

## КУЛЬТУРА

А.А. ХОДОРОВ

## Между религией и революцией: духовные искания русской интеллигенции Серебряного века

Резкий взлет интереса к политической и культурной жизни в русском обществе, начавшийся еще в 90-х годах XIX века, был следствием не одного лишь экономического подъема и социальных изменений, в частности укрепления буржуазии и среднего класса. Освобождение от революционно-демократической догматики, апеллирующей к наследию Н. Чернышевского, Н. Добролюбова, Д. Писарева, произошедшее после царевубийства 1 марта 1881 года, привело к невиданному прежде расширению тематики духовных исканий русской радикально настроенной литературной интеллигенции. Радикализм ее, унаследованный от классиков русского революционного демократизма, остался, но приобрел иную, уже не чисто политическую направленность.

Творческие потенции радикализма были переориентированы на самые неожиданные сферы и преследовали цель решительного пересмотра всех прежних понятий, представлений и мировоззренческих установок. Революционная энергия кардинального обновления из области непосредственной "социальности" была перенесена в область культуры - философии и литературы, изобразительных искусств, музыки, балета и драматического театра. Этот период в истории русской культуры (с 90-х годов XIX века до 1917 года) получил название Серебряного века именно в связи с ярко выраженным художественно-эстетическим и идейным новаторством, сопоставимым по своей исторической значимости с пушкинской эпохой - Золотым веком русской культуры.

Тесно связано с культурным расцветом и обращение части интеллигенции к религии, обозначаемое в литературе в общей форме как "религиозные искания" или даже как "религиозное возрождение". «До тех пор русская интеллигенция в своей массе проявляла мало интереса к религиозным вопросам (а если и проявляла, то в формах нигилистического отречения от "веры отцов": ср. атеистические идеи так называемых "семинаристов", начиная с Чернышевского и Добролюбова". - А.Х.). Такие значительные личности, как Достоевский или В. Соловьев, представляли собой в истории самопознания интеллигенции, скорее, исключение. Но - по мнению историков, занимающихся изучением религиозно-философских исканий русской интеллигенции. - именно под их влиянием представители интеллигенции видят теперь в религии, и религиозных феноменах вообще главный, определяющий духовный импульс в жизни не только отдельного индивида, но и общества в целом» [1, с. 180]. С этим новым пониманием религии и религиозного часто связывается идея революционного пере-

ворота, апокалипсическая надежда на новое общество и нового человека. Новый социально-религиозный идеал основывался то на анархических, то на социалистических, то на марксистских принципах; но во всех случаях речь шла о религиозной *communitas*, которую объясняли или как "общественность", или как "соборность" и которая представлялась конечной целью религиозных исканий.

Разумеется, религиозный характер постановки общественных и культурных проблем был отличительной чертой лишь некоторой части в целом более или менее атеистически настроенной интеллигенции; вместе с тем можно утверждать, что наиболее творчески активные представители интеллигенции (ее, так сказать, "цвет") были вовлечены в процесс религиозных исканий. Свидетельством тому служат множество религиозных направлений и групп, образовавшихся в начале века, религиозно-философские собрания и общества, действовавшие прежде всего в Москве и Петербурге, а также разнообразие периодических изданий, альманахов и сборников, разрабатывающих на своих страницах общественную проблематику в синтезе с идеями религиозными. Именно такой синтез придавал вполне тривиальным политическим идеям XIX века привкус интеллектуальной, а подчас даже эпатажирующей новизны, вписывая привычные идеалы русского радикализма в широкий историко-культурный контекст, придавал и тем и другим - за счет непредсказуемой ассоциативности и предельной обобщенности - необычный символический масштаб и нравственно-эстетический, культурфилософский смысл.

## I

Зинаида Гиппиус - одна из наиболее характерных участников описанного социокультурного процесса. По утвердившемуся в существующих отечественных и зарубежных исследованиях убеждению, писательница в своей внутренней идейной эволюции проделала причудливый путь от декадентства к концепции "нового религиозного сознания" и к идее синтеза религии и общечеловечности; далее к антимонархическому радикализму, т.е. к революционности на религиозных началах, а после Октябрьской революции стала бескомпромиссным противником большевистского режима. На всех этапах ее мировоззренческой эволюции явственно ощущалась жесткая радикалистская установка, особенно в вопросах политики.

На протяжении многих лет Гиппиус считалась апологетом русского декаданта. «Настолько устойчивой и аксиоматичной казалась эта идейно-эстетическая атрибуция, что даже в 1915 году незадачливый критик из духовного сословия, взявшийся обличить порочный смысл декадентства и ущербную психологию декадентов (свящ. Пол. Радченко, характеризовавший читателям духовного журнала "Странник" русское декадентство как литературное направление. - *А.Х.*), для иллюстрации своих тезисов не нашел более подходящего материала, чем стихотворения Гиппиус» [2, с. 30].

Между тем, отдав в первые годы своего творчества, в период идейного самоопределения, некоторую дань декадентству - прежде всего в плане интереса к болезненным, кризисным проявлениям человеческой психики и поведения, - Гиппиус успешно преодолела этот тип мироощущения, очень рано распознав его художественную и духовную бесперспективность. Гиппиус вообще отвергла декаданс как явление культуры и тем более не считала себя декадентом в духовном или творческом смысле. В своей автобиографии она не случайно заявляла: «Европейское движение "декаданта" не оказало на меня влияния. Французскими поэтами я никогда не увлекалась и в 90-х годах мало их читала. Меня занимало, собственно, не декадентство, а проблема индивидуализма я все к ней относящиеся вопросы» (цит. по [3, с. 176]).

Характерно, что для Гиппиус "декадентство" (т.е. буквально: упадочничество) ассоциируется с "позицией бессилия" (творческого, мыслительного, деятельного), с настроениями пессимизма, неверия, а "индивидуализм" - с обретением духовных и политических сил, с социальной активностью, оптимизмом, уверенностью и верой. Не поощряла она декадентской "позиции бессилия" и в других. Гиппиус писала

Ф. Сологубу (15 июля 1897 года): "Мне нравится очень ваше писательство. Когда у вас уже не останется пришлого декадентства - думаю, будет совсем хорошо". А упрекая в декадентстве А. Белого (1902 год), она провозглашала, что "истинный декадент" - это "человек падения, человек-раб" [2, с. 31]. Гиппиус же утверждала неуклонное восхождение человека-революционера, своей волей преодолевающего все препятствия на пути духовного возвышения общества.

Между тем этот начальный этап на пути идейной эволюции самой Гиппиус (единственный этап, который она как раз отвергала) явился мощнейшим стимулом для всего дальнейшего процесса ее религиозных исканий. Речь идет о том, что декадентское переживание реальности с его обостренным восприятием кризисности жизни и культуры, охватившей общество духовной болезни стимулировало и религиозно-философские, и политические, и этические, и собственно художественно-эстетические поиски писательницы, принимавшие со временем все более радикальный характер. Об этом она размышляла в статье "Декадентство и общественность" (1905), вошедшей позднее в книгу "Литературный дневник (1899-1907)".

В 1900 году, в статье "Критика любви", опубликованной в дягилевском журнале "Мир искусства" (1901. № 1), Гиппиус поставила вопрос, которым, собственно, выразила основную, по своему пафосу антииницианскую задачу религиозно-философских исканий русской интеллигенции Серебряного века: "Хотим ли Божьей смерти? Нет, мы Бога хотим. Мы Бога любим. Нам надо Бога. Но и жизнь мы любим. Значит, и жить нам надо. Как же нам жить?" [4, с. 63]. Первый ответ на этот основополагающий вопрос Гиппиус лучше всего сформулировала в следующей по времени программной статье "Хлеб жизни" (Мир искусства. 1901. № 11, 12), и он отражает типично "символистское" видение решения задачи: "Надо соединить жизнь и религию! Надо освятить жизнь! Надо религию сделать жизненной! Надо все любить!" [4, с. 4]. Здесь чувствуются и тяга к универсализму - "всеединству", культурному синтезу, - и идеи "жизнестроения", и христианско-неоплатоническая апология любви как перводвигателя общественной жизни. Гиппиус казалась важным переломить позитивистские, бездуховные настроения основной массы русской интеллигенции: "Вся литературная, вся интеллигентская, более или менее революционно настроенная часть общества крепко держалась в своем сознании устоев материализма. Одному Владимиру Соловьеву позволялось говорить о Боге" [4, с. V].

В данной статье нет места подробному анализу всей философии Гиппиус. Религиозно-философские и религиозно-общественные теории Гиппиус начала XX века подробно изложены и обоснованы ею в сборнике программных статей, объединенных общим заглавием "Литературный дневник (1899-1907)" и изданных под ее постоянным псевдонимом в сфере литературной критики и публицистики - *Антон Крайний*, бывшим непосредственным выразителем "мужского склада" и радикалистской устремленности ее философских, публицистических, политических и богоискательских идей. В этих статьях, а также в работах Д. Мережковского, претерпевшего - не без влияния жены - радикальную духовную эволюцию в направлении христианства, понятого не традиционно, но по-модернистски, излагается первый вариант концепции "нового религиозного сознания". Основу этой символистской концепции составляло революционно переосмысленное учение Христа как *Третий Завет*, как религия *от Духа* (в то время как "старое" христианство руководствовалось Ветхим Заветом - *от Отца*, и Новым Заветом - *от Сына*). "Новое" христианство и должно было реализовать надконфессиональный синтез религии, культуры и жизни, недостижимый в ортодоксальной, архаической и косной, церковности.

Гиппиус считала, что "историческое христианство" вообще и православие в особенности - в том виде, в котором оно существовало в конце XIX и начале XX века. - перестало удовлетворять духовные потребности общества, поскольку в догматах своих, проповедуя идеал "загробный", оно никак не идентифицирует себя с реалиями земными. Конкретнее, "историческому христианству", в данном случае в лице Русской православной церкви, выдвигался принципиальный упрек: *история, мир, человечество*

для церкви ничего не значат. Кроме того, церковь не определила своего отношения к государству и обществу (в том числе к интеллигенции как социальной группе), к семье, культуре, искусству и науке. Иными словами, существующие "историческая религия" и церковь в XX веке неспособны служить для общества и отдельной личности объединяющим началом, а следовательно, исчерпали себя. На смену им и должно прийти "новое христианство", для воплощения которого необходима "новая церковь".

Очень важно отметить, что Гиппиус и ее единомышленники ни в коем случае не отрицали ни христианства как такового, ни православной церкви. Именно в обновленном христианстве, по теории Мережковского, заключен потенциал, необходимый для того, чтобы сделать религию "жизненной", т.е. соединить ее с проблемами общества, государства, личности, хорошо известными интеллигенции, и в свою очередь личность, общество и государство одухотворить, просветить учением Христа, по существу, забытым ими. Вина "исторической церкви" заключалась в том, что она, по словам В. Тернавцева (чиновника Святейшего Синода, близкого к интеллигенции, одного из организаторов Религиозно-философских собраний (1901-1903) и друга Гиппиус), «...как институт предала забвению, не заметила "правду о мире", заключенную в христианском учении» [5, с. 108], т.е. стала развиваться в губительном отрыве от современной жизни и культуры, пребывая сама в себе и в мертвящей, рутинной традиции.

Сначала Мережковские обсуждали идею "новой церкви" в узком кругу лиц, близких им по устремлениям (Д. Философов, В. Розанов, П. Перцов и др.), однако подобные религиозно-преобразовательные устремления вплотную подводили их к осознанию необходимости конкретных, социально значимых действий. Постоянные религиозно-философские дискуссии в их квартире на Литейном были недостаточны для решения стоявших проблем, и в 1901 году Гиппиус становится инициатором открытия в Петербурге Религиозно-философских собраний. Проведение подобной акции было крайне дерзким замыслом по тем временам. Соборания задумывались как открытый диалог интеллигенции с представителями Русской православной церкви, в ходе которого последним предлагалось ответить на животрепещущие вопросы актуальной культуры и жизни, осознать свою ущербность в этом отношении и кардинально преобразиться, сблизившись с творческой интеллигенцией. Как вспоминала потом Гиппиус, "собственно идея (как и тема наших споров с церковью) была всегда одна: Бог и мир. Равноценность, в религии, духа и плоти" [6, с. 111].

"Всесильный" обер-прокурор Святейшего Синода, "известный своей строгостью и крепостью" [6, с. 216]. К. Победоносцев не без колебаний согласился на институализацию отношений интеллигенции с духовенством. 25 сентября 1901 года депутация в составе Мережковского, Философова, Розанова, В. Мирянова (издателя популярного журнала "Жизнь для всех") и Тернавцева посетила "неприступного" Победоносцева (выражение Гиппиус); затем почти в том же составе - митрополита Антония (Вадковского). Наконец разрешение на открытие религиозно-дискуссионного клуба, казавшееся почти нереальным, было получено ("с благословения митрополита Антония и с молчаливого и выжидательного попустительства Победоносцева", - писала позднее в "Живых лицах" Гиппиус [6, с. 94]). Но фактически начавшиеся заседанием 29 ноября 1901 года Религиозно-философские собрания, за которыми с большим интересом следило петербургское общество, постоянно находились под угрозой закрытия, что и случилось 5 апреля 1903 года, перед началом 23-го заседания. Русская православная церковь и ее отношение к обществу, государству (в частности - к самодержавию), к науке и искусству подвергались слишком острой критике со стороны вольнодумной интеллигенции, стремившейся к осуществлению "религиозной революции". "Победоносцев посмотрел-посмотрел, да и запретил Р.ф. Соборания" [6, с. 111].

К сожалению, "железный занавес" между обоими лагерями, приподнявшийся было, как говорила Гиппиус [6, с. 94], так и не был преодолен. Несмотря на то, что председатель Собраний епископ Ямбургский Сергей (Страгородский), в то время ректор Петербургской духовной академии, в дальнейшем "при большевиках" сумевший сделать "беспримечательную карьеру" [6, с. 220], в своей речи на открытии подтвердил

готовность церкви к диалогу. "Я являюсь служителем Церкви, - говорил он, - и отнюдь не намерен ни скрывать, ни изменять этого своего качества. Напротив, самое искреннее мое желание быть здесь не по рясе только, а на самом деле служителем Церкви, верным выразителем ее исповедания... И я убежден, что, обнаруживая с такой определенностью свои цвета, я отнюдь не иду против задачи и цели наших собраний, хотя и вполне сознаю, что пришли мы сюда с противоположных сторон и стоим на разной почве... Нам нужен путь к единству, чтобы этим единством нам потом вместе жить и работать на общерусскую пользу" [7, с. 3].

Уже в этих словах будущего Местоблюстителя патриаршего престола (1927), а затем (1944) и Патриарха всея Руси, "по благословению Сталина" [6, с. 220], была сформулирована принципиально иная, вполне ортодоксальная задача, решавшаяся церковью: религиозно и конфессионально просвещать инакомыслящую интеллигенцию и наставлять ее на путь Истины, не умаляя при этом церковных канонов и не вступая в непозволительные компромиссы. На деле большинство православного духовенства смотрело на Религиозно-философские собрания как на практическую возможность ортодоксальной пропаганды, своего рода духовную "миссию" среди интеллигенции и принципиально уходило от решения конкретных проблем, поставленных богоискателями-декадентами. Эту позицию среди церковных участников Собраний поддерживал через В. Скворцова, своего помощника и редактора "Миссионерских обозрений", Победоносцев. Скворцова Гиппиус характеризовала как "пронырливого, неглупого, но грубого мужичонку", чрезвычайно тщеславного [6, с. 95]. Согласия между церковью и радикально настроенной литературной интеллигенцией не приходилось ожидать.

Кульминация разногласий интеллигенции и церкви не замедлила сказаться. На восьмом заседании Собраний тот же епископ Сергей заявил: "Русские идеалы - в том, что царь является не только носителем идеальной национальности, но и носителем церковных идеалов, именно носителем полномочий мирян в Церкви и выразителем их голоса" [7, с. 163]. Такая открытая апология самодержавия - религиозная, политическая и национальная - была, конечно, неприемлема для большинства радикально настроенной интеллигенции, участвовавшей в Религиозно-философских собраниях.

После полутора лет дискуссий с представителями "исторической церкви" упреки, выдвигавшиеся интеллигенцией в ее адрес, не потеряли своей остроты. Мережковский разочарованно подводил итоги: "На Религиозно-философских собраниях выявилась полная, роковая безответственность церкви в отношении вопросов, обращенных к ней" [5, с. 421]. Со своей стороны проявляло бдительность и ведомство Победоносцева. Чиновник для особых поручений при обер-прокуроре Синода Скворцов докладывал 1 сентября 1902 года шефу: "Собрания эти - величайшее нравственное бремя, так как церковникам на собраниях приходится чувствовать зыбкую почву", собрания, представляющие собой "бесшабашную говорильню свободолобцев", "вводят в соблазны и служат делу противозерковной и противоправительственной агитации", а влияние "светского суетумудрия сторонников Гиппиус и Мережковского на церковное самосознание" усиливается. Апеллируя к "мудрым указаниям" самого обер-прокурора, Скворцов лицемерно просил его распорядиться о "невозобновлении нового сезона собраний" (цит. по [8, с. 26, 27]).

Впрочем, истинное историческое значение Собраний состояло в том, что это была первая и, пожалуй, единственная серьезная попытка диалога между интеллигенцией и официальной церковью. И хотя, как известно, история (имеется в виду история социальная, гражданская, а не культурная) не знает сослагательного наклонения, можно допустить, что, если бы этот духовный опыт увенчался успехом и интеллигенция и церковь, услышав друг друга, пришли бы к взаимному пониманию по основным вопросам, то события следующего десятилетия не были бы такими страшными для России и ее культуры. Однако опыт закончился неудачно (ибо никакого диалога между Мережковскими и Победоносцевым быть не могло), убедив его организаторов, что "религиозная реформация" в России невозможна, а нужна "религиозная революция".

т.е., говоря словами Христа, послужившими названием одной из статей и книг Мережковского (1908), - "Не мир, но меч".

Для Гиппиус участие в создании и в проведении Религиозно-философских собраний (именно ей принадлежит сама их идея) явилось первым серьезным опытом общественной деятельности. Резонанс, который получили Собрания в среде столичной интеллигенции и "прогрессивного" духовенства, был настолько значителен, что инициаторы Собраний - сама Гиппиус, Мережковский, Философов, Н. Минский, Розанов - основали в 1903 году журнал "Новый путь", который на своих страницах не только публиковал протоколы этих собраний, но и был призван стать первым журналом, который поможет выразить себя новым течениям, зародившимся в обществе вместе с пробуждением религиозно-философской мысли. Превратившись впоследствии в журнал "Вопросы жизни", "Новый путь" своей историей и судьбой продемонстрировал быстрое превращение революционно-религиозной проблематики в революционно-политическую.

К лету 1905 года наметился новый поворот в идеях Гиппиус в сторону интересов общественно-политических. Причиной тому послужил и отрицательный опыт Религиозно-философских собраний, и события 9 января 1905 года - "Кровавое воскресенье", - произведшие на поэта и мыслителя потрясающее впечатление. Гиппиус подробно описала этот день в своих воспоминаниях "Дмитрий Мережковский", и по этим записям можно судить о реакции интеллигенции на расстрел мирной демонстрации: "Все были возмущены. Да и действительно: расстреливать безоружную толпу - просто от слепого страха всякого сборища мирных людей, не узнав даже хорошенько, в чем дело..." [6, с. 242].

Интерес Гиппиус к общественно-политическим проблемам не был внезапным и случайным. Справедливо утверждение историка русской философской и общественной мысли Ю. Шеррер: "Попытки интеллигенции разрешить теоретически основные религиозные проблемы примечательным образом всегда приводили в область социальных, политических или исторических реальностей" [1, с. 185]. Таким образом, на данном этапе идеи Гиппиус находились в общем русле умонастроений радикальной части русской интеллигенции. Парадокс заключался в том, что - при различии конечных целей у разных интеллигентских группировок (религиозно-философских, литературно-художественных, социально-политических и т.д.) - их тактические средства и промежуточные цели на определенном этапе во многих случаях совпадали.

Постепенно Гиппиус осознала необходимость свержения самодержавия. Однако, в отличие от большинства представителей интеллигенции, у нее это убеждение имело чисто религиозную основу. В своих воспоминаниях, относящихся к лету 1905 года, она записала: «Что касается меня, то я, в это лето, вдруг погрузилась в одну мысль, которая сделалась чем-то у меня вроде *idee fixe*. Стихийное отношение Ф. (Д. Философова, многолетнего друга и единомышленника Мережковских. - А.Х.) к самодержавию (отрицательное) и такое же утверждение революции я признать не могла. Но не могла признать и отношение к самодержавию Д.С. (Мережковского. - А.Х.) и вообще к государству - которое, думалось мне, может быть, пока что, и лучше, и хуже. Но дело не в этом. Я перескочила в какую-то глубь, и моя *idee fixe* была - "тройственное устройство мира". Я не понимала, как можно не понимать такую явную, в глаза бросающуюся, вещь, такую реальную притом, отраженную всегда и в нашем мышлении, во всех наших действиях, больших - до повседневных, в наших чувствах и - в нас самих. Мы тогда так и говорили: 1, 2, 3. Не символически, но конкретно, 1 - не есть ли единство нашей личности, нашего "я"? А наша любовь человеческая к другому "я", так что они, эти "я" - уже 2, а не один (причем единственность каждого не теряется). И далее - выход во "множественность" (3), где не теряются в долженствовании ни 1, ни 2.

Вот за это 3, за общественную идею, у нас и началась борьба с Д.С. Меня поддерживал и Ф. со своей стороны, общую мою идею не отрицающий. Я не помню теперь всех аргументов, которые мы тогда приводили против самого единоличия

власти ничем не ограниченной, одного над множеством, но в моем дневнике тогдашнем записано: "Сегодня, 29 июля, мы долго спорили с Д.С. в березовой аллее. Очень было интересно. В конце концов он с нами согласился и сказал: "Да, самодержавие - от Антихриста!"» [6, с. 246, 247; 9, с. 72].

Из приведенной цитаты, отражающей суть концепции Гиппиус, ставшей впоследствии определяющей и для Мережковского, логически вытекало следующее: социально-политическая революция, призванная обеспечить свержение самодержавия, органически сольется с революцией религиозной. Мережковский любил повторять, что "религия и есть революция, а революция и есть религия" [10, с. 203]. Супруги верили, что только "религиозная общественность" способна решить тактические исторические задачи и открыть пути к "Грядущему Граду", иными словами, построить лучшее общество.

Манифест 17 октября и революционные события 1905 года не оправдали ожидания Гиппиус: «Русская революция, первой (да, пожалуй, и единственной) целью которой было свержение самодержавия. - не удалась. Самодержавие осталось в своей силе, — подготовка к Думе его только укрепляла. Всякие "свободы" были пресечены. Общее настроение (...) было подавленное» (6, с. 252). С этим настроением в марте 1906 года Мережковский и Гиппиус уехали из Петербурга в Париж, где провели более двух лет. В Париже (1906-1908) Мережковские сближаются с радикальным крылом русской эмиграции в лице И. Бунакова-Фондаминского (член боевой организации эсеров), а затем и с Б. Савинковым. В 1907 году Мережковский, Гиппиус и Философов выпустили сборник политических статей "Le Tsar et la Revolution" - антимонархический по своей направленности, а потому так и не вышедший в свет в России. Здесь идеи синтеза религии и революции получили наиболее радикальное развитие. Особенно показательной была статья Мережковского "Революция и религия", опубликованная на родине. "В настоящем (...) очень раннем фазисе русской революции разительно отсутствует идея религиозная" [11, с. 36], - разочарованно констатировал Мережковский. "Нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой" [12, с. 85], - формулировал он актуальную задачу, стоящую перед русской интеллигенцией. Радикалистский нигилизм так и брызжет из-под пера будущего автора "Грядущего Хама": "Искать последней отваги в последнем отчаянии, все старое кончить, чтобы начать все сызнова. Как будто никого на свете нет и не было, кроме нас, да и нас, пожалуй, нет, но мы будем, будем, - таков наш вечный русский соблазн" [12, с. 76]. И здесь же декларация декадентства как самого передового отряда, по сути - застрельщиков русской революции: "Если теперь Россия - сухой лес, готовый к пожару, то русские декаденты - самые сухие и самые верхние ветки этого леса: когда ударит молния, оне вспыхнут первые, а от них весь лес" [11, с. 26]. Говоря о незримом, мистическом взаимодействии интеллигенции и народа, Мережковский уверяет своего читателя: "С двух противоположных концов мира мы пришли к одному и тому же" [11, с. 30]. Дальнейший ход развития революционных событий показал, как много книжных иллюзий и необоснованных мечтаний стояло за символистскими теориями революции и культуры, и в то же время как много верного было угадано о взаимосвязи религиозных и революционных настроений в русской культуре рубежа веков.

## II

Среди многочисленных сочинений на религиозные темы Розанова, одного из активных участников Религиозно-философских собраний, есть частный сюжет, поразительный по глубине проникновения в сущность российской духовной жизни. Посвящен он конкретному лицу и представляет собой посмертные воспоминания-размышления о недавно усопшем. Эти розановские очерки посвящены Победоносцеву, весьма одиозной личности (причем одиозной различно - в интеллигентских и официальных кругах). сыгравшей решающую роль и в открытии, и в закрытии Собраний. Конечно, этот персонаж чрезвычайно характерен для Розанова - реакционер, прославленный именно своей крайней реакционностью, враг всяческого образованного "прогрессизма", вольно-

любия, любой революционности - как в прямом, политическом, так и в переносном, метафорическом смысле. В этом смысле репутация у Победоносцева в глазах большинства мыслителей и поэтов Серебряного века была самая что ни на есть отрицательная: "Победоносцев над Россией простер совиные крыла" (А. Блок). Не скрываласвоихантипатийк"грознаму"и"всесильному"обер-прокурору, который"царил"в России, и Гиппиус. Розанов же симпатизировал Победоносцеву и не раз общался с ним.

Оригинальность Розанова заключалась не в том, что он избрал для своего анализа, может быть, самую мрачную - по крайней мере с точки зрения литературной интеллигенции начала XX века - фигуру русского религиозного консерватизма (склонность к крайним суждениям, подчас намеренно эпатазирующим, была вообще в духе и стиле Розанова), поразительным было то, что Розанов усмотрел в нем, казалось бы, вопреки очевидному, ярко выраженную *маргинальность, периферийность* для российской жизни, русской культуры, да и православной религиозности. Точнее было бы сказать так: маргинальность и периферийность Победоносцева как бы "проступала" сквозь внешнюю его "респектабельность", "государственность", "центральность", "столичность", "магистральность".

Оказывалось, все, что ставило Победоносцева в *центр* русской православной жизни, церковности и государственности, было хотя и важным, но уже исторически *уходящим*, погружающимся в *небытие*. "Твердостью" и "крепостью" его можно было восхищаться, можно было ему удивляться или завидовать, можно было анализировать и оценивать, но так, как если бы он принадлежал памятникам истории, музейным экспонатам, реликтам давно исчезнувшей культуры. Центр русской жизни сдвинулся, и все то, что находилось еще совсем недавно в центре, неожиданно оказалось на периферии, так сказать, на "обочине истории и культуры". Во всяком случае Розанов показывал именно это в пресловутом ревнителе православного охранения.

Не случайно Розанов по выработавшемуся за годы так называемой "первой русской революции" обыкновению пытался взглянуть на личность каждого из таких персонажей одновременно с двух точек зрения: *справа* (в "Новом времени" - "Из воспоминаний и мыслей о К.П. Победоносцеве", 26 марта 1907 года) и *слева* (в "Русском слове" за подписью *В. Варварин* - "К.П. Победоносцев", 13, 18 и 27 марта 1907 года; затем к концу года там же были напечатаны еще три статьи: "К.П. Победоносцев и его переписка"; "Духоборческие скитания и К.П. Победоносцев"; "Ауто-портрет Победоносцева", соответственно, 12, 13 и 19 декабря), что было призвано создать у читателей своеобразный "стереоскопический" эффект, прежде всего занимавший самого Розанова, с его двумя журналистскими лицами - консервативным и либеральным, и, как писала Гиппиус, "двурушничеством" [6, с. 115].

Казалось бы, какую периферийность или маргинальность можно было усмотреть в Победоносцеве, обер-прокуроре Священного Синода, родившегося в Москве, в семье профессора Московского университета, всю жизнь прожившего в Москве или Петербурге, приближенного ко двору и императорской семье, многолетнего члена и статс-секретаря Государственного Совета, постоянного тайного политического советника Александра III? Не однажды Розанов подчеркивал в Победоносцеве "государственного человека", "установившегося", "решенного", "который не знает поправок, отступлений, уклонений в сторону, компромиссов, сделок" [13, с. 516]. В то же время Розанов "с прискорбием" отмечал, что "как государственный человек, он (Победоносцев) получил *кривой закал*" еще в 30-40-е годы XIX века, что «в одном отношении он был человек *старой*, даже застарелой и как-то *неумной* школы. Он соображал, что "делать", это-значило именно *самому* делать... Между тем истина заключается в том, чтобы давать *другим* делать». В николаевское время «в государственной системе России не было никакого другого взгляда, другой системы, как эта добродетельная и узкая система *"самоделания"*... "Все бы *самому*", "мертвецы кругом: я один жив"... Последние два года его жизни могли бы убедить его в совершенной ложности такой теории» [13, с. 527, 528].



Не случайно, по мнению Розанова, Победоносцев окружал себя людьми "слишком обыкновенными", "неумными", ограниченными службистами-исполнителями, чиновниками-бюрократами, деятелями практической хватки, простыми осведомителями. Окружение и губило его: "человек сидит на своем месте, но еще вернее, что он сидит *под* своим местом, т.е. весь окружен, подавлен и сформирован условиями того места, кресла, стула, табурета или рогожки, на которых сидит" [13, с. 522]. "Рогожка", на которой сидел Победоносцев, была, по наблюдениям Розанова, самой что ни на есть ординарной, тривиальной. Все эти Саблер, Делянов, Скворцов представляли собой беспросветную *духовную провинцию*, на фоне которой Победоносцев не мог не казаться "страшно умен индивидуально" [13, с. 528].

Однако невольное ощущение собственного превосходства и плохо скрываемое презрение к окружающим приводило к тому, что Победоносцев оказался "неумен воспитательно", что он сохранил *"первый закал обучения"*, который он "получил в грубонаивную, положительно недалекую эпоху" [13, с. 528], т.е. и сам в некотором отношении оказался и "грубо наивен", и "недалек". Даже в своих религиозных и церковных устремлениях Победоносцев, по мысли Розанова, не служил *"истине, религиозной и церковной правде"*, более того, он не служил и "отрицательно", "в борьбе с религиозной и церковной неправдою", потому что Победоносцев "считал безнадежным - *пробуждение людей церкви*" [13, с. 529].

Розанов приводит пример житейского суждения Победоносцева в узком кругу: «Невозможно жить в России и трудиться, не зная ее, а зная Россию (...) многие люди у нас ее знают? Россия - это бесконечный мир разнообразий, мир бесприютный и терпеливый, совершенно темный: а в темноте этой блуждают волки"... Он хороню выразил последнюю мысль, с чувством. Кажется, буквально она звучала так: "дикое темное поле и среди него гуляет *лихой человек*"... Он сказал с враждой, опасением и презрением последнее слово. Руки его лежали на столе:

- А когда так, - кончил он, - то ничего в России так не нужно, как *власть*; власть против этого лихого человека, который может наделать бед в нашей темноте и голотье пустынной» [13, с. 529].

В этом эпизоде раскрывается трагедия духовного одиночества и духовной немощи Победоносцева, бессильного изменить мир, иначе как жестоким насилием политической и административной власти. Россия предстает перед его взором как ненавистная пустыня, полная темноты, дикости, лихой голытьбы, - жалкая и убогая духовная провинция! Еще несколько характерных высказываний Победоносцева: "Да это монах наш, восточный. Как удобно улегся. И подушечка. Спит он? Нет, кажется, дремлет: глаза не совсем закрыты. Лицо тупое, сонное и самодовольное. Да, это наша православная церковь". Или другое: "Нашим дуракам все было дано, но наши дураки надо всем заснули. Ну, и не пробудишь их! Куда. Сытые и видят золотые сны. Это весь наш Восток, ленивый, бездушный..." [13, с. 527].

Розанов подчеркивает "органическую ненужность" Победоносцева и как мыслителя, и как политика, и как религиозного деятеля, и как мужчины... Его портрет несет черты патологии: "Высокая, очень высокая фигура оканчивалась маленькой головой женского, красивого сложения, почти без растительности на подбородке и губах... Это была пожилая, немного старая женщина, т.е. старый женский бюст, с сухой плоскою грудью, без "грудей", посаженный на высокое и сильное мужское тело... Для нас, мужчин, *невыносимы* женщины "солдатского профиля", женщины с *мужеобразными* лицами, с грубым голосом и мужицкими движениями..." [13, с. 520. 521]. «При сухопарости всей фигуры, "всего Победоносцева", пальцы у него были толстые, мясистые, налитые кровью. Они были так непропорционально велики..." [13, с. 529]. Это уже символ той государственности, той церковности, которую воплощал в себе Победоносцев, - не голова, не лицо, не фигура, а *руки*, чудовищно огромные. Розанов заметил, что «знаменитое щедринское "тащить и не пущать" (Розанов любил говорить, что ничего не читал у Щедрина. - А.Х.) приходилось. - "как форма, считая по

мерке", более всего к Победоносцеву и его "духовному ведомству"». «Здесь, действительно, все "тащилось" и "не путалось"...» [13, с. 517]. Убийственная формула великого сатирика пришлась, под рукой Розанова, как нельзя более кстати к личности "государственного человека".

Итог жизни Победоносцева - сокрушительное поражение политика, церковного деятеля, мыслителя, "государственного человека". Приговор, вынесенный Розановым в самом начале его очерка, еще до анализа, беспощаден: «Человек стиля немногим пережил стильную эпоху. Он умер в пору. Когда она вся разломалась на куски, и бурный поток, клокоча и негодуяще, кусок за куском уносил и выбрасывал ее, как щепы разбитого корабля, как кирпич разрушенного здания. В смысле идейном, в смысле "веры, надежды и любви", немногие люди были как *жестoko наказаны*, как Победоносцев. Ибо немногие имели случай увидеть, до какой степени ничего, решительно ничего, из того, во что они "верили" и что "любили" за долгую жизнь свою, что *созидали* и *укрепляли*, не уцелело, - все погибло, и притом безвозвратно.

- Дела мои умерли раньше меня. Как я несчастен!..

- Дела мои умерли раньше меня. Как я могу жить!?!..» [13, с. 516].

Розанов сравнивает Победоносцева с большим портретом в раме, стоящим в актовом зале гимназии, "среди шумящих, резвых, шалящих учеников": «сухой и старый "дяденька"», грозящий всем пальцем... «...По истечении достаточного времени, около него шумел уже не юный зеленый гам, а красный хохот, бесстыдные движения, визг и свист.

- Что бы сделать с этим "портретом"?

- В самое бы неприличное место его вынести?

- Перевернуть вверх ногами?

- Разодрать? Разломать?

Это шумела революция около "вышедшего в отставку" обер-прокурора Св. Синода, статс-секретаря и члена Государственного Совета К.П. Победоносцева.

"Портрет" был вынесен» [13, с. 516, 517]. Революция победила Победоносцева, "вынесла в самое неприличное место", "перевернула", "разодрала" - и, констатирует Розанов, поделом. Вольно или невольно Розанов самой логикой своего, вроде бы непредубежденного анализа осуждает реакционера Победоносцева и оправдывает революцию: "Как они здоровы, юны, задорны, грубы и невинны!" [13, с. 516].

В конце розановского очерка воссоздается портрет Победоносцева, изображенный на картине И. Репина "Заседание Государственного Совета". «В тусклом дальнем изображении видно только сморщенное, гневное, злоеущее лицо "статс-секретаря и обер-прокурора Св. Синода" и эти ужасные кисти рук его, точно второе его лицо, столь же характерное, как и женственное белое, умное лицо!

- Хватай! Хватайте все! Иначе - все разбежится и, разбежавшись, убьется, разобьется!..» [13, с. 530]. Эти слова буквально перекликаются с щедринской формулой, приведенной вначале: "Тащить и не пущать!"

Главное в отношении Розанова и к личности, и к системе воззрений Победоносцева - удивление исследователя, этнографа, изучающего экзотические обычаи и ритуалы туземцев, одновременно и чарующие своей дикой красотой, и увлекающие "странностью", требующей истолкований и гипотетических объяснений, и пугающие своим первобытным варварством, сочетающие силу, самобытность и архаику. При этом сам "естествоиспытатель" остается непричастным всем этим воззрениям: он взирает на столпов православия как сторонний наблюдатель, как чужестранец, как любопытный обыватель. Поистине Розанов-автор - "посторонний" своим персонажам и гордится своей беспристрастностью, своим демонстративным отчуждением от "предметов мифа", от "фетишей" того или иного рода (отсюда постоянно диссонирующий "перекрест" сопоставляемых взглядов "справа" и "слева", взаимодополняющих друг друга). Розанов *свободен* от мифологии того или иного рода, и эта его религиозная свобода делает его по-настоящему свободной творческой личностью.

Между тем и в отношении "прогрессистов", радикалов, революционеров Розанов как же свободен. В "Уединенном" он пишет:

"Почему я так сержусь на радикалов?

Сам не знаю.

Люблю ли я консерваторов?

Нет.

Что со мною? Не знаю. В каком-то недоумении" [14, с. 268].

Розановское "недоумение" нарочито и самоиронично. Однако трудно более прозрачно и определенно охарактеризовать авторскую позицию, заключающуюся в непонятной "сердитости" на радикалов и еще более решительной "нелюбви" к консерваторам.

Обращаясь к изучению радикалов, Розанов, как и в случае с консерваторами, прибегает к "остранению": Революция предстает как своего рода религия: «Хлыстовский элемент, элемент "живых христов" и "живых богородиц" <...> Вера Фигнер была явно революционной "богородицей", как и Екатерина Брешковская или Софья Перовская... "Иоанниты", все "иоанниты" около "батюшки Иоанна Кронштадтского", которым на этот раз был Желябов» [14, с. 309]. Выморочная религия, какой-то шутовской маскарад: Фигнер в роли Богородицы, "дурак" А. Желябов в роли Иоанна Кронштадтского.

В то же время Чернышевский - не мыслитель, не писатель, и не политик, - это "государственный человек". «В сущности, он был как *государственный деятель* (общественно-государственный) выше и Сперанского, и кого-либо из "екатерининских орлов", и браваурного Пестеля, и нелепого Бакунина, и тщеславного Герцена. Он был действительно *solo*. Нелепое положение полного *практического бессилия* выбросило его в литературу, публицистику, философствующие оттенки, и даже в беллетристику, где, не имея никакого *собственного к этому призвания* (тишина, созерцательность), он переломал все стулья, разбил столы, испачкал жилые удобные комнаты, и вообще совершил "нигилизм" - и ничего иного совершить не мог... Это Дизраэли, которого так и не допустили бы пойти дальше "романиста", или Бисмарк, которого за дуэли со студентами обрекли бы на всю жизнь "драться на рапирах" и "запретили куда-нибудь принимать на службу". Черт знает что: рок, судьба, и не столько *его*, сколько *России*» [14, с. 208].

Вся история России проигрывается Розановым в сослагательном наклонении: провинциальный семинарист Чернышевский становится премьер-министром: "незыб-льмрш", как Аракчеев, и, вместо того чтобы тонуть "в снегу и глуши, в елях и болоте" Вилюйска, работает ради "бескоровных, безлошадных мужиков" [14, с. 208]; террорист Желябов делается новым "батюшкой Иоанном", народным священником и чудотворцем, окруженным своими восторженными "иоаннитами" - вместо того чтобы участвовать в заговоре и царевубийстве; в скором будущем св. Иоанн Кронштадтский тихо возвращается в провинцию и занимается исцелением страждущих, способствуя воскрешению веры, а не отлучает Л. Толстого от церкви и не борется с конституцией; Победоносцев становится борцом с церковной "неправдой" и поднимается из чиновничьего кресла до пророка, святого, религиозного реформатора, превращаясь в русско-Лютера...

Подобная, едва ли не постмодернистская "игра с историей" сродни самым безумным революционным проектам и, конечно, находится в русле именно революционного, а не консервативного мировоззрения. Однако в отличие от самих революционных проектов подобная игра принципиально несерьезна, нецеленаправленна, - это игра воображения, это не политический, а эстетический проект. С этой точки зрения консерватуру не устраивают Розанова так же, как и революционеры: они слишком практичны и серьезны, а настоящая жизнь незаметно уходит. «И всякое "завтра" се обманет и перейдет в "послезавтра"» [14, с. 301].

Позиция Розанова - "внеаходимость" (М. Бахтин). Иными словами, это положение "между". *Между* религией и революцией, *между* радикализмом и консерватизмом, *между* столицами и провинцией, *между* серьезностью и смехом, *между* индивидуализмом и безликой массой, *между* постоянством и изменой, *между* различными культурами, конфессиями, национальными традициями и т.д. Розанов - вечное становление, развитие, текущий процесс, игра смыслов и контекстов. Розанов - певец маргинальности и ее аналитик. Однако это выражение маргинальности глубоко символично: ведь речь идет о маргинализме самой русской интеллигенции на рубеже XIX-XX веков.

В самом деле, и Победоносцев, и Гиппиус, и Мережковский, и сам Розанов находятся поистине "между" крайностями - между религией и революцией. И эта межеумочная позиция русской интеллигенции не получает своего разрешения. Ибо не став "мостом", связующим религию и революцию, но и не являя собой "пропасть", отделяющую первую от второй, русская интеллигенция в переломную эпоху своей истории оказалась не то в положении "зерна пшеничного" между двух жерновов, не то "зеркала", криво отражающего то ли революцию, то ли религию, то ли нечто "среднее". Мысль эту со свойственными ему парадоксальностью и остроумием выразил Розанов, назвав одну из своих статей по злободневным политическим вопросам «Между Азефом и "Вехами"» [15, с. 390-400].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шеррер Ю. Религиозно-философские искания в России в начале XX века // История русской литературы. XX век: Серебряный век. М., 1995. Глава III.
2. Азадовский К.М., Лавров А.В. З.Н. Гиппиус: Метафизика, личность, творчество // Гиппиус З.Н. Стихотворения, проза. Л., 1991.
3. Русская литература XX века (1890-1910). М., 1914. Т. 1. Кн. 2.
4. Антон Крайний (Гиппиус З.Н.) Литературный дневник (1899-1907). СПб., 1908.
5. Гиппиус З.Н. О Религиозно-философских собраниях // Гиппиус З.Н. Стихи, воспоминания, документальная проза. М., 1991.
6. Гиппиус З. Живые лица. В 2 т. Тбилиси, 1991. Т. 2. Воспоминания.
7. Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902-1903). СПб., 1906.
8. Савельев С.Н. Жанна д'Арк русской религиозной мысли: Интеллектуальный профиль
3. Гиппиус. М., 1992.
9. Гиппиус З. О бывшем // Возрождение. 1970. № 219.
10. Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998.
11. Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. 1907. № 3. Отд. II.
12. Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. 1907. № 2. Отд. II.
13. Розанов В.В. К.П. Победоносцев // Розанов В.В. Собр. соч. М., 1996. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского.
14. Розанов В.В. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2.
15. Розанов В. Между Азефом и "Вехами" // Вехи: pro et contra. Антология. СПб., 1998. С. 390-400 (впервые опубликована: Новое время. 1909. 20 авг. С. 3, 4).