, святоотеческой, он находит, что она столь консервативна, что потеряла творческий характер. Более современны, с его точки зрения, популярный «вульгаризированный» оккультизм³⁸⁴ и теософия.

Переписываясь с Вяч. Ивановым³⁸⁵, также имевшим влияние на формирование идей НРС (большое значение для «нового религиозного сознания» имели работы Вяч. Иванова об «эллинской религии»), Н. Бердяев находил в его мистике нечто близкое своим взглядам.

Вяч. Иванов изначально был среди направляющих работу Петербургского религиозно-философского общества, руководил в ПРФО секцией христианской философии, в совет которой, согласно письмам Вяч. Иванова³⁸⁶, входил и В. Розанов. Из письма В. Розанова Вяч. Иванову от (?) октября 1909 г. известно, что они вместе с В. Розановым, собираясь у него по вечерам, готовили к прочтению реферат «Об источнике христианского спиритуализма»³⁸⁷.

³⁸¹ Бердяев Н. А. Письма к М. О. Гершензону. С. 126.

³⁸² Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. С. 270.

³⁸³ Там же. С. 20.

³⁸⁴ Существует письмо, которое было написано Н. Бердяевым, когда философ некоторое время находился на распутье, в нем он написал: «Оккультное ли истолкование христианства или христианское истолкование оккультности, Христос ли подчинен оккультности или оккультизм подчинен Христу?» (см.: Н. А. Бердяев – Вяч. Иванову. Письмо № 107 // Взыскующие града. С. 178).

³⁸⁵ Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949). Поэт, переводчик, философ. В мае 1903 г. читал курс лекций по истории дионисийских культов в парижской Высшей школе общественных наук. Осенью 1905 г. организовал литературный салон – ивановские среды, который посещали литераторы, деятели искусств. В 1907 г. организовал собственное издательство «Оры». Состоял в московской масонской ложе «Люцифер».

³⁸⁶ См.: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3875. Ед. хр. 61. Л. 185, 186.

³⁸⁷ Там же. Ф. 109. К. 33. Ед. хр. 76. Л. 5, 184.

В секцию христианской философии Вяч. Иванова³⁸⁸ входили А. Аскольдов, скульптор В. Шервуд, Б. Столпнер, В. Болдырев, студенты Духовной академии. Сильное влияние его личности испытывала Е. Герцык, с ним переписывался, будучи студентом Духовной академии, А Ельчанинов³⁸⁹.

Н. Бердяев писал Вяч. Иванову: «Я хочу религиозной близости с Вами, и этим уже очень многое дано. И чем сильнее устремление моей воли к Вам, тем сильнее хочу я знать, знать не внешне и формально, а внутренне и материально, какая Ваша последняя святыня, не эзотерическая и не разложимая уже никаким оккультным объяснением. Я знаю и чувствую, что в Вас есть глубокая, подлинная мистическая жизнь, очень ценная, для религиозного творчества плодоносная. ...Для меня мистика, с одной стороны, есть стихия, таинственная среда, с другой – метод и особый путь, но никогда мистика не есть цель и источник света. Мистика сама по себе не ориентирует человека в бытии, она не есть спасение»³⁹⁰.

Но «мистический настрой» Вяч. Иванова был не христианского направления. Его идеи содержали высказывания о том, что религия проистекает из экстаических состояний души, что человек осознает себя единым со своим божеством только в состоянии экстаза, и эти мысли придали своеобразный мистико-анархический оттенок рассматриваемым богоискателями проблемам. Известны полночные «радения», устраиваемые на квартире-«башне» Вяч. Иванова.

В приведенном здесь письме Вяч. Иванову Н. Бердяев задавался вопросом: «Абсолютно ли отношение к Христу или оно подчинено чему-то иному, чуждому моему непосредственному, мистическому чувству Христа, т. е. подчинено оккультности, возвышающейся над Христом и Христа унижающей? На этот вопрос почти невозможно ответить словесно, ответ может быть дан лишь в религиозном и мистическом опыте. Я знаю, что может быть христианский оккультизм, знаю также, что лично Ваша мистика христианская». Сознывая, что «отношение к Христу может быть лишь исключительным и нетерпимым, это любовь абсолютная и ревнивая», Н. Бердяев оговаривает: «Все эти вопросы я ставлю не потому, что я такой „православный“ и боюсь дерзновения. Я человек большой свободы духа, и сама моя „православность“ и „правость“ есть дерзновение. Не боюсь я никакого нового творчества, ни дерзости новых путей»³⁹¹.

«Консервативное» отношение ко Христу лично для Н. Бердяева обязательно и обусловлено существованием «таинственного» царства «умерших, живых и рождающихся», и единственный «Глава этого общества, источник жизни и любви – Христос, конкретный, реальный и единственный. ...Дерзость против Христа и вне уже изжита, „против“ и „вне“, нужно быть скромнее. А известного рода „правость“ сейчас может оказаться очень „левой“ и радикальной. Для меня, непокорного кшатрия, нов и желанен опыт богопокорности. Я не благодетельный человек и не боюсь соблазна благочестия. О Вас же я себя спрашиваю, что для Вас главное и первое, мистика или религия, религией ли просветляется мистика или мистикой религия? Это старый наш спор, но теперь он вступил в новый фазис»³⁹².

Церковная догматика каким-то образом также вписывалась у Н. Бердяева в оккультнистский мистический опыт общения. В 1910 г. в статье «О расширении опыта» он писал: «Но ведь догматика может явиться в религиозном опыте тогда, когда обостряется зрение,

³⁸⁸ В один ряд с Ницше и Р. Штейнером Вяч. Иванова и Д. Мережковского поставил священник С. Соловьев в статье «Гете и христианство». Он отмечал, что их «современное лжехристианство, которое с виду кажется сложно и разнообразно... на деле сводится к нескольким еретическим формулам, варьируемым на все лады» (Соловьев С., *свящ.* Гете и христианство // Богословский вестник. 1917. Т. 2. Март – апрель. С. 521).

³⁸⁹ См.: Письмо от 17 марта 1910 г. Ельчанинова Иванову // НИОР РГБ. Ф. 109. К. 18. Ед. хр. 38. Л. 7, 8.

³⁹⁰ Н. А. Бердяев – Вяч. Иванову. Письмо № 107 // Взыскующие града... С. 178.

³⁹¹ Там же.

³⁹² Там же.

догматы могут быть описанием встреч и видений. Догматические же богословы плодятся тогда, когда мертвеет религиозная жизнь и иссушается опыт»³⁹³.

К выходу сборника «Труды и дни» 1914 г. у Н. Бердяева уже была готова работа о возможной роли практик оккультизма в христианском гнозисе. Во введении он писал: «Линия оккультная и линия гносеологическая доньше не встретились. Доньше не существует гносеологии оккультизма. <...> И я хотел бы провоцировать эту встречу оккультизма и гносеологии»³⁹⁴. «Гносеология оккультизма прежде всего ставит задачу преодоления дуалистически-трансцендентного догмата... о двух разорванных мирах, – пишет он в статье. – Научное сознание получило от церковного сознания эту веру в творческую устойчивость материального физического плана бытия и его непреодолимую противоположность духовному миру. Церковное сознание, положившее в свою основу платоновский дуализм, по религиозным мотивам ставило границу опыту и безмирному в опыте духовному движению». «Церковное сознание поддерживало материализм этого мира и удерживало от всяких путей в безмирность не только духовного мира, но и всех промежуточных порядков бытия. Мир иной сознавался трансцендентным, далеким этому миру, и не допускались опытные, имманентные пути к познанию всех планов космоса»³⁹⁵, – писал он.

Очевидно, говоря об этом, философ не имел в виду духовные пути познания мира, известные христианским святым.

«Научный позитивизм... есть порождение церковного дуализма», – считал Н. Бердяев. «Церковно-демократическое христианство воспретило гностицизм и утвердило агностицизм», который «принял обличье позитивизма». Н. Бердяев видел в этом запрет Церкви познания «иных миров, космических тайн». Но церковное и научное познание у Н. Бердяева одинаково «враждуют против гностицизма и оккультизма»³⁹⁶. Здесь хорошо видно главное его расхождение с мереевцами: те хотят социально-религиозной революции в миру, Н. Бердяев – революции «духовной», когда человеку будет открыт вход в сакральный мир и его свобода станет безграничной уже при жизни. Н. Бердяев ищет способы такого познания Космоса, т. к. считает, что благодать Христова освящает все, с чем человек соединяет христианство. Христианство изгнало страх перед духами природы, считает он. «Только подлинно свободный человек, укрепивший свой дух в Боге, сможет дерзать на познание космических тайн, на общение с духами природы»³⁹⁷.

По Н. Бердяеву, не соединенная с христианством, а значит, неоправданная «темная магия всегда корыстна», она «основана на рабстве человеческого духа у необходимости». Если соединить магию с христианством, будет «светлая» магия. «Светлая магия бескорыстна, полна любви к природе, и в основе ее лежит свобода во Христе искупленного человеческого духа»³⁹⁸. Н. Бердяев считает, что «освобожденному и пребывающему в Боге» *познающему* это не повредит. Вместе с тем, он понимает, что такое общение таит в себе определенного рода опасности, но не уточняет, какие. «Познание духов природы есть общение с ними, есть раскрытие возможности их воздействия на нас. Нужно закрыть глаза на опасные для нас космические силы, чтобы зрение наше не было повреждено»³⁹⁹. Оккультизм⁴⁰⁰, по

³⁹³ Бердяев Н. О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. 1910. № 103. С. 382

³⁹⁴ НИОР РГБ. Ф. 190. Кн-во «Мусагет». К. 52. Ед. хр. 3. Бердяев Ник. Александрович. Гносеологическое размышление об оккультизме, – наборный экземпляр статьи для 8 тетради «Трудов и дней» (не вышедшей) [1914]. Автограф чернилами с типографскими пометами карандашом. Л. 1. Статья опубликована в 1916 г. в «Труды и дни» № 8.

³⁹⁵ Там же.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ НИОР РГБ. Ф. 190. Кн-во «Мусагет». К. 52. Ед. хр. 3. Л. 11.

³⁹⁸ Там же. Л. 12.

³⁹⁹ Там же.

⁴⁰⁰ Сложно определенно сказать, что имеет в виду под этим понятием Н. Бердяев, т. к. в работе это не отражено.

мысли Н. Бердяева, мог бы помочь развитию у человека органов восприятия «иноного» мира, которые обеспечили бы человеку познание мира духовного. В жизни ему, наверное, приходилось наблюдать таких «общавшихся» с миром духов (в конце XIX – нач. XX вв. в светских салонах были популярны спиритические сеансы, плохо влиявшие на психику участников), и далее он пишет, что должна быть «установлена дистанция между нами и духами природы, тайнами Космоса. Развитие новых органов восприимчивости к иным планам космической жизни небезопасно, оно требует высокого духовного закала личности, религиозной крепости»⁴⁰¹.

Возможно, после написания статьи и было составлено письмо к В. Эрну следующего содержания.

«За это лето много пережил и передумал, многое для меня оформилось. ...Мне кажется, что я окончательно осмыслил Штейнера и оккультизм, над чем бился много лет. Моя точка зрения совершенно освобождающая и, как всякая освобождающая точка зрения, признает и правду того, что осмысливает. Так я отношусь к Ницше, или к декадентству, или к социализму. Все это явления жертвенной безблагодатности»⁴⁰².

И тем не менее статья предлагается в сборник, и то, что ее не опубликовали в 1914 г., видимо, простая случайность, она будет опубликована двумя годами позже. В 1916 г. он считал: «Новое религиозное сознание не может не иметь гностической стороны. Гнозис переводит от внешнего, экзотерического, исторического христианства к христианству мистическому... внутреннему»⁴⁰³. Исследователь творчества Н. Бердяева В. Безносков сообщает о сохранившемся плане книги о мистике. В рукописях архива в доме Н. А. Бердяева в г. Клармаре (Франция) он наткнулся на план ненаписанной книги. Первая половина ее, судя по плану, была бы посвящена творчеству, вторая – мистике, обоснованию взаимозависимости Бога и мира, она называлась «Новая мистика», и эта вторая часть плана была следующей:

«Новая мистика:

Бог нуждается в возрастании мира

В начале был огонь

Все в мире есть тело и кровь Бога

Все есть Единое»⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Там же.

⁴⁰² Л. А. Бердяев – В. Ф. Эрну. Письмо № 464 // Взыскующие града... С. 551.

⁴⁰³ Бердяев Н. Новое христианство // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. С. 495

⁴⁰⁴ Безносков В. Послесловие: не подведенные итоги Николая Бердяева // Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 327–349.

«Антроподицея» Н. Бердяева

В 1916 г. в предисловии к «Смыслу творчества» Н. Бердяев писал, что в «жизненном источнике» его «религиозной философии заложено совершенно исключительное, царственное чувствование *человека*, религиозное осознание Антропоса как божественного Лица. ... Наступает пора писать *оправдание человека – антроподицею*... В мире... зарождается религия человека», ведь «все внешнее, предметное... есть лишь символизация совершающегося в глубине духа, в человеке»⁴⁰⁵. Христос для Н. Бердяева – «человек второго рождения... в духе, а не в плоти и крови, личность, а не член рода. Христианство есть выход из... природного порядка в иную жизнь... есть, прежде всего, откровение свободы в духе». Как для Христа не существовало «природной жизни человеческого рода... в которой господствуют элементарные биологические процессы размножения и питания», так и «человек должен вторично родиться не в роде, а в духе»⁴⁰⁶. «Христос, как совершенный человек, – Андрогин», и «задача человеческой жизни – окончательно освободиться от всего... биологически-родового, окончательно перейти в свободу, в творчество»⁴⁰⁷.

Как мы отметили выше, существование божественного «Безосновного» давало философу уверенность в «свободе человека от Бога», в этой свободе и видит он «бесконечный источник для творчества». Е. Герцык приводит строки из письма Н. Бердяева к ней: «Я часто думаю так: Бог всемогущ в бытии и над бытием, но Он бессилен перед „ничто“, которое до бытия и вне бытия. Он смог только распяться над бездной этого „ничто“ и тем внести свет в него... В этом тайна свободы (т. е. как человек может быть свободен от Бога). Отсюда и бесконечный источник для творчества. <...> Спасение же, о котором говорится в Евангелии, и есть то творчество, но ущемленное сопротивлением „ничто“, втягивающим творение обратно в свою бездонную тьму. Тут у меня начинается ряд эзотерических мыслей, которые я до конца не выразил в своей статье „Спасение и Творчество“»⁴⁰⁸.

По принципу неразрывного соединения божественного и человеческого во Христе у Н. Бердяева и «самое человеческое творчество есть творчество богочеловеческое. А достоинство человека связано с тем, что в нем отображается божественное»⁴⁰⁹. Если этого «божественного [читай: творческого] элемента» в человеке нет, «то он целиком детерминирован природой и обществом и не может быть признан существом свободным и творческим»⁴¹⁰. Более того, по Бердяеву, в человеке живет не просто образ Божий, но сам Бог – Иисус Христос, а если Христос Сын Божий, то и человек не тварь, а сын Божий⁴¹¹: «Человек – не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий... не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный человек»⁴¹². В сущности, перед нами изложение «догмата» НРС о «святой плоти»⁴¹³. Для Н. Бердяева, как и для мережковцев, человек изна-

⁴⁰⁵ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 17. Курсив Бердяева.

⁴⁰⁶ Бердяев Н. А. Письма к М. О. Гершензону. С. 125.

⁴⁰⁷ Там же. С. 126.

⁴⁰⁸ НИОР РГБ. Ф. 746. К. 50. Ед. хр. 23. Герцык Евг. Казимировна. Н. Бердяев: Воспоминания [1940]. Машинопись. С. 19–20. Оpubл.: Герцык Е.К. Воспоминания. М., 1996.

⁴⁰⁹ Там же. С. 94.

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Христианское вероисповедание считает человека сыном Божиим по усыновлению, через веру в Иисуса Христа. Н. Бердяев усыновляет его по естеству.

⁴¹² Бердяев Н. Смысл творчества. С. 76.

⁴¹³ В «Философии свободного духа» Н. Бердяев говорит и о божественности человеческой энергии: «В благодати, которая идет от Сына Божия, действует не только Божия благодать, но и энергия человеческая, энергия вечной небесной человечности» (цит. по: Зеньковский В. В. История русской религиозной философии. С. 350. Си. 48).

чально и без всяких духовных усилий есть «во Христе» только потому, что Христос воспринял человеческую плоть, и, подобно Богу, человек способен творить из ничего, т. е. из свободы (Н. Бердяев. «Метафизическая проблема свободы»). Потому и ставит Н. Бердяев творчество превыше всего, видя в нем путь к самоспасению человека. «Бог страдает в мире, а не господствует», – пишет Н. Бердяев. Он настаивает, что существует насущная необходимость «не покорности, не послушания, не страха перед судом, а свободных творческих актов. Но это было до времени сокрыто»⁴¹⁴, – подчеркивает философ, имея в виду новые откровения с наступлением «новой» религиозной эпохи.

Вместе с тем, рассматривая человека творческого, Н. Бердяев пишет, что «божественный элемент в человеке не есть специальный акт сообщенной ему благодати, не есть и природный элемент, а есть духовный элемент в нем, *реальность* особого рода. Есть реальность между духом и Св. Духом, но это одна и та же реальность разных ступеней»⁴¹⁵.

«Необходимо окончательно признать, что в человеке есть божественный элемент, и это вполне согласуется и с библейским преданием о сотворении человека. Творец вдыхает духовное начало в сотворение человека, и это духовное начало не есть реальность, подобная реальностям природного мира»⁴¹⁶. Таким образом, «божественный элемент» в человеке, у Н. Бердяева, соответствует «природе» или реальности духовного мира. Тогда сложно сказать, что же остается в нем тварного, каков процент той самой «плоти», которую соратники философа по НРС хотят признать «святою».

Человек, свобода и творчество, по Н. Бердяеву, – три понятия, неразрывно связанные меж собой. И о всех трех он дает новое «откровение» в связи с «открывающейся эпохой Откровения Духа»: есть «человек эмпирический», подавленный миром, но «истину всегда познает трансцендентальный человек», который один «обладает творческой силой» и «божественной глубиной»⁴¹⁷. Но «трансцендентальный» не значит «религиозно ориентированный». И Бердяев дает пояснение: «Не достигший высшего самосознания человек ищет оправданий творчества в Священном Писании и священных указаний о путях творчества, т. е. хочет подчинить творчество закону и искуплению. Человек, целиком еще пребывающий в религиозных эпохах закона и искупления, не сознает свободы своей творческой природы, он хочет творить по закону и для искупления, ищет творчества как послушания. Если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном Писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не было бы творчеством»⁴¹⁸. Откровение творчества идет не сверху, а снизу, это – откровение антропологическое, не теологическое. «Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе, и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета. Где Дух, там и свобода, там и творчество. <...> Дух не может иметь своего писания и не знает наставлений, Он раскрывается в свободе. Дух дышит, где хочет. Жизнь в духе есть свободная и творческая»⁴¹⁹. В общем, настоящее свободное творчество, по Н. Бердяеву, – в новой эпохе, когда будет преодолено «послушание» духовным ценностям «религии искупления». Для религиозного человека «новой» эпохи «религия искупления» утрачивает свое значение, т. к. в ней «головокружительной христологической истине об искуплении не соответствует абсолютная и головокружительная истина о человеке»⁴²⁰. Эта истина уподобляется Н. Бердяевым догмату, и он пишет: «По глубочайшим причинам, скрытым в тайне времен и сроков, христианство не

⁴¹⁴ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 12.

⁴¹⁵ Там же. С. 143. Курсив мой.

⁴¹⁶ Там же.

⁴¹⁷ Бердяев К Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 40, 55.

⁴¹⁸ Там же. С. 90.

⁴¹⁹ Бердяев Н. Истина и откровение... С. 91.

⁴²⁰ Там же. С. 77.

раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией человека, т. е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе».⁴²¹

Так, в антропологии Н. Бердяева акцент с Искупления человека Божественной Жертвой (по причине грехопадения) смещен в сторону, главным становится «восстановление» человека в его *божественном достоинстве* через возврат ему *свободного творческого* начала. Восстановление это совершается не через Искупление на Кресте, а через Воплощение – соединение человеческого и божественного во Христе (та же «святая плоть»). Причем в этом соединении Н. Бердяев видит изначальность: «Истина о божественности человека есть лишь обратная сторона истины о человечности Христа», «мир еще не был сотворен Творцом, когда образ человека был уже в Сыне Божьем, предвечно рождающемся от Отца»⁴²².

Так, с одной стороны, божественность человека Н. Бердяев находит в «человекоподобии» Сына Божьего⁴²³, с другой – говорит об *абсолютной* свободе, из которой он сотворен, с третьей – что «человеческая природа подобна Творцу»⁴²⁴. Творцу как Сверхличности. Однако как «природа», т. е. в данном случае «сущность» человека как вида, может быть подобна «личности»? И здесь – все то же стремление философа возвысить и оправдать человека *божественного*, для которого не является обязательно необходимым искупление Крестной Жертвой. Так, Н. Бердяев пишет, возвеличивая человеческую природу: «Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена Творцом лишь для того, чтобы, согрешив, искупить свой грех»⁴²⁵. Н. Бердяев спрашивает: «Исчерпывается ли тайна жизни и бытия тайной искупления, есть ли окончательная задача жизни лишь спасение от греха?». И отвечает в том же ключе: «Искупление от греха есть *лишь одна из эпох* мистической мировой жизни»⁴²⁶. Он разъясняет, что «вся мировая эпоха христианства стояла под знаком осознания греха и осознания искупления Христова, как единственного пути избавления от греха»⁴²⁷. Это сказало на человеке «подавлением его творческой мощи»⁴²⁸. Тогда как религиозное спасение человека, по Бердяеву, состоит не в избавлении от греха, а в свободе творчества. Человек и создан-то был для творчества, «ибо поистине Богочеловек есть откровение не только божественного, но и человеческого величия, и предполагает веру не только в Бога, но и в человека»⁴²⁹, – пишет он. Учитывая все это, «для религиозного человека новой мировой эпохи есть один только выход: религиозное осознание той истины, что новозаветное христианство *не есть* полная и завершенная религиозная истина»⁴³⁰.

Таким образом, Н. Бердяев заявляет о существовании в «религии искупления» нераскрытой тайны о человеке. Это тайное знание (гнозис) он и раскрывает, и оно содержит откровение о том, что человек призван к сотворчеству с Богом. Но это не синергия на пути спасения человеком своей души, а сотворчество «прибытка». Продолжая тему, Бердяев пишет, что «природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа, и тем причастна природе Св. Троицы»⁴³¹. Что стоит за «мистически подобна»? Очевидно, способ-

⁴²¹ Там же. С. 75–76.

⁴²² Бердяев Н. Смысл творчества. С. 75, 76. Здесь и далее курсив мой.

⁴²³ Там же. С. 92.

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ Там же.

⁴²⁶ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 88.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ Там же. С. 79.

⁴²⁹ Там же. С. 92.

⁴³⁰ Там же. С. 88.

⁴³¹ Там же. С. 76.

ность человека метафизически участвовать в домостроительстве Божиим, но «домостроительстве», выходящем за пределы «религии искупления».

Поэтому в контексте сказанного и христианская аскетика чужда «религии» Н. Бердяева. Если для Д. Мережковского аскетика святых отцов – «пренебрежение миром», то для Н. Бердяева это выражение «духа религии искупления», выражение «старого религиозного сознания»⁴³², *не раскрывшего* истину о человеке: «нет окончательного антропологического откровения и в догматах Вселенских соборов», и в «святоотеческой антропологии»⁴³³. Его волнует, что в церковном христианстве «единое на потребу – совершенство послушания»: «Для достижения святости в религии искупления не нужны творческие ценности, не нужна никакая красота и никакое познание, – пишет Бердяев. – Христианская красота и христианское познание достигаются лишь религиозно-нравственным совершенством»⁴³⁴. Но в послушании, по Н. Бердяеву, нет свободы, «послушание» для него – обуза, следствие греха, нависшее над человеком.

Итак, «религия искупления» (или «историческое» христианство), по Н. Бердяеву, не включает в себя оправдания творчества (у мережковцев на этом месте стоит оправдание «плоти» мира), не несет откровения о «божественности» человека, не высказывается о месте «гения» перед лицом Божиим: отчего гений не святой? «Культ святости должен быть дополнен культом гениальности», – пишет философ⁴³⁵. «Может ли человек быть спасен и унаследовать жизнь вечную за подвиг красоты и подвиг познания? Нужны ли Богу для вечной жизни лишь нравственные или также красивые и знающие? Ведь уделом вечной жизни должно быть всяческое совершенство»⁴³⁶. Именно в творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божие, обнаруживает заложенную в него божественную мощь.

Н. Бердяев подчеркивает, что обе «религии» связаны, и последняя наследует первой, не нарушая и не разрушая ее. До сих пор этого не понимали: так Ницше «сгорел от огненной творческой жажды», возненавидел Бога потому, что думал, что творчество невозможно, будучи «не в силах осознать неразрывной связи религии творчества с религией искупления», и того, «что религия едина и что в творчестве человека раскрывается тот же Бог, Единый и Троичный, что и в законе, и в искуплении»⁴³⁷.

Творчество не привносится в мир как нечто новое, извне, оно по природе своей религиозно. «Христианство в лучшем случае оправдывало творчество, но никогда не поднималось до того сознания, что не творчество должно оправдывать, а творчеством должно оправдывать жизнь. Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноценно искуплению»⁴³⁸.

Подытожим: Н. Бердяев, говоря о «святости» творчества, придерживается все того же тезиса НРС о взаимозаменяемости религии и культуры. Он возвращается к мысли о том, что грядет третье Откровение – о творческой миссии человека в мире⁴³⁹. Антропологический акцент Н. Бердяева, вносимый им в НРС, состоит в проповеди «возврата человеку свободного творческого начала», в чем и совершается «восстановление» падшего человека. Бердяев, таким образом, предложил ввести «догмат» о человеке и его спасении через

⁴³² Там же. С. 87.

⁴³³ Там же. С. 79.

⁴³⁴ Бердяев Н. Смысл творчества.

⁴³⁵ Бердяев Н. О новом религиозном сознании. С. 349.

⁴³⁶ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 96.

⁴³⁷ Там же. С. 97.

⁴³⁸ Там же.

⁴³⁹ Там же. С. 99.

творчество. Это понятие в НРС предполагает *творчество религиозное*, направленное на внесение не только новых догматов, но и богослужбных молитв, формирование новых церковно-государственных и общественных отношений, соответствующих догмам «нового религиозного сознания»⁴⁴⁰.

Приведенный материал позволяет сделать некоторые обобщения:

Д. С. Мережковский с его окружением и Н. А. Бердяев – слишком разные люди. Что же долгое время заставляло Мережковских считать Бердяева «своим», а Бердяева публично высказываться по поводу содержания «нового религиозного сознания»? Очевидно, их объединяло само стремление внести *перемены*, какими их видел каждый, в известное им «историческое», церковное христианство. Перемены, способные «оживить» отношение общества к религии и сделать саму жизнь общества *религиозной*. Объединяло, как это ни парадоксально звучит, само наличие претензий к церковному христианству. Так часто случается в обыденности, что люди из чувства противостояния к одному и тому же на какое-то время становятся приятелями, пока конкретизация задач и собственной позиции не разведет их в разные стороны. Таким же образом оказались объединены в 1902–1907 гг. Мережковские и В. Ф. Эрн, Мережковские и В. В. Свенцицкий, в 1902–1917 гг. Мережковские и К. М. Агеев, и др. Н. Бердяев, будучи искателем свободы везде и во всем, в НРС находил ее для себя более, нежели в церковном христианстве с его традиционным «послушанием». Однако, как мы увидим далее, все-таки было и общее у «триумвирата» и Н. Бердяева, как-то: интерес к проблеме «плоти» в христианстве, взгляд на священство и Таинства в Церкви будущего, отношения Церкви и государства, Церкви и самодержавия.

⁴⁴⁰ Очевидно, поэтому Н. Бердяев входит в число названных Б. Титлиновым и А. Введенским «предтеч» «живоцерковного» обновленчества.

Церковь и государство

Поставив акцент на том, что дух «задавлен» в «историческом» христианстве⁴⁴¹, Н. Бердяев ведет поиск «религиозной свободы» во всех направлениях – например, является ли в этом вопросе авторитетом «историческая» Церковь. «Я верю, – писал он, – что вселенские соборы выработали истинные догматы, но вера моя покоится не на авторитете, а на свободном религиозном⁴⁴² восприятии. В Церкви присутствует Святой Дух, и в этом только источник авторитетности Церкви, но где истинная Церковь, где нет, в какой Церкви присутствует Святой Дух, а в какой не присутствует – это уже решается религиозным восприятием, которое авторитетнее Церкви»⁴⁴³. Соборное церковное определение («Вселенские Соборы») философом признается, а присутствует ли Святой Дух в Церкви, которая выносит это определение (догмат) на Вселенском Соборе – подвергается сомнению. Это может показаться странным, если забыть, что в основе всех поисков Н. Бердяева лежит жажда утверждения неограниченной свободы человека. «Само понятие церковного авторитета представляется мне философски нелепым, внутренне противоречивым», – писал он⁴⁴⁴. Но не более ли противоречивыми являлись его собственные выводы?

Так, видимо, признавая за собой «авторитетное» «религиозное восприятие», он осуждает освящение православием самодержавия, молитвы за царя и признание царя главой Церкви⁴⁴⁵. Очевидно, в данной Церкви, если следовать Бердяеву, не оказалось Духа Святого, который направлял бы ее действия?⁴⁴⁶

Иерархическое строение Церкви Н. Бердяеву представляется нарушением религиозной «свободы». «Внешнее воплощение Церкви можно мыслить лишь как образование свободных религиозных общин, в социальном отношении демократических и самоуправляющихся». «Внутреннюю» жизнь, а именно совершение Таинств, мог бы совершать любой член такой общины. «Таинства, – пишет он, – могут и должны совершаться в такой общине, если члены ее соединились во имя Христово и реально ощущают дары Св. Духа»⁴⁴⁷. Все это также весьма схоже с протестантским отношением к священству и Таинствам. «Соединение двух или трех во имя Христово есть уже церковное соединение, – считал Н. Бердяев. – В Евангелии нет никаких указаний на то, что благодать священства принадлежит лишь некоторым, лишь рукоположенным священникам... Протестантизм восстал на привилегии духовной иерархии... и этим возродил религиозную свободу, очистил христианство от исторических грехов»⁴⁴⁸. Таким образом, возможно, что будущие перемены, по Н. Бердяеву, были допустимы и по протестантскому типу⁴⁴⁹, хотя напрямую философ не высказывается об этом. Зато есть высказывания иного рода: «Высвобождение мистически истинной иерар-

⁴⁴¹ В «Новом христианстве» Н. Бердяев писал, что Церковь утратила духовность. «Историческое христианство и есть „христианство плоти“, «Церковь лелеет плоть», «в Церкви скорее поражает недостаток „духа“... в научении старцев» (см.: Бердяев Н. Новое христианство // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. С. 496–497).

⁴⁴² Но есть для Н. Бердяева «первично» восприятие *религиозной личности*: она, по Бердяеву, способна определить правильность выводов Соборов.

⁴⁴³ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 252.

⁴⁴⁴ Там же. С. 255.

⁴⁴⁵ Там же. С. 97.

⁴⁴⁶ «И остается вопросом, всегда ли присутствовал Дух Святой в исторической Церкви, не была ли историческая Церковь торжеством индивидуализма... т. к. не наступило еще времени... мистического соединения мира и человечества» (Там же. С. 266).

⁴⁴⁷ Там же. С. 264.

⁴⁴⁸ Там же. С. 263, 264.

⁴⁴⁹ А. В. Карташев тоже предполагал возможной реформу в Русской Церкви, схожую по радикальности с протестантской.

хия⁴⁵⁰будет уничтожением *исторически ложной* иерархии... Истинная мистическая иерархия... ничего общего с клерикальной иерархией не имеет, и первым делом новой возрожденной Церкви и зачинающейся теократии должно быть свержение церковного иерархизма⁴⁵¹. Правда, философ оговаривает, что в его представлении «ложная» или «церковная иерархия» – это образование, родившееся вследствие уступок человеческому властолюбию: в Церкви ничто не должно принижать личности Христа. В иерархизме Бердяев видит «принижение Личности Христа»⁴⁵².

Правильность восприятия «исторической» Церковью Священного Писания им также подвергалась сомнению. Вопрос о том, что есть подлинное Священное Писание, а что нет, по Н. Бердяеву, также решается «религиозным восприятием, которое... выше самого Писания»⁴⁵³. Очевидно, выведенная им «религиозно ориентированная индивидуальность» одна способна определять подлинность Священного Писания. Как и Д. Мережковский, он считал, что утрачено духовное понимание Евангелия, и новое понимание его должно быть теперь проповедано вновь по всей земле. «Думаю, что не только Россия, но и весь мир сейчас стоит у порога религиозного возрождения, которое не может ограничиться *церковной реформацией, воспринявшей социальный реформизм*⁴⁵⁴, но и должно быть неизбежно мистическим переворотом... переходом к новому фазису диалектики бытия, раскрывающему миру полностью природу Божества в синтезе троичности, – изменением космического порядка... Лишь на почве такого мистического переворота может совершиться переход... может свобода протестантизма привести к Церкви»⁴⁵⁵.

«Под социальным реформизмом», который должна воспринять «церковная реформация», стояло признание социального переворота, связанного с отменой самодержавия. Не могут в одном государстве существовать «самоопределяющиеся религиозные общины», не признающие иерархического мироустройства, и государственная иерархия, венчающаяся Помазанником Божиим.

Как и Мережковский, Бердяев согласен с тем, что «судьба Церкви... зависит от дальнейшего раскрытия и развития догматов, от новых откровений»⁴⁵⁶, и «сошествие на человечество Святого Духа» станет источником не только новых догматов, «новой соборной богочеловеческой жизни», но и «нового бытия в теократии»⁴⁵⁷. Но если у Мережковского теократия будущего общества – прямое «правление» Христа, то Бердяев называет этим термином «царство всеобщего священства» – «общество священников»⁴⁵⁸.

Итак, в своем представлении о государстве Н. Бердяев вполне согласен со взглядами Д. Мережковского. Для Н. Бердяева будущее Царство Божие, или идеальное государственное устройство – теократическое общество, это *мистическая величина*, которая утверждается внутри Третьего Завета, где все, и Таинства, истинней, чем в православии. «Мы не смеем, конечно, отрицать, что в старой Церкви совершаются Таинства, что в ней есть реальное бытие... но Таинства эти вполне удовлетворяют лишь людей старого религиозного сознания. ...Мы вступаем теперь как бы в эпоху Третьего Завета... царство всеобщего священства. В ней таинства должны сливаться с жизнью, сама жизнь должна превратиться в Евхарии»

⁴⁵⁰ Здесь и далее курсив мой.

⁴⁵¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 268.

⁴⁵² Там же. С. 268.

⁴⁵³ Там же. С. 252.

⁴⁵⁴ Выделено мной. – И. В.

⁴⁵⁵ Бердяев К. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 269.

⁴⁵⁶ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 268.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Там же. С. 264.

стию... Жизнь в таинствах и будет тем, что Д. Мережковский называет „святой плотью“»⁴⁵⁹. В системе Н. Бердяева не было понятия «Третий Завет», он старался избегать этого термина, но, говоря о будущем, излагал его религиозные составные как раз в плане Третьего Завета, по-мережковски: «Воплощенную церковь можно увидеть лишь тогда, когда преодолевается *религиозный дуализм*, когда христианство перестанет быть *антитезисом, враждебным миру*, когда явится в мир *новая религиозная правда о земле*, о земном соединении, когда пройдет *эпоха религиозного уединения, исполнившего уже свою миссию*. Этим не прерывается внутренняя... нить, соединяющая мировую историю и придающая ей религиозный смысл»⁴⁶⁰. Это, по Н. Бердяеву, возможно через явление «свободной теократии как великой исторической силы». Для этого «нужны особенные люди с даром привлекать сердца», которые будут «производить обаятельное впечатление и могут быть зачинателями религиозного общественного движения»⁴⁶¹. Так высказывался Н. Бердяев, оставаясь воцерковленным христианином, до «социальной реформации» – революции 1917 г., рубежа, за которым взгляды его на «церковную реформацию» претерпели изменения.

Говоря о позиции исторического христианства относительно *идеального государственного устройства*, философ считал, что оно не поняло слов Христа «отдавайте Божие Богу, а кесарю – кесарево». По его мнению, Христос никак не мог «утверждать дуализма», т. к. «пришел соединить Небо и землю»⁴⁶². Н. Бердяев приводил евангельский сюжет с динарием, на котором был изображен кесарь, и считал, что отвечая на вопрос о подати, «Христос произнес свое отречение от римского государства, признал его безбожным». «Человеческая ограниченность возвела этот дуализм в закон, – продолжал философ, – христианство в истории, вместо того, чтобы преодолеть дуализм и „кесареву“ общественность превратить в „Божию“, подчинилось „Кесарю“, отреклось от „Божьего“ на земле»⁴⁶³. Н. Бердяев находит, что Церковь, отказываясь от создания Царства Божия на земле, признает евангельскую истину как бы бессильной преобразить землю.

«Искушением всемирного соединения в государстве и обоготворением земного царства... соблазнилось католичество... создавшее ложную теократию»⁴⁶⁴. Римский дух перешел в Византию, а затем в Третий Рим, «кощунственно соединившись с Православием»⁴⁶⁵. «В русской революции, по-видимому, окончательно разлагается... русский империализм... чисто внешнее царство», – писал философ⁴⁶⁶.

На основании этих высказываний сложно судить, признавал ли Н. Бердяев в годы участия в НРС, подобно Д. Мережковскому, *метафизическую связь* православия и русского самодержавия⁴⁶⁷. Его высказывания более говорят о том, что он видел только внешнее их соединение. Например, что православие «осветило самодержавие», «сделало из государственного самодержавия чуть ли не религиозный догмат», «молилось в церквях за абсолютную государственность» и подчинилось ему, как «князю мира сего»⁴⁶⁸. Это лишило Церковь

⁴⁵⁹ Там же.

⁴⁶⁰ Там же. С. 266. Курсив мой.

⁴⁶¹ Там же. С. 264.

⁴⁶² Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 91.

⁴⁶³ Там же.

⁴⁶⁴ Там же. С. 95.

⁴⁶⁵ Там же. С. 96.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Известно, что позже, в эмиграции, в 1927 г. он отмечал: «Государство и общество имеют свои корни в абсолютном бытии». Однако «форма государства и общества принадлежит сфере относительного и меняющегося... Это и есть тот основной принцип, из которого нужно исходить при обсуждении вопроса об отношении христианства к государству и социальной жизни» (Бердяев Н. Дневник философа: О духе времени и монархии // Путь. 1927. № 6. С. 89–90).

⁴⁶⁸ Бердяев К. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 97, 99.

творческой роли в истории. Относительно позиции Церкви в исторической революционной ситуации 1905 г. он писал: «Лишь немногие священники... произносят религиозный суд над дикими насилиями реакционного правительства», а «Св. Синод выбрасывает за ограду Церкви этих честных священников»⁴⁶⁹.

Философ высказывается за то, что желание революции есть не что иное, как «обязанность всякого сознательного существа ставить закон Божеский выше закона человеческого»⁴⁷⁰. Н. Бердяев считает, что права человека, в том числе право на свободу совести, «коренятся» в «Абсолютном Разуме», но не даются и не санкционируются государством. В числе таковых дано «право революции», «опостылевшая, нежеланная народной совести... государственная власть не имеет права длить свое существование... Народ всегда имеет естественное право совершить революцию во имя своего идеала добра»⁴⁷¹. Но «совершенное народовластие ведет к самообоготворению народа», «человеческая воля... ничего сверхчеловеческого не возжелавшая... уклоняется к небытию»⁴⁷². Потому народовластие – это «ложный путь», если эта народная воля не является сверхчеловеческим единством, на котором почил Дух Божий. «Предельное и окончательное» выражение народной воли может быть только в теократическом государстве, считал Н. Бердяев. Но те, которые «осознали Смысл мировой жизни и ощутили в себе силы творить новую общественность, должны избрать свой путь»⁴⁷³. Очевидно, что таким выбором и могла стать социальная революция, одобряемая мерещковцами, но не принимаемая Бердяевым. Философ видел этот путь в свободном союзе любви к Богу, когда Бог управляет своим народом.

Насколько изменились его взгляды на Церковь и государство годы спустя? Приведем несколько цитат из «Дневника философа», опубликованного в 1927 г. в издаваемом им журнале «Путь».

Теперь он пишет: «Я склонен думать, что теократическая идея есть вообще ошибочная идея, основанная на смешении двух порядков бытия... Теократическое сознание есть сознание ветхозаветное, а не новозаветное, и христианской теократии быть не может». «В догматическом сознании Церкви нет и быть не может никакого обоснования священной божественной монархии. Теократическая монархия принципиально несоединима с верой в Троицу, в Св[ятую] Троицу, в которой Божество раскрывается не как власть, а как любовь... как соборность Трех Лиц». «В теократической и монархической идее нет ничего специфически христианского, и исторические формы теократии и монархии были лишь относительными формами, соответствовавшими возрасту народов, степени их развития и характеру религиозного сознания»⁴⁷⁴. Н. Бердяев по-прежнему призывает стремиться «не к теократии, не к религиозной монархии и не к религиозной, абсолютизированной демократии, а к Царству Божьему... через реальную христианизацию общества», но оговаривает, что «на пути этом возможны лишь относительные формы»⁴⁷⁵. Для философа по-прежнему само понятие самодержавия противоречит христианскому духовному устройению. «Мир и человечество должны быть устроены по образу Божественной троичности, а не по *ложному образу небесного империализма*, небесного монархизма. И когда видят теофанию в самодержавной монархии, то этим закрывают возможность подлинных теофаний в человеческом

⁴⁶⁹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 97, 98.

⁴⁷⁰ Там же. С. 103.

⁴⁷¹ Там же.

⁴⁷² Там же. С. 106.

⁴⁷³ Там же. С. 117.

⁴⁷⁴ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 90.

⁴⁷⁵ Там же.

творчестве... мешают истинному реализму в наступлении Царства Божьего... принижают человечество в Церкви, впадают в монофизитство»⁴⁷⁶.

Таким образом, мы можем сказать, что и Н. Бердяев в своих умозаключениях о религиозной природе отношений Церкви и государства (в течение первой трети XX в.) придерживался мнения о том, что *самодержавие*, как и любая другая форма государственного управления, противоречит христианству, т. к. противостоит устройению Царства Божия. В целом это никак не нарушало общего мнения о решении проблемы «Церковь и государство» в контексте тезисов НРС.

Привязывала Н. Бердяева к движению и характерная для НРС проблема «церковно-христианского учения об аде и наказании». «Мы не можем вынести той мрачной темной идеи, что гибель ждет слишком многих, дорогих нам, великих творцов культуры... отпавших от Церкви. ...Захотим ли мы войти в Царство Божье, в котором не встретим своего Платона и своего Гете? – спрашивал Н. Бердяев в 1907 г. и отвечал по-мережковски: – Тут есть что-то таинственное и неразгаданное, нераскрытое еще старому религиозному сознанию»⁴⁷⁷. Бердяев старался свести церковное учение об аде на степень нравственного постулата⁴⁷⁸. «Христос и проклятие несоединимы»⁴⁷⁹, замечал он, обдумывая идею всеобщего спасения. Однако, в отличие от прямолинейного здесь Мережковского, говорящего о возможности спасения и для падших ангелов, Бердяев говорил лишь о возможности спастись *всем*⁴⁸⁰, в том числе и «вне эмпирического круга Церкви»: «Старое отношение к ереси должно быть пересмотрено... грань, отделяющая ересь от истинной ортодоксии, исторически условна»⁴⁸¹.

Что касается других положений НРС, то, утверждая приоритет «духа» в «неохристианстве», в теме отношения Церкви к самой *проблеме* «плоти и духа» Н. Бердяев был согласен с В. Розановым, что официальная Церковь «враждебна космосу, божественной плоти мира... Церковь как бы враждебна самой идее Церкви как космического организма»⁴⁸². Здесь в его утверждениях преобладает признанный им *приоритет Воплощения* над Искуплением, т. е. признание плоти «святой». «Христос – совершенное божественное дитя Бога, космоса», Он усыновляет мир Богу, мир становится божественным, «войдя во Христа»⁴⁸³. Эта «соединенность в историческом христианстве не завершилась, лишь в грядущей Церкви воскреснет плоть мира», пишет он⁴⁸⁴. К тому же, считает философ, «ни одна из существующих исторических Церквей не есть вселенская Церковь, не заключает в себе еще полноты откровения, а мир идет к Вселенской Церкви»⁴⁸⁵.

Вместе с тем мы не можем не привести и других его высказываний, где он говорит, что, *какой бы ни была Церковь* (настоящая и грядущая), не нужно ждать от нее механического освящения всего, что вносится в ее ограду, должно потрудиться и самому. Н. Бердяев пишет: «Церковь не есть колпак, который делает святым то место, которое покрывает, и обрекает на

⁴⁷⁶ Там же. Курсив мой.

⁴⁷⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 270.

⁴⁷⁸ Примечательно, что именно в этом качестве будут говорить об аде составители обновленческих программ 1922 г., относя это учение к нравственной категории, и не более.

⁴⁷⁹ Бердяев К. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 271.

⁴⁸⁰ «Не спасутся лишь те, – добавляет он, – которые абсолютно не захотят спасения, привяжутся к небытию» (Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 272).

⁴⁸¹ Там же. С. 273.

⁴⁸² РГАЛИ. Ф. 1496. Д. 87. Л. 1.

⁴⁸³ Там же. Л. 16.

⁴⁸⁴ Там же. Л. 17.

⁴⁸⁵ Там же. Л. 19.

гибель все, что в него не попадает. Накроешь колпаком – и любовные поцелуи становятся святы... искусство становится религиозным, общественность освящается. ...Нет, Церковь растет изнутри... органически начинается там, где начинается любовь, где сердце общается с Христом»⁴⁸⁶.

По вопросу соединения культуры и религии Н. Бердяев писал: «Государственники... говорят: прежде всего нужно устроить государство, укрепить его... а все остальное приложится, и культура будет, и люди станут лучше, и жизнь обогатится содержанием. Таков же взгляд и церковников... прежде... укрепить ее (Церкви. – *И.В.*) стены... в стенах будут жить преобразенные люди, преобразенная культура и все богатства мира»⁴⁸⁷. Для Н. Бердяева этот вопрос разрешался в плоскости догмата о «святости» плоти. «Я... весь смысл истории вижу в том, чтобы Церковь становилась имманентной миру и воплощалась в нем, чтобы мировая душа окончательно соединилась с Логосом»⁴⁸⁸.

* * *

В 1914 г., уже отдалившись от Мережковских, Н. Бердяев рассуждал о том направлении, к которому примыкал около 10 лет: «Имеем ли мы религиозное право обращать евангельскую истину в орудие оправдания наших жизненных ценностей и наших творческих порывов? ...Мы насилуем Евангелие с таким произволом, которого не знали прежние времена. Наше насилие рождается из религиозной жажды, дошедшей до религиозного отчаяния, но само это насилие антирелигиозно, и почти кощунственно извлечь из Евангелия то, чего там нет. ...Наука и искусство, право и государство, социальная справедливость и свобода, половая любовь, техника – все то, чем живет современный человек... должно быть евангельски оправдано для того, кто ищет Христовой правды. И все эти бесплодные трагические усилия вновь... приводят к старому сознанию, что лишь то оправдание жизни может быть названо евангельски-новозаветным, выражающим дух религии искупления, которое было дано в христианстве святоотеческом, в аскетике»⁴⁸⁹. В этих словах и присущее многим в российском обществе желание духовного и религиозного обновления, и жажда религиозной интеллигенции «оправдания» культуры как «плоти» мира, и плохо скрытое личное сомнение человека, считающего себя членом Православной Русской Церкви.

⁴⁸⁶ Там же. С. 257.

⁴⁸⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 258.

⁴⁸⁸ Там же. С. 259.

⁴⁸⁹ Бердяев Н. Смысл творчества. С. 87–88.

Н. Бердяев и мерезжковцы. Противостояние

После конфликта, вспыхнувшего в один из вечеров у Мережковских в Париже, Бердяев, бывавший у них, написал 15–18 марта 1908 г. резкое письмо Д. Filosoфову о том, что у Мережковских с ним «публично свели счеты» и обвинили в предательстве Христа. С 1915 г. Бердяев активно сотрудничает в «Биржевых ведомостях», где выступает против Мережковского⁴⁹⁰.

17 октября 1916 г. бывшие «единомышленники разбирали на заседании ПРФО, насколько далеко ушел Н. Бердяев от того учения об НРС, которое они разрабатывали с 1901 г.⁴⁹¹ А. Мейер прочел свой доклад «Новое религиозное сознание и творчество Н. А. Бердяева». В обсуждении участвовали Д. Мережковский, Д. Filosoфов, А. Карташев. Чтение стенограммы показывает, в чем разошлись к 1916 г. взгляды бывших соратников по внедрению «нового религиозного сознания» в России. Теория НРС, которую вывел Н. Бердяев в «Смысле творчества», оказалась до некоторой степени враждебна социальной модели практического христианства мерезжковцев. А. Мейер в докладе напрямую упрекнул философа, что он спешит, и, зная о том, что «требуется еще некоторое завершение или восполнение истины исторического христианства»⁴⁹², публично делает заключения о содержании и цели НРС. В своем докладе о книге «Смысл творчества» А. Мейер говорил: «Н. Бердяев... не дает себе ясно отчета в том, в чем же заключается это восполнение, и в то же время, ему хочется построить теорию этого нового религиозного сознания. Он пытается дать философскую работу, которая бы в терминах современной философской мысли раскрывала бы совершенно „новое религиозное сознание“». И делает это тогда, когда еще «никто из сторонников нового религиозного сознания... не высказывает таких претензий... и не пытается давать действительно законченную стройную философскую систему... которая вполне выявила бы все содержание нового религиозного сознания»⁴⁹³. А. Мейер сказал, что считает, что на горизонте истории пока не появилось «нового факта», который послужил бы толчком для осуществления *нового* в религиозном сознании.

То, что он имел в виду под «новым фактом», А. Мейер сформулировал в статье «Новое религиозное сознание»⁴⁹⁴: «Новый факт заключается в наличии новых чаяний, связанных с... сдвигами в области *социальных* (курсив мой. – И. В.) отношений». К тому же осмысление такого факта, говорится в докладе, «может быть только каким-то большим коллективным опытом, и... построения того или другого философа могут сказать очень мало», «оставаться вне всяких фактов... это значит – строить религию из себя»⁴⁹⁵.

Опять о Н. Бердяеве говорили как о фантазере, но на этот раз это были не марксисты, а его соратники по религиозному движению. Для мерезжковцев «живая религия» (А. Белый) не могла быть не связана с революцией: полагая «бездну между чаяниями живой религии» и стремлением к общественному обновлению, считал А. Белый, Бердяев соединял религию с реакцией⁴⁹⁶. Сам Н. Бердяев еще в 1907 г. выразил свое отношение к революции в контексте НРС в письме Д. Filosoфову: «И... не вам говорить мне о моем равнодушии к

⁴⁹⁰ Бердяев Н. О «двух тайнах» Мережковского // Биржевые ведомости. 1915. № 15094.

⁴⁹¹ Стенограммы заседаний Общества, относящиеся к теме «Н. А. Бердяев и РФО», были опубликованы Е. В. Бронниковой в № 6 журнала «Вопросы философии» за 1903 год.

⁴⁹² Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917) // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 137.

⁴⁹³ Там же. С. 137.

⁴⁹⁴ Мейер А. А. Новое религиозное сознание // Биржевые ведомости. 1916. 28 окт. (Утр. вып.). С. 3.

⁴⁹⁵ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). С. 138.

⁴⁹⁶ Белый А. Каменная исповедь // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Антология. Кн. 1. С. 189.

революции. <...> Ваше отношение к русской революции... основано не на живом восприятии ее духа, а на гностической схеме по поводу отношения самодержавия и православия». «Всякое расшаркивание перед революцией по „тактическим“ соображениям я считаю безнравственным и безбожным»⁴⁹⁷. Через год, видя сближение «триумvirата» с террористами и атеистами-революционерами, Н. Бердяев, рассорившись с Мережковскими, высказал свое мнение относительно их заигрываний с революцией: «Когда по приезде в Париж я увидел ваше соединение с революцией и многое другое, я потерял ясное чувство того, к какой религии вы идете»⁴⁹⁸.

А. Мейер, судя о Н. Бердяеве как о философе, писал, что он был несогласен опираться в своих религиозных построениях *ни на какую* эмпирическую данность: «ни на существующую Церковь, ни на существующую общественность», ни на грядущие социальные перемены. С точки зрения НРС, это было чрезвычайно важно, т. к. для мерещковцев религия, будучи по природе явлением сакральным, все-таки есть «исторический факт»⁴⁹⁹.

В своем докладе А. Мейер заявил, что Н. Бердяев вообще уходит с позиций христианства, в его возвеличивании человека даются откровения не христианского толка. Взгляды философа на человека, высказанные в «Смысле творчества», также не устраивали мерещковцев. Человек Бердяева, говорит А. Мейер, может «обойтись без общения на земле, потому что... есть человек в духовной плоти и только»⁵⁰⁰. В свою очередь, доктрина НРС рассматривалась мерещковцами как новая идеология «общения», как то, что скрепит будущее общество. Что касается темы «святой плоти», без которой не мыслится мерещковцами религиозная жизнь будущего общества, то, хотя Н. Бердяев, говорил А. Мейер, и отдает некоторое место «плоти», но «это создание новой духовной плоти», «социологическая проблема» у него здесь не затрагивается, из-за того что Н. Бердяев «не находит ясного ответа на вопрос, в чем же заключается общение на земле», «неизвестно, чего он ждет: преобразования плоти или новой исторической эпохи на земле. И этим объясняется, почему он вообразил, что вся суть нового религиозного сознания заключается... не в проблеме плоти, а в проблеме человека и человеческого творчества»⁵⁰¹.

Философа, по сути, обвинили в том, что главный догмат «неохристианства» о «святой плоти» в его трактовке «нового религиозного сознания и общестенности» подменен «догматом» о человеке и его призвании к творчеству. Ставя свою проблему творчества, «Н. Бердяев... думает, что можно восполнить христианство... чисто физическим пониманием творчества», и «смешивает его с понятием творения». А. Мейер подчеркивает здесь и неприятие мерещковцами «творчества из ничего»: «может быть, Бердяев здесь и открывает новые пути, но, несомненно, пути антихристианские... Я думаю, что это творение из ничего уже граничит с какой-то магией. И Н. Бердяев недаром так сочувственно говорит о светлой магии, которая преобразит мир. ...Магию как восполнение... проповедует Н. Бердяев»⁵⁰².

Но А. Мейер смотрел на позицию Бердяева под своим углом зрения, не понимая того, что для философа вовсе не был отменен или подменен «догмат» о плоти, Н. Бердяев подходил к его истолкованию согласно своим религиозно-философским представлениям, в том числе о назначении и месте человека. Иначе к чему было бы упоминать об освящении культуры («плоти» мира), которая и есть, согласно философии Бердяева, форма объективации творчества человека?

⁴⁹⁷ Письмо Н. Бердяева Д. Философову от 22 апр. 1907 г. // *Pachmuss T. Intellect and Ideas in Action...* С. 309, 310.

⁴⁹⁸ Там же. С. 324.

⁴⁹⁹ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). С. 138.

⁵⁰⁰ Там же. С. 141.

⁵⁰¹ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). С. 142.

⁵⁰² Там же. С. 145.

Н. Бердяев критиковал Церковь как исторический институт. Мережковцами «историческая» Церковь стала к этому времени восприниматься как отработанная схема «коллектива», где возможно религиозное общение свободных личностей. «Мне кажется, – говорил А. Мейер, – он не чувствует действительно проблемы нового религиозного сознания. Она заключается в проблеме свободного общения, т. е. общения творчества... Но общение... многих творящих личностей предполагает непременно творчество коллектива... целого, которое не уничтожает личности. Это и есть схема Церкви... это есть задача, требование, которое поставило себе христианство... к решению этой задачи мы должны идти»⁵⁰³.

А. Мейер считал, что Н. Бердяев, оставаясь в исторической Церкви, не усвоил главного: существо *нового* религиозного сознания «есть проблема *новой* церковности, *новой* Церкви, а не проблема человека и творчества вообще»⁵⁰⁴. Не зная этого «существа», говорит он, Н. Бердяев «остаётся в старом религиозном сознании», пытаясь «здесь быть непослушным сыном Церкви и больше ничего», и такое положение, «подновляемое некоторыми современными философскими теориями, представляется ему очень удобной... гаванью»⁵⁰⁵. Н. Бердяев, действительно, всегда хотел принадлежать к православию и Русской Церкви и, интересуясь философским осмыслением религии и модернизацией церковного христианства, оставался вне «кружка Мережковского», представлявшего не столько религиозную, сколько идейную общность⁵⁰⁶. Но ему не удавалось оставаться вне круга религиозных идей, присущих мережковцам, и эти обновительские идеи, в той или иной трактовке, видоизмененные и узнаваемые, проникали на страницы его сочинений.

Свое отношение к Н. Бердяеву Д. Мережковский показал, выступив тогда же на заседании по поводу написания «Смысла творчества». Он объявил, что его мнение совпало с мнением А. Мейера, и добавил, что Н. Бердяев предпочитает идти в одиночку, «по прежнему, старому пути индивидуализма», думая, что «можно спастись в совершенном одиночестве». Д. Мережковский вновь, но по-своему подчеркнул, что, строя теорию НРС, Н. Бердяев ничего не понял в «плоти». «Становится совершенно понятно, – сказал Мережковский, – почему его абсолютно не интересует проблема Церкви, почему он даже не понял, что такое значит плоть. ...Он совершенно не понял, что проблема Церкви есть проблема плоти, ибо что такое Церковь, как не Тело Христово?» «Церковь... есть тело, движущееся в истории. Но как тело вообще не интересует Н. Бердяева... ничего, относящегося к телу, к плоти... также абсолютно его не интересует и история»⁵⁰⁷. Для Мережковского история и христианство взаимосвязаны своей динамикой. «Недаром в Символе Веры так точно обозначен именно момент исторического зарождения христианства», – говорил он, упрекая Н. Бердяева в выпадении «в пустоту». «Слияние Бога с человечеством связано с этим мировым процессом». Н. Бердяев, по мнению Мережковского, отвергая историю как процесс, отвергает «самый главный догмат христианский... воплощение Христа», «он думает, что все христи-

⁵⁰³ Там же.

⁵⁰⁴ Там же.

⁵⁰⁵ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). С. 146.

⁵⁰⁶ О том, что в религиозной общине Мережковского происходят свои богослужения с «таинствами», Н. А. Бердяев знал, но относился к этому недоверчиво и после двух посещений отказался молиться с ними. О Д. Мережковском и его окружении С. Булгаков писал А. С. Глинке (12 декабря 1908): «Но, по-видимому, дело стоит хуже, и „таинства“, боюсь утверждать, но таково общее наше предположение, – все-таки есть. И жалко и страшно за них. <...> Это секта со всеми ее признаками; и отношение их к нам, даже при некотором личном дружелюбии, как у сектантов... Я пришел к заключению, что диспутов с ними, в том числе и в СПб-ском Религиозно-философском обществе, положительно следует избегать за бесполезностью для них и вредностью для публики» (С. Н. Булгаков – А. С. Глинке. Письмо № 109 // Взыскующие града... С. 183).

⁵⁰⁷ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). С. 147.

анство зиждется на догмате искупления», «ему представляется вся мировая нива... сплошным полем плевел... (где. – *И. В.*) нечего беречь»⁵⁰⁸.

«Белую магию» и рассуждения Н. Бердяева об оккультизме Д. Мережковский называет «пошлостью несомненной»: «все абсолютно магии, и белая, и черная, и синяя, несомненно демоничны», «Христос совершил... чудо любви, когда раздал хлеб... Мы великолепно сейчас чувствуем здесь силу этой черной магии: хлеба довольно в стране, но ни у кого нет хлеба, ибо нет любви. Стоило бы немножко сдвинуть это в сторону, чтобы почувствовать, до какой степени вопрос о чудесности построения жизни связан с вопросом о новой любви. ...Только тогда маг обладает силой, когда он... отрекается от Имени Божьего. Это... необходимое условие»⁵⁰⁹. И Д. Мережковский подчеркивает, что Бердяев оговаривает неизбежность при этом отречения от Бога.

Примечательно, что Д. Мережковский, считая «условие отречения» болезненным отклонением, забывает при этом, что он сам обосновал возможность отречения от Бога для тех, кто потом обретет веру, войдя в церковь нового социального общества. Не он ли оправдывал богоборчество революционеров скрытым или неосознанным стремлением их к Богу? А о приходе индивидуума к НРС отмечал, что для этого нужно сначала «выйти» из старого религиозного сознания, т. е. из церковного христианства.

Когда на обсуждении книги Н. Бердяева возьмет слово А. В. Карташев, то также подчеркнет, что Бердяеву вовсе нет дела до Церкви. В книге даже нет такой главы, которая, говоря о Церкви, подчеркнула бы, в чем состоит Церковь эпохи «нового религиозного сознания», отметит А. Карташев. «Нет главы (о новой Церкви. – *И. В.*)... которая бы раскрывала глаза людям религиозным, ортодоксальным, к которым он себя причисляет», религиозное значение доктрины НРС. Он все время говорит, что «наступит новая религия, апокалиптическая эпоха, что христианство устарело... Он... Церковь Петрову передает Церкви Иоанновой»⁵¹⁰, но что это в смысле реального поступка, в смысле отношения к канонам и к законам священным... об этом нет ни слова...»⁵¹¹. Он «говорит о преодолении священства, но все это ляпсусы, оговорки», «нет никакого другого вывода, кроме того, что ты одинок, что это путь созерцания. Религия есть созерцание», он «предполагает, что эти одинокие созерцатели между собою соединены. Стоит добавить какой-нибудь орден, и получится осязательный ответ на то, в каком же положении этим одиноким мистикам быть»⁵¹².

Таким образом, Н. Бердяева упрекали за то, что, замахнувшись на философскую систематизацию учения о «новом религиозном сознании и общественности», он только профанировал идею⁵¹³. Он не поставил акцент на главном «догмате» – «святости» плоти. По теме «святой плоти», подчеркивает А. Карташев, «он не говорит ничего о воплощении... и в этом смысле является странным ересиархом, а что он ересиарх, скажет каждый исповедник. ... Не понимая природы Церкви, позволяя себе так вольничать, как никакая Церковь не позволит, заключает, что Церковь думает еретически, ибо он говорит, что Церковь есть только духовная плоть... как если бы сказать, что... Христос есть духовное, а не материальное явление

⁵⁰⁸ Там же. С. 148.

⁵⁰⁹ Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917).

⁵¹⁰ То есть упоминает, что Церковь сегодняшняя, «Церковь Петра», должна быть заменена Церковью апокалиптической эпохи.

⁵¹¹ Там же. С. 152.

⁵¹² Там же.

⁵¹³ Примечательно, что В. Розанов, уже не будучи членом ПРФО, тогда же высказался по поводу книги Н. Бердяева, (см.: *Петроградский старожил*. [Розанов В.] Новая религиозно-философская концепция // Московские ведомости. 1916. № 121; *Розанов В.* Святость и «гений» в историческом творчестве // Колокол. 1916. № 2991; *Ветлугин В.* [Розанов В.] Н. Бердяев. Смысл творчества // Колокол. 1916. № 2987; *Розанов В.* Идея «мессианизма» (По поводу новой книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества») // Новое время. 1916. № 14461).

и... во Христе не два естества, а одно»⁵¹⁴. А в основе религиозного движения «неохристиан» лежит утверждение о том, что «подлинная эпоха Духа будет уже не символической, а реалистической»⁵¹⁵.

А. Карташев, конечно, преувеличил, называя Н. Бердяева «ересиархом». Он был одинок, и никого в этом смысле за собой не вел. Это так называемое «обсуждение» по недоброжелательности выступавших очень напоминало другое, состоявшееся два года назад, и тоже над участником НРС – В. Розановым. И девиз был один: мысли как мы или уходи. При всей своей философской независимости Н. Бердяев, как и А. Карташев, не решался совсем порвать с движением: на «правом берегу» с М. Новоселовым, епископом Феодором (Поздеевским) и даже с когда-то близким С. Булгаковым он чувствовал себя духовно скованным, несвободным.

В итоге можно очертить круг аспектов, по которым мерещковцы в 1916 г. признали НРС «по-бердяевски» не соответствующим своему пониманию – «по-мерещковски». И это следующие пункты:

- отношение к значению темы о «святой плоти»,
- отношение к социальной революции,
- отношение к тезису о религиозном значении социального единства,
- отношение к ценности творчества в христианстве,
- отношение к проблеме «плоти и духа»,
- отношение к Русской Церкви.

Но, как бы ни разводило Н. Бердяева с Д. Мережковским истолкование философом названных выше положений НРС, оба считали, что без соединения всех Церквей и конфессий в одну вселенскую Церковь невозможен приход новой религиозной эпохи. Н. Бердяев писал: «Все убеждает в том, что достижение христианского единства предполагает новую эпоху в христианстве... Как бы новое излияние Духа Св. в мир. Это будет означать религиозное преодоление ограниченности исторических конфессий, не интернационализм... а сверхконфессионализм...»⁵¹⁶. За единение христианских Церквей философ будет выступать и в эмиграции.

А. Белый писал, что с 1908 г. для Мережковских, искавших поддержки общественного мнения в виде привлечения к движению видных культурных и общественных деятелей, «религия» Н. Бердяева представляла собой «мертвый» для общества идеал аскетического христианства, она вырвана из истории в «холод мирового пространства» и словами своими он «мертвит... новое религиозное сознание»⁵¹⁷. Сакрализация Н. Бердяевым культурного творчества вначале сблизила его с Д. Мережковским. Оба разрабатывали и тему «плоти» в христианстве, но Д. Мережковского и его кружок увлекла идея социально-религиозного синтеза в НРС, Н. Бердяева – тема неограниченной «божественной» свободы человека в новой религиозной эпохе. И у одного, и у другого в ходе их религиозных поисков сложилось понятие о спасении, которое совершается человеком *вне* «религии Искупления», *вне* «исторического», *церковного христианства*.

Н. Бердяев, оставаясь человеком церковным, участием в разработке доктрины НРС внес свой вклад в формирование в общественном сознании представления о том, что христианство не является неизменным и абсолютного рода знанием об отношениях человека с Богом. Человек в его «божественной» свободе был поставлен философом *вне* и *в стороне* от

⁵¹⁴ Там же.

⁵¹⁵ Там же. С. 148.

⁵¹⁶ Бердяев Н. Раздор мира и христианство // Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 211.

⁵¹⁷ Белый А. Каменная исповедь // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Антология. Кн. 1. С. 192.

Бога, хотя и обязанным работать Ему. И, хотя сам философ не являлся сторонником социального элемента в доктрине НРС, его религиозные воззрения в основе своей поддерживали его. Таким образом, вроде бы в 1910-е гг. ощущая себя в стороне от мерзковцев, Н. Бердяев и внешне оставался в самом движении и не был ему чужд.

В. В. Розанов и его корреспонденты. Пропаганда идей «нового религиозного сознания»

Православная восковая свеча – родная и близкая Розанову, и он хочет сохранить ее даже в моменты своего антихристового восстания против Христа. Он – церковный человек по своим истокам... Это импонирует Мережковскому... такому далекому от всего православного.

Николай Бердяев⁵¹⁸

Темы, которые появились в НРС благодаря В. Розанову⁵¹⁹, связаны с вопросом «освящения плоти мира». Этот тезис предстает в трактовке В. Розанова как признание супружеских физиологических отношений как заповеданного Богом *священного* акта; а также восстановление культа язычества в искусстве и религии как «радующегося» о плоти. В. Розанов разрабатывал тему пола и брака как сакральных, включенных в вечность и даже имеющих место в Боге.

В 1899 г. В. Розанов в очерке «Федосеевцы в Риге» осторожно обращается к теме религиозного отношения к браку. В 1900 г. он начинает разрабатывать тему «Христианский брак» в рубрике «Письма в редакцию», 23 сентября публикует ответ на книгу священника Ф. Бра «О бракоразводном процессе». 14 декабря выходит его «Ответ г. Кирееву» – реакция на выступление 12 декабря генерала А. А. Киреева⁵²⁰ «Брак или сожитительство», посвященное полемике известного церковно-общественного деятеля и агиографа протоиерея Павла Дернова и В. Розанова. После начала собраний РФО тема В. Розанова «Пол и брак в христианстве», благодаря его многочисленным выступлениям в печати, привлекает к себе внимание читающей части российского общества. Она войдет в состав основных положений учения о «новом религиозном сознании», она же будет обсуждаться в переписке В. Розанова с его корреспондентами.

Мы уже говорили о том, что влияние В. Розанова на Д. Мережковского начало сказываться в 1899 г., но и ранее этого времени Д. Мережковский находился с В. Розановым в переписке и общении. Так, после одного из вечеров, проведенных ими в совместных беседах, Д. Мережковский спешит поделиться с Розановым пережитым и в письме от 14 октября 1899 г. сообщает, что во время беседы пережил «первое чудо», когда явственно почувствовал, что среди них пребывает «Он». Судя по содержанию письма, Мережковский имел в виду ощущение присутствия Бога. Он писал: «Я в это мгновение чувствую, как Он силен и близок. ...Мы от Него никуда не спрячемся. Рано или поздно Он поведет нас всех. Мне все кажется, что до сих пор и З. Н. и Вы со мною, и Он среди нас. И будут еще великие чудеса. И будет все, чего мы хотим. Я отсюда вижу Вашу теперешнюю сатирическую улыбку, потому что у Вас улыбка Св. Сатира (такой святой действительно был), но я ее не стыжусь... И теперь Вы будете мне еще дороже, потому что Он через Вас сделал со мной первое чудо»⁵²¹. В. Розанов также упоминает о встрече с Д. Мережковским в декабре 1897 г. в письме к П.

⁵¹⁸ Бердяев Н. Новое христианство: Д. Мережковский // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. С. 489.

⁵¹⁹ Биография В. В. Розанова, как и его труды, достаточно известна. Мы будем говорить здесь, опираясь на частную переписку, преимущественно о нравственной атмосфере внутри круга представителей НРС и о роли В. Розанова в пропаганде идей движения.

⁵²⁰ Киреев Александр Алексеевич – генерал. С 1892 г. и до конца жизни состоял при дворе вдовы вел. князя Константина Николаевича вел. княгини Александры Иосифовны; ратовал за соединение с Православной Церковью старокатоликов. В 1903 г. избран почетным членом МДА.

⁵²¹ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3872. Ед. хр. 1. Автограф. Л. За-4.

П. Перцову, познакомившему их: «Он б[ыл] у меня, и мы провели вечер в очень интересной беседе, с полуслова понимая друг друга. Теоретически у нас есть много общих догадок. Я говорил с величайшим удовольствием, ибо только в этих случаях мгновенного угадывания мыслей друг друга беседа легка. И еще приятна потому, что наблюдаешь... до которых точек по известному пути другой дошел»⁵²².

С началом работы Петербургских религиозно-философских собраний В. Розанов получает возможность не ограничивать себя в публичном высказывании своих мнений о христианстве, Церкви, браке и поле (происходившее на Собраниях не подвергалось цензуре). Участие в работе Общества сближает их. Когда Д. Мережковский в России, он читает в Обществе рефераты В. Розанова; когда за границей – пристально следит за статьями «учителя», не забывая черкнуть отзыв: «Статья Ваша „Среди обманутых“ великолепная»⁵²³.

28 апреля 1905 г. В. Розанов публикует в «Новом времени» статью «Оконченная трилогия» – отзыв на окончание трилогии Д. Мережковского «Христос и Антихрист». Примечательно, что первая половина статьи Розанова кратко излагает «религию» Мережковского, Розанов отводит Д. Мережковскому место в общественной нише. И только во второй части он высказывает замечания собственно по роману. В. Розанов, оценивая сделанное писателем в религиозно-обновленческой области, писал: «Некоторые его тезисы, формулы, как „историческое христианство“, как „позитивная церковь“ – впервые им введены в общественное сознание и литературный язык и, кажется, привились и укрепились. Это большая заслуга». «Некоторые его формулы... имеют налет гениальности», как, например, выражение «позитивное христианство», т. е. современное, из которого «убрано все мечтательное, фантастическое... тревога и смущение ума» перед ожиданием перемен. В. Розанов отмечает, что Д. Мережковский по «совокупности своих работ сделал» все догматы «внешними для нас, не родными... психологически ненужными». Он первый показал, что «грядущий», «апокалиптический Христос», обещанный и указанный апостолом Иоанном в Апокалипсисе, есть «столь же реальная историческая сила... центр притяжения, как и Христос уже пришедший... Тяготение есть только к пришедшему Христу... Но именно в наше время сильнее сказывается тяготение ко „второму Христу“»⁵²⁴. В. Розанов соглашается, что о Втором Пришествии учит и Церковь, но в «официальном учении, в языке учащихся, в поведении учащихся, нет знамений Второго Пришествия». В. Розанов отказывает Д. Мережковскому в ереси, но отмечает, что то, о чем предтеча Д. Мережковского – Вл. Соловьев – только «шепчет, Мережковский уже говорит»⁵²⁵. Единственное, что не нравится рецензенту на данном этапе, так это то, что в своей трилогии писатель Мережковский не склоняется к мысли о том, что Христос мог, но не изменил мир. «Христос поднялся, – пишет Розанов, – а „грязный“ и „вонючий“ мир, увы... живет, и начал тонуть, опускаться... в еще худшую грязь»⁵²⁶. Иначе сказать, не затронул Мережковский в романе тему НРС о неосвященной плоти мира, которую, как считал Розанов, Христос обесцветил Своей святостью, ибо после духовной красоты Христа материальная красота мира перестала быть притягательной для уверовавших в Него.

И в 1906–1908 гг. их связывают приятельские отношения⁵²⁷. Д. Мережковский в письме из Парижа уверяет В. Розанова в прежней любви к нему всех троих: «Как Вы могли подумать, что мы на Вас рассердились и разлюбили Вас. Иногда и хотелось бы на Вас рассердиться за то, что Вы уже очень не любите то или [вернее] Того, Кого мы любим, но все-таки

⁵²² Розанов В. В. Письма к П. П. Перцову // Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 498.

⁵²³ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3872. Ед. хр. 1. Письмо от 10 июня 1904 г. Л. 20.

⁵²⁴ Розанов В. Оконченная трилогия // Новое время. 1905. 28 апр. С. 3–4.

⁵²⁵ Там же.

⁵²⁶ Там же.

⁵²⁷ 18 февраля 1906 г. Д. Мережковский пишет, что самолично принесет В. Розанову своего «Грядущего Хама». 7 июня 1908 г. В. Розанов – в числе первых, кому Д. Мережковский сообщает о своем возвращении в Петербург.

не можем, не умеем. Нам кажется, что Вы в сущности не Его самого ненавидите, а лживый образ⁵²⁸ Его»⁵²⁹.

⁵²⁸ «Неохристиане» считали, что в истории церковного христианства образ Христа был искажен отрицанием мира, непризнанием плоти «святой».

⁵²⁹ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3872. Ед. хр. 1. Л. 25.

В. В. Розанов и Д. В. Философов

Когда Мережковские сблизились с Д. Философовым, он, в свою очередь, ближе познакомился с В. Розановым. Сохранилось письмо 1899 г. с приглашением В. Розанову прикннуть в качестве сотрудника к журналу «Мир искусства», «а также», – пишет Д. Философов, – «в новый задуманный мною совместно с Дм. Серг. Мережковским и П. П. Перцовым литературный журнал»⁵³⁰. И далее сообщает: «Вчера приобрели первую книжку Ваших статей. Давно не случалось читать что-либо с таким захватывающим интересом»⁵³¹. Д. Философов признается ему: «Я настолько дорожу Вашим к нам расположением, что считаю нужным заблаговременно предупредить самую возможность каких-либо недоразумений»⁵³². В. Розанов обещает в «Мир искусства» статью⁵³³. Но она, очевидно, не получила одобрения.

«27. 02. 1899. Литейная 45.

Многоуважаемый Василий Васильевич.

Вчера получил через Дмитрия Сергеевича Вашу «В мире неясного»...

Вы не могли не заметить, как все мы интересуемся теми вопросами, которые Вы затронули в Ваших последних статьях, в частности, в присланной нам рукописи. Но, несмотря на это, мы вынуждены, да прямо вынуждены отказаться даже от самой мысли напечатать Вашу статью... т. к. она не имеет даже внешней связи с искусством. <...>

Завтра вечером я с Дягилевым собираюсь к Вам...⁵³⁴»

С В. Розановым Д. Философов делится радостями журнала: 13. 04. 1900 г. Д. Философов сообщает, что император пожаловал из личных своих средств ежегодную субсидию в 15 тысяч рублей на издание «Мира искусства»⁵³⁵. Одно из писем 1902 г. свидетельствует об идейной и деловой близости в это время меж всеми тремя: «Дорогой Василий Васильевич, посылаю Вам доклад Филос[офова]. Он позволяет сделать извлечения или даже привести всю вторую часть. Мне кажется последнее и следовало сделать – она слишком любопытна – жаль, если ее не прочтут все попы!»⁵³⁶.

24 июня 1900 г. он пишет, что прочитал фельетон В. Розанова о «консервативном] журнале» и считает, что его речь о ненужности консервативных журналов компрометирует В. Розанова, заставляет читателей причислить его к либеральному лагерю. Таким образом, публичный образ писателя им ненавязчиво корректируется. Д. Философов отговаривает его от черной поденной работы на издателя «Нового времени» А. С. Суворина⁵³⁷: «Я читаю все, что Вы пишете. Нахожу, что во всех Ваших писаниях всегда есть проблески таланта, всегда есть гениальные „наития“. Но к великому своему горю, за последнее время, я начинаю

⁵³⁰ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 14.

⁵³¹ Там же. Л. 15 об. На бланке «Мира искусства».

⁵³² Там же. Л. 15 об.

⁵³³ Там же. Л. 15.

⁵³⁴ Там же. Л. 16.

⁵³⁵ Там же. Л. 32.

⁵³⁶ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 19. Подчеркнуто Мережковским.

⁵³⁷ Суворин Алексей Сергеевич – журналист, издатель, драматург. Под псевдонимами «А. Бобровский» и «Незнакомец» помещал в «Санкт-Петербургских ведомостях» фельетоны и очерки. В 1876 г. приобрел в собственность петербургскую газету «Новое время» и не просто контролировал ее издание, но оставался действующим редактором. До 1875 г. придерживался либерально-демократических взглядов, затем перешел на консервативные позиции. В 1880 г. основал новый историко-литературный журнал «Исторический вестник».

чувствовать, что Вы, как писатель, утомлены»⁵³⁸. Он высказывает мнение, что в газете А. Суворина В. Розанову приходится писать противоречащие его религиозным взглядам статьи: «Я твердо знаю, что все нововременцы Вам чужды, глубоко чужды... Посмотрите на Дм[итрия] Сергеевича]. Он целый год в одиночестве, и как это отразилось на его творчестве, на его статье, которую Вы сами признаете лучшим из всего им написанного. Я вовсе не говорю, что Вам нужно уходить из „Нов[ого] Вр[емени]“ ... но Вам надо навсегда твердо прояснить, что Нов[ое] Вр[емя] для Вас абсолютно чуждо...»⁵³⁹. Д. Философов настаивает, что В. Розанов – одна из «крупнейших фигур всемирной культуры»⁵⁴⁰.

В. Розанов, действительно, пришел на постоянную службу в «Новое время» не без колебаний, испытывая некоторую духовную истощенность во время личного кризиса, связанного с тяготами чиновничьей жизни и осознанием шаткости семейного положения. В этом смысле предложение А. Суворина стало для него спасительным: он постепенно обрел известность и то влияние на умы, о котором мечтал и в неизбежности которого был уверен⁵⁴¹.

1905 г. мало что меняет в отношениях Д. Философова к В. Розанову, разве что Мережковские узнают, что знаменитый писатель плохо знает Ф. Ницше, и Д. Философов советует ему прочесть всего Ницше, хотя бы и на чужом языке⁵⁴². Но это и время подведения определенных итогов общественной деятельности мерезжковцев. В письме Д. Философова от 15 апреля 1905 г. читаем:

«Мы были ядро, были движение, или, как говорят – „современное течение“. Нам удалось предугадать ближайшее будущее, и увидеть то, чего еще не замечали. Но постепенно мы стали растворяться в массе, нас поняли, оценили, и в конце концов мы оказались кое-где ненужными.

*Вы же фигура исключительная, как бы вне времени и пространства»*⁵⁴³.

Д. Мережковский в этот год расстроен и болен, боится преследований, «потому что время очень страшное» (Мережковский). У него, как он сообщает В. Розанову, «сильнейшее расстройство нервов с бессонницей», он советует «ввиду теперешних [стихийных] настроений» «чрезмерно острую критику христианства на время остановить» – «все равно никто слушать не будет»⁵⁴⁴.

Сотрудничество продолжается, 12 декабря 1905 г. Д. Философов приглашает В. Розанова прийти в редакцию «Полярной звезды», где будут П. Струве, С. Франк, Н. Бердяев и Д. Мережковский, там Д. Философов будет читать свою статью. А через полгода Д. Философов предлагал В. Розанову от лица «триумвирата» из Парижа в письме от 11/ 24 августа 1906 г.:

«Вы знаете, конечно, что мы нынешней зимой намерены выпустить в Париже на французском языке сборник статей наших, а также Н. Бердяева, Булгакова... Успенского, Карташева, Минского, Вяч. Иванова, Белого, Брюсова, может быть еще кого-нибудь. ... Очень рассчитываем и на Вашу статью. ... Чтобы тема была общая, без полемики, доступной лишь русским. Желательно тема „православие и самодержавие“ (вроде ослабевшего [фетиша]). <...> Мы надеемся, что Вы заинтересуетесь сборником, вспомните старину

⁵³⁸ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 33 об. Подчеркнуто Д. Философовым.

⁵³⁹ Там же. Л. 34 об. Подчеркнуто Д. Философовым.

⁵⁴⁰ Там же. Л. 61 об.

⁵⁴¹ Так, в 1891 г. в письме к философу К. Н. Леонтьеву В. Розанов писал: «Верю я в будущем в очень сильное свое влияние на души людей; почему-то верится» (см.: Розанов В. Письма К. Н. Леонтьеву (П. IV) // Розанов В. Апокалипсис нашего времени. СПб., 2001. С. 301).

⁵⁴² В. Розанов писал по этому поводу П. Перцову: «Есть нравственная правда, которая состоит: Никого не обидь! (с этой точки я ненавижу Ницше, и просто не хочу его читать: только не говорите Фил[ософову] и Мер[ежковскому]» (см.: Розанов В. В. Письма П. П. Перцову. Письмо 27 // Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 513).

⁵⁴³ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 61 об.– 62 об.

⁵⁴⁴ Там же. К. 3872. Ед. хр. 1. Л. 22.

– эпоху религиозно-философских собраний и пришлете нам статью душевную... а не написанную по заказу)⁵⁴⁵.

Одна из статей Дм[итрия] Серг[еевича] будет посвящена новейшему религиозному движению в России. В ней он касается и Вас, таким образом, Вы предстае перед „Европой“ с некоторыми дружескими комментариями»⁵⁴⁶.

Из строк следующего письма складывается впечатление, что «триумvirат» прибегает к религиозному мышлению и стилистической манере В. Розанова в тех случаях, когда необходимо получить скорое и действенное воздействие на умы. Пятого апреля 1907 г. Д. Философов сообщает об анкете, оговаривает возвращение ее и сообщает о той «рекламе», которую они создают В. Розанову за рубежом: «В одном здешнем журнале... печатается теперь интересная АНКЕТА, по вопросу о том, не переживаем ли мы исчезновение религии, или ее эволюцию. Ответы со всего мира. Между прочими ответили Горький, Плеханов, Минский, Д. Мережковский. Мы очень советовали редакции обратиться к Вам. Не знаю, получили ли Вы? ... Что если бы Вы прислали на мое имя Ваше мнение?...

Прочтите в „Русской Мысли“ статью Дм[итрия] Серг[еевича] «Религия и Революция». Там есть несколько страниц, посвященных Вам, по-моему, очень интересных»⁵⁴⁷.

В. Розанов уже знаменит, он проводит «политику независимости» (не принимает участия в сборнике), не занимая вполне ни сторону оскорбляемой, но всегда прощающей его церковной интеллигенции, ни сторону Мережковских с их проповедью новой Церкви. Иллюстрацией его позиции стало выступление 17 июля 1909 г. в «Новом времени» со статьей «Сентиментализм и притворство как двигатели революции», ее итогом – первый разрыв с Мережковскими и Д. Философовым. 25 июля 1909 г. в «Новом времени» было опубликовано продолжение «К психологии терроризма». Последовало резкое письмо Д. Философова от 28 декабря 1910 г. из Франции, которое подвело итог былому «ученичеству»: «Вы должны признаться, что в Ваших „успехах“ есть и капля моего меду. Я много из-за Вас вынес. Благодаря мне Вы стали доступны пониманию многих людей, которые опять-таки, благодаря мне, преодолели многое чуждое для них в Вас»⁵⁴⁸.

Выросшие «под крылом» В. Розанова отныне стали относиться иначе к авторитету писателя: им не нравился образ «безнравственного» мыслителя, возникавший в розановских статьях, он уже «дискредитировал» движение. Д. Философов теперь не признает его более принадлежащим декадентству, а это значит – принадлежащим их лагерю. «Декадент» по определению должен быть свободен. А у В. Розанова, по мнению Д. Философова, декадентство «подавлено» пиететом к «нескверному ложу». И Философов пишет: «Ради своей декадентской свободы, ради „сверхчеловека“, которому все позволено, Вы не побоялись не только оскорбить великие страдания революционеров, но и наплевать в бороду мирным честным людям... нельзя подходить к мировой трагедии, совершающейся в России, с декадентской эстетикой»⁵⁴⁹. «Есть люди циники, и я первейший из них. Но свой цинизм я признаю как данное, как „первородный грех“, впасть под власть которого не хочу, потому что люблю... свое святое Я... Вы же ... нанесли своему святому Я пощечину»⁵⁵⁰.

Статьи В. Розанова, в которых он высказывает нелицеприятное мнение о России и происходящих в ней общественных движениях начинают оскорблять культурных и общественных деятелей, и некоторые, как Б. Струве и епископ Вологодский и Тотемский Никон (Рожде-

⁵⁴⁵ Там же. Л. 23.

⁵⁴⁶ Там же. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 62 об.

⁵⁴⁷ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 69 об. Подчеркнуто Д. Философовым.

⁵⁴⁸ Там же. Л. 79.

⁵⁴⁹ Там же. Л. 79 об.

⁵⁵⁰ Там же. Л. 77–77 об.

ственский) отвечают ему в печати, другие, как Д. Философов, считающие писателя близким человеком, на его жалобы отвечают в личной переписке⁵⁵¹.

«<... > Дорогой Вас[илий] Васильевич, должен Вам заявить, что я обеими руками подписываюсь под статьей Струве. Я хотел тоже выступить против Вас в печати, но разные соображения психологического характера меня остановили... я почувствовал, что не найду подходящего тона. Или буду чрезмерно груб, а потому и жесток... И я промолчал. Может быть, это ошибка, недостаток мужества... Ваши. общественные “ выступления страшно нецеломудренны, производят невероятно циничное впечатление. Точно ходите по улице с расстегнутыми штанами. Имейте в виду, что политики чистой воды, вроде Милюкова, Гессен и К° не обратили на Ваши статьи никакого внимания. Для них Вы, как своеобразная личность, не существуете»⁵⁵².

В. Розанов никогда и не претендовал на «целомудренность». В письме 1898 г. к П. Перцову он признавался: «У меня нет целомудрия жизни и целомудрия долга. Связывает ли меня в чем-нибудь, что я – „писатель“, „философ“...? НИ В ЧЕМ. Я, Бог знает, что могу сделать, „вечно погубить душу“ и „репутацию“. Эта безграничность воли ужасно меня тяготит: точно что-то Нероновское»⁵⁵³.

Эта «безграничность воли», а вернее, сегодня искреннее желание писателя писать о святом и праведном Иоанне Кронштадском, а завтра – поносить Церковь по разным поводам (например, глумиться над церковным праздником Обрезания Господня), многих отталкивала от него. Таким же образом складывались и его личные отношения с людьми: наметившаяся близость интересов перерастала в дружественные отношения, которые потом вероломно рушились какой-нибудь язвительной розановской статьей «исподтишка». В начале их приятельских отношений Д. Философов как-то признался В. Розанову: «Когда я читаю Мережковского, я читаю его мысли, слежу за силлогизмами, решаю задачку, очень интересную», но «ко мне ничего не прибавилось и от меня ничего не убавилось. Когда я читаю Мережковского, я с первой строки вижу, что он хочет сказать... Когда я читаю Вас, то при первом прочтении мне все равно, что Вы пишете... Вы так художественны, что к Вам можно подойти и с чисто художественной точки зрения, даже не будучи согласен с Вами»⁵⁵⁴. Эта «художественность» стиля В. Розанова притягивала к нему людей разных слоев и разного толка, многие принимали ее за особенный дар искренности. Это была присущая писателю способность обнажать высокие и низкие движения своей души, наблюдая за нею с позиций исследователя, и это «обнажение» у В. Розанова часто граничило с потерей «целомудрия» и сказывалось на отношениях с близкими людьми. Так было у В. Розанова в начале его журналистской и писательской карьеры в отношениях с Владимиром Соловьевым.

Вл. Соловьев в 1893 г. сочувственно отнесся к брошюре Розанова «Место христианства в истории». Но уже в 1894 г. В. Розанов выступил в первом номере «Русского вестника» со

⁵⁵¹ Сравните письмо Григория Петрова, написанное им В. Розанову в тот же период, 1 декабря 1910 г.: «Статью Струве о Вас я читал уже давно и она меня поразила. Я много уже лет не читаю „Нового Времени“ и потому не знал, что Вы там писали. Прочел выдержки у Струве и... ахнул. Ваше объяснение [которое] вы [писали] ко мне, что Вы, будучи в самой редакции „Нов[ого] Вр[емени]“, способны иногда, *дурачась*, писать что угодно, для меня нимало не убедительно. Писать нововременские гнусности Меньшикова... но В. Розанову стыдно и писать то, что приводит Струве. И объяснять свои нововременские упражнения „дурачеством“. Какие тут „дурачества“? когда столыпинская свора опричников грабит и душит русский народ» (см.: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3874. Ед. хр. 6. Л. 79–79 об.) Подчеркнуто Г. Петровым. Пятью годами раньше Г. Петров писал о Розанове по-другому: «Дорогой Василий Васильевич! У Стасюлевича читал Вашего „Иосифа“ и остался в восторге. Свой восторг он передал многим особам из большого света. Они просили у меня рукописи. Без Вашего разрешения я не мог дать. Оные особы хотят, просчитав сами, передать государыне. Позвольте или нет... Относительно моих статей о книге „Брачный вопрос“, погодите немного. Не сердитесь на медлительность мою. Статьи выйдут боевыми. Я хочу потряхнуть их сильнее, а Вы сами знаете, сколько у Вас в книге перцу...» (см.: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3874. Ед. хр. 4. Л. 43–44).

⁵⁵² НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 6. Л. 75–76 об. Здесь и далее подчеркнуто Д. Философовым.

⁵⁵³ Розанов В. В. Письма к П. П. Перцову. Письмо 16. С. 503.

⁵⁵⁴ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 3871. Ед. хр. 1. Л. 46.

статьей «Свобода и вера» с опровержением статьи Вл. Соловьева «Исторический сфинкс». Во втором номере «Вестника Европы» философ назвал статью Розанова «елейно-бесстыдным пустословием», подметив, что тот «закон жизни», для которого В. Розанов требует в своих статьях свободы, – есть «закон жизни животной». Последовал обмен колкостями в прессе, а после вышучивания Соловьевым розановского «оргазма» (основная тема тогдашних статей писателя о поле и браке) отношения были испорчены. В. Розанов продолжал мстить Вл. Соловьеву мелкими «уколами» исподтишка и после смерти философа (он весьма нелицеприятно отозвался о нем в письме к П. П. Перцову)⁵⁵⁵.

Так сложилась его переписка с епископом Вологодским и Тотемским Никоном (Рождественским) и игуменьей Ниной. Также в 1903 г. он опубликовал письма новгородского протоиерея А. П. Устьянского, который воспринял идеи В. Розанова о супружеских отношениях в христианстве и другие положения «неохристианства»⁵⁵⁶, а затем без спроса на то согласия своего корреспондента – частную переписку с митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским).

В. Розанов, как и многие деятели культуры России конца XIX – начала XX в., испытал значительное влияние творчества Вл. Соловьева. В 1892 г. между ними установилась переписка и вначале имела дружеский характер. Ответы Вл. Соловьева на письма В. Розанова показывают, что В. Розанов не понимал его как философа. Так, переписываясь с Соловьевым по поводу затеянной В. Розановым публикации писем К. Леонтьева, В. Розанов получил письмо философа от 28 ноября 1892 г., в котором были такие строки:

«Многоуважаемый Василий Васильевич...

Разумеется, я ничего не имею против печатания Вами касающихся меня писем покойного К. Н. Леонтьева... <...>Из замечаний Ваших по поводу вероисповедного вопроса я вижу, что моя действительная точка зрения по этому предмету осталась Вам неизвестною. Изложить ее в письме я не нахожу возможным.

< ... > Я считал и считаю излишним указывать на положительное значение самим Христом положенного Камня Церкви, но я никогда не принимал его за саму Церковь, – фундамента не принимал за целое здание. Я также далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской или аугсбургской, или женевской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и... содержательнее всех религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов. Вот намек, хоть и темный, убедит Вас... что Ваши замечания, справедливы они или нет сами по себе, во всяком случае не имеют никакого отношения к моему образу мыслей...»⁵⁵⁷.

⁵⁵⁵ Розанов В. В. Письма к П. П. Перцову. Письмо 25. С. 511.

⁵⁵⁶ Новый путь. 1903. № 11. С. 194. См. также отзыв о рассуждениях А. Устьянского (В. Розанов скрывал фамилию протоиерея под псевдонимом «У – кий») М. Меньшикова: Из писем к ближним // Новое время. 1903. 23 марта.

⁵⁵⁷ НИОР РГБ. Ф. 249. Ед. хр. 3823. Л. 107 об.– 108 об.

Темы НРС в письмах В. В. Розанова и письмах его корреспондентов

Очертив круг отношений В. Розанова с семьей Мережковских и Д. Filosoфoвым, мы переходим к отношениям, сложившимся у писателя с церковной интеллигенцией и духовенством. Представление об этом можно получить по письмам, хранящимся в рукописном архиве В. Розанова под грифом «Письма монашествующих»⁵⁵⁸. Значительный объем переписки приводится нами с начала Петербургских религиозно-философских собраний и оканчивается периодом после исключения В. Розанова из ПРФО в 1914 г. ввиду его выступлений по делу Бейлиса.

Письма монашествующих как нельзя лучше очерчивают круг общения и степень влияния писателя на современников. Они демонстрируют как рост авторитета писателя среди представителей церковной среды, так и ту любовь, которую Церковь старалась покрыть «выпады» против нее и хулу на нее одного из ее сынов. Из письма в письмо, увещевая писателя за его неприязнь ко Христу, представители духовенства продолжали любить в нем его литературный талант и его самого. Показательны письма игуменьи Нины, епископа Никона (Рождественского), а также монаха Серапиона⁵⁵⁹ и архимандрита Александрo-Невской Лавры Василия (Лузина), архимандрита Вениамина (Федченкова), архимандрита «Общества „Первая российская школа трезвости“ Сергиевой пустыни иеромонаха Павла и др. Все они присылали к В. Розанову, как популярному журналисту, пишущему по церковным и религиозным вопросам, свои религиозные сочинения с просьбой отозваться о них. Среди писем к нему священников, иноков, показательно то, что многие сами обращались к В. Розанову, просто находя его адрес в адресной книге, прочитав какую-то из его первых книг. И это было доказательство того влияния, которое оказывал В. Розанов на читателей, благодаря своей особой стилистической манере. На православных читателей большое впечатление производили такие его апологетические статьи, как, например, статья 1909 г. в «Новом времени» о народном почитании протоиерея Иоанна Кронштадтского. Так, например, в 1913 г. автор статьи в «Церковно-общественном вестнике», нелестно отзываясь о резких примечаниях В. Розанова к публикации им в «Литературных изгнанниках» писем Н. Н. Страхова, все же отдал должное таланту писателя, назвав Розанова «психологической загадкой»⁵⁶⁰. Он сказал о сочинениях Розанова: «Богатые пронизательными замечаниями и грубыми мыслями... они будят мысль читателя и намечают плодотворные точки зрения в области размышлений над вопросами жизни, особенно религиозными»⁵⁶¹.

Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) отвечал В. Розанову по поводу беспокойств писателя о его детях во втором браке, по церковным канон-

⁵⁵⁸ Сохранившаяся в архиве писателя В. Розанова переписка с монашествующими преимущественно в виде автографов представлена в НИОР РГБ письмами к нему с конца XIX в. Приводимые здесь письма частично опубликованы мною в журнале «Наш современник» (см.: Воронцова И. «Завтра помяну Вас у престола Божия...» // Наш современник. 2006. № 4. С. 230–239) и материалах Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского института за 2004 г. (см.: Воронцова И. В. Письма монашествующих к В. В. Розанову // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы 2004 г. М., 2005. С. 417–424).

⁵⁵⁹ Ввиду возможности ошибиться с фамилией корреспондентов В. Розанова, мы приводим их тогда, когда они достоверно известны из писем их авторов.

⁵⁶⁰ Что, правда, не помешало ему высказать и колкости в адрес Розанова-журналиста: «Розанов груб, злобен, ехиден – словно змея, которая обмазывает свою ядовитую слюною все, с чем соприкасается, и при том с какою-то сладенькою улыбочкой. Прямо по-карамазовски» (Ан. П. Психологическая загадка // Церковно-общественный вестник. 1913. 16 мая. С. 4).

⁵⁶¹ Ан. П. Психологическая загадка. С. 4.

нам числившихся незаконнорожденными⁵⁶², с ним переписывался епископ Волоколамский, викарий Московской епархии Феодор (Поздеевский), несколько лет шла переписка с профессорами духовных академий М. М. Тареевым и Н. Н. Глубоковским. Письма современников были посвящены традиционным для Розанова темам пола, плоти и брака в христианстве, его выступлениям на собраниях Религиозно-философского общества.

⁵⁶² В. Розанов в молодости женился на Аполлинарии Сусловой, которая не дала ему развода при его повторной женитьбе. Родившиеся во втором браке дети Розанова не могли носить даже фамилию их отца.

Письма к В. Розанову епископа Никона (Рождественского)⁵⁶³

Переписка В. Розанова с епископом Тотемским и Вологодским Никоном начинается в последние годы XIX в., когда епископ был еще в сане архимандрита. Она затрагивает сначала просто обмен мнениями по вопросам воспитания детей в церковном духе, затем в письмах появляется дружеский тон общения. Так, видимо, в ответ на письмо В. Розанова о статье архим. Никона (Рождественского), архимандрит отвечает ему в 1895 г.:

«Досточтимый о Господе Василий Васильевич;

Сейчас имел удовольствие получить письмо Ваше, тронувшее меня до слез... Слава Тебе, Господи: не один я так думаю: есть люди, которые то же думают, так же рассуждают, авось, Бог даст, получше меня и в жизнь проведут то, о чем я высказался... Статья моя, может быть, потому и вышла такою, какова она есть, что писана она в ночь на св. Пасху...

Спасибо Вам, что откликнулись. Печать что-то холодно промолчала о моей статье. Только в „Церк[овном] Вестнике“ было несколько строк, да и то с упреком за графа Толстого... Мало нас, слишком мало, и те, кои должны бы радоваться, что светские журналы стали говорить таким языком, как мы говорим с Вами, – и они изволят обижаться на слово правды, им сказанное. <...>

Сколько раз и я говорил Вам сердечное спасибо за Ваши прошлогодние статьи по вопросам воспитания. Скажу Вам: есть и в сем вопросе с нами единомысленные люди. У меня есть записка одного полковника радателя правды православной, в которой много мыслей, очень сходных с Вашими... Говорить о возможности перевоспитания детей наших интеллигентов путем духовных школ – бесполезно. Первое: возможно ли это, когда доселе не сделано еще самого возможного и в то же время самого желательного дела – передачи всех начальных школ в ведение Церкви... А ведь это так необходимо... так законно... так разумно... и на это – не решаются... решатся ли трогать «интеллигентов»? <...> Второе: наши духовные школы – увы – заражены таким духом, от которого надо беречь и детей интеллигентов... конечно не все, а в большинстве... В чем это зло – сразу не скажешь...

С совершенным почтением и ответной любовью о Господе есмь Ваш богомолец и слуга редактор „Троицких Листков“

Архимандрит Никон.

Бываете ли в нашей обители? Милости прошу ко мне в келию...

8 июня 1895 г.

Лавра пр. заступника земли Русской»⁵⁶⁴

Он продолжает елечить за творчеством В. Розанова и его выступлениями в печати. 25 декабря 1903 г., в канун богослужения Рождества Христова, молящийся о спасении души раба Божия Василия архимандрит Никон пишет В. Розанову в одном из писем этих лет: «Завтра помяну Вас у Престола Божия». Несмотря на переписку, они не встречаются.

⁵⁶³ Ввиду того, что многие личные письма епископа Никона публикуются впервые, они приводятся полностью (за исключением нечитаемых мест и не относящихся напрямую к теме данной книги). С их страниц встает тип церковного интеллигента конца XIX – начала XX в., противостоящего распространяющему свое влияние модернизму. Многочисленные многоточия принадлежат епископу Никону, и обозначают у него некоторое замешательство или задумчивость автора письма. Письма отпечатаны на пишущей машинке.

⁵⁶⁴ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 4214. Ед. хр. 14. Л. 67.

А через несколько лет, уже будучи епископом Вологодским и Тотемским, Никон обращается к В. Розанову с письмом надежды. Оно датируется 1908 г., это пора начала собраний вновь открывшегося Петербургского религиозно-философского общества, это время многих и многих антицерковных выступлений В. В. Розанова в печати. И епископ Никон решается попробовать поговорить с «заблудшим сыном» и пишет В. Розанову следующее:

«Многоуважаемый Василий Васильевич.

*Прошу извинения, что, не будучи лично знаком с Вами, позволяю себе писать Вам, как старому знакомому и близкому мне человеку. Впрочем, мы знаем друг друга как работники пера, а это письмо останется между нами*⁵⁶⁵.

Вот уже три дня, как внутренний голос говорит мне: пиши, пиши к Розанову, грех тебе будет, если не напишешь... И я сажусь за свой ремингтон, после всенощной в великий праздник Рождества Христова, чтобы кратко побеседовать с Вами.

Прочитал я Вашу статью об о. Иоанне и вспомнил Ваше письмо, когда-то, лет 10 назад, посланное Михаилу Петровичу Соловьеву, письмо, в котором Вы с полной откровенностью, как пред духовным отцом, поведали этому хорошему человеку все свои семейные тайны... Помню, он прочитал мне это письмо, чтоб посоветоваться со мною: что ему делать? И я дал ему совет – не знаю, выполнил ли он его – вернуть письмо Ваше Вам, чтобы тайны Вашей исповеди не попали кому-либо в руки из посторонних людей.

Я грешен пред Вами: мне казалось, что все потеряно, что Вы так далеко зашли со своими умствованиями в вопросах веры, что уже не вернуть Вас к Господу Спасителю... А вот же выходит, что в Вас еще не совсем замерло чувство православной веры, чувство понимания истинной церковности: Вы сумели оценить великого старца Божия отца Иоанна⁵⁶⁶. Вы не убоялись сказать открыто пред целым светом, что верите в чудеса, совершаемые силой Божией в Церкви Православной, что в ней, яко носительнице истины Христовой, и ныне есть истинные Божии избранники, чрез которых Господь изливает Свою благодать на верующих... Ведь если бы Церковь наша была еретична, если бы она (была. – И. В.) заражена богопротивными учениями, несогласными с учением Христа, то ея служители не могли бы получать дар такой благодати: Бог лжецам не потатчик.

Радуюсь за Вас, что Вы еще не утратили способности, ставя себя лицом к лицу с Своею совестью, говорить только то, что велит эта совесть. Хочется верить, что Вы не обидитесь сими моими словами: в них, по крайней мере, нет лести... ТАКИЕ грешники недалеко от Царствия Божия. Доселе Вы бродили „около стен церковных“: теперь хочется думать, что Вы заглянули и за порог церковный. Благоухание смирения Христова коснулось Вашего духовного обоняния чрез смиренную личность великого Божия служителя, и Вы вспомнили, что он не одинок, что есть и Филареты, и Серафимы в нашей Церкви...

Дорогой Василий Васильевич! От всего сердца хочется сказать Вам: довольно блужданий по распутьям лукавыхмышлений человеческих: пора домой, к родной матери Церкви; она давно ждет Вас с распростертыми объятиями; Вы еще можете ей послужить пером своим, можете много загладить своих против нея прегрешений! ...Пора! Мы переживаем времена грозные, и кто знает? Может быть скоро грядет „ин“, о ком предрек Христос, человек беззакония, сын погибели, превозносяйся паче всякого Бога...

Желаю Вам милости Божией

*Никон Епископ Вологодский и Тотемский»*⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Подчеркнуто епископом Никоном (Рождественским).

⁵⁶⁶ Очевидно, речь о ев. Иоанне Кронштадском.

⁵⁶⁷ НИОР РГБ. Ф. 249. К. 4214. Ед. хр. 14. Л. 69.

Переписка между ними возобновляется в следующем году, епископ приглашает В. Розанова лично познакомиться.

«Многоуважаемый Василий Васильевич!

От души спасибо Вам за Ваше ХОРОШЕЕ письмо. К сожалению, не имею времени подробнее побеседовать в ответ на него. В Вологде я писал неделю, а возвратившись сюда я состою членом Г. Совета от монашества, нашел массу неотложных дел, да и все еще не оправился от болезни. Впрочем, я всегда больной человек.

Пишу сие, чтоб сказать Вам: в воскресенье, в 8 час. вечера, я буду читать в зале Общества рел[лигиозно]-пр[авославного] просвещения, на Стремянной, свою беседу о том, чем жива православная русская душа. Тема, судя по Вашему письму, близкая Вашему сердцу. Неужгодно ли послушать? А кстати и познакомимся...

Не знаю, что это: а мне просто жаль Вас... Простите откровенное слово. А впрочем, Вы умеете ценить такое слово. Если есть у Вас деточки, от десяти лет, приведите с собою. <...>

Ваш доброхот и слуга

Никон Епископ Вологодский и Тотемский.

22 янв. 909

Невская лавра»⁵⁶⁸

Следующее сохранившееся письмо отправлено епископом не Розанову, а в редакцию газеты, где работал В. Розанов, и связано с публикацией последних нескольких статей о необходимости сократить число церковных праздников. Так, например, в статье «Тихое слово» (номер газеты установить не удалось), обращенной к епископу Никону, он выдвинул очередные причины того – в дополнение к приведенным ранее, – почему духовенство «выдумало» праздники. По мнению писателя, это было желание получить дополнительную прибыль. В. Розанов говорил о «долге», обязывающем духовенство совершать служение и просвещать паству: при народной неграмотности другого способа общения с народом духовенство не знало, и богослужения были необходимы, праздники служили такого рода просвещению, но вследствие их народ, «поучаемый в церкви... стал в то же время работно-развратен». «Колокол» 14 апреля⁵⁶⁹ поместил скорбную заметку крестьянина П. И. Журавлева по поводу розановских рассуждений о сокращении церковных праздников. А епископ Никон отписал:

«В редакцию газеты «Новое время»

Епископ Вологодский и Тотемский

В № 11856 Вашей уважаемой газеты помещено открытое мне письмо г. В. В. Розанова по вопросу о сокращении праздников. Прилагая при сем мой ответ на это письмо, покорнейше прошу почтенную Редакцию дать место сему ответу в завтрашнем № газеты, а приложенные печатные статьи передать Василию Васильевичу Розанову.

О том, будет ли напечатан мой ответ, прошу почтить меня уведомлением по адресу: здесь, Невская лавра, нижеподписавшемуся.

Примите уверение в моем совершенном почтении.

18 марта 909

⁵⁶⁸ НИОР РГБ. Ф. 765. к. 3. Ед. хр. 12. Л. 70.

⁵⁶⁹ Журавлев П. И. Все скорбь православным // Колокол. 1909. № 931. С. 3.

Невская лавра епископ

*Член Государственного совета Никон
Вологодский и Тотемский»⁵⁷⁰*

При сем обращении епископ Никон приложил текст Открытого письма к В. В. Розанову.

«Немногое в ответ на многое. (Открытое письмо В. В. Розанову).

Многоуважаемый Василий Васильевич!

Вы положительно неистощимы в своих ответных мне статьях: на одно мое письмо вот уже четыре статьи прочитал я в ответ, а сколько еще впереди – знаете только Вы. Надеюсь, почтенная редакция „Нового Времени“ даст местечко и моим кратким – ибо, к сожалению, не имею возможности писать много заметок на Ваши статьи. Прочитал я их и мне невольно пришли на память первые времена христианства, и грустно мне стало, что ныне, в среде христианской, повторяется то, что было... Известно ведь, что тогдашние интеллигенты-язычники, конечно, считавшие себя людьми образованными, судили о христианстве по тем клеветам, какие возводили на них исконные враги Христова учения – иудеи. <... > Но что было простительно людям совершенно чуждым христианству, то едва ли простительно ныне, в недрах самого христианства. Мне, право же, хотелось бы все же считать Вас христианином. А между тем... да судите сами! Я не буду искажать Ваши слова как... делаете Вы, приписывая мне... то, чего никто не найдет в моем ответе Вам (эту передачу моих слов представляю на суд наших читателей). <...> Я буквально повторю Ваши слова: «Заметим, что в греческом тексте Евангелия нет дополнения: сказано не „нищие духом“, а просто „нищие“, „экономически захудалые“». – Вот ваши слова. Теперь спрашиваю Вас: какая Вам была нужда клеветать на подлинный греческий текст Св. Евангелия?... Ну не легкомыслие ли это? <...> Правда, в некоторых кодексах у Луки нет слова τῷ πνεύματι, но в большинстве есть, а у Матфея – во всех изданиях, да притом надо иметь и то в виду, что Ев[ангелист] Лука передает беседу Спасителя конспективно – у него, напри[мер], только четыре блаженства, а Матфеем полно – все 9 блаженств. <... > А ведь вы строите на этой сомнительной цитате целую теорию учения нашей Церкви о труде! И чтобы подтвердить эту теорию, не стесняетесь обвинять духовенство в отсутствии якобы проповеди о труде... Помилуйте, многоуважаемый Василий Васильевич! Да если бы вы пожелали, то нашли бы... таких проповедей сотни и в писаниях святоотеческих, и в сборниках слов наших русских проповедников и на страницах наших духовных журналов. Да Ваш покорный слуга... в своих „Троицких листках“ не раз обращался к этой теме и выпустил побольше миллиона экземпляров таких листков... Но Вы, вероятно, вовсе не читали подобных листков, хотя Тр[оицких] Листков выпущено мною более 136 миллионов в течение 30 лет...

<...> Создав себе свою собственную теорию учения Церкви о труде... Вы торжественно восклицаете: „пока Церковь не начнет... догматически учить о благословенности труда и естественного продукта труда – благосостояния, дотоле труд не воскреснет!“ <...> По учению Церкви ни богатство, ни бедность сами по себе нравственной ценности не имеют, и как не говорит Церковь: „блаженно нищенство“, так и не повторит за Вами „блаженно обилие!“ <...> Если Вы... согласны со мною⁵⁷¹, то должны взять назад свое слово, которое Вы сказали-то „тихо, совсем потихоньку“, что заповеди Божии суть „цит

⁵⁷⁰ НИОР РГБ Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 12. Л. 71.

⁵⁷¹ В том, что «без Христа Церковь – мертвый труп».

от Церкви“. <... > Церковь установила праздники – значит Христос их установил. А Христос есть истинный Бог, значит дни эти – действительно Божиим...»⁵⁷²

Следующее письмо также весьма характерно и говорит о многом. Предлогом для ответа послужило сообщение В. Розанова епископу Никону о получении им «книжки», написанной епископом Никоном. Однако епископ пишет в ответе, что никакой книжки своей В. Розанову не только не посылал, но и кто бы это мог сделать, не знает. Епископ вновь пытается воззвать к голосу сердца В. Розанова, не понимая причин вероломства, которое было свойственно характеру писателя. Епископ показывает, что надеется и уповает на то, что нападки В. Розанова на Церковь и Христа – лишь следствие той боли, которую В. Розанов носит в себе из-за непризнания его детей законорожденными.

«<... > Василий Васильевич! Паки реку Вам: зачем Вы бежите от Церкви, к которой влечет Вас Ваше сердце? Зачем так „секретно“⁵⁷³ исповедаете веру свою? Почто не идете к матери, которая зовет Вас теплым словом ласки своей?

В январе звал я Вас на лекцию свою, посылал Вам билет, или программу, не помню уже, думал – пожалуете, а Вы не откликнулись. Вы напали на меня в Н[овом] В[ремени] за защиту праздников, Вы, конечно, читали ответы мои, ведь прав же я был: ведь гора родила мышь? – и нас считают литературными врагами. Я ценю врага искреннего, Вас мне было жаль, ибо думалось, судя по прежним письмам Вашим – Вы не совсем были искренни в своих статьях о праздниках... Простите, что так откровенно пишу, получил я много писем, и один из писавших говорит: „земно Вам кланяюсь за статьи в ответ Розанову, и все же люблю я Розанова и погрешающего“...

Знаете что? Не грех бы Вам и лично побеседовать с теми, кто ценит Вашу – скажу прямо – блуждающую душу...

Я выезжаю в Кашин во вторник. Оттуда в Москву, где остановлюсь у Митрополита. К 5 июля – на монашеский, столь Вам, вероятно, неприятный съезд...

*июня [1]909 Никон, Епископ Вологодский
Невская лавра и Тотемский»⁵⁷⁴*

Епископ Вологодский и Тотемский Никон, видимо, все же попал в число тех, кто присылал В. Розанову свои сочинения, о чем мы можем судить на основании сохранившейся присланной им В. Розанову визитной карточки, где Никон (Рождественский) написал: «Прошу многоуважаемого Василия Васильевича оказать доброе внимание моим дневникам... А. Никон»⁵⁷⁵. Судить о том, когда и при каких обстоятельствах закончилось их письменное общение, к сожалению, пока нет возможности.

⁵⁷² НИОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 12. Л. 1–4 (машинопись с вычеркиванием и вставками рукою автора. Письмо без даты).

⁵⁷³ Имеется в виду прикровенность розановской веры, выражающейся в гонении им Христа. См. также у Д. Мережковского об этом.

⁵⁷⁴ Там же. Л. 72–72 об.

⁵⁷⁵ Там же. Л. 73.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.