
УДК 130.2

Бонецкая Наталья ©

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК КАК КРИТИКА ЯЗЫКА

Аннотация. В статье поставлена проблема радикальной критики философского языка, предпринятой религиозными мыслителями Серебряного века. Их предтечей в этом отношении был Вл. Соловьёв как автор трактата «Критика отвлеченных начал». Критика языка происходила параллельно формированию нового религиозного сознания. Лев Шестов, внявший призыву Ницше к «переоценке всех ценностей», в своих книгах начала 1900-х годов переосмыслил традиционные представления о добре и зле. В статье рассмотрена также критика Д. Мережковским таких понятий христианского богословия, как Христос и Антихрист, Бог и дьявол, дух и плоть и др.

Ключевые слова: духовная революция; нормативная этика; христианство и язычество; аскетика; апокалиптика; русская герменевтика.

Bonetskaya Natalia

Silver age as a critique of the language

Abstract. The article raises the problem of radical criticism of the philosophical language, undertaken by religious thinkers of the Silver age. Their forerunner in this respect was VL. Solovyov as the author of the treatise «Criticism of abstract beginnings». The criticism of language occurred in parallel with the formation of a new religious consciousness. Lev

Shestov, following Nietzsche's «revaluation of all values» in his books of the early 1900s rethinks traditional notions of good and evil. The article also considers the criticism of D. Merezhkovsky of such concepts of Christian theology as Christ and Antichrist, God and devil, spirit and flesh, etc.

Keywords: spiritual revolution; normative ethics; Christianity and paganism; ascetics; apocalyptic; Russian hermeneutics.

Совесть разрешает ненависть к людям.

Лев Шестов. Достоевский и Нитше (6, с. 107)

...Бог есть величайший грешник <...>.

Лев Шестов. Афины и Иерусалим (7, с. 468)

Серебряный век как духовная революция

Философская мысль Серебряного века ставит порой в тупик современного читателя. Наткнувшись в тогдашних текстах на суждения типа тех, что мною сделаны эпитафиями, он задает себе вопрос: что это? Эвристические парадоксы или кощунства? Открытия ли, создающие блестящие перспективы, выводящие из мировоззренческих тупиков, – а может, соблазны, отвращающие от традиционных святых? О Серебряном веке ныне трудно стало говорить, критерии оценки утрачены. Очень просто здесь встать на путь отрицательной критики, ориентируясь на христианскую традицию или мораль. Однако почему русские богоискатели второй половины XX в. предпочитали чтение, скажем, философских романов Мережковского, книг и статей Бердяева, а то и эстетических эссе Вяч. Иванова вместе с полуокультурными трактатами Флоренского – текстам святоотеческим или благочестивым? И только ли декадансом был столь близкий нам внутренне Серебряный век? Действительно, современный человек может прельститься изюминкой демонизма, которым, несомненно, отмечен дух Серебряного века. Но наша уже многолетняя и устойчивая симпатия – теоретическая и человеческая – к этим лицам и трудам не связана ли с тем, что русскому уму на рубеже XIX–XX вв. было воистину дано прикоснуться к тайнам бытия.

Серебряный век с его духовностью (употребляю это слово за неимением лучшего) весь стоит под знаком вопроса. Уверенно можно говорить лишь о неслыханной новизне этой культурной эпохи – о ро-

ждении на рубеже веков не только *нового религиозного сознания* (это словосочетание уже тогда сделалось общепризнанным термином), но и новых этики и эстетики, гносеологии и философских представлений о бытии. В культуре начали действовать души с новым мироощущением, и грубой исследовательской ошибкой являются попытки нынешних толкователей втиснуть эти феномены – ради их «оправдания» – в прокрустово ложе традиции. Сама суть и новизна предмета при подобных апологиях от интерпретатора ускользнут. Примеров таких исследовательских неудач множество. Скорее по пальцам можно пересчитать случаи адекватного подхода к таким проблематичным духовным индивидуальностям, как Иванов, Волошин, Флоренский, Мережковский, Андрей Белый.

Новое сознание Серебряного века для своей актуализации сразу же по возникновении потребовало нового *языка*. Серебряный век очень рано – в трудах своих первых «отцов» Шестова, Мережковского, Бердяева – осознал себя в качестве духовной революции, – с неизбежностью ее сопровождала революция в сфере языка. В первую очередь подверглись коренному переосмыслению слова, являющиеся опорами мировоззрения, – философские и богословские термины. Как известно, мировоззренческая революционность Серебряного века в значительной степени обусловлена влиянием Ницше на наших мыслителей. И вот ницшеанский императив *переоценки всех ценностей* в трудах «отцов» эпохи был воспринят как требование *критики языка*. Серебряный век русской мысли вообще имел ярко выраженный филологический характер. Его философия тяготела к герменевтическому жанру, и один из ее подъемов был связан с так называемыми имяславческими спорами в русской Церкви (1913): ответом на них стали блестящие труды по *философии языка* Флоренского, Булгакова, Лосева, Эрна. Особенностью эпохи была чуткость к языковому *слову* как таковому. Мыслители пристально всматривались в слова, обозначающие самые фундаментальные мировоззренческие ценности; этому предавались в самом начале XX в. Шестов, Мережковский, затем Бердяев, с особой силой и мастерством – Флоренский, за которым следовал С. Булгаков. Сокрушительную критику языка мы обнаруживаем у тайного наследника Серебряного века М. Бахтина. Не говоря уже о таких словах – маяках для всякого философа, как «идея» и «бытие», обретших новую жизнь в контексте бахтинской философии, главный,

быть может, переворот русский диалогист совершил в сознании эстетическом, поставив на место «прекрасного» предшествующей эстетики то, что ею признавалось за сугубо «безобразное» (не стану воспроизводить всем известный образ *карнавала*, созданный книгой Бахтина о Рабле).

Пролегомены к русской философской критике языка мы находим у второго вдохновителя Серебряного века (первым является Ницше) – Вл. Соловьёва в его труде «Критика отвлеченных начал» (1880). По сути, речь у Соловьёва идет о критике таких фундаментальных начал, как *добро* (нравственный идеал) и *истина*. Правда, сам Соловьёв критикует не категории, а предшествующие философские направления. К примеру, в гносеологическом разделе своего труда он говорит об «отвлеченных» реализме, эмпиризме и рационализме, позитивизме, даже теологическом догматизме, имея целью своего рассуждения декларирование «свободной теософии» – собственного софиологического воззрения, преодолевающего «отвлеченности». Однако в действительности вопрос у Соловьёва стоит об «относительных» – отвлеченных образах *истины*, ограниченных частными гносеологическими предпосылками. «Критика» Соловьёва ищет ответа на вопросы: «что есть *благо*», «в чем состоит *истинность* вообще» (4, с. 591, 596), – выражаясь иначе, ищет действительный смысл данных слов. И крен от философии как таковой к *критике языка* у Соловьёва явственно прослеживается. Так, к значению философского понятия он нередко идет от этимологии соответствующего слова. Определив, к примеру, *природу* как «начало, производящее из себя все вещи», он подкрепляет свое суждение «этимологическим значением слова “природа” (*natura*, φύσις), указывающим в ней начало произведения или *порождения* вещей» (4, с. 615). А вводя в свой дискурс категорию *материи*, он приводит слово «material от *mater*» (мать) и приписывает материи, как «всеобщей матери» – «природе» свойство жизни и опять-таки – порождения «всякой жизни» (4, с. 618–619). Самой же остроумной у Соловьёва оказывается попытка определить этимологический исток русского слова «истина». «Мы <...> определяем ее [истину] как *то, что есть*» (4, с. 596). Напомню, что именно этот этимон признает за словом «истина» Флоренский (видимо, вслед за Соловьёвым) (5, с. 15). Я думаю, что Соловьёву, чья докторская диссертация полемизирует с традицией германской мысли и при этом выдержана в немецком сти-

ле, в звучании «истины» слышалось немецкое слово «ist» (есть). Не будучи отрефлексированным, это обстоятельство обусловило возведение им слова «истина» к «ist» и соответствующее определение *истины* как того, «что есть». С легкой руки тайнозрителя Софии исследование этимологии философских терминов и семантики соответствующих категорий было взято на вооружение и мыслителями Серебряного века.

В настоящее время трудно воспринимать всерьез «Критику отвлеченных начал» – диалектическое упражнение 27-летнего докторанта. В его концепции «отвлеченные начала» знания преодолеваются лишь «свободной теософией» – учением Соловьёва, в основе которого лежит его личный оккультный опыт – *встречи с Софией*. Очевидно, соловьёвский гносеологический проект познания истины – это романтическая утопия, и в связи с данной довольно рыхлой и многословной книгой мне хочется сейчас указать лишь на один аспект ее методологии. Дело в том, что соловьёвская критика уже изначально, априорно ведется с позиции «свободной теософии», которая самим Соловьёвым объявляется лишь логическим результатом описанного в книге диалектического развития^{1*}. «Положительная метафизическая доктрина, – утверждает Соловьёв, – здесь, в критике отвлеченных начал, есть лишь искомое» (4, с. 651–652): мыслитель явно лукавит^{2*}. Если «отвлеченные начала» выбраны Соловьёвым не произвольно, и диалектическое восхождение по этим ступеням даже имеет аналог в историко-философском процессе, тем не менее конкретный ход соловьёвской мысли телеологически устремлен к «свободной теософии» и «абсолютной истине» – софийному мировому всеединству. Читатель слышит умственным слухом шепот Софии, стоящей за плечом философу в своей квартире на Остоженке Соловьёва и диктующей ему текст диссертации^{3*}: через своего избранника она заявляет о себе человечеству... Однако сейчас мне не важно, верен ли миф, который Соловьёв создал о себе. В связи с занимающей меня темой я только замечу, что именно Соловьёв первым применил метод разработки философского воззрения посредством критики языка, который был подхвачен ранними «отцами» Серебряного века. Но интересы этих «отцов» отличались от соловьёвских меньшим вниманием к категориям гносеологии – их внимание было сосредоточено на понятиях *этики* и *религии*.

Критика «добра» и «зла» Львом Шестовым

В своем первом крупном труде «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Шестов ополчается не столько на датского критика Георга Брандеса (неверно, на взгляд Шестова, интерпретирующего Шекспира), сколько... на кантовский категорический императив – формальный общезначимый нравственный закон, сформулированный Кантом в «Критике практического разума». Один из первых создателей отечественной герменевтики, Шестов, обсуждая *чужие* труды, использует их для раскрытия *собственного* философского воззрения. Выдвигая свое толкование произведений Шекспира, Шестов, словно вспомнив об оставленной им адвокатской профессии, выступает в роли страстного защитника Макбета – одного из шекспировских героев-злодеев. Он хочет полностью снять вину с этого, говоря современным языком, серийного убийцы, переложив ее на... категорический императив. Согласно Шестову, совершив первое убийство как бы случайно и невольно, Макбет затем восстал против осудившего его нравственного закона, так что все последующие его преступления были его борьбой против императива (фактически древней заповеди «не убий»). В глазах Шестова, эта борьба окружила Макбета героическим ореолом. Ничтоже сумняся Шестов приписал Шекспиру свое понимание Макбета в качестве героя идеи. Нравственная норма, полагал Шестов, самим своим качеством общезначимости вызывает протест личности, насилуемой этой нормой. Не Макбет убил нескольких невинных людей: на самом деле цепь преступлений, по Шестову, совершил категорический императив... Всё это было выдумано Шестовым еще прежде его увлечения феноменом Ницше. Совсем скоро киевский юрист открывает родную душу в больном гении – отставном профессоре классической филологии из Базеля: обоих отличала склонность к демоническому бунту и воля в стоянии до конца.

В книге Шестова 1898 г. критики языка еще нет – проблема здесь поставлена в плоскости собственно философской. Однако в следующем своем труде «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900) Шестов приступает к критике *добра*, причем именно как *слова*, обозначающего, по Шестову, общий, всем известный, жизненно-бытовой смысл. Этот последний Шестова нисколько не занимает, не проблематизируется им и не ставится под вопрос. Житейское содержание *добра*

им принято по умолчанию, и критике подвергнуты не сами «мещанские» добродетели, но именно абстрактное – «отвлеченное» слово «добро», обозначающее нравственное *должное*, общезначимую положительную ценность.

Мой тезис состоит в том, что цель шестовской критики – это диффамация «добра», отнятие у этого слова значения этического долга и выдвижение взамен него другого *должного*, т.е. переосмысление «добра». Для Шестова совершенно неважно, какое реальное содержание в конкретной ситуации вкладывается в слово «добро»: ему ненавистен именно смысл общезначимого долга, присущий «добру». Ницше и Толстой – великие люди, возвышенные личности с достойнейшим понятием о «добре». И вот Шестов избирает именно их, чтобы, осмысляя эти судьбы, свести «добро» с его пьедестала. Ведь особенно эффективно разоблачить и обесславить «добро» в случаях самых трудных – привлекая в качестве примера людей, уж в этическом-то отношении безупречных.

Судьба Ницше потрясла нравственное чувство многих мыслителей Серебряного века. Но именно Шестов описал несчастную участь автора «По ту сторону добра и зла» с предельной простотой и наглядностью. Он представил Ницше образцовым немецким профессором, почти филистером, честно и увлеченно исполнявшим предписанный его положением долг. Ницше всю жизнь служил добру, совесть его была кристально чиста. Но вот «добро», пишет Шестов, сыграло с Ницше дурную шутку – он заболел мучительной и неизлечимой болезнью. Физические страдания повлекли за собой нравственный кризис: Ницше восстал против «добра». Шестов словно верит в карму или обожествляет олицетворенное им «добро», считая это «добро» обязанным эквивалентно вознаградить Ницше за его благие деяния. То, что этого не произошло, – совсем напротив, «святой» Ницше был ввергнут в неимоверные страдания, – страшно уронило «добро» – все тот же кантовский нравственный императив – в мнении Шестова. «Добру» было отныне отказано Шестовым в праве именоваться *должным*: точнее сказать, Шестов стал непримиримым борцом с формально безупречными нормами нравственности. Так, весьма прихотливым путем – вглядываясь в судьбу Ницше, Шестов пришел к интуиции *индивидуального нравственного закона*^{4*}. Ницше, по Шестову, был абсолютно прав, когда писал то, что писал, т.е. кощунствовал,

изощрялся в человеконенавистничестве. «На этом писателе – мученический венец» (8, с. 68): восстание против «добра», заявляет Шестов, обернулось для Ницше святостью. Ницше жизненно «переоценил» общезначимое «добро»^{5*}, невольно на место этического «должного» поставив служение Богу.

Сходные обстоятельства Шестов усмотрел и в судьбе Толстого. Великий писатель, одновременно примерный семьянин и патриот, также подчинялся всему, что требовал от него моральный долг. Но вот однажды ему случилось ради покупки имения поехать в Арзамас, – для рачительного хозяина дело благое, как иронически замечает Шестов. И в Арзамасе ночью Толстой пережил потрясение, отчего чуть не сошел с ума. Согласно Шестову, именно оно дало толчок к «перерождению убеждений» Толстого – обращению к религии, а точнее – к исканию живого Бога. Если прежде «Богом» Толстого было все то же «добро», то теперь оно оказалось в его глазах развенчанным. Параллельно богоискательству шла диффамация Толстым государства, института Церкви, семьи, искусства и т.д. Вывод Шестова из анализа экзистенциальных ситуаций Ницше и Толстого таков: добро изменило человеку, и «*нужно* искать Бога» (6, с. 127) [курсив мой. – Н. Б.]. Так Шестов пришел к собственному «категорическому императиву» – требованию личного искания Бога как строителя человеческой судьбы. Шестовское «должное», как видно, также формально и очень загадочно, поскольку реальных религиозных практик Шестов не признавал.

Если в трактате «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» Шестов ставит целью скомпрометировать этическое должное и переосмыслить тем самым слово «добро», то свою следующую книгу – «Достоевский и Нитше» (1902) – он посвящает оправданию «зла». То, что прежде признавалось за *недолжное*, это качество под пером Шестова утрачивало и становилось для *нового* сознания по меньшей мере допустимым. Достоевского, как Толстого и Ницше, жизнь также привела к «переоценке ценностей» – «перерождению убеждений». С Достоевским, полагает мыслитель, это произошло на каторге под влиянием встреч с преступниками: Достоевский внезапно увидел, что эти убийцы и разбойники – прекрасные, даже лучшие люди. Несколько софистически, а то и передергивая карты, Шестов клонит к тому, что общепризнанное крайнее зло в глазах Достоевского таковым не является. В книге 1898 г. Шестов уже предложил свое собственное пони-

мание действительного зла: зло – это категорический императив, провокатор убийств, с которого Шекспир будто бы сорвал маску «добра». Поздний Шестов не откажется от своих изначальных – шокирующих представлений и, связывая появление в мире «зла» с библейским грехопадением, *недолжным* объявит *знание* (добра и зла, вместе и всего прочего), обретенное соблазненными прародителями. Если Мережковский видит действительное зло в «мелком бесе» «середины», то Шестов, весьма сходным образом, *недолжное* находит во «всемстве» – разного рода общепризнанных истинах^{6*}. Мещанская заурядность, ханжество, пошлость тривиальной мысли – та личина, за которой свой подлинный лик скрывает очень сложный духовный феномен *смердяковщины*. С нею изысканные души философов сталкивались на каждом шагу, и болезненность таких встреч заставляла их связывать именно с нею самое существо зла. Эти жители русских столиц не наблюдали в жизни ни люциферической гордости, ни демонической красоты, ни образцов сатанинской злобы и пр., тогда как социум кишел серенькими недотыкомками, которые рвались к неограниченному господству. Переоценка зла (и соответствующая языковая критика) творцами Серебряного века потому далека от байронического бунта и коренится скорее в аристократическом презрении к нарастающим буржуазным веяниям. Как духовное явление, «буржуазность» не раз описывалась Бердяевым^{7*}, – правда, истоки зла он искал не в ней, а соотносил с тайной свободы.

Шестов считал ключом к феномену Достоевского небольшое странноватое произведение «Записки из подполья» (1863). «Я злой человек», – говорит герой «Записок», и Шестов полагал, что в подпольного человека Достоевский вчувствовал свой духовный опыт и вложил в его уста декларацию собственных новых, возникших уже после мировоззренческого переворота, убеждений. Под маской подпольщика Достоевский, по Шестову, заявил о своем разрыве с идеей «добра» и провозгласил право индивида на любой произвол – вплоть до вселенского цинизма («...свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить») и жесточайшего оскорбления женщины. «Записки из подполья» – это, в глазах Шестова, предпринятая Достоевским апология общепринятого зла, к которой сам философ в конце концов недвусмысленно присоединяется. «Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!» – возглашает он, имея в виду «без-

образных» Ницше и Достоевского (6, с. 220). То, что традиционно считается в этих людях «злом», Шестов объявляет их личной правдой, их собственным «должным», индивидуальным *доброт*. Убийцу Макбета он считал героем, кощунника Ницше – святым, «безобразного» Достоевского – сподобившимся «нового откровения» (6, с. 49).

Как известно из переписки Шестова, первым из произведений Ницше он прочел трактат «По ту сторону добра и зла». Идеи Ницше шокировали его – сначала он их не понял. «Понимание» пришло, когда Шестов познакомился с биографией Ницше, связал его озлобленность с болезнью, – пожалел и оправдал его (1, с. 31–32). Оправдание состояло в том, что казус Ницше Шестовым негласно был возведен в закон: всякий вправе, живя перед лицом своего Бога, поступать в соответствии с собственной волей. Вместе с тем Шестов предложил свою версию мировоззренческого исхода «по ту сторону добра и зла», развив ее в книгах 1900 и 1902 гг. Его методология может быть расценена как семантическая *критика слов* «добро» и «зло». Ниспровергнув «добро» в первой книге и оправдав «зло» во второй, Шестов тем самым вообще упразднил нравственную нормативность. *Добро* им было разоблачено как духовно бессильное, а потому сделавшееся недолжным, – превращено в свою противоположность. *Зло* же, войдя (по Шестову) в само существо гениальной личности, характер *недолжного* утратило. И на место *нравственного* императива Шестов водрузил императив *религиозный* – «надо искать Бога». Нужда в этике в его воззрении отпала, философский субъект сосредоточился на религии. Подобно Соловьёву, критикуя «отвлеченные начала» – секулярные понятия «добра» и «зла», Шестов сплетал ткань своей религиозной философии, имеющей единственный императив «великой и последней борьбы» с общезначимыми истинами во имя прорыва к единому Богу. «Добро» же и «зло», сделавшись «чертовыми добром и злом» (Шестов не раз с удовольствием вспоминал эти слова Ивана Карамазова), т.е. привитыми человеческому сознанию грехопадением, совершившимся по наущению черта, за ненадобностью Шестовым были выброшены из его аксиологической сокровищницы.

Критика Мережковским языка богословия и религиозной философии

Тексты религиозных мыслителей Серебряного века часто встречают неверное понимание из-за того, что реципиент связывает с богословскими и философскими терминами (а также божественными именами), встречающимися в этих текстах, традиционные смыслы. «Бог» для читателя, неискушенного в экстравагантностях декадентской мысли, это Бог библейской или хотя бы авраамической традиции; «Христос» – это все же Христос Нового Завета; «святость» непременно включает в себя нравственность, есть *сверхдобро*, тогда как «грех» – эквивалент этического *зла* и пр. Розанов, например, Иисуса Христа считал «дьяволом», а Вяч. Иванову Христос представлялся с атрибутами Диониса – тирсом, пиршественным венком, вместе с характером оргийного божества. Едва ли не все фундаментальные категории теоретической мысли в эпоху Серебряного века претерпели метаморфозы. Начал эту семантическую революцию Шестов, упразднив, как мы видели, своей языковой критикой область этики; вслед за ним Мережковский подобной же критикой потряс сферы богословия и метафизики. Традиционалист вправе даже спросить: а можно ли вообще включать приватную религию Мережковского, *новое религиозное сознание* Серебряного века, даже в очень обширный и терпимый контекст христианства? Не так просто ответить на данный вопрос. Попробую в своем комментарии указать на ряд понятий и имен, которые подверглись критике Мережковского.

В Серебряный век Мережковский уверенно вступил со своей собственной темой *Христа и Антихриста*^{8*}. Великолепная историческая романная трилогия вместе с книгой 1900–1902 гг. о Толстом и Достоевском, где была заявлена данная тема, сразу поставили Мережковского в сонм родоначальников эпохи. В горниле этих основоположных трудов концепты *Христос* и *Антихрист* подверглись смысловой переплавке. Закрыв последний из пяти увесистых томов дореволюционного издания, читатель окажется в некоторой растерянности. Четкие доселе контуры двух традиционных фигур – Богочеловека и дьявола – будут в его сознании размыты: Христос обернется «темным ликом» умозрений Розанова, Антихрист вообще окажется Протеем – то облечется в прекрасное тело мраморной Венеры, то уподобится в

мельчайших деталях Христу, как на известном полотне Ильи Глазунова, то выступит вдохновителем царя Петра – духом исторического прогресса... Мережковский не станет на путь диффамации Христа, уподобившись здесь Шестову – ниспровергателю «добра». Однако в романе о Юлиане Отступнике его симпатии явно окажутся на стороне носителя антихристианского начала – Юлиана. Христов же свет Мережковский отказывается видеть не только в арианском окружении Юлиана, воспитывавшегося при дворе императора-еретика Констанция, но и на лицах великих святых Церкви – Василия и его брата Григория, ученых юношей, полных монашеской спеси. В первом своем романе Мережковский намечает принципы своей языковой критики. Прежде всего, это выявление ряда смысловых дихотомий, которые затем вовлекаются в семантическую игру. Концепт «Христос» берется из контекста исторического – монашеского христианства; с «Антихристом» по смыслу сближается язычество. Переосмысление имен «Христос» и «Антихрист» у Мережковского идет рука об руку с критикой понятий «аскетическое христианство» и «язычество». Под влиянием Ницше, «воскресившего» в первую очередь не персидского учителя Заратустру, а эллинских богов Диониса и Аполлона, Мережковский на протяжении всего творческого пути выступал апологетом язычества. Если Шестов через критику языка этики пришел к собственному варианту *экзистенциализма*, то Мережковский игрой богословских понятий «Христос» и «Антихрист» создал контекст для *агностицистического* воззрения. Развитие Мережковского телеологически шло к книге «Иисус Неизвестный» – философствование было поисками *Неведомого Бога* (ср. Деян. 17, 23). Портрет Человека Иисуса, присутствующий в данном итоговом для Мережковского труде, это мозаика из евангельских представлений, апокрифов и аграфов, – не икона, но и не исторический образ. В нем ощущается какой-то доморощенный эзотеризм, суть которого, кажется, вряд ли смог бы истолковать и сам его создатель. С самого начала Мережковский тяготел к христианско-языческому синтезу – претендовал на создание «в колбе» учения *апокалипсического христианства*, чуждого аскезы. Этот утопический замысел внес в слово «христианство» целый веер смысловых оттенков.

Вместе с критикой языка собственно христианского богословия Мережковский замахивался и на более общие концепты «Бог» и «дья-

140

вол». Целью этого духовного революционера было слить их в единство манихейского типа – представить того, кто в глазах человека традиции олицетворял зло, вторым – тайным ликом единого Бога. Религиозные искания Мережковского пересекались с этическими. Шестов решительно поставил Бога «по ту сторону добра и зла»; в версии Мережковского эта «потусторонность» сделалась двуликостью. Особенно откровенно двуликое манихейское божество заявляло о себе в книге «Толстой и Достоевский». Здесь в связи с дихотомией «Бог – дьявол» осмыслялась пара метафизических понятий «верхняя» и «нижняя» «бездны» («бездна» заимствовалась из ницшевского контекста), «небо вверху» – и «небо» же «внизу». Метафизическое пространство уподоблялось при этом сфере, так что «полет» индивида – например Раскольникова, решившегося на убийство, в «нижнюю бездну» в конце концов вынесет его в «верхнее небо» – так философствовал Мережковский. Скрыто он критиковал семантику «ада» и «рая», то ли вообще упраздняя эти концепты (как Шестов – добро и зло), то ли сводя «ад» к «раю» – упраздняя метафизическое «наказание», неминуче следующее за «преступлением». «"Преступление" для Раскольникова, – так эпатирует своего читателя Мережковский, – есть "покаяние", подчинение закону совести», – при этом и покаяния, по Мережковскому, Раскольников не испытывает (3, с. 212). Очевидно, что все эти религиозно-метафизические «переоценки» Мережковского обязаны импульсу мысли Ницше: вслед за Шестовым он с энтузиазмом признал Ницше за святого уже своего, Третьего Завета.

Центром *нового религиозного сознания* была дихотомия «духа» и «плоти»: быть может, переосмысление именно этих новозаветных понятий оказалось главной движущей силой для мысли Серебряного века в целом. Как мы видели, критика Мережковским «отвлеченных» (в смысле Соловьёва) дихотомических полюсов или сливала их в новое единство, характерное уже для грядущего Завета (*Бог и дьявол* оказывались ликами манихейского божества, *христианство* «обогащалось» забытыми *языческими* смыслами, превращаясь в «религию Св. Троицы»), или вовлекала в вихрь подмен. Тогда концепты лишались своей прежней идентичности: «нижняя бездна» превращалась в «верхнюю» в опыте «последней» преступной свободы, и даже сам *Христос* в ситуации искушений в пустыне вдруг ощущал Себя одержимым *Другим* – страшно сказать, искусителем... А порой и сам Мережковский (вместе

с его читателем) вряд ли сознавал, кому служит герой его романа – к примеру, Леонардо да Винчи в «Воскресших богах» – Христу ли, *Другому* ли... Привычные фундаментальные понятия проблематизировались, утрачивали четкие смысловые границы; традиционное воззрение размывалось. Зыбкая атмосфера агностицизма в произведениях Мережковского – это аналог шестовского *апофеоза беспочвенности*.

В случае дихотомии *плоть* – *дух* ее полюса, во-первых, отрицаются в своей отвлеченности: Мережковскому, как и Соловьёву, чужд бесплотный спиритуализм аскетического христианства, сводящего «плоть» то ли к тленному веществу, то ли к греху. Его собственный богословский (также и жизненный) проект – это *одухотворенная плоть* и дух, утончающий (быть может, сублимирующий, по Фрейдю) плотскую жизнь. *Плоть* для Мережковского – это не телесное вещество, но, скорее, мистический двойник тела человека. Дух же, сближенный с его разумным и волевым началами, при этом от телесности неотделим, подобно тому как для Аристотеля не существовало самостоятельных *идей*, выделенных Платоном в особый мир. Как видно, категории Мережковского «дух» и «плоть» весьма смутны из-за неразработанности его антропологии. Кроме того, слово «плоть» он прилагал также к природному и социальному бытию, а в понятии *культуры* *плоть* и *дух* встречались в оптимальном для мыслителя синтезе. Но важнее всего для понимания *духа* и *плоти* тот факт, что в контекст воззрений Мережковского они вошли в связи с его углублением в проблему пола. Переосмысление Мережковским слов «плоть» и «дух» имело целью религиозно «оправдать» пол, – ввести, в частности, сексуальную мистику в культовую и духовую жизнь.

Мережковский и его последователи активно пользовались понятием «святая плоть». Правомерен вопрос: разве традиционное христианство не стремится как раз к освящению плоти? Но все же не без оснований Мережковский заявлял, что освящение плоти в Церкви осуществляется через ее умерщвление. И в собственной секте *Наша Церковь* он пытался практиковать аскезу другого типа^{9*} (2). «Святая плоть», согласно представлениям нового религиозного сознания, осуществляется в ситуации «влюбленности», исключающей союз телесный, в частности брачный. «Влюбленность» содержит как духовный, так и телесный моменты в их экзальтации. Если монаху надлежит всякого рода «влюбленность» безжалостно отсекал, считая ее блудной стра-

стью, то в окружении Мережковского этот аффект, напротив, культивировался в буквальном смысле слова (т.е. включался в их сектантский культ). Однако проверки практикой учение о «влюбленности» и «святой плоти» не выдержало, экспериментировавшие в этом направлении члены секты получили душевные раны. Так или иначе, за дихотомией *дух – плоть* стоит учение Мережковского, претендовавшего на открытие нового – радостного пути человечества к Богу через апокалипсического – неведомого Христа. Хотелось встать над голгофским умиранием, вечным страхом, постами, – думали следовать путем жизни, воскресения в красоте. Слова «дух» и «плоть» в последующем контексте Серебряного века отправляются от тех смыслов, которые в них внес Мережковский.

Тот шаг, который в своей критике языка сделал после Шестова Мережковский, вывел его из сферы этики в область религии. Если на дихотомиях Мережковского и лежит отблеск философской игры *добра* и *зла* у Шестова, и он идет все тем же путем *ценностных переоценок* в духе Ницше, то главной смысловой парой для него становится пара «*Бог – дьявол*»^{10*}. Прочие пары (*Христос – Антихрист*, *христианство* и *язычество*, *верхняя* и *нижняя бездны*, *дух* и *плоть*), по видимому, возводятся к этой центральной дихотомии.

Особое место в ряду дихотомий Мережковского занимает пара *государство – Церковь*: в отличие от дистанцировавшегося от социума Шестова, Мережковский имел вкус к политике. Вслед за Толстым относя *государство* к ведомству *дьявола* и *Антихриста*, вместе с одним из старцев из «Братьев Карамазовых» и Соловьёвым Мережковский мечтал о превращении государства в Церковь, – разумеется, уже «третьезаветную», Церковь Святого Духа. Он склонялся к социально-мистическому анархизму и, в духе Соловьёва, выдвигал идеал *христианской общественности* – плода синтеза государства с Церковью.

Считая дьявола вторым ликом Бога и почти отождествляя начало Антихриста с милым его сердцу язычеством, какой же смысл вкладывал Мережковский в слово «зло», что принимал за этическое *недолжное*? В трактовке *зла* Мережковский оказывается близок Шестову. Последний как о действительном *зле*, говорил об общезначимых истинах, а субъекта общих воззрений называл *всемством*, Мережковский же метафизическим *злом* считал *хамство*, смердяковщину. Если *зло* Шестовым отождествлено с кантовским трансцендентальным разумом, то

Мережковским оно снижено до мировоззрения мещанства. Но, по сути, во «всемство» и в «мещанство», серую середину, наши мыслители вкладывали приблизительно одинаковый смысл. Слегка огрубляя, можно сказать, что за *зло* оба признавали *добро* жизненной традиции.

А какой же смысл первые русские духовные революционеры придали слову *добро*, нравственно должному? Если диссидент от иудаизма Лев Шестов провозгласил, в качестве нового *должного*, «страннические» искания Бога – при ориентации на библейского Авраама^{11*}, то (нео)христианин Мережковский обращался к Нагорной проповеди, отыскивая именно в ней нравственные императивы христианства. Его экзегеза (Мф 5–7) приписала Христу ценностную переоценку как бы в ключе Ницше – Шестова. Заповеди Нагорной проповеди, по Мережковскому, – не что иное, как опять-таки обращенные в свою противоположность истины ходячей морали. Если для последней благом является *богатство*, то Христос провозглашает блаженство *нищеты*; все стремятся к *веселью* – ученик Христа ищет *плача*; *кроткие* христиане в жизни презираемы *напористым хамьем* и пр. Христос, на взгляд Мережковского, просто перевернул мирскую мораль, обратил общепринятые нормы жизни, подобно тому как, ворвавшись в храм, Он опрокинул скамьи меновщиков. Мысль о неотмирности христианского нравственного идеала парадоксально сближает Мережковского с трагичным им монашеским воззрением. Но у него это призыв не к уходу от мира, а к мистико-анархическому бунту: ведь и Христа он считал за революционера.

Примечания

1* В цепи гносеологических глав книги субъектом этого развития выступает категория истины.

2* Это с моей стороны никак не порицание в адрес Соловьёва: любой философ изначально представляет собственную концепцию в качестве законченного целого, под которое он, с большим или меньшим искусством, затем подстраивает ее разработку.

3* Как известно, Соловьёв творил медиумически, о чем свидетельствуют образцы автоматического письма, присутствующие в его рукописях. Творческий процесс часто сопровождался диалогами философа с Софией, также зафиксированными на полях его сочинений.

4* Это название труда Г. Зиммеля. Шестов не отстаивал абстрактной мысли о личной нравственности – о свободе индивида от уз моральных императивов. Его дискурс тяготеет к стилю философии жизни, был чужд метафизической тенденции. Цена

исключительно борьбу против общепризнанных норм бытия (прообраз которых мне видится в «отвлеченных началах» Соловьёва), Шестов отыскивал эту «великую и последнюю», как он выражался, борьбу в творчестве и судьбе ряда мыслителей.

5* По мнению Шестова, «добром» для Ницше было следование канону жизни кабинетного ученого.

6* Мережковский в действительности здесь явно следовал за Шестовым. Его трактовка феномена Достоевского в книге 1900–1902 гг. о Толстом и Достоевском не столько развивает концепцию «злого гения» (Н. Михайловский), сколько ориентирована на образ «безобразного человека», «беспочвенника», списанный с Достоевского Шестовым.

7* Как ранним (см. его книгу «Новое религиозное сознание и общественность», 1907 г.), так и автором соответствующей статьи в парижском «Пути» (О духовной буржуазности // Путь. – 1926. – № 3. – С. 3–13).

8* Она была лишь намечена эпохальными предтечами: Соловьёвым – в «Трёх разговорах», Ницше – в «Антихрист (ианин) е».

9* О «Нашей Церкви» см. раздел «Философская Церковь супругов Мережковских» в монографии: (2) *Бонецкая Н.* Дух Серебряного века. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

10* В область *религии* Мережковский вступил, словно вняв призыву Шестова «искать Бога» – вместо того чтобы предаваться *этической* казуистике.

11* Сам Шестов был «странником по душам» близких ему мыслителей, у которых он герменевтически усматривал «великую и последнюю борьбу» с истинами разума. Ряд этих борцов, возглавляемый Ницше, продолжили Плотин и номиналисты, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, – им Шестов посвятил книги и трактаты.

Список литературы

1. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. – Париж, 1983. – Т. 1. – 754 с.
2. *Бонецкая Н.К.* Дух Серебряного века. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 720 с. – (Серия «Humanitas»).
3. *Мережковский Д.Л.* Толстой и Достоевский // *Мережковский Д.Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995. – С. 7–350.
4. *Соловьёв Вл.* Критика отвлеченных начал // *Соловьёв Вл.* Соч. в двух томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 581–756.
5. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – Т. 1 (1)–839 с.
6. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. – М.: АСТ, 2007. – 224 с.
7. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 317–664.
8. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. – М., 1990. – № 7. – С. 85–93.

References

1. *Baranova–Shestova N.* Zhizn' L'va Shestova. – Parizh, 1983. – T. 1. – 754 S.
2. *Bonestkaya N.K.* Duh Serebryanogo veka. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 720 s. – (Seriya «Humanitas»).
3. *Merezhkovskij D.L.* Tolstoj i Dostoevskij // *Merezhkovskij D.L.* Tolstoj i Dostoevskij. Vechnye sputniki. – M.: Respublika, 1995. – S. 7–350.
4. *Solov'ev V.I.* Kritika otvlechennyh nachal // *Solov'ev V.I.* Soch. v dvuh tomah. – M.: Mysl', 1990. – T. 1. – S. 581–756.
5. *Florenskij P.A.* Stolp i utverzhdenie Istiny. – M.: Pravda, 1990. – T. 1 (1). – 839 s.
6. *Shestov L.* Dostoevskij i Nicshe. – M.: AST, 2007. – 224 s.
7. *Shestov L.* Afiny i Ierusalim // *Shestov L.* Sochineniya: V 2 t. – M., 1993. – T. 1. – S. 317–664.
8. *Shestov L.* Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nicshe // *Voprosy filosofii.* – M., 1990. – № 7. – S. 85–93.