

УДК 1 (091)

ПРОБЛЕМА «ДУХОВНОГО» В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО

М. В. Красильникова

Раменское приборостроительное конструкторское бюро, г. Раменское

В статье раскрывается проблема духовного в философском творчестве писателя и критика Д.С. Мережковского, развиваемая им в рамках нового религиозного сознания. В качестве пути ее разрешения им предлагается духовная революция, преображение мира, синтез духа и плоти, интеллигенции и религиозного движения народа. Ключевым является стремление автора исторических трилогий и литературно-критических трудов к житнетворческому, религиозному обновлению и содействию борьбе духовности с грядущим и уже наступившим мещанством.

***Ключевые слова:** проблема «духовного», культура, религия, свобода, подлинное христианство, народный дух, всечеловеческое, самосознающее бытие, духовная революция, духовная культура, национальное самосознание.*

Проблема «духовного» всегда волновала человечество, как с метафизической, так и с религиозной точек зрения. В философии сложилось множество ее трактовок. Однако представляется недостаточно выявленной историческая и глубинно-смысловая взаимосвязь между ними. Это, а также сложная духовная ситуация в мире, поиск конструктивных, гуманистических, традиционных и нетрадиционных решений общемировых проблем обуславливают ее актуальность и значимость. Своеобразная ее интерпретация принадлежит символистам – ведущим представителям Серебряного века. Ее выдвижением, как и разработке самого понятия «духовное», это направление во многом было обязано Д.С. Мережковскому, первому предложившему пути разрешения данной проблемы в виде духовной революции и преображения мира, синтеза духа и плоти или интеллигенции и религиозного движения народа. Это было сопряжено с пересмотром назначения духовного не для отдельных представителей элитарного сознания, а для всего народа, житнетворческого по своей направленности, содержащего в основе стремление к переоценке всех ценностей, в наши дни приобретающего сакральный смысл и возможность разрешения межрелигиозных и межнациональных конфликтов. Богатый духовный потенциал, который содержится в теоретическом наследии русских символистов, безусловно, малоизучен и по этой причине не может быть реализован в культуре и деятельности российского общества, что обедняет эти две сферы, делает скрытой от большинства целую сокровищницу мысли и чувства, истинного порыва и стройности, выраженных в трудах великих подвижников духа, что и приводит к необходимости обращения к ним в наши дни.

Д.С. Мережковский (1866–1941) – русский поэт, писатель, философ, литературный критик, публицист и переводчик. Свои философские взгляды на

проблему «духовного» мыслитель развивал в русле русской религиозной философии конца XIX – начала XX в., которая, в отличие от европейской, являлась не аналитическим, а профетическим учением в рамках синтетического переосмысления сущего под названием «новое религиозное сознание» (Христос и Антихрист, новое христианство, русская идея, софиология, критика позитивизма и др.), наравне с такими философами, как В.С. Соловьев (учение о «всемирной теократии»), Н.А. Бердяев («Третий Завет»), С.Н. Булгаков (становящаяся София), Н.Ф. Федоров («общее дело») и др. Инспирирована она была Владимиром Соловьевым в виде философии русского религиозного модернизма [4, с. 210–211], воспринятого и взятого за основу учения о символах Д.С. Мережковским. Общим у обоих мыслителей было также увлечение поэзией. Среди тех, кто развивал представления о «духовном» на основе импульса, заданного Д.С. Мережковским, следует назвать: во-первых, таких представителей религиозной философии, как: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн и др., а, во-вторых, собственно символистов: Н.М. Минский, А.А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов, М. Волошин и др. В их мировоззренческих подходах к разным явлениям в жизни общества отразились широкие планы религиозного понимания истины как новаторства, любви и свободы, воплощаясь в образе и формируясь волею *русской интеллигенции* – собственно, носительницы «духа» или «духовного» как истинных и ключевых начал отечественной культуры.

Рассмотрим основные вехи формирования проблемы «духовного» в творчестве великого беллетриста-историка.

По словам В.В. Зеньковского, Д.С. Мережковский был самым ярким и талантливым «предтечей», представителем «революционно-мистического возбуждения», главная тема которого «определяется религиозным противлением историческому христианству» [7, с. 713–714].

Еще одной его заслугой, как отмечает уже поэт-акмеист Г.В. Адамович, было то, что он внес в движение символизма в России конца XIX – начала XX в. «духовную серьезность, напряжение и широту и провел формальный и внутренний – духовный путь его развития». И, несмотря на «весь свой европеизм», он является писателем «типично русским, – как типично русской была вся “его” линия модернизма, с Блоком и Андреем Белым, многим ему обязанным» [17, с. 390–391].

Соратник и оппонент мыслителя по религиозно-философскому движению в России конца XIX – начала XX в. Н.А. Бердяев, в фундаментальных трудах которого нередко затрагивался символистский срез духовного, также пишет: «Д.С. Мережковский – современный, новый человек, человек нашего зыбкого времени... В его лице новая русская литература, русский эстетизм перешли к религиозным темам. Он много лет будил религиозную мысль, был посредником между культурой и религией, пробуждал в культуре религиозное чувство и сознание» (цит. по: [2, с. 529]).

Такие отзывы современников Д.С. Мережковского об его эстетическом и философском вкладе в движение символизма в России являются не случайными, отражающими ключевые моменты его творчества. Это особенно важно в контексте выдвинутой им проблемы «духовного», решение которой предполагало проведение художественных, мистических, историко-культурных и идео-

логических опытов в области литературы и философии. В данном плане современными исследователями как неотъемлемая отмечается черта творчества писателя – «заостренный антитехницизм», выявляющийся в том, что «в утилитарном искусстве и в буржуазной, предельно бездуховной цивилизации» мыслитель «видел признаки кризиса истинной культуры» [5, с. 96–97].

Сама же причина кризиса, по мнению писателя, заключается в отказе человека XIX в. от Бога, на вере в которого, как он был уверен, донныне держалась культура, которая так же, как и вся жизнь человечества, этимологически восходит к древнему латинскому корню *cultura* – «почитание богов». Аспект потери веры в высшее начало волновал писателя не с внешней (непосредственное обрядовое осуществление культа), а с внутренней («духовное, бескорыстное установление новой связи человеческого сердца с божественным началом мира, с бесконечным» (цит. по: [5, с. 97]) точки зрения. Поэтому духовное он трактовал не с утилитарных, а с идеальных или глубинных позиций как наиболее важных для формирования культуры или, как он пишет, «накопления, измерения и сохранения ценностей, среди которых на первое место выходят ценности религиозные. Религия – не культура, но нет культуры без религии. А значит, и нет духовности как главной ценности культуры» [5, с. 97].

По Мережковскому, религиозное мировосприятие символично, так как требует развития внутреннего зрения для постижения иной, высшей реальности, а «символ – это художественный образ, соединяющий этот мир с тем, познаваемое явление – с непознаваемой сущностью... язык символов – это, прежде всего, язык религии» [10, с. 256–258].

Так подтверждается точка зрения Я.В. Бондаревой о том, что «русской философской мысли трудно было удержаться на узкой грани между трансцендентностью и имманентностью, что приводило к соскальзыванию в область пантеизма, причем не только через имманентизм, но и через крайний трансцендентизм» [3, с. 16].

Формировать свою концепцию «нового религиозного сознания» Д.С. Мережковский предполагал в результате исследования подлинно-духовных глубин человечества. При этом его взгляды эволюционировали от эстетических (поэзия) к позитивистски-исследовательским (под влиянием его старшего брата и университетской среды, когда «вслед за О. Контом» им была провозглашена «смерть метафизики» и «познаваемого мира», в отличие от «образов, символов, духа» [23]) и затем – к «субъективно-идеалистическим позициям, которыми был так богат позитивизм рубежа веков, и в большей степени российский». Но, разочаровавшись в позитивизме, Мережковский не порвал с ним окончательно, а перешел на религиозные позиции, своеобразно развив их [23]. Выразилось это в занятии мыслителем литературоведческой деятельностью в рамках символизма как нового субъективно-художественного метода, суть которого была изложена им в лекции-манифесте символизма «О причинах упадка и о новых течениях современной русской культуры» (1892).

В этой лекции, во-первых, были намечены основные направления его деятельности литератора, философа и религиозного деятеля; во-вторых, сформулирована мысль о необходимости религиозного и мистического содержания в художественном творчестве, в-третьих, развиты представления о *духовном* как обновленной и животворной вере, приравниваемой к новозаветным ценностям,

получающим в условиях нашей российской действительности черты подлинного и всечеловеческого единения, основывающимся на нравственно-апокалипсических основах. Как он был уверен, для того чтобы отразить всю полноту новозаветной истины, следует проникать в глубинную суть явлений мира, ведь, по Д.С. Мережковскому, «духовное связано с пониманием символа как живое» [16, с. 539], в-четвертых, представлено понимание языка как воплощения «народного духа», падение которого, как и литературы в целом, приводит к падению «русского духа» [16, с. 523]; в-пятых, выведено толкование литературы – как «своего рода церкви» или «силы, движущей целые поколения, целые народы по известному культурному пути, как преемственность поэтических явлений, передаваемых из века в век и объединенных великим историческим началом» [16, с. 524–525], и, отсюда, – в интерпретации «высшей ступени культуры – как высшей ступени народности» [16, с. 527]; в-шестых, продемонстрировано, что субъективно-художественный метод критики, кроме поэтического, может иметь и большое научное значение, так как «тайна творчества, тайна гения иногда более доступна поэту-критику, чем объективно-научному исследователю» [там же, с. 532].

Что касается реализации данного метода в движении символизма, то позднее, в 1910 г., подводя итоги, в статье «Балаган и трагедия» Мережковский формулирует значение символизма в культуре человечества и заслуги символистов следующим образом: «Символизм – это новое сознание искусства как вечной стихии, в которой он всегда существовал, а также возвращение искусства к религии как отчизне искусства, так же как всех человеческих дел». Заслугами символистов при этом является то, что они, во-первых, «привили русскому обществу эстетику. Их критика – первая в России, не смешанная с гражданской проповедью, художественная критика, которая, как бы, снова открыла Пушкина, Гоголя, Л. Толстого и Достоевского». Во-вторых, они «заставили нас прислушаться к религиозным вопросам», «развенчали самодовольный и невежественный позитивизм, не отвечавший, а плевавший на эти вопросы» [10, с. 248].

Свои размышления по этому поводу он связывал с культурой человечества и осмыслением роли интеллигенции в судьбе своей страны, ее народа. Эта направленность мыслей красной нитью проходила через все его творчество и деятельность как писателя, историка, переводчика и философа. Именно поэтому для него и для его супруги и единомышленницы Зинаиды Гиппиус было свойственно создавать стихи и прозу с «философской подкладкой», когда сюжет, строение произведения, его тональность подчиняются некоей «идее», средством выражения которой и являлось данное произведение [21].

Подобной идеей с самого начала для него являлась идея «духовного» как единственного пути к преобразению человечества и разрешению мировых проблем. Главная роль в этом, как был он всегда уверен, принадлежит России – православной стране-Богоносице. При этом в своих поздних работах, уже находясь в эмиграции (с 1920 г.) во Франции, в работе «Царство Антихриста» (глава «Большевизм, Европа и Россия»), Мережковский показывает связанность судеб России и Европы. Здесь нашей стране, сбросившей гнет большевизма, принадлежит освободительная роль по «тушению всемирного пожара». Но для этого должны возникнуть «третья Россия» и «третья Европа» [18, р. 9]. Остается в

наше время надеяться на то, что слова мыслителя сбудутся, учитывая современную сложную ситуацию взаимоотношений обновленной России и негативно (или неопределенно) настроенных по отношению к ней стран европейского общества.

Намек на такое разрешение содержится уже во втором сборнике стихотворений поэта «Символы. Поэмы и песни» (1892), раньше всех в русской литературе употребившего это понятие. При написании сборника в сознании Д.С. Мережковского четко обозначился поворот к религиозному, в отличие от декадентского, мирозерцанию и ощущению «мистической тайны бытия», так как уже тогда он «понимал их различие» [23].

В этом сборнике Мережковский, также впервые в русской словесности, предложил свою иерархию символов: *эпические* – предтечи человеческой культуры; *классические* – связанные с раздумьями о смысле жизни и эстетической основе мира; *романтические* – передающие мировую гармонию души; *урбанистические*, по его замыслу, свидетельствующие или приводящие к главному – Богу как единственному спасительному маяку человечества, который «дал моим очам» видеть «мир, Твой вечный храм», трактуемого пантеистически, о чем писали сразу после публикации П.П. Перцов и А.П. Налимов. И заключительными строками повести являются следующие: «Бог помощь всем, кто в наш жестокий век желает блага искренне отчизне, в ком навсегда не умер человек, кто ищет новой веры, новой жизни, кто не изменит родине вовек!» (цит. по: [22]).

Собственно же проблема «духовного» во всех его работах, начиная с художественно-публицистических и заканчивая критико-аналитическими, трактовалась мыслителем дуалистически – как противостояние между небесным и земным, светом и тьмою, «Христом» и «Антихристом», духом и плотью, добром и злом, революцией и реакцией, становлением и ставшим и др. Делалось это в контексте развиваемой, по выражению А. Горло, теории «двух бездн» [13, с. 543] и защиты правды о земле (язычество и античность), которая не достаточно учитывалась представителями Церкви, отстаивающими правду о небе (христианство). Это наиболее ярко было выражено в первой части трилогии «Христос и Антихрист» в образе Юлиана Отступника, последнего языческого императора Рима, ритор и философа, ненавидевшего христиан не за их новую веру, а за фактическое безверие и отсюда – предательство, как новых христианских, так и старых языческих традиций, складывающихся до этого веками.

Соответствующая акцентировка во второй книге трилогии «Леонардо да Винчи. Воскресшие боги» дополняется мыслью не о противостоянии, а о сближении, но уже не христианства и язычества, а Бога и мира, что получает иную – гуманистическую трактовку соединения небесной и земной плоти в образе великого художника, как бы бросающего вызов Богу и в своих полотнах творящего прекрасные духовные и одновременно светские образы, конструирующего различные полезные в бытовом отношении механизмы, производящего химические опыты в лаборатории, изучающего анатомию человеческого тела, мечтающего совершить полет на созданных своими руками крыльях. Это соединение в книге констатируется словами одного из учеников Леонардо Чезаре, цитирующего слова своего учителя о разуме созерцающем как божественном и разуме механическом. При этом ученик отмечает, что мастер в своем творчестве

воплощает два понимания и назначения христианства как «религии великой любви» и «дочери великого познания» [11, с. 295].

В романах мыслителя почти доминантной является трактовка русской идеи. Мережковский русскую идею излагал, отодвигая на задний план идею государственного пути переустройства российского общества, в отличие от духовного и внутреннего. Поэтому в третьей части трилогии «Христос и Антихрист. Петр и Алексей» основным становится мотив спасительности собственно христианской истины, подлинной или действительно новозаветной. Как был уверен мыслитель, без этой веры нет духовности, нет и великой национальной русской культуры. Не случайно одними из ключевых в романе явились мысли писателя о столкновении «двух вер» в Христа: новой, огосударствленной, синодальной, принадлежащей реформаторской деятельности Петра I, и старой, «самовластной», основанной на «благочестии» [13, с. 7–19], отстаиваемой его сыном царевичем Алексеем [13, с. 106–107].

С самых первых страниц сочувствие автора – на стороне сына-мученика, пьяницы-лодыря, но подавляемого «страшной» волею отца-деспота, отдавшего предпочтение «духовной политике – диссимуляции» [13, с. 282] в стране, венчаемой отныне «бесоугодной и блудотворной иконой Венус» [13, с. 19], в отличие от древнерусского духа веками устоявшегося православия. Немало «раскольников» пало под секирою этой политики, что в итоге вылилось в «супротивную» деятельность самосожженцев, хлыстовцев и других новых псевдо-христианских сект, где только и могли найти приют ищущие правды веры неофиты, одним из которых в романе являлся инок-«еретик» Тихон. Его стремление найти христианскую истину, не найдя ее в современной «святой соборной апостольской церкви» [13, с. 373], приводит его к монахам-пустынникам – к старцу о. Сергию, «навек ушедшему от мира, как от живых отходят мертвые», а затем – к «Иоанну, Сыну Громову», воплощающему в романе «Церковь... Грядущего Господа» или Христа, который «победит» Антихриста [13, с. 377–378]. Последняя уже упоминалась ранее в романе, когда находящийся в беспмятстве царевич Алексей перед казнью, причастился от чаши-солнца с «Плотью и Кровью», которую держал в руках своих «Иоанн, Сын Громов», почувствовав при этом, «что нет ни скорби, ни страха, ни боли, ни смерти, а есть только вечная жизнь, вечное солнце – Христос» [13, с. 339].

Читая страницы романа о жестокостях Петра по отношению к старовеерам и слабости царевича Алексея, так и не решившегося принять монашеский постриг, но мечтающего о царском престоле, приходишь к мысли об их душевном родстве. Только отец остался в старом веке, не принимая резких изменений, внутренне бунтуя против секуляризации православной веры. Петр же воплощает здесь «веру», казалось бы, новую, но на самом деле – по сути ветхозаветную, на что указывает его имперский деспотизм и молитва после похорон сына перед «темным» ликом «мимо Сына Отцу, который жертвует Сыном», а значит, Богу Ветхозаветному. В то же время за пролитую кровь Алексея он просит наказания «себе одному», а «не России», для которой, напротив, молит о помиловании [13, с. 346].

Так появляется еще одна дилемма «Отец» – «Сын» (или «Старый Завет» – «Новый Завет») в процессе сопоставления мыслителем, с одной стороны, двух

звеньев одной цепи (иудаизм и христианство), а с другой – двух противоположных подходов в общественном бытии (закон и благодать, распятие и воскресение).

В своей следующей трилогии («Павел I», «Александр I», «14 декабря») мыслитель продолжает анализировать проблему государственного неустройства России как результата реакционной политики царской власти в стране по отношению к собственным гражданам. Это и привело сначала к двойственной позиции Павла I (западная политика в православной России), затем – не менее двойственной политики его сына Александра I, выразившейся, с одной стороны, в его стремлении к монашескому образу жизни и духовному подвигу (отсюда его неоднозначные взаимоотношения с членами Тайного общества, которым в юности императрица Елизавета Алексеевна «проповедовала революцию как безумная» [9, с. 74]), а с другой – в поддержке деспотичной деятельности Аракчеева, идеолога военных поселений. Это привело к разрастанию движения заговорщиков – декабристов, в основе деятельности которых, как считал Мережковский, было стремление отстоять права народа на свободное служение духовной истине – христианскому Богу, а не деспоту на троне. По этому поводу декабрист Лунин в романе говорит о своей вере в спасение Богом России, «а если погибнет она, то гибель ее будет спасением Европы, и зарево пожара, который испепелит Россию, – зарей освобождения всемирного...» [9, с. 172].

Эта идея, как был уверен Мережковский, и лежала в основе освободительного движения в России начала XIX в., о чем также молил Бога декабрист Оболенский в разговоре с князем Голицыным как о «революции» во имя Иисуса Христа, который «не покинет России» [19, с. 55].

Поэтому для Д.С. Мережковского не могло быть двух ответов на вопрос о правильности выбранного Россией пути. Ведь тема соединения государственности и религии, столь активно обсуждавшаяся в первой половине XIX столетия славянофилами и западниками, была тесно связана с вопросом демонизации, а не освящения культуры и означала ту же двойственность и духовный распад. Недаром он писал, что «идею о Боге, идею высшего метафизического порядка нельзя подчинять опыту низшего исторического порядка» [12, с. 532]. Чтобы разрешить эту проблему, следовало глубоко осмыслить назначение религии в жизни общества, заглянув в его прошлое и проанализировав причины современного неустройства и бед человеческих [14, с. 201].

По Мережковскому, они заключались в непоследовательном восприятии христианской Истины самой Церковью, влекущем за собой душевную пустоту современного человека как результат искажения ключевой сути христианского догмата о Распятии и Воскресении Сына Божия, что было осуществлено высшими силами во имя одухотворения Святой Плоти.

В этом плане направляющим стимулом творческой деятельности самого Мережковского как писателя являлось обоснование «главной идеи всей его жизни и веры», суть которой раскрывается в процессе ответа на вопрос «об отношении Святого Духа к Святой Плоти» [14, с. 202] как «посюсторонней полярной противоположности», выход из которой «указан... в учении Христа» в виде «*потустороннего мистического единства Духа и Плоти*» [14, с. 200], и, тем самым, **разрешения проблемы духовного**, а значит, и осуществления мировой гармонии. Сделать это можно, как он пишет, только объединив эти крайности в

одном человеке. По Мережковскому, такая гармония в одном человеке – вещь, хоть и необходимая, но сложно достижимая. Даже такие титаны русского возрождения, как Л. Толстой и Ф. Достоевский, «не обладали во всей полноте» ею, хоть и давали для «последнего суда» «последнее знание любви», представляя два направления (плоть и дух), соединение которых в будущем и есть та «всемирная идея», что «объединит народы мира под сенью Церкви Христовой, Премудрости Божьей, Святой Софии» (цит. по: [1, с. 493]) или царства Духа.

Это соединение было принципиально-важным для Мережковского как не только литературного критика и религиозного философа, но и художника слова. Как подлинный представитель великой русской литературы, он в своих исследованиях заглядывал в затаенные уголки души человека, чтобы дать ему надежду на просветление и тем самым наладить *духовную связь между людьми*. Без этой связи, как он был уверен, нельзя преодолеть «бесконечное раздвоение, безвыходное противоречие между плотью и духом», того самого, от которого «погиб и дохристианский мир, с тою лишь разницей, что в язычестве религия пыталась выйти из этого противоречия утверждением плоти в ущерб духу, а в христианстве, наоборот, – утверждением духа в ущерб плоти» [14, с. 199].

Мыслитель задается вопросом: «...не подменило ли историческое христианство цель средством, так что в конце концов умерщвление возоблудало над воскресением, приравняв их?» И отвечает, что правильно понятое христианство проблему дуализма духа и плоти решает диалектически как развитие: «тезис–плоть, антитезис–дух, синтез – “духовная плоть”, в историческом христианстве получилось только мертвое логическое тождество ... бесплотная святость вместо святой плоти, бесплотная духовность вместо духовной плоти... не указан ли в учении Христа выход из этого противоречия... не утверждает ли *Христос равноценности, равносвятости* Духа и Плоти? <...> Ежели это так, то и дух есть “плоть” – иная, преображенная, высшая – но всё ещё “плоть”, даже более “плоть”, чем когда-либо; дух (выделено мной. – *М.К.*) есть плоть плоти, самое твердое, нетленное, реальное и вместе с тем самое мистическое во плоти – то, чем вся она крепнет и держится [14, с. 201–202].

Отсюда, в-третьих, проблема духовного, по Мережковскому, заключается, с одной стороны, в разъединении необходимых для полноценного существования человека начал (между красотой и жизнью, религией и искусством, наукой и философией и т. д.), а с другой, – в рутинных или неподлинных элементах окружающего мира, тоталитарных или хаотичных. Целью нового общечеловеческого подлинно христианского видения религии и заключается разрешение проблемы в процессе налаживания или исправления общемировой ситуации, всеобщего разлада и дисгармонии путем собирания воедино разных сторон бытия человеческого духа и преображения окружающей действительности, в чем России принадлежит главная роль.

Д.С. Мережковский сущность догмата христианского учения трактует как открывающуюся не столько ведению, сколько деланию, т. е. более широко. Им отвергалась «неблагодатная», а значит, и не подлинно христианская позиция Церкви, принимающая закон и отрицающая «гений» или «дар Божий», и оправдывалось «скорее буддийское, чем христианское» религиозное сознание Л. Толстого, «в художественном творчестве великого язычника» [15, с. 468–472], этого

«тайновидца плоти», как он называл писателя в своем исследовании «Л. Толстой и Достоевский». По определению писателя-романиста и критика, религиозное язычество есть не что иное, как «не просветленное, не осознанное христианство, не пройденный путь ко Христу, откровение Отца, которое предшествует откровению сына, Ветхий завет, как чаяние Нового». С этих позиций к «злейшим врагам христианства» или «подлинным “антихристам”» он причисляет тех из «христианских позитивистов», которые утверждают, что принять Христа нельзя иначе, как прокляв мир, и принять мир иначе, как прокляв Христа» [14, с. 202].

К носителям просветленного или «осознанного» христианства Мережковский также относит таких «художников», как Ф.М. Достоевский – «тайновидец духа», или «бесстрашный испытатель божеских и сатанинских глубин» [14, с. 82], которому, по признанию последнего в «Дневнике писателя», «наиболее облегчен был возврат к народному корню, к узнаванию русской души» (цит. по [14, с. 58]). Недаром все герои его романов – это ищущие духовной истины и веры или правды земной русские люди, от монаха до студента, от социалиста-утописта до опустившегося вора, ростовщика или пьяницы. Как особо заметил Мережковский, искренняя православная вера в живого Бога для великого писателя на протяжении всей его нелегкой и самоотверженной, полной лишений и труда жизни оказывалась спасительной и священной, особенно учитывая свойственное ему «утончение, обострение, сосредоточение духовности», «грозового» по своей направленности, особенно в момент эпилептических приступов, доведенного до последнего предела «избытка жизненной силы» [14, с. 68]. И это наглядно было воплощено Федором Михайловичем в образе православного верующего – эпилептика и добрейшего князя Мышкина.

Как пишет писатель-символист, «всей своей жизнью Достоевский показал, что так же, как в прошлые века могли быть героями цари, законодатели, воины, пророки, святые подвижники, – в современной культуре один из последних героев есть герой Слова – литератор. И не суждено ли именно среди героев Слова, так же как и среди других героев искусства и познания, явиться тем избранникам, которые будут иметь власть над людьми в третьем и последнем царстве Духа?» [14, с. 81].

Мыслителем именно художникам слова отводится ведущая роль в деле построения духовных отношений в обществе в соответствии с подлинно христианскими новозаветными традициями. В этом в его позиции выразились: во-первых, мысль о том, что именно русская литература является носителем религиозной истины, по своему значению общемировой – «единственной всечеловеческой Матери-Церкви... не настоящего, а грядущего Иерусалима» [14, с. 56] и «необходимо ее не только понять, но и выразить в реальном действии» (цит. по: [1, с. 492]); во-вторых, необходимость выявления отношения русских писателей к историческому христианству и месту в христианстве будущего; в-третьих, подлинно христианские основы бытия человека, и особенно русского, в его стремлении к миро- и богопознанию, творческому самосовершенствованию и преобразению мира; и, тем самым, в-четвертых, важность донесения до читателя сокровенной идеи – «всечеловечности, инстинктивного отвращения к национализму» [6, с. 543].

Идея религиозно-философских собраний (1901–1903) родилась у Д.С. Мережковского и З. Гиппиус именно в процессе решения этих задач, для чего они заимствовали у В.С. Соловьева идею религиозной общественности и свободной теократии и противопоставили их «религии уединенной личности», которая «не есть Церковь. Христианство есть только чаяние и пророчество о Богочеловечестве, о Церкви, но само явление Церкви совершится за пределами христианства» (цит. по: [7, с. 715]).

В отличие от Вл. Соловьева, считавшего, что зло субстанционально и коренится в фундаменте бытия, а значит, борьба его с добром бесконечна, Мережковский был уверен, что будущее зависит от выбора, который сделает человечество. Здесь, конечно, подразумевался религиозный выбор, поэтому Мережковский выделял три основные исторические эпохи: первая была связана для него с Ветхим, а вторая – с Новым Заветом, третья, грядущая, может стать лишь переходом от «старого» христианства к «новому», к религии «Святой Троицы», к синтезу религии и культуры. Такой синтез будет сопровождаться различными катастрофами, прежде всего – «революцией духа», в результате которой, как уже говорилось, религия должна будет принять и освятить человеческую плоть, человеческое творчество, свободу человека – бунт, в чем «мыслитель предвосхитил одну из тем французского экзистенциализма» [21].

Это предполагало отказ от монашества, аскетизма, и не просто освящение, а принятие «внутри» религии. Сам по себе «бунт», с его точки зрения, был необходим и обусловлен искажением исторической церковью основного догмата о триединстве Бога, третья Ипостась которого Святой Дух является источником и основанием творчества и вдохновения художника, основой преображения мира. Недаром он пишет, что «в Ветхом Завете открылась власть Бога как истина; в Новом Завете Сына истина открывается как любовь, а в Третьем, и последнем, грядущем Завете Святого Духа любовь откроется как свобода и будет явлено новое еще не услышанное имя Господа Грядущего: Освободитель» [12, с. 532].

Л. Шестов сущность данной идеи-мечты писателя определяет так: «История человечества представляется ему одним непрерывным стремлением к отысканию какой-то новой формы. Он думает, что в нас и на ближайшие к нам поколения возложена задача отыскать новую религию, что с задачей этой близкое будущее справится, а затем – наступит конец мира...» [20, с. 192].

Интересна также позиция Н.А. Бердяева по данному вопросу, сформированная не без влияния Мережковского, которую в «Самопознании» в VII главе «Поворот к христианству. Религиозная драма. Духовные встречи» он выражает так: «В известном смысле можно сказать, что историческое христианство создано церковью, религиозным коллективом, как социологическим феноменом. Новое состояние религиозного коллектива (соборности) может многое изменить. Структура сознания тут играет огромную роль. Наиболее вечной, наиболее возвышающейся над социологической символикой мне представлялась эсхатологическая сторона христианства» [2, с. 161].

Искомое Мережковским и его сподвижниками христианство, как результат достижения истинно духовного состояния культуры человечеством, призвано было воплощать революционный переворот в обществе («Христос –

религиозный предел всякой революции»), а все, что этому препятствует, причислялось мыслителем к антихристианству, т. е. к «Антихристу», как «религиозному пределу всякой реакции». И «принявшая религию бытия, христианская, вернее, Христова Европа – вся в революции; принявшая религию небытия, антирелигию, буддийская Азия – вся в реакции» [14, с. 198–199].

В этом плане писатель был уверен, что не государство, реакционное по своей сути, а церковь является «реальным путем к всечеловечеству», которая только до тех пор жива и действенна, пока борется с государством, утверждая особую, внегосударственную и вненациональную, всечеловеческую правду, «царство Божие на земле, как на небе». В противном случае, отрекшись от этой правды, «воздавая Божие кесарю», примиряясь с государством, церковь обрекает христианство на «второе предательство, второе распятие, второе погребение Христа, тогда сама церковь становится тем камнем, которым завален гроб Христа... Но тогда же на место церкви, не исполнившей своего назначения, становится иная сила (творчество русских писателей – примеч. авт. – М.К.), как будто только антихристианская, а на самом деле богочеловеческая, подлинно, хотя и бессознательно Христова освободительная общественность». Об этом он пишет в статье «Христианство и государство» [13, с. 449–451].

Формулируя всечеловеческий идеал духовной революции («свободы, равенства и братства») как неосуществимый в рабстве («реакции»), мыслитель утверждает его в «освободительной общественности» [13, с. 453].

Эта идея Д.С. Мережковского была сродни другой – сохранения живого и конкретного в каждом человеке и в мире, а значит, необходимости противостояния по отношению к *религии прогресса* (с которой можно сравнить коммунистическую идею К. Маркса, переросшую в тоталитарную идеологию советской эпохи в нашей стране – примеч. авт. – М.К.), основанной на ожидании рая земного, и отсюда нивелирования индивидуального во имя общего. Об этом Мережковский трактует в статье «Грядущий хам» (1906), особо отмечая, что, «отрекаясь от Бога, от абсолютной Божественной Личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной личности. Отказываясь ради чечевичной похлебki умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство» [12, с. 526].

Для осуществления этой религиозно-революционной концепции Мережковский предлагает более стабильный и глубокий союз интеллигенции и церкви, чем подтверждается и его мысль о мистическом содержании художественного творчества. Именно обращение интеллигенции к религиозной вере, к церкви может привести к соединению революционно-освободительных традиций русской интеллигенции с религиозными традициями народа. Однако эти традиции еще не сформированы, а только должны сформироваться на основе противопоставления рабскому или «хамскому» сознанию бездуховного человека, не ищущего **возвышенного, бескорыстного, христианского идеала**. Этот идеал, спасительный для всего мира, как бы дополняющий, а на самом деле восполняющий смысл бытия всего мира, по Мережковскому, имеет своим источником чисто русскую, в отличие от «европейской», ментальность. И в этом наша сила «или слабость». Ведь мы еще верим во «всемирно-исторический *прерыв*», в тот внезапный переворот, апокалипсис «нового неба и новой земли»,

который «некогда и европейской общественности грезился; но там давно уже перестали верить в него, и теперь постепенность, медленность, непрерывность развития для них не только внешний закон бытия, но и внутренний закон духа. Они – в эволюции, мы – в революции» («Цветы мещанства» (1906–1915)) [13, с. 441–442].

Суть духовно-революционной концепции мыслителя, отражающая его представления о религиозной миссии России, составляла основу русской идеи. Эта идея, в свою очередь, была сопряжена с христианским идеалом всечеловечества, который во все времена был противопоставлен государственности как внешнему и не связанному с душевными запросами личности фактору. Такое отсутствие, по мнению писателя, и составляет основу мещанства («хамства»), на которое писатель возлагал вину за то, что «Церковь ушла от мира, а мир ушел от Христа» [8, с. 262].

Объединение интересов интеллигенции с религиозными интересами всего народа, **но не в общем, а в конкретном, индивидуальном смысле**, символическое по своей направленности, и будет являться окончательным вариантом разрешения проблемы духовного как ответа на вызовы темных сил, в представлении Мережковского. Именно такое сближение, экуменическое по своей направленности, хоть и русско-центрическое в плане принятия России на себя миссии спасения всего мира, является самым глубоким у этого мыслителя, в чем и состояла его идея осуществления религиозного обновления или духовной революции, в отличие от революции политической и социальной. Для писателя-критика, друга Надсона и поэта «бездны», каковым он и оставался всегда, конечно, это был единственный вариант борьбы с приходом «Грядущего хама» (по его терминологии, духа «вечной середины» или «бездуховности» [12, с. 528]. Ведь «судьба всей русской интеллигенции» зависит от того, «поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее?» [12, с. 533].

В верности этого утверждения у мыслителя появилась возможность убедиться уже в 1909 г. На его глазах Россия превращалась в арену борьбы за власть многочисленных политических и социальных партий (кадеты, монархисты, социал-революционеры, социал-демократы и др.), под разными лозунгами обещающих наступление свободы и справедливости для всех граждан страны и мира, на деле же преследующих свои узкопартийные интересы. Однако вину за сложившуюся ситуацию в России и неудачу в революции он предьявляет самим символистам, «большой грех» которых заключался в том, что русская революция, которую они так ждали, подразумевая под ней духовную, и тем самым способствовали ее приходу, превратилась в «балаган, на котором Прекрасная Дама – Свобода – оказалась “картонною невестой”, “мертвою куклой” и человеческая кровь – “клюквенным соком”. Так вот что значит: “мы сделали революцию”!... Как что-то сорвалось в нашей душе, так сорвалось оно и в России» [10, с. 250].

О последствиях того, что не случилось (духовного освобождения и объединения народа всей планеты в стремлении к победе над мировым злом), мы все прекрасно знаем. Сколько погибло прекрасных душ, разрушилось чистых сердец и кануло в лету благородных устремлений! И особенно явственным является воздействие на души людей разного рода проявлений бездуховности уже не грядущего, а наступившего «хамства». Но, несмотря на это, мыслитель и его

супруга всегда выражали надежду на возрождение духовности, которое приравнивалось ими к возрождению России как спасению Европы и которое они возлагали на будущее, о чем писал в последние годы в эмиграции в работе «Атлантида-Европа» (1930) Дмитрий Сергеевич.

В данной связи духовное – это, своего рода, потенциальная направленность на достижение в мире просветленного или осознанного христианства как нового религиозного сознания, где обновленная церковь, по Д.С. Мережковскому, и есть благодатная церковь Иисуса Христа, Третьего Завета и Святого Духа, воплощающая заповеданную Сыном Бога свыше любовь, т. е. свобода, постигнуть и передать человечеству которую дано в полной мере лишь художникам слова. На них возложена ведущая роль в деле построения духовных отношений в обществе в соответствии с христианскими новозаветными ценностями как утраченными или изначально не воспринятыми Церковью глубинными христианскими постулатами и принципами. Среди них очень важным являлось требование единства религии и культуры, Духа и Плоты, осуществление мировой гармонии, обретение внутренней целостности и полноты ищущего освобождения от векового рабства человечества. Их соединение в будущем и есть та всемирная идея, которая объединит народы мира под сенью Церкви Христовой, Премудрости Божьей, Святой Софии. В основе выстроенной религиозной концепции Мережковского, перекликающейся с русской идеей, развиваемой до него В.С. Соловьевым, а затем Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаков и другими мыслителями, заключалось его стремление, заглядывая в затаенные уголки души человека, дать ему надежду на просветление.

Дух – это не противоположность, а утверждение высшего состояния Плоты, выявляющее ее непрерывное движение и стремление от низшего состояния к высшему преобразению. Для Мережковского принципиален был момент достижения человечеством истинно духовного состояния культуры как результата революционного переворота в обществе. Революционное (подлинное) христианство, с его точки зрения, – это свободное, теократическое, основанное на деятельности религиозной общественности образование, а реакционное – на религии уединенной личности и небытия, догматизме и позитивизме. Он отмечает как главное достоинство в творчестве символистов мистическое содержание их художественного творчества, направленность революционно-освободительных традиций символистов (новой интеллигенции) на сближение с религиозными традициями народа. При этом их негативное влияние на ход революции в России, как не выдержавших испытания на стойкость и серьезность вырабатываемой ими духовной позиции, подвергается автором трилогий суровой критике и требует в наши дни особенного переосмысления.

Отсюда, с культурологической и аксиологической точек зрения, можно выявить следующую структуру духовного, которое включает в себя: во-первых, религиозное – как составляющее цель и содержание общечеловеческих поисков мыслителя, во-вторых, эстетическое – как ведущее средство воплощения религиозных символов, знаменующих существование духовного мира, и, в-третьих, онтологическое – как способствующее динамической реализации в истории человечества такого воплощения. Триединое понимание духовного как объективного рассмотрения событий, связанных с религиозными и культурными преобразованиями в обществе, является для автора манифеста символизма в России

принципиальным и раскрывающим суть его религиозно-философской и одновременно жизнотворческой установки.

Список литературы

1. Андрущенко Е.А. Тайновидение Мережковского // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 481–528.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Междунар. отношения, 1990. 336 с.
3. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: Изд-во МГОУ, 2011. 322 с.
4. Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.
5. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
6. Горло А. Ни в чем не будет вам отрады! // Мережковский Д.С. Избранное: роман, стихотворения, эссе, исследования. Кишинев: Лит. Артистикэ, 1989. С. 541–543.
7. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
8. Мережковский Д.С. Акрополь: Избр. литературно-критические ст. М.: Книжная палата, 1991. 352 с.
9. Мережковский Д.С. Александр I // Мережковский Д.С. Соч.: в 2 т. М.: Интелиграф Сервис, 1990. Т. 2. 337 с.
10. Мережковский Д.С. Балаган и трагедия // Мережковский Д.С. Акрополь: избр. литературно-критические ст. М.: Книжная палата, 1991. С. 243–251.
11. Мережковский Д.С. Воскресшие боги. Леонардо да Винчи. М.: Худож. лит., 1990. 640 с.
12. Мережковский Д.С. Грядущий хам // Мережковский Д.С. 14 декабря. З.Г. Гиппиус. Дм. Мережковский. Воспоминания. М.: Московский рабочий, 1991. С. 524–543.
13. Мережковский Д.С. Избранное: роман, стихотворения, эссе, исследования. Кишинев: Лит. Артистикэ, 1989. 544 с.
14. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 588 с.
15. Мережковский Д.С. Лев Толстой и церковь // Мережковский Д.С. Избр.: роман, стихотворения, эссе, исследования. Кишинев: Лит. Артистикэ, 1989. С. 468–472
16. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1914. Т. XVIII. С. 522–560.
17. Мережковский Д.С.: Pro et contra / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГИ, 2001. 568 с.
18. Мережковский Д.С. Царство антихриста. Большевизм, Европа и Россия // Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А. Царство Антихриста. Munchen: Drei Masken Verlag, 1921. 255 с.

19. Мережковский Д.С. 14 декабря. Роман / Гиппиус З.Г. Дмитрий Мережковский. Воспоминания. М.: Моск. рабочий, 1991. 523 с.
20. Шестов Л. Д. Мережковский. «Л. Толстой и Достоевский»// Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт догматического мышления. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 216 с.
21. Волкогонова О. Религиозный анархизм Д.С. Мережковского. URL: perfilov.narod.ru/ser_poetry/merez_philosophy.htm (дата обращения: 30.06.2019).
22. Кумпан К.А. Вступительная статья / Мережковский Д.С. Стихотворения и поэмы / вступ. ст., сост., подготовка текста и примечания К.А. Кумпан. СПб.: Академический проект, 2000. 928 с.
23. Чураков Д.О. Эстетика русского декаданса на рубеже XIX – XX веков. Ранний Мережковский и другие. URL: www.portal-slovo.ru.

THE «SPIRITUALITY» PROBLEM IN D.S. MEREZHKOVSKY'S PHILOSOPHICAL HERITAGE

M.V. Krasilnikova

Ramenskoe Instrument Design Bureau, Ramenskoe

The article examines the spirituality problem in the philosophical heritage of the writer and critic D. S. Merezhkovsky offered within the framework of the new religious consciousness program. As a way to resolve it, he proposed a spiritual revolution aimed at the world renewal on the basis of spirit and body synthesis, unification of intelligentsia and the religious movement of the people. The key intention of the author of historical trilogies and critical literary works lies in creative religious renewal and assistance in the struggle of spirituality with the coming and already existing rule of philistinism.

Keywords: *spirituality problem, culture, religion, freedom, true Christianity, folk spirit, universally human, self-conscious being, spiritual revolution, spiritual culture, national consciousness.*

Об авторе:

КРАСИЛЬНИКОВА Мария Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии науки, Раменское приборостроительное конструкторское бюро, г. Раменское. E-mail: marikras123@yandex.ru

Author information:

KRASILNIKOVA Mariya Vladimirovna – PhD (Philosophy), Assoc. Prof. of the Dept. of History and philosophy of science, Ramenskoe Instrument Design Bureau, Ramenskoe. E-mail: marikras123@yandex.ru