
О.В.КУЛЕШОВА

ТРЕТИЙ ЗАВЕТ Д.С.МЕРЕЖКОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Философская концепция Д.С.Мережковского — синкретичное и сложное целое. Недаром многочисленные исследователи, русские и зарубежные, относят его к разным философским традициям, называя в качестве предшественников писателя философов различных школ, национальностей и эпох. Несомненными остаются лишь принадлежность Мережковского к последователям идеалистической философии, его антипозитивизм, борьба с приоритетом материального в мире и в душе человека. Темира Пахмусс считает, что философская концепция Мережковского, находясь в одном ряду с концепциями религиозных философов начала века: В.Розанова, В.Иванова, Н.Бердяева, Ф.Соллогуба и др. — выходит из представления славянофилов о религиозной миссии России в судьбе западной цивилизации и имеет таких предшественников, как Тютчев, Ибсен, Ф.М.Достоевский и В.Соловьёв (14). О.Матич добавляет имена Н.Ф.Федорова и Н.Г.Чернышевского (5). М.Алданов отмечает принадлежность Мережковского к «мощному религиозному течению, которое в русской литературе идет от заволжских старцев и... Василиана Косого к Толстому и Достоевскому» (1). Особое значение философии Ф.Ницше и Р.Штайнера для формирования концепции Мережковского видит Бернис Г.Розенталь (9). Огромное влияние на творчество писателя гегелевско-гераклитовской философии разви-

тия посредством противоречий отмечает М.О.Цетлин (11). Пестрота имен подтверждает тот факт, что концепция Мережковского — явление общекультурное, выросшее из могучего сплава плодородных слоев истории, литературы, философии, религии и мифологии.

Глубинные корни философии Д.С.Мережковского находятся далеко за пределами русской религиозной и философской мысли. Прежде всего, следует сказать о том, что Д.С.Мережковский является приверженцем идеалистической традиции в философии. Он активно борется против материалистического понимания бытия мира и истории. Стремление, низринув преходящее, обратиться к вечному, в чувственном мире, найти Дух, освободить его, следовать за ним становится доминирующим в философской концепции Мережковского. Философу близок мистический характер гераклитовского и платоновского мирозерцаний. Шествие Духа в мире — основная тема Мережковского. Она определяет онтологическую концепцию писателя, его концепцию истории и развития.

Конечная цель существования человечества на земле обозначена в философии Мережковского как преображение в духовную субстанцию — Царство Божие. Вопреки материалистическому мировоззрению философ отрицает эволюцию материального мира, фазисное развитие истории, обусловленное существованием закономерностей и объективных предпосылок исторического развития, идею прогресса и торжества цивилизации, противопоставляя им эволюцию духовного и идеального мира, совершающуюся посредством шествия Духа к своему абсолюту — Царству Божию. Цивилизационные идеи также не близки Мережковскому. Локальные цивилизации интересуют его лишь с точки зрения их приближения или отдаления от конечной духовной субстанции. Любая цивилизация рассматривается Мережковским с точки зрения ее перспективности или бесперспективности для осуществления единственно возможной цели исторического развития — наступления Царства Божия на земле.

К Гераклиту восходят метод философствования Мережковского, антиномичность мышления, стремление найти синтез путем согласования неразрешимых противоречий. Гармония, вырастающая у Гераклита из вражды вещей, претворяется у Мережковского в синтез, возникающий в борьбе противоречащих друг другу антиномий. Мережковский, подобно Гераклиту, основной движущей силой развития считает преображающую силу духовной субстанции. Исклю-

чительная роль личности в истории в философской концепции Мережковского также имеет истоки в греческой философии. У Гераклита личность — носитель демонического. Задача личности — освободить демона, позволить духовной субстанции действовать в человеке и через человека. Демон способен оживлять многих, переходить из личности в личность. По Мережковскому, историческая задача личности — разбудить в себе духовную субстанцию — Дух Святой. «Дух веет, где хочет», и главная цель человеческой жизни — стремление к Духу, пробудить себя для жизни в Духе, чтобы своей личной исторической судьбой приблизить человечество к высшей духовной субстанции — Царству Божию. Поэтому главная молитва Мережковского «Дух Святой, прииди!», а личность, сумевшая разбудить в себе силы духовной субстанции, принявшая в себя Дух Святой и тем самым способствующая продвижению всемирной истории к конечной цели духовной эволюции — Царству Божию, — движущая сила истории. Дать духовной субстанции творить свою волю, отказавшись от собственного своеволия, по Мережковскому, — главная истина, способная открыться человеку в его земной судьбе. Главная задача человека в греческих мистериях — приобщиться к магическому кругу вечности. У Гераклита величие человека измеряется степенью его приближения к вечному Духу, у Мережковского — проявленностью в душе человеческой Духа Святого. Душа человеческая принадлежит вечности, человек живет не для себя, но для мира.

Скептическое отношение Мережковского к позитивистской науке также имеет прообраз в философии Гераклита, ставящего науку на низшую ступень по отношению к высшему знанию, так как она исследует законы уничтожения и становления вещей в преходящем, чувственном мире. Образ детства в философской системе Мережковского, сопутствующий наступлению Царства Божия, также восходит к представлениям Гераклита. Для человека, обращенного к вечности, жизнь не имеет безусловной ценности. «Вечность — играющее дитя». По Мережковскому, достигнуть Царства Божия можно лишь путем отказа от стремления видеть в преходящем безусловную ценность благодаря пересмотру серьезного отношения человека к земной жизни, обретению способности смотреть на мир глазами играющего дитяти. «Если не обратитесь, не будете как дети, то не войдете в Царствие Небесное».

К философии Гераклита восходит и антиномичная, дуалистическая, вечно двойственная природа человека, которой так много вслед за Достоевским занимается Мережковский. По представлениям Гераклита, человек смешан из враждующих стихий, в которые излилось божество. Отсюда вечная двойственность, живущая в человеке: противостояние между временным и вечным, зависимость человека и в то же время данная ему свобода, призвание из временного слагать вечное. Дух действует в человеке. В душе же его одновременно сокрыты и Бог, и червь. Антиномичность, воплотившаяся в основной принцип философствования у Мережковского, становится неотъемлемой чертой человеческого бытия в сочинениях писателя. Двойственна природа Христа: человеческая и Божеская. Двойственна природа личности — движителя истории: духовная, пропустившая через себя Духа Святого, приближающаяся к конечной абсолютной духовной субстанции — Царству Божию, и плотская, сиюминутная, принадлежащая дурной бесконечности земной линейной истории. Высшее назначение человека — подчинить сиюминутное вечному, призвав Духа Святого, дать вечности возможность говорить через себя, открывая человечеству путь к конечной цели истории — достижению абсолютной духовной субстанции.

Отношение к мифотворчеству также восходит у Мережковского к древнегреческой традиции. Мережковский наследует платоновское понимание мифа как емкой образной формы для выражения мудрости мистерий. Через мифы для него открываются вечные истины, скрытые в образах. Развитие идеальных сущностей, происходящее в мистериях, проецируется в мировое пространство и посредством категории времени и создания художественного образа облекается в миф. Мережковский, отталкиваясь от подобного представления, разделяет мировое пространство на две категории — истории и мистерии. Мистерия — идеальная сущность, в которой имманентно совершается эволюция идеального мира, происходит движение Духа в вечности. История — проекция идеальной сущности в категориях пространства и времени, проекция не абсолютная, а получающая искажение при воплощении в материальные образы.

Идея о вечном присутствии Христа на земле еще до наступления исторического христианства через Р.Штайнера также пришла к Мережковскому от Платона, считавшего, что Бог зачарован в мире, излил себя в мир в акте творения, пожертвовав своим отдельным Бы-

тием. Мировая Душа приняла крестную смерть, чтобы мир мог существовать. Подобные представления Платона предвосхищают культ страдающего, умершего и воскресшего Бога. Бог явлен в человеке. Воскресить, освободить Бога — главная задача человека, душа которого может родить Сына Божия — Логос. Божественное рождается от брака души с природой. Подобную идею исповедует Мережковский, для которого Богосупружество — высшая точка в достижении соединения Бога с человеком. К Платону восходит и половая символика Троицы у Мережковского. Любовь у Платона имеет к Логосу материнское отношение. Любовь рождает Сына Божия — Логос. Любовь — сила Души. Душа — мать Божественного. Дух Святой как ипостась Святой Троицы у Мережковского женского рода. Мать-Дух — главная духовная субстанция, способная завершить эволюцию идеального мира наступлением Царства Божия на земле. Идея Платона о любви как животворящей силе, способной привести распавшееся божественное единство к гармонии и воссоединению, находит продолжение в понимании половой любви у В. Соловьёва и Мережковского как средства преодоления пола и воссоздания цельной человеческой Личности, победившей пол и не имеющей половых различий.

Следует отметить, что идеи неоплатонизма, продолжающие мистическую традицию древнегреческой философии, духовно близки философской концепции Мережковского. Идеи Плотина, определяющего основу бытия как сверхчувственный, сверхъестественный, надразумный божественный принцип, тождественный абсолютному бытию и Богу, предваряют представления Мережковского об абсолютном бытии как бытии в Духе. Философия экстаза, открывающая возможность проникновения в область чистого сознания и мышления путем «отторжения» мысли, прокладывающая путь божественному свету в низший материальный мир, предвосхищает понятие экстаза как возможности общения с Богом в христианской мистике и восприятие экстаза Мережковским как пути высшего соединения с Богом, духовного и плотского, в Богосупружестве. Отрицание Платином рационального и чувственного познания, стремление к разграничению божественного начала и низшего природного мира согласуются с гносеологическими и онтологическими представлениями Мережковского, носящими идеалистический характер. Идеи писателя о вечном присутствии Христа на земле, присутствовавшие и в платоновской

философии, предваряет учение Ямвлиха, пытающегося обосновать в духе мистических представлений Плотина античный политеизм.

Говоря об идеалистической традиции в философии Мережковского, невозможно оставить без внимания философскую систему Гегеля. Имеющая в основании традиции древнегреческой философии, она представляет собой новый этап развития философской мысли. Понимание Гегелем абсолютного Духа как основы мироздания и космического процесса как развития абсолютной идеи тождественны представлениям Мережковского об устройстве вселенной и пониманию им духовной эволюции как шествия Духа от Бога к человеку. Диалектический метод Гегеля, существующий в соответствии с законами тождества и противоречия, утверждающий, что живая действительность не боится противоречий, но, напротив, воплощает их в себе, и полагающий, что саморазвитие идеи всегда происходит в форме триады: тезис, антитезис, синтезис, — лежит в основе представлений Мережковского о духовной эволюции вселенной и саморазвитии Духа, ведущего человечество к конечной духовной субстанции — Царству Божию. Наличие противоречий для Мережковского — неперемненное условие любого духовного действия и развития исторических событий как отражения борьбы духовных сущностей, согласующихся в новой гармонии высшего единства.

Помимо философской идеалистической традиции, идущей из глубины веков, на формирование концепции Мережковского оказали влияние идеи христианского средневекового мистицизма. Особое значение для творчества Мережковского имеет учение Аврелия Августина. Синкретичный характер его представлений, попытка соединения христианских и древнегреческих философских доктрин близки по духу Мережковскому, создающему сложную синкретичную концепцию, синтезирующую традиции идеалистической философии с доктринами христианского богословского вероучения. Следует отметить теоцентрическое мышление Августина, признающего Бога высшей сущностью и наиважнейшим предметом познания, спиритуалистические представления о душе, иррационалистическое понимание человеческого духа, представление о мире как об акте божественной воли, отрицание истинности чувственного познания и утверждение единства познания и веры, доказывающее приоритет веры над разумом, представление о гордыне как о причине безбожия, идею об ответственности человека за земное зло, соединение в Боге категорий настоящего,

прошлого и будущего, идею неравенства как вечный и неизменный принцип общественной жизни, освоенные Мережковским в своей философской системе координат.

Особо нужно отметить идею Августина о существовании христианства от сотворения мира, восходящую к философской традиции Платона и неоплатоников, и эсхатологическую концепцию, содержащую религиозно-теологическую идею прогресса, т.е. понимание прогресса как духовной эволюции человечества, движения к Богу и спасению. Августин предлагает периодизацию земных градов-обществ, в основании которой — шесть эпох, приведенных в Ветхом Завете. Эта концепция соответствует эволюционным представлениям Мережковского, видящего божественную субстанцию движущей силой земного прогресса, но, в отличие от Августина, опирающегося на ветхозаветную периодизацию, делящего духовную эволюцию на три периода в соответствии с дальнейшей традицией христианского мистицизма, учитывающей новозаветный опыт человечества. Идеи Августина о Церкви как представителе Царства Божия на земле и идеал теократического общества трансформируются в философии Мережковского в образы Вселенской Церкви, способствующей приближению человечества к духовному абсолюту, и теократического общества в Третьем Завете Духа-Матери.

В основу онтологической концепции Мережковского, опирающейся на теорию духовной эволюции, легло учение средневекового монаха Иоахима Флорского о Третьем Завете, делящее бытие мира на три этапа, согласно трем ипостасям Святой Троицы: первый — Завет Бога Отца, второй — Завет Бога Сына, третий — Завет Святого Духа. Согласно Иоахиму Флорскому, человечество должно чаять наступления Третьего Завета, когда благодаря действию Духа Святого наступит Царство Божье на земле и мир будет пребывать в счастье и благоденствии.

Среди позднейших влияний в русле христианского мистицизма нужно отметить представителя христианского эзотеризма и основателя антропософски ориентированной духовной науки Р. Штайнера. Особое значение для формирования философской концепции Мережковского имели идеи, изложенные в ранней работе Штайнера «Христианство как мистический факт и мистерии древности». Мережковский, как и Штайнер, уделяет огромное внимание мистической сущности христианства. Цель Штайнера — доказать существование мистики, предшест-

вующей христианству, — согласуется с верой Мережковского в возникновение христианства на земле до Христа. Идея Штайнера о том, что «христианство как мистический факт есть ступень в поступательном развитии человечества; мистерии же древности и их воздействия суть подготовка к этому мистическому факту» (13, с. 132), соответствует представлениям Мережковского о духовной эволюции человечества, рассматривающего христианство как вторую ступень эволюции на пути к конечной духовной субстанции — Царству Божию, а языческие мистерии — как тень христианства в дохристианском мире. Мережковский, как и Штайнер, развивая эту идею, указывает на Августина как первого толкователя христианства в подобном ключе, приводя в сочинении «Тайна Запада: Атлантида-Европа» (Белград, 1930) цитату, использованную Штайнером в вышеуказанной книге: «То, что теперь именуют христианской религией, существовало уже у древних, и не отсутствовало также и в начале человеческого рода; когда же Христос явился во плоти, то истинная религия, существовавшая и дотоле, получила название христианской» (13, с. 135–136). Восприятие Мережковским древнегреческой мистики, неоднократно использованной в собственных сочинениях, происходит согласно с концепцией Штайнера. Сам способ исследования действительности, которым пользуется Мережковский, согласуется со штайнеровскими представлениями о мышлении и познании. Штайнер отвергает естественно-научный способ познания, признавая его крайне поверхностным и неполно удовлетворяющим духовным потребностям. Истинное познание должно подняться над чисто историческим исследованием памятников духовной жизни, держаться Духа, а не внешних следов, оставленных им. Способность к «духовному зрению» — единственный оправданный способ постижения действительности, по Штайнеру. Мережковский, отрицающий истинность научного знания, предпочитающий «дневное» сознание, оперирующее логическими, рациональными понятиями, «ночному», «магическому», основанному на прозрениях, ясновидении и интуиции, стремящийся смотреть на мир «духовным зрением», находится всецело в русле штайнеровских представлений об истинном мистическом, мистериальном постижении мира. По Штайнеру, Мережковский — мист, посвященный XX столетия. Деление Мережковским бытия мира на историю и мистирию, стремление искать истины не в историческом, а в мистериальном плане, среди идеальных, духовных сущностей приближает Мережковского к понятию миста у Штайнера. Как посвященный истинно реальными называ-

ет он образы, возникающие в духовной жизни, в то время как видимому и осязаемому приписывает реальность низшего порядка. Не может доказать того, что утверждает, а лишь рассказывает о своих опытах, будучи окружен людьми, чьи духовные очи закрыты сейчас, но могут открыться благодаря силе сообщаемого им. Он имеет веру в человечество и хочет раскрывать духовные очи. Он может только предлагать плоды, собранные собственным духом; «видит ли их другой, или нет, это зависит от того, имеет ли он понимание для того, что открывается духовному зрению» (13, с. 19). Мережковский в эмиграции действительно ощущает себя избранным и призванным к спасению человечества, «предтечей грядущего Царства Духа и его главным идеологом» (10, с. 125). «Для меня не безразлично, что мир погибает... таким, как я, нельзя иначе спастись, как с погибающим миром», — утверждает он в сочинении «Тайна Трех» (7, с. 8). Для Штайнера чувственная реальность имеет низший смысл, и только пройдя мистическим путем, человек вступает в вечность. Подобное суждение мы находим и у Мережковского. Достижение высшей духовной субстанции — Царства Божия — возможно для человечества путем отвержения законов материального мира, соединяя в Духе со Христом, начала нового бытия под знаком Духа Святого. Лишь мистическое соединение с Духом Святым приведет человека в вечность, дарует ему долгожданное освобождение. В человеке скрыто заложены божественно-духовные силы, но лишь в мисте они становятся проявленной действительностью, утверждает Штайнер. Герой Мережковского — человек, соединивший себя с Духом Святым, разбудивший в себе божественно-духовные силы, — способствует шествию Духа в мире, приближает наступление Царства Божия. Пробуждения этих сил чаует Мережковский для всего человечества.

Тождественно у Мережковского и Штайнера отношение к мифологии, воспринятое из платоновской философии. Мистерия для них — реальная духовная действительность, разворачивающаяся в надысторическом пространстве. Миф — символическое воплощение мистерии. Мистерия дается под покровом мифа. Недопустимо рассудочно-рационалистическое истолкование мифов. По мысли Штайнера, Платон прибегает к мифу, когда хочет изобразить внутреннюю сторону человека, не воспринимаемую чувственно, путь вечной души через различные изменения. Миф — иллюстрация духовных событий. «Именно благодаря своему характеру иллюстраций, одни и те же мифы могут выражать... различные духовные события. Поэтому

нет противоречия, когда истолкователи мифов относят данный миф то к одному, то к другому духовному событию» (13, с. 68). Подобное понимание мифа дает Мережковскому возможность говорить о существовании христианства на земле до прихода Христа, о его вечном присутствии в мировом пространстве, истолковывая разнообразные мифы, принадлежащие разным эпохам и народностям, как образное выражение, иллюстрацию одной и той же мистерии — «мистерии Бога умершего и воскресшего» (7, с. 27), и использовать миф Платона об Атлантиде для доказательства существования первого человечества как начального этапа всемирной духовной эволюции, называемого Мережковским Преисторией. Сопоставимо и понимание обоими философами Елевсинских таинств и религиозных мистерий Древнего Египта. Стремление Мережковского увидеть в Елевсинских мистериях и мистериях Древнего Египта Богоявление полностью отвечает толкованию Штайнером этих таинств как громкого исповедания вечности души. Дионис и Осирис — воплощение божественного в его вечных превращениях во Вселенной, Божества, излившиеся в мир и растерзанные, чтобы возродиться духовно, совершенная ступень в развитии человеческого бытия — у Мережковского воплощаются в Бога умершего и воскресшего, тень Христа в языческом мире. Обращаясь к мистериям языческого мира, работая над созданием «Тайны Трех», Мережковский первоначально и название своей работы заимствует у Штайнера, изменяя название штайнеровской главы «Тайная мудрость Египта» на «Тайная мудрость Востока». Мысль Штайнера о мистической сущности Христа, о предначертанности пути Спасителя, объясняемая преданиями мистерий древности, а не внешней физической историей, согласуется с идеей Мережковского о том, что приход Христа был подготовлен мистериями языческого мира. По Штайнеру, мистерия Голгофы открывалась в храмах древних мистерий. Древний посвященный переживал указание на «сокровенного Христа», христианский — узнает сокровенные воздействия «Христа явленного». То, что в древней мудрости было событием мистерий, в христианстве становится исторической действительностью. У Мережковского «христианство есть истина язычества» (7, с. 28). Штайнер находит одинаковые закономерности в духовной жизни всех народов, утверждая, что мудрость мистерий существовала повсюду. Мережковский рассматривает египетские, ассирийско-вавилонские и древнеиндейские мифологические культы, чтобы до-

казать общность их сюжетов и единую мистериальную цель — предсказать приход Христа и наступление христианства. Для Штайнера Христос — пробуждение вселенского Духа к бытию в человеческом образе. В Нем Слово стало плотью. Мережковский, используя это утверждение, делает ударение на последнем слове. Большое значение у него получает идея воссоединения Плоти и Духа, создание освященной Плоти. Христос рассматривается им как Личность, в которой осуществлен совершенный синтез Духа и Плоти.

Сопоставимы у Штайнера и Мережковского толкования происхождения и сущности текста Евангелия. Штайнер подчеркивает мистическую природу Евангелия. Цель Евангелия не создание исторической биографии Христа, а образное воплощение мистических представлений, Евангелие черпает не из истории, а из мистических преданий. Противоречия, возникающие в текстах евангелистов, Штайнер объясняет принадлежностью последних к разным мистическим преданиям. Евангельские события нужно понимать не исторически, так как это не факты чувственного мира, а мистически. Главная цель мистических сообщений, собранных в Евангелии, — привести человека к пониманию того, что спасение человечества всецело зависит от правильности выбора пути: последуют ли люди за исключительным Посвященным, единственным в своем роде, дарующим «Царство Божие» всем, кто хочет за ним следовать. Аналогично понимание Евангелия Мережковским, утверждающим неправомомерность попытки исторически доказать правильность Евангельских событий. Мистическое прочтение Евангелия Мережковским как метатекста позволяет согласовать все противоречия четырех Евангелистов и объявить об истинности «апокрифических» Евангелий, утаенных, отлученных Церковью, забытых Канонам, увидеть способность к вечному движению и развитию Евангелия, обусловленную сокрытым в нем духом свободы, восходящим к вечной метафизической абсолютной и неизменной основе текста. «Вечно изменяется Евангелие, потому что вечно живет. Сколько веков, народов, и даже сколько людей, — столько Евангелий. Каждый читает — пишет его — верно или неверно, глупо или мудро, грешно или свято, — но по-своему по-новому. И во всех — одно Евангелие, как во всех каплях росы солнце одно» (7, с.114–115). Идею о зависимости спасения человечества от правильно выбранного пути — следования за Иисусом, единственным абсолютном, достигшим полного слия-

ния духовного и плотского, — Мережковский делает путеводной нитью своей философской системы и всего творчества в эмиграции.

Соответствует Штайнеру и представление Мережковского о двойственной природе Христа. По Штайнеру, личность Иисуса оказалась способной принять в собственную душу Христа, Логос, так что Он стал в ней плотью. Произошло это во время крещения Иисуса Иоаном Крестителем. Иисус стал единым Богочеловеком и взял на себя обожение всего человечества. Через Иисуса Церковь соединена с Богом. В Нем имеет она свое завершение и смысл. Задача человека — увидеть свет, исходящий от Христа в Иисусе, через Него подняться к высшему, получить бессмертие и способность к обожествлению. Путем обожения человека осуществится христианство на земле. Мережковский, подобно Штайнеру, находит в сердце Иисуса «символы, симфонии, созвучия двух противоположных миров, того и этого» (7, с.114–115). В романе Мережковского «Иисус Неизвестный» человек Иисус проходит путь к Богу Христу. Антиномичность и противоречие двух ликов Иисуса — Божеского и человеческого — становится основным мотивом в сочинении писателя. Мережковский выстраивает христоцентричную концепцию, утверждая, что только со Христом спасется человечество, а без Него погибнет. Только через обращение ко Христу достигнет человечество высшей духовной субстанции — Царства Божия на земле, совершится обожение человека. Особое внимание уделяет Мережковский мистической сущности христианского обряда — Крещения, понимаемого как соединение человека с Духом Святым. Через Крещение Дух Святой, нисходящий на человека, дает возможность божественному действовать в человеческой душе, увидеть божественную природу Христа, открывает путь к личному обожению, приближая человека к Царству Божьему.

Штайнер рассматривает христианство как новую форму посвящения, заменившую дохристианские языческие мистерии. Иисус — посвяtitель всего человечества. Обособление избранных, свойственное мистериям дохристианского мира, христианство заменило воссоединением всех. Единичная мистерия должна стать мистерией вселенской. Вселенский характер и возможность для величайшего воссоединения человечества видит в христианстве и Мережковский. Через Христа и во Христе должно совершиться всемирное воссоединение. По Штайнеру, Христос каждому открыл дорогу к

божественному, дал возможность увидеть небесный свет. В творчестве Мережковского к подобному пониманию присоединяется мотив ответственности за выбор человека, способного свободной волей принять божественный дар или, отказавшись от него, погибнуть во веки.

Говоря об обращении Мережковского к европейской философской и мистической традиции начала века, невозможно оставить без внимания фигуру Ф.Ницше. Многочисленные исследователи дореволюционного творчества Мережковского неоднократно отмечали видную роль писателя в освоении ницшеанской философии на русской почве начала века, говорили о воплощении идей и образов немецкого философа в идею символистского житетворчества, рассматривая Мережковского как создателя символистского романа, воплотившего собственное романное творчество в символистский «миф о мире» (З.Минц). Притяжение Мережковского к философии «сверхчеловеческого» обнаруживалось исследователями в мистическом сознании героев, соединяющем эллинизм и христианство, «олимпийское» начало и «галилейское», «святость плоти» и «святость духа», в критике исторического христианства, в стремлении соединить Элладу и Христа, найдя синтез между христианским аскетизмом, оборачивающимся чрезмерностью духа, и эллинской красотой и освобождением — чрезмерностью плоти, одним словом, создать «ницшеанизированное христианство» (Н.Бердяев).

Необходимо отметить, что в эмиграции философская концепция Мережковского, получая новое измерение, отходит от символистских традиций начала века и философии Ницше. Сам Мережковский возводит ее к европейской идеалистической традиции, указывая на диалектику Гераклита и мифы Платона, цитируя Шеллинга, к христианскому мистицизму, идущему из глубины веков: от Блаженного Августина, Франциска Ассизского и Иоахима Флорского к эзотеризму и антропософии Штайнера, и русской литературно-философской традиции — иррационализму Ф.М.Достоевского, ставшего предшественником и духовной основой русского религиозного ренессанса рубежа веков. Позднее творчество Мережковского представляется нам далеким от символистского мифотворчества и от философских идей Ницше, а попытка Бернис Г.Розенталь доказать использование образов и тем Ницше в эмигрантских сочинениях писателя — неправомерной.

Чрезвычайная роль Личности в истории у позднего Мережковского объясняется не пленением яркой звездной «самозаконной» Личностью сверхчеловека Ницше, а мистическим дыханием Духа Святого, способного путем воплощения в человеке сделать его движущей силой истории. Обращение к образу Наполеона в эмиграции у Мережковского объясняется не стремлением последнего найти «героя, способного спасти мир от большевизма» (как утверждает Бернис Г. Розенталь в своей статье) (9, с. 130), а положением идеалистической философии Мережковского о шествии Духа в мировом пространстве, при проекции в историческую действительность воплощающемся в отдельные Личности и говорящем через них. Наполеон в этом смысле ничем не отличается от других исторических персонажей эмигрантских произведений Мережковского, таких как Лютер, Кальвин, Паскаль, Жанна д'Арк, и многочисленных святых, ставших центральными фигурами его произведений. Выражая тождественный философский смысл, все они несут лишь разную концептуальную нагрузку: разъясняют ту или иную черту философской концепции Мережковского, дополняют каждый по-своему образ единой идеи, вносят лепту в осуществление конечной цели духовной эволюции, наступления Царства Божия на земле.

Чужда позднему Мережковскому и ницшеанская оппозиция сверхчеловека и толпы. Личность, сумевшая стать движущей силой истории, достигшая обожения путем соединения души с Духом Святым, призвана служить человечеству, той толпе, которую презирает сверхчеловек Ницше, открыть каждому убогому и малому путь к конечной духовной субстанции — Царству Божию — спасти всех. Ницшеанский отказ от общественных ценностей и социальных основ также неприемлем для позднего Мережковского, стремящегося разрешить социальные противоречия истории путем создания идеального общества в Царстве Божием. Соборность — неперенное условие достижения для человечества конечной духовной субстанции. Спасти могут все или никто, человечество ждет общая гибель или общее Воскресение в Духе. Философия Ницше проповедует вечную радость становления и свободный, не ведающий ограничений, самовластный Дух; у Мережковского настоящая свобода — отказ от собственного своеволия, свободное осознание необходимости обожения и открытия человеческой души Духу Святому. Истинная свобода — свобода в Боге. Сомнительным представляется стремление Бернис Г. Розенталь отказ Мережковского от детерминизма

и интерес к иррациональной стороне человеческой души также возвести к философии Ницше. Помимо идеалистической традиции, рассмотренной нами выше, прямым предшественником Мережковского в данной области становится Ф.М.Достоевский, на которого Мережковский не просто указывает в эмигрантских сочинениях, но и цитирует целыми страницами, заимствуя иногда не только идеи и образы, но и отдельные сцены. Это касается также отношения Мережковского к большевизму и революциям и развенчанию бесовщины, предпринятому вслед за Достоевским, что Бернис Г. Розенталь трактует как ницшеанское презрение Мережковского к черни. Совершенно в духе Достоевского заявлены у Мережковского и представления о свободе как воле Бога. Свобода у Мережковского — это не ницшеанское своеволие, свобода возможна только в Боге. Идея же «христианства до Христа», как отмечалось выше, и обращение к образу Диониса у Мережковского восходят через философию Штайнера к христианской мистике Августина и мистериальному философствованию Платона, а не к «вечному возвращению» Ницше. К средневековой христианской мистике восходит и понятие экстаза, обнаруживаемое в поздних произведениях Мережковского, вырастающее из философии неоплатонизма и не имеющее точек соприкосновения с ницшеанскими представлениями об экстазе. Таким образом, поздний Мережковский полностью изживает ницшеанские мотивы из своей философии, становясь идейным противником Ницше в смысле отрицания своевольной самодостаточной Личности, стремящейся к человекобожии, утверждающей волю человеческую, ставшую носительницей абсолютной свободы, существующей без Бога и вне его, рассматриваемой Мережковским как причина гибели первого человечества — Атлантиды. Идеи Ницше человек пережил на заре своего существования и, памятуя об этом, не должен повторить подобных ошибок, полагает Мережковский. Идеи и образы поздних сочинений писателя, представления о мифологии и многие другие понятия гораздо более естественно объяснимы не инкорпорацией мифологем Ницше в философскую концепцию Мережковского, а следованием традициям идеалистической философии в сочетании с представлениями христианского мистицизма, соединившимися на русской почве с литературно-философской традицией, идущей от Достоевского к философии русского религиозного ренессанса.

Творчество Ф.М.Достоевского, подробно исследованное писателем в дореволюционной работе «Л.Толстой и Достоевский», в

эмиграции приобретает для Мережковского новое измерение и глубину. «Ясновидец духа» становится для писателя в страшный и трагический период русской истории «пророком грядущего апокалипсиса», предсказателем великой роли русского Востока в воссоединении человечества, создания всемирности как необходимого условия для достижения человеком конечной духовной субстанции — Царства Божия (8). На Достоевского Мережковский возлагает упования, видя в нем ту самую Личность, обратившую духовный взор к Богу и подчинившую Ему свою волю, сумевшую стать движущей силой истории благодаря соединению души с воскрешающей силой Святого Духа. Помимо философского наполнения, делающего образ Достоевского одним из штрихов картины духовного мироздания у Мережковского, классик русской литературы имеет и иной смысл для творчества писателя. Несомненно, что Мережковский, как и другие представители русского религиозного ренессанса, в духовном смысле является наследником Достоевского.

Достоевский отказывается от детерминизма, возвысившись над средой и пытаясь преодолеть ее роль в формировании личности, обращается к иррациональному началу в человеке. Он поднимает роман на новый уровень в то время, когда русская литература развивается в русле бытового реалистического романа. Творчество Достоевского становится трамплином для создания новой романной формы, расцветшей пышным цветом в начале XX столетия. В произведениях Мережковского неоднократно встречаются аллюзии из Достоевского. Сам принцип освоения действительности у Мережковского, возводимый нами к традициям идеалистической философии, и организация романного пространства приближают Мережковского к Достоевскому. Интерес к внутренней духовной сущности человека в ее вечном, космическом измерении, стремление сделать мерилом человеческих поступков вечные категории, верно подмеченные В. Розановым в работе «Легенда о Великом Инквизиторе», истовая проповедь христианской идеи как единственно возможной духовной основы для человечества — все это воплощенное в творчестве Мережковского наследие русского классика.

Представления Достоевского о мире как о единстве и сосуществовании добра и зла и человеке как носителе двух начал — светлого и темного — согласно с антиномичным мышлением Мережковского. Организация пространства, помимо земной плоскости, включаю-

щего в себя глубины небытия и ада, а также горные вершины и звездный мир, помимо трех измерений — четвертое, заимствована Мережковским из романов Достоевского. Жажда Мережковского вывести «земной Эвклидов ум» современников за Эвклидовы границы, обратив человека к вневременному и вечному, также обосновывается цитатами из классика. Разграничение Мережковским двух видов сознания на дневное рациональное и ночное интуитивное, имеющее глубинные корни в идеалистической философии, на русской почве предвосхищается философскими представлениями Достоевского, противопоставляющего, по определению Л.Шестова, две истины — умозрительную (рассудочную) и божественную (откровенную) (12). Разум и механика, позитивная наука и научно-технический прогресс убивают человека, делая его не целью, а средством, винтиком в машине цивилизации, приводят к ханжеству и лицемерию, неспособности мыслить. Разум, не подчиненный любви, опасен, любовь дает направление уму. Эти мысли Достоевского полностью соответствуют представлениям Мережковского о позитивной науке, основанной на царстве разума. По Достоевскому воспринимает Мережковский и социализм — как общественный строй, опирающийся на разум и механику, установление равенства в котором оборачивается деспотизмом из-за господства материальных ценностей и утверждения собственности. Мережковскому близок вопрос Достоевского: «Быть или иметь?», видящего в основе безличности — обладание материальными ценностями, в то время как главная сила личности заключена в обладании духовным миром. Достоевский утверждает несовместимость социализма и благородства, Мережковский, идя по этому пути, объявляет социализм крайним метафизическим злом. Вслед за Достоевским идет Мережковский и в неприятии «бесовщины» как феномена возвышения человекобожеского своевольного духа, отказавшегося от Христа и утверждающего примат материальных ценностей. Исходя из подобного понимания материального и духовного, вытекает и отношение Мережковского, также заимствованное у Достоевского, к Европе как носительнице безличности, воплощающей буржуазность, т.е. утверждающей приоритет материального. Социализм, по Достоевскому, — форма буржуазности. Свободный человек должен сделать выбор в пользу духовных ценностей, на заданный вопрос ответить: «Быть». Достоевский, противопоставляя Россию и Европе, считает русский народ богоносцем,

только Россия может спасти мир любовью, обновить мир православной идеей, возвысив в человеке духовное начало. Россия выше цивилизации, она через веру принесет миру спасение. Россия и русский человек ближе всего к апокалиптическому мирозерцанию. Подобное мессианское предназначение России, воспринятое со всей страстностью Мережковским, воплотилось в его апокалиптическую философию о конце мира, где будущая Россия (настоящая не могла выполнить подобную миссию, поскольку была поражена тем же грехом, что и Западная Европа, — утверждала приоритет материальных ценностей, находясь во власти абсолютного метафизического зла — большевизма) стала объединителем всего человечества и проводником на пути к конечной цели духовной эволюции — Царству Божию.

Особое значение для концепции Мережковского имело понимание Достоевским такой философской категории, как свобода. Свобода выше всего, она иррациональна и переходит за грани человеческого бытия. Свобода страдательна и содержит выбор: Бог или небожие. Когда герой Достоевского свободен, он подчиняется божественным законам. Выбор небожия, своеволия, бунта, подчинение законам разума оборачиваются утратой личности. Революции делают людей рабами идеи. Мережковский понимает свободу согласно Достоевскому. Свобода возможна для него только в Боге. Человекобожие оборачивается духовной несвободой. Революция ввергает личность в духовное рабство. Человек всегда имеет право выбора и несет ответственность за свой выбор. Истинная свобода — свободное подчинение Божественной истине, осознание необходимости соединения человеческой души с действующим в мире Духом Святым.

Сопоставимо с философией Мережковского и представление Достоевского о детстве как воплощении ангелического начала в человеке. Как уже отмечалось, подобное представление бытует и в философии Гераклита, связывавшего человека с вечностью через образ дитя. У Мережковского оно обретает смысл через евангельское выражение: «Если не обратитесь, не станете как дети, то не войдете в Царство Небесное». Согласно Достоевскому, и двойственное отношение Мережковского к насилию. С одной стороны, Достоевский — противник любого насилия, проповедует культ страдания: Христос — страдалец, война — безнравственна; с другой — признает благородное насилие — войну за идею Христа. Подобное понимание находим мы и у Мережковского, с одной стороны, отмечающего безнравствен-

ность и гибельность войны для человечества, «тишайшую» природу Христа, спасающего мир любовью и собственным страданием Бога, с другой — рассуждающего о биче Господнем, стремлении наказать негодяев, увидевшего «воинственную» природу Христа, принесшего человечеству «не мир, но меч» (5, с. 256). Согласно вышеизложенной идее и желание самого Мережковского вести непримиримую борьбу с большевизмом, прибегая непосредственно к военной силе. Идеал Христа несомненен для Мережковского, так же как для Достоевского, который, выбирая между Христом и истиной, предпочитал остаться со Христом, а не с истиной. Недаром критика называет философскую концепцию Мережковского в эмиграции христоцентричной. Действительно, Христос — центр всех построений писателя.

Необходимо отметить значимость философской концепции Н.Ф.Федорова для формирования идей Мережковского, связанных с пониманием личности Христа и мистической сущности христианского чуда Воскресения. Стремление Федорова рассматривать православие как идею Воскресения и вечной жизни соответствует в философской концепции Мережковского идее завершения исторического христианства воскресным концом и наступлением Царства Божия. Мережковский, как и Федоров, полагает возможным устройство Царства Божия на земле не путем преодоления телесной, физической субстанции, а с помощью воскрешения тела: создания одухотворенной Плоти, путем ее освещения — у Мережковского, создания бессмертной, но не преображенной Плоти — у Федорова. Оба философа отрицают позитивистскую теорию прогресса, считая единственно возможной целью духовной эволюции человечества достижение абсолютной идеальной субстанции — Царства Божия, в философии Федорова представляющего собой гармоничное природное построение, вершиной и логическим завершением которого становится человек. У Мережковского образ Царства Божия носит более идеальный и мистический характер благодаря представлениям последнего о преображении и одухотворении Плоти. Натуралистический реализм, свойственный Федорову при описании воскресения мертвых, не разделяется Мережковским.

Представление о воскресном мистическом Царстве Конца у обоих философов имеет вселенский характер. Федоров помышляет о братском состоянии человечества для всей вселенной. Мережковский делает всемирность неременным условием достижения чело-

вечества конечной духовной субстанции. Стремление Федорова воплотить вселенское братство человеческое в форме всемирной монархии отзывается в понимании Мережковским всемирных империй как «собрания, соединения народов», способных «основать новое всемирное общество и предотвратить великие бедствия», рассматривающим империю Наполеона как начало всемирности (6, с. 24–25).

Родственно идеям Мережковского и отношение Федорова ко Христу. Понимание Мережковским Христа как Иисуса Неизвестного, не узанного людьми и забытого Церковью, заковавшей Христа в ризы Канона и догмат, непознанность Христа миром предвосхищаются идеями Федорова о догматичности Церкви, не видящей настоящего Христа. Главная мудрость Христа воскресная. Смысл его прихода — спасение человечества путем открытия человеку возможности к Воскресению. Конец человечества — воскресный или смертный — будет зависеть от способности человека осознать истинный смысл прихода Христа. Эта идея Федорова полностью отвечает представлениям Мережковского о сути развивающейся мировой драмы. Достижение духовной эволюцией идеального абсолюта ставится Мережковским в прямую зависимость от способности человечества к познанию истинной сущности Христа, раскрытию его основной идеи как идеи воскресной.

Общее толкование обнаруживается при рассмотрении «русской идеи» у Федорова и Мережковского. Главенствующая роль России в деле спасения мира мотивируется ее особой природой, носящей переходный, смежный характер: Россия не Запад и не Восток, а Восток и Запад одновременно. Родственна Мережковскому и религиозная метафизика Федорова, рассматривающего Святую Троицу как идеал полюбовного союза нескольких Лиц. У Мережковского Святая Троица — союз Бога Отца, Сына и Матери-Духа.

Не менее значимы для формирования философской концепции Мережковского труды В.Соловьёва, продолжающего идеалистическую линию всемирной философии, трансформирующего идеалистические и мистические традиции на почве русского национального самосознания. Мистический способ познания мира, которым руководствуется Мережковский, отдавая приоритет «ночному» сознанию перед «дневным», характерен и для философской концепции его предшественника. Соловьёв признает относительность эмпирического и рационального познания, считая абсолютным знание мисти-

ческое. Согласно платонической традиции, познание чувственного мира утверждается как бессмысленное, отмечается приоритет познания духовного. Соловьёв называет его верой, понимаемой как интуиция, делающая возможной непосредственное созерцание сущности, отличной от нашей собственной. Мережковский, согласно Соловьёву, признает интуицию единственным совершенным способом освоения мира, способным открыть человеку абсолютные истины, но не разделяет убеждение философа об истинном познании как результате рационального и мистического познания в их взаимосвязи. Соловьёв призывает к синтезу науки, философии и религии. Мережковский разводит науку и религию по разным полюсам, отмечая их антагонизм как следствие двух разных типов освоения мира: рационального позитивистского и мистического интуитивного.

С платоновской традицией соотносится представление Соловьёва о Софии — мировой душе, мудрости Бога в мире, воплощающей женскую ипостась Божественной субстанции. С идеей о зачарованности мировой души — женского начала — в мире согласно представлению Мережковского о женской природе Духа-Матери как одного из Ликов Святой Троицы и божественной субстанции, путем саморазвития которой совершается духовная эволюция человечества и становится возможным достижение духовного абсолюта. Заимствует Мережковский и андрогинную теорию Соловьёва, согласно которой в будущем человечество должно преодолеть пол путем создания цельной личности, вобравшей в себя черты обоих полов в результате слияния последних. Святая плоть Мережковского, полученная путем одухотворения плоти, преодоление пола в результате слияния двух разнополых личностей в одно целое восходят к сочинению В. Соловьёва «Смысл любви».

Общим для Соловьёва и Мережковского становятся апокалиптичность мирозерцания, скепсис по отношению к цивилизации и прогрессу, неуклонно приближающихся к Концу Света. Следуя платоновским традициям, Соловьёв разделяет идею обожения человека. Человек должен стать Богочеловеком, раздув в себе искру Божию. Но если у Платона обожение доступно избранной Личности, у Соловьёва, следующего христианской традиции, идея принимает соборный характер, выливаясь в идею создания Богочеловеческого общества, рассматриваемого как цель духовной эволюции человечества. Идею соборности развивает и Мережковский, делая всемир-

ность неперенным условием для достижения конечной цели эволюции — духовного абсолюта. Следствием соборности как необходимого условия для спасения человечества у Соловьёва становятся экуменические идеи, в основе которых лежит представление о мистическом единстве существующих ныне церквей. Экуменическая Церковь будущего у Соловьёва, представляющая собой цельный организм, органами которого станут три существующие ныне Церкви, мыслится как земная. Мережковский переносит будущую вселенскую Церковь, выросшую на месте трех исторических Церквей, в надисторическое пространство Третьего Царства Духа, приписывая ей атмосферу Апокалиптического Конца. Для Соловьёва Конец возможен, но все-таки сомнителен, для Мережковского Конец несомненен, но неоднозначен. Гибельным или воскресным он станет в зависимости от правильности выбора, сделанного человечеством. Неоднозначное отношение Мережковского к католической церкви, рассматривающего ее одновременно как носительницу Христовой истины и Антихристовых черт, проявившихся за время земной истории в период исторического христианства, восходит к представлениям Соловьёва, одно время относившегося к католической церкви как к носительнице традиций Антихриста.

Промежуточным звеном между идеями Достоевского и Мережковского становятся мысли Соловьёва о социализме как материальном обществе, основанном на равенстве, нивелирующим Личность, вплоть до полного обезличивания. Подобный общественный строй, обрекающий человека на духовное рабство, воплощает для Соловьёва черты Антихриста, накормившего и объединившего человечество силой, отринув веру. Мережковский, следуя представлениям Соловьёва, считает социализм Царством Антихриста, отмечая духовное рабство, вытекающее из социального равенства и всемирности, созданных силой, отринувших Бога, стремящихся обойтись без Христа. Согласно с традицией Достоевского и представления Соловьёва о духовной силе лишь тех истин, которые берут начало во Христе, и о свободе, не безусловной, а обусловленной искренним подчинением тому, что свято и законно. Для Мережковского Христос сам — безусловная истина, а достижение настоящей свободы возможно только путем добровольного подчинения божественной воле. В русле духовной традиции, идущей от Достоевского, развивается и «русская идея» Соловьёва, утверждающая роль славянских на-

родов в развитии всемирной духовности. Идея о приходе Духа в мир через славян согласуется с мыслями Мережковского о «свете с Востока», способном озарить все христианское человечество и привести его к спасению. При решении социальных вопросов Соловьёв выступает за необходимость смирения грубого насилия государства; Мережковский же полагает необходимым преодоление государства не в истории, а в эсхатологии, создание теократии в надисторическом пространстве, абсолютной субстанции — Царстве Божьем.

Неоднократно интерпретаторами дореволюционного творчества Мережковского поднимался вопрос о взаимосвязи творчества писателя с идеями В.В. Розанова. Наша задача — выявить основные точки соприкосновения позднего Мережковского с розановскими идеями. Роднит Розанова с миросозерцанием Мережковского в эмиграции приверженность идеалистической философской традиции, стремление рассматривать Дух как нематериальную сущность, способную творить различные формы идеи. Для Мережковского Дух — идеальная сущность, являющаяся движущей силой духовной эволюции. Важная точка соприкосновения обоих философов — отношение к историческому христианству. Безбрачие и аскетизм в христианстве, неприемлемые для Розанова, рассматриваются в философской концепции Мережковского как буддистский уклон христианства. Отрицание пола и плоти, забвение тела неприемлемы для последнего. Но в отличие от Розанова, стремящегося к языческой чувственной радости, обожествляющего пол, превращающего «религию в сексуальный пантеизм» (Голлербах) (3, с. 66), создающего языческий культ плоти, Мережковский развивает идею о создании «освященной плоти», стремится к соединению последней с Духом, говорит о соединении человека с Богом не только духовном, но и плотском, вводя понятие Богосупружества. Подобные идеи обосновываются Мережковским, исходя из представлений о человеке будущего как божественном андрогине. Языческое поклонение телу рассматривается писателем как предвосхищение освящения Плоты на конечном этапе духовной эволюции человечества. Обращение к язычеству и утверждение плоти обусловлены не чувственной радостью эллинизма и идеями ницшеанства, а апокалиптическим миросозерцанием и стремлением к утверждению христианской идеи в мире. Разнится у Розанова и Мережковского и толкование Ветхого Завета. Позиция Розанова, находящего в Ветхом Завете дух свободы и непокорности, прямо противоположна представ-

лениям Мережковского, рассматривающего бытование ветхозаветных идей как век послушания и Закона.

Отголоски близких философской концепции Мережковского идей обнаруживаются и в творчестве Н. Бердяева. Бердяев, отказывающийся видеть в сочинениях Мережковского проблему свободы и духа, отрицающий интерес Мережковского к личности и достоинству человека, парадоксальным образом оказывается в одном ряду с Мережковским при рассмотрении подобных проблем. Понимание свободы как иррациональной категории, восходящее к Достоевскому, сближает Бердяева и Мережковского. Мысль Бердяева о том, что Бог не может принудить человека к добру, согласуется с убеждением Мережковского, утверждающего, что свобода человеческая промыслом Божиим не нарушается. Оба философа рассматривают свободу как Божий дар человеку, дающий право личности не только выбирать, но и нести ответственность за свой выбор. Сопоставимы и эсхатологические представления обоих философов. Стремление Бердяева к разрушению материи для обретения свободы путем творческого акта согласно с мыслями Мережковского о преодолении истории как материального существования человека для эсхатологии — бытия в Духе — и обретения истинной свободы, заключенной только в духовной субстанции. Параллельно и троичное деление бытия мира у философов. У Бердяева по этике: этика Закона (Ветхий Завет под знаком наказания), этика Любви (Новый Завет — Бог есть любовь) и вершина эволюции — этика Творчества (Богopodobность человека в творчестве); у Мережковского три человечества: первое — ветхозаветное (под знаком Закона и послушания), второе — эпохи исторического христианства (под знаком Любви), третье — вершина духовной эволюции — эсхатологическое (под знаком свободы в Царстве Божьем Матери-Духа). Таким образом, цель духовной эволюции подобна у обоих философов — достижение духовного абсолюта путем обожения человека, различны лишь представления о путях достижения обожения. Сближает философов и принцип соборности, восходящий к Достоевскому, Соловьёву и Федорову и выливающийся в представление о всеобщем спасении.

Необходимо остановиться и на вопросе о взаимодействии идей Мережковского с воззрениями Вяч. Иванова. Общие представления о Дионисе как о предшественнике Христа имеют разное происхождение и существуют параллельно и независимо одно от другого. Не-

справедливым представляется нам утверждение Бернис Г. Розенталь о заимствовании этой идеи Мережковским у Иванова (9). Иванов рассматривает Диониса в ницшеанском ключе, выделяя «дионисийское состояние», говоря о восторге вечного возрождения и вдохновенного экстаза. Дионис у него становится выражением свободы творчества, Духом свободного творчества, предшествующим Слову (Христу). Идея Мережковского, нашедшая обоснование в мистической традиции Штайнера, обусловлена представлениями о вечном присутствии Бога в мире и вечной жертвенности Бога человеку. «Мистерия Бога умершего и воскресшего» совершается на земле от сотворения мира (7, с. 27). В этом смысле Дионис, подобно другим богам языческого мира, рассматривается как тень Христа в дохристианском человечестве. Иванов создает культ дионисийства. Дионис у Мережковского стоит в одном ряду с другими богами разных народов мира, совершающими мистерию страдающего Бога.

В заключение нужно отметить выдающуюся особенность философствования Мережковского, способного к ассимиляции различного культурного материала и построению новых синкретичных концепций, рождающихся на основе чужих идей, рассматриваемых в новом ракурсе, пропущенных через собственный менталитет, пульсирующих сквозь оболочку массивных умственных конструкций, воплощенных «в живом нарастании, переплетении, скрещивании многообразных мотивов и тенденций, по законам какого-то ему одному свойственного контрапункта» (2).

Список литературы

1. Алданов М. Некролог // Новый журн. — New rev. — Нью-Йорк, 1942. — Кн. 2.
2. Бахтин Н. Мережковский и история // Звено. — Париж, 1926. — № 156.
3. Голлербах Э. В.В.Розанов: жизнь и творчество // Голлербах Э. Встречи и впечатления. — СПб., 1998.
4. Матич О. Христианство третьего завета и традиция русского утопизма // Д.С.Мережковский. Мысль и слово. — М., 1999.
5. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. — М., 1996.
6. Мережковский Д.С. Наполеон. — М., 1996.
7. Мережковский Д.С. Тайна Трех. — Прага, 1925.
8. Мережковский Д.С. Федор Михайлович Достоевский // Руль. — Берлин, 1921. — 11 ноября.

9. Розенталь Б.Г. Мережковский и Ницше: (К истории заимствований) // Д.С.Мережковский: мысль и слово. – М., 1999.
10. Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974): Эссе, воспоминания, статьи. – Париж; Нью-Йорк, 1987.
11. Цетлин М.О. Д.С.Мережковский (1865–1941) // Новоселье. – Нью-Йорк, 1942. – № 2.
12. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.
13. Штайнер Р. Христианство как мистический акт и мистерии древности. – Ереван, 1991.
14. Pachmuss T. D.S. Merezhkovsky in exile: the master of the genre of biographic romancee. – N. Y., 1990.