

Бердяев Н. Новое христианство filosoff.org  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Бердяев Николай

Новое христианство

I

[Другой тип] (Одно из течений) русской религиозной мысли можно условно назвать новым религиозным сознанием или неохристианством. Для этого типа характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед. В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особенной осторожности, без той боязни произвола и подмена, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрнэ и др. Настоящего дерзновения религиозной мысли и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости. Центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д.С. Мережковский [2]. Целое течение окрашено в цвет мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устроенность. В отличие от Булгакова, более жизненного, с одной стороны, и более умственного – с другой, Мережковский весь вышел из культуры и из литературы.

Он живет в литературных отражениях религиозных тем, не может мыслить о религии и писать о ней иначе, как исходя из явлений литературных, от писателей. Прямо о жизни Мережковский не может писать, не может и думать. Он – литератор до мозга костей, более чем кто-либо. И из литературы, из своей родной стихии, вечно убегает Мережковский к жизни и к сокрытым в ней религиозным тайнам, к действию. Никто так не жаждет преодолеть литературу, как литератор по преимуществу Мережковский, никто так много не говорит о действии. Через Достоевского и Толстого открывает Мережковский конец великой русской литературы, ее неизбежный переход к новому религиозному откровению и новому религиозному действию. И открытый им конец литературы он почувствовал, как наступающий конец мира, как апокалипсис всемирной истории. С тех пор Мережковский ждет конца и все по-новому и по-новому провозглашает конец. Но темы, поставленные великой русской литературой, всегда для него остаются его исходным пунктом, прежде всего и больше всего Толстой и Достоевский. Над душой Мережковского, по-видимому, имеет неотразимую власть пленительность слов и словесных конструкций. Иные слова звучат для него, как откровения. Это откровение всегда вторичное, отраженное. Но нужно сказать, что и сами слова обладают большей реальностью, чем это принято о них думать.

Огромное влияние оказал на Мережковского Розанов, его постановка религиозных тем, его критика христианства. Как ни враждебен сейчас Мережковский Розанову, но и донныне не может он освободиться от обаяния розановской религии плоти и ему импонируют те непосредственные розановские мироощущения, которых нет у него самого. Мережковский некогда провозгласил Розанова русским Ницше. Розанов несомненно predetermined подход Мережковского к христианству, привил ему христианские темы в своей постановке. Розанов органически связан с православным бытом, вышел из него и может мыслить только от него. Он не чувствует веселия духа и подъема, когда нет против него православного священника, нет вокруг него тепла православной плоти. Православная восковая свечечка – родная и близкая Розанову, и он хочет сохранить ее даже в моменты своего антихристового восстания против Христа. Он – церковный человек по своим истокам, и он произносит свою хулу на Христа, неслыханную по дерзости, как свой человек. Это импонирует Мережковскому, такому оторванному от всего церковного, такому далекому от всего православного. Он даже как будто бы впервые знакомится с православием по отрицательной критике Розанова. Он и теперь, после всего длинного своего пути, плохо знает православие и говорит о нем со стороны. Свое религиозное питание и

Бердяев Н. Новое христианство [filosoff.org](http://filosoff.org)

воспитание Мережковский получил на религиозно-философских собраниях, отчеты о которых печатались в "Новом Пути". Там встречался он с представителями православного духовенства, с православными монахами, там слушал вдохновенные речи апокалиптики В.А. Тернавцева, пророчески возвещавшего правду о земле, которая раскроется в хилиазме. На этих религиозно-философских собраниях, которые должны быть признаны очень значительным фактом в нашем религиозно-философском брожении, встречались представители новой культуры с представителями старого православия, и от этой встречи родились новые темы. Вокруг этих религиозно-философских собраний образовалась атмосфера новых религиозных исканий. Но одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства. Он претворил в своей конструкции и темы Толстого и Достоевского, и религию "плоти" Розанова, и хилиастическую "правду о земле" Тернавцева, и все споры религиозно-философских собраний об отношении христианства к культуре и к земле, и все предчувствия нового откровения. В нем меньше религиозной инициативы, чем у Розанова и Тернавцева, но значение его (было) основное для интересующего нас типа религиозной мысли.

## II

Вся религиозная мысль Мережковского вращается в тисках одной схемы, в эстетически для него пленительном противопоставлении полярностей, тезиса и антитезиса, в мистически волнующем его ожидании синтеза, откровения третьей тайны, тайны соединения полярностей[3]. Весь Мережковский в антитезах христианства и язычества, духа и плоти, неба и земли, общественности и личности, Христа и Антихриста и т. д. и т. д. Мысль Мережковского не сложна и не богата. Как мыслитель, он однообразнее и беднее Булгакова. Блестящий литературный талант Мережковского, его дар художественных схематических конструкций, его исключительное умение пользоваться цитатами скрывают бедность и монотонность мысли, маскируют его гностическую неодаренность, его нелюбовь к познанию и его недостаточную философскую подготовку. Он гипнотизирует блестящими словесными антитезами, противопоставлениями, соединениями и сопоставлениями, которыми и сам загипнотизирован. Романтическая эстетика Мережковского всегда требует крайностей, бездн, полюсов, пределов, последнего и легко впадает в риторичность, для многих неприятную. Мережковский совершенно не выносит переходного, среднего, для него не существует индивидуального, оттенков, множественного в мире. Он одержим пафосом всемирности принудительного универсализма, характерного для латинского духа, для римской идеи. Эту жажду всемирного соединения он получил по-видимому от Достоевского. Весь мир и всю мировую историю Мережковский воспринимает лишь на полюсах, лишь в аспекте Христа и Антихриста. Все многообразие мировой жизни, вся огромная сфера относительного выпадает из его восприятия, не интересует его или насильственно приводится им к полярным безднам. В нем нет и крупицы гетевской мудрости, проникающей в космическую множественность. Мережковский ничему не дает жить самостоятельную жизнь и ничего не считает самоценным. Все обращается в средство для установленных им абсолютных пределов. Отсюда рождается утилитаризм, возвышенно-корыстное отношение к людям, к ценностям, к жизни. Мережковский более насильствен, чем ортодоксальные православные. Он – политик в мистике и мистик в политике по первоначальному своему чувству жизни. Всякое бескорыстное созерцание, всякое интимное творчество ценностей для него невыносимо. Ему совершенно чужда история мистики и гностицизма. Философскими понятиями, философскими терминами он принужден пользоваться, но совершенно безответственно. В религиозной мысли он остается художником-схематиком. По философской культуре, по знанию религиозного и мистического прошлого человечества все течение, связанное с Мережковским, стоит гораздо ниже того типа религиозной мысли, которое я определил бы как возрождение православия. Мережковский влияет преимущественно на тех, которые находятся на первых стадиях религиозного пути и обладают небольшим еще религиозным опытом. Вряд ли возможно его глубокое влияние на людей более религиозно умудренных. Но этим я не хочу отрицать большого значения Мережковского и поставленных им тем.

Вечно стремится Мережковский к синтезу, к третьему, совмещающему тезис и антитезис, к троичности. Все время дает он понять, что в нем заключается третья тайна, выход из двух противоположных тайн, из антитезисов. Все манит Мережковский и соблазняет этой своей тайной, намекает на нее, слегка приоткрывает ее и вновь обволакивает ее туманом, двойственностью, неясностью употребляемых им словосочетаний. Свои тезисы и антитезисы любит Мережковский связывать с писателями или художниками, которых берет парами. Леонардо да Винчи – тезис, Микель-Анжело – антитезис; Достоевский – тезис, Л. Толстой – антитезис;

Тютчев – тезис, Некрасов – антитезис и т. д. и т. д. Тайна духа и тайна плоти, тайна неба и тайна земли, тайна личности и тайна общественности, бездна верхняя и бездна нижняя – в этих противопоставлениях протекает все мышление Мережковского. Все и всех подводит он под одну схему, под один трафарет. Образуется клише, посредством которого почти автоматически находится выход из двух безвыходных тайн в третьей тайне, из двух взаимоисключающих антитез в синтезе самого Мережковского. Настоящей энергии творческой мысли в этом не чувствуется. Синтез Мережковского остается чисто ментальным, формальным, схематическим, бессильным. У него есть задание великого синтеза, вечный призыв к тому, чтобы синтез совершился, надрывный крик о синтезе, но нет самого жизненного и познавательного синтеза. Мережковский очень ментален, но то, что он делает, не есть познание. Своей беспомощности и своему бессилию религиозно синтезировать стоящие перед ним антитезы он придает принципиально мистическую окраску. Он остается в вечном двоении, и это двоение – наиболее характерное, наиболее оригинальное в нем. Ему нравится это двоение, это смещение образа Христа и Антихриста, эта неясность в различении подлинного и обманного. Лица и личины, бытия и небытия. {Тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности}. В самом начале своего религиозного пути, когда Мережковский писал свою работу о Толстом и Достоевском, лучше всего им написанного, он пытался синтезировать Христа и Антихриста, Богочеловека и человекобога. Но потом почувствовал, что в христианстве, даже новом христианстве, такой синтез невозможен, и стал убежать от антихристового духа в себе самом. Вот уже (много) лет [десять] убегают Мережковский от себя и никак не может убежать. Это, конечно, творчески обессиливает его. Некогда эстетически пленился он цезаризмом, мистическим самодержавием и не может освободиться от этого образа. Борьбу с пленившим его образом он принимает за борьбу с мировым злом. Поставленные Мережковским религиозные темы значительны и велики, они волнуют и тревожат. Но бессилие внутренне разрешить религиозные проблемы, творчески раскрыть новое, небывшее, пророческое приводит Мережковского к вечному ожиданию нового откровения Духа, откровения трансцендентного, а не имманентного, к перенесению центра тяжести вовне. Откровение третьего Завета совершится не имманентно, не из глубины человека, не из творческой его энергии, а трансцендентно, извне, над человеком. Мережковский верит в апокалиптическое разрешение всех нерешенных и неразрешимых христианских проблем. Но эта апокалиптическая религия не есть антропологическое откровение, это – апокалипсис трансцендентный, а не имманентный. И для Мережковского, как и для Булгакова, все трансцендентно, и это литературно выражается в необыкновенной его тенденциозности как художника, мыслителя и публициста. Все у него оказывается заданной со стороны тезой, а не внутренней энергией, не светом из глубины.

### III

Мережковский очень пугает ортодоксальных православных своей новой религией третьего Завета. Но в сущности он стоит на той же ортодоксально-догматической почве, что и Булгаков, что и свящ. П. Флоренский и многие другие. Его религиозное сознание должно быть отнесено к трансцендентному типу религиозной мысли. Он принимает экзотерически-догматическое христианство, но с меньшими правами и основаниями, чем Булгаков или Флоренский. Он решительный и крайний религиозный материалист, и своим художественно выраженным религиозным материализмом он даже повлиял на современных православных, которые настаивают на святой плоти не менее, чем неохристиане. Подобно Булгакову, Мережковский принимает христианство в его предметной объективизации. Обнаружение вовне он отождествляет с сокровенной сущностью. Подобно Булгакову, Мережковский ищет центра вне сокровенной глубины духа, ищет источника откровений вне имманентного духовного опыта, вне человеческого творчества. Подобно Булгакову, он исходит не из религиозной автономии, не из духовной свободы, не из нового рождения, а из трансцендентной авторитарности. Но эта трансцендентная авторитарность утверждается им произвольно, вне живой связи с преданием, что ставит его в фальшивое и противоречивое положение. Он ждет трансцендентного откровения сверху и извне, а не имманентного откровения из глубины и изнутри, но трансцендентный авторитет у него иной, чем в церковном предании и преэминентности. И еще более Булгакова он находится в плену у внешнего, наружного, материально-предметного, феноменального. Подобно Булгакову, не любит и боится Мережковский гнозиса, имманентно-свободного богопознания. Но он менее Булгакова подготовлен для суждения о религиозном гнозисе, меньше знает. Мережковский не стоит на высоте религиозно-познавательных задач нашей эпохи. Он не сознает имманентной неизбежности обращения к тайнам космической жизни.

Мережковский очень любит противопоставлять созерцанию – действие, гностицизму – прагматизм. Это излюбленная его антитеза, к которой он особенно часто прибегает в последнее время. Старое христианство созерцание, гностицизм. Новое христианство – действие, прагматизм. Но это противоположение совершенно внешнее и поверхностное. И в старом христианстве было много действия, даже внешнего исторического действия, оно было исторической силой и было слишком приспособлено к истории мира сего. И в новом христианстве должно быть созерцание, ибо само созерцание есть сокровенное действие, преображение мира. Новое религиозное сознание не может не иметь гностической стороны. Гнозис переводит от внешнего, экзотерического, исторического христианства к христианству мистическому, эзотерическому, внутреннему. Этого сознания Мережковский совершенно лишен. И он обречен на непонимание "исторического" в христианстве. Он приписывает историческому христианству ту духовность, ту созерцательность, которых в нем именно [нет] (мало), и отрицает в нем ту историческую действительность, ту материальность и плотскость, которая именно в нем есть. Это смешение результат гностической слабости самого Мережковского. В критике исторического христианства, которую Мережковский сделал делом своей жизни, нет гностической и мистической углубленности. Он не видит в церковном историческом христианстве "мир", и его ужасает христианский аскетизм, представляющийся ему уклоном к буддийскому небытию. Но в церковном историческом христианстве было слишком много "мира", слишком мало исторического очищения, и к его критике следовало бы подойти именно с этой стороны. Но проблема была сразу же затемнена для Мережковского его исходным религиозным материализмом, очень старым, ветхим материалистическим религиозным сознанием.

#### IV

Мережковский изначально пленился звуком слова "плоть" и с святой плотью связал самые сладостные, самые интимные и заветные свои упования. Но что понимает он под плотью, так и осталось невыясненным. "Плоть" многозначна у Мережковского, и он постоянно играет этим пленительным словом. Сама эта многозначность помогает ему. Прежде всего "плоть" для Мережковского означает антитезу аскетическому мироотрицанию, которое он видит в историческом христианстве. "Плоть" есть нижняя бездна, противоположная небу, духу, бездне верхней. Эстетически устанавливаемый антитезис "плоти" есть способ критики исторического христианства. По положительному своему содержанию "плоть" означает и мир, и космос, и землю, и пол, и всю культуру с "науками и искусствами", с любовью и общечеловечностью, и тело, предназначенное к воскресению. Откровение "плоти" есть откровение о земле, о священной общественности, о религиозном смысле культуры, о воскресении тела, умерщвляемого аскетической религией духа. Мережковский в самом начале своих религиозных исканий воспринял христианство, не без влияния Розанова, как религию бесплотной духовности. Критика исторического христианства, как религии бесплотной духовности, на первый и поверхностный взгляд оставляет впечатление большого правдоподобия и фактической верности. Все обличье православия может легко быть воспринято как метафизика духа, отвергающая всякую метафизику плоти, слишком многие факты говорят за это. Но более глубокое проникновение в церковную мистику, в церковную метафизику совершенно сметает противопоставление, делаемое Розановым и Мережковским, и выворачивает поставленную ими проблему наизнанку. Историческое, церковное христианство в гораздо большей степени может быть названо религией плоти, чем религией духа. Религиозный материализм, материализация всех религиозных тайн проникает всю церковную метафизику. Это ясно видно (например) на типе религиозной мысли Булгакова. Историческая Церковь очень озабочена освящением плотской, материальной жизни человечества. Православная Церковь лелеет плоть, святит ее, окропляет святой водой, мажет елеем, создает тепло для плоти, уготовляет воскресение тела. И литургическая и бытовая жизнь Церкви наполнена символическим освящением плоти, телесной жизни человека. Вся метафизика Церкви, и православной Церкви в особенности, утверждает святую телесность, богородицу, род. Старцы православные всегда были очень внимательны к плотской жизни тех масс народных, которые искали у них утешения и научения[4]. Они благословляли браки, направляли семейную жизнь, давали советы чисто хозяйственные, где лавку открыть, как дела материальные устроить. [Скорее поражает недостаток "духа", а не "плоти", в научении старцев.] Они учили благообразию "плоти", освящению физиологической и экономической жизни. [Мы уже говорили о необычайной] хозяйственности] Феофана Затворника[5]. Русский религиозный национализм был результатом этого православного материализма. В историческом христианстве всегда было слишком много, а не слишком мало "плоти", "мира", "земли", исторического и народного. Можно даже сказать, что церковное христианство, открывшееся в истории, было религией рода и плотской родовой

жизни. В нем слишком много еще религиозного натурализма, символического освящения природной родовой жизни. Историческое христианство было приспособлением сокровенных тайн Христовых к миру, к природной и исторической жизни, экзотерической демократизацией религии[6]. Мережковский совсем не хочет знать различия между экзотерическим, материалистическим, наружным христианством и христианством эзотерическим, духовным, сокровенным. Он как будто бы не понимает пневматики в религиозной жизни, духовного как сокровенного, а не как противоположного плотскому. Христианство духа есть сокровенная мистическая традиция в Церкви, идущая от апостольских времен, и оно не есть "историческое" христианство. Христианство плоти, выявленное на плане материальном, есть "историческое" христианство. Историческое христианство всегда было формой религиозного материализма, и Мережковский может оказаться очень ортодоксальным в своем материализме вопреки своим ожиданиям. Религиозную плоть, религиозную материю историческое христианство получило от язычества, от языческого религиозного натурализма. Мережковский все хотел синтезировать христианство с язычеством. Но историческое христианство всегда и было таким синтезированием. В христианстве было не слишком мало, а слишком много языческого. Но остается проблема, возможна ли новая, христианская плоть и в каком смысле тело воскреснет и наследует вечность. Эта проблема стоит перед Мережковским, но совсем им не решается.

У него остается невыясненным, каково отношение религиозной "плоти" к материи в физическом смысле этого слова и к материальному миру. Это вообще неясно в христианстве, и неясность эта не случайная, а роковая. Религиозный материализм и есть смешение духовной, преображенной "плоти" с плотью материальной, физической. Это смешение одинаково есть и у Мережковского, и у Булгакова, и у старых учителей Церкви. Но ведь та преображенная "плоть", в которой возможно воскресение и которая наследует вечность, не может заключать в себе грубой материи, материальной тяжести и скованности[7],[ ]Материя не есть субстанция, она есть лишь отношение, функция, лишь временная инволюция в мире, его уплотнение, отяжеление и сковывание вследствие внутреннего раздора в мировой жизни. Материя всегда есть внешнее, а не внутреннее, всегда есть трансцендентная отчужденность. Материя и материальные тела не наследуют вечности, ибо не может наследовать вечность тяжесть, скованность и ограниченность. Все в мире должно пройти через дематериализацию, ибо дематериализация означает освобождение и внутреннее соединение. Печать вечности лежит на форме, а не на материи тела, в форме тела нет тяжести и скованности, в ней просвечивает образ Божий, вечная красота.

И в человеческом теле может быть воскресение не материального его состава, не функций природной родовой жизни, а божественной формы тела, его вечного образа в красоте неповторимых индивидуальных выражений. Лишь эта форма плоти, превращающая бесплотный дух в произведение скульптуры и живописи, наследует вечную жизнь. В родовой же, материальной плоти нет ничего от вечности и для вечности, это лишь временный путь духа, лишь момент его инволюции. У Мережковского все это смешано и не выяснено. Иногда кажется, что религиозную проблему духа и плоти он смешивает с проблемой психического и физического. Иногда же кажется, что он смешивает "плоть" номенальную с "плотью" феноменальной. И в конце концов все смыслы слова "плоть" смешиваются в игре евхаристической терминологии. Плоть и кровь Христовы, к которым приобщаются в таинстве евхаристии, незаметно смешиваются с материей этого природного мира. От этого смешения Мережковский не может и не хочет освободиться.

V

Наиболее характерна для Мережковского и для близких ему по духу сектантская, кружковая психология. Эта сгущенная, намагниченная атмосфера вокруг идей Мережковского, эта сверхличная магия и есть, вероятно, самое притягательное, наиболее влияющее. Мережковский никогда не говорит от "я", он всегда говорит от "мы", "наше", а не "мое" хочет он поведать миру, открыть истину соборную, а не индивидуальную. Для него существует лишь коллективный, а не личный религиозный опыт. У Мережковского не чувствуется живой связи с исторической Церковью и ее преданием, но в каком-то совсем особенном смысле он крайний церковник, он хочет утверждать Церковь еще более, чем ее утверждают католики и православные. Мережковскому думается, что по-настоящему в христианстве еще не было Церкви, что историческое христианство не соборно, не общественно, что оно – религия личного спасения и личного делания. Церковь откроется только в третьем откровении, Церковь есть лишь у него и у них, у Мережковского и у его близких. Явление

подлинной Церкви Христовой, Церкви Духа, может быть лишь результатом нового религиозного опыта, опыта таинственного "мы", обнаружение в мире религиозной общественности, миру донныне неведомой. Здесь в Мережковском есть что-то действительно оригинальное, его собственное, есть какая-то его тема. Так остро никто еще и никогда не ставил проблемы религиозной соборности, религиозной общественности. Этого нет ни в старом христианстве, православном и католическом, ни в движениях свободно-мистических и сектантских, ни в новейшей теософии и антропософии. Историческое христианство – церковно и соборно, но это совсем не то, чего хочет Мережковский. В церковном христианстве не была решена проблема религиозного человеческого общения и соединения. Церковь, особенно православная Церковь, слишком предоставляет человека индивидуальной его судьбе. Водительство церковное у католических патеров или православных старцев слишком обращено к личности и личному пути. Соборность скорее символична, чем реалистична, она не бого-человеческая и совсем не человеческая. Религиозная тема Мережковского более всего есть у хлыстов, и стремления его даже называли интеллигентной хлыстовщиной. Но я не думаю, что это было укором. В хлыстовстве много тьмы и антихристианских уклонов, но тема его религиозно-[великая] значительная и религиозно-огненная. Это тема об общей жизни в Духе, в коллективном религиозном экстазе. Мережковский отрицает индивидуальный мистический опыт, личные пути духа, личную духовную дисциплину и достижения. Субъект религиозного опыта и религиозных достижений всегда – "мы", некая соборность в Духе, религиозная общественность и религиозная община. Личного, индивидуального, творческого почина и религиозного дерзновения Мережковский не допускает и боится. Для него непреложен авторитет Церкви, соборности, но Церковью, соборностью оказывается некое человеческое "мы". Личность может религиозно жить только в "мы", в религиозной общности, и только там ей открывается истина. Само богообщение для личности возможно лишь через "мы", через религиозное общение с рожденной в Духе общиной. Бог открывается в тайне общения. Это подобно тому, как у французских синдикалистов истинное познание открывается в action directe пролетариата. Религиозное общение есть тайнодействие. Со стороны оно непостижимо. Нужно приобщиться к его тайне, быть в нем, чтобы узнать истину. Подобно французским синдикалистам, которые, кстати сказать, оказались идеалистами, разбитыми жизнью, Мережковский – прагматист, религиозное познание дается лишь общественным религиозным действием. Мережковский всегда хочет утверждать последнюю беспомощность, бессилие, раздвоенность личности и ее индивидуальной духовной судьбы. В личности, в человеке нет Бога, – Бог есть лишь в общественности, в человечестве. Мережковскому неприятно всякое духовное восхождение личности, ее углубление и мистическое созерцание. Пусть лучше личность будет в грязи, – тогда она скорее придет к исканию спасения в религиозной общественности, в "мы" Мережковского и его единомышленников. К аскетизму Мережковский относится отрицательно и совсем отказывается понять его значение. Аскетическая дисциплина личности лишь укрепляет религиозный индивидуализм. Для уловления душ в сети религиозной общественности лучший материал представляют разрыхленные души, для которых все двоится и которые ощущают близость гибели. Мережковский с отвращением относится к ищущим личной чистоты, к облакающимся в белые одежды, к стяжающим себе духовную силу. Лучше грязненькие, черненькие, слабенькие. Они станут чистыми, белыми, сильными в религиозной общественности. Сначала – религиозная общественность, потом религиозная личность. Личность должна войти в религиозную общественность, в "мы", ничего не имея, и от нее должна все получить. Христос живет лишь в общине, в "мы". Он не живет в личности, в "я". Настало время для явления святой общественности, а не святой личности. Серафим Саровский – последний святой. Личные пути духовной жизни изжиты. Время мистических созерцаний, гностических прозрений избранных индивидуальностей прошло. Спасаться нужно вместе или совсем погибать. Для религиозного движения и возрождения вовсе не нужно повышение личности, углубленность и дисциплина духа. Нужно вхождение в религиозную общность, в религиозную общественность, приобщение к ее тайне, новое рождение всякого "я" в "мы". Но это "мы", эта религиозная общественность остается для всякого "я", для всякой человеческой личности трансцендентным авторитетом, ибо имманентно, в глубине своей, "я" не обретает "мы", не раскрывает религиозной общественности. Тут необходим трансцензус, прыжок не в глубину, а вовне.

Мережковский бунтует против внешней, видимой, исторической Церкви, но не хочет идти и путем сокровенной, внутренней, мистической Церкви. Это делает его положение трагически бессильным. Он хочет создать новую Церковь и видит ее зачатки в "мы", в некоем человеческом соединении, человеческом коллективе, в общине, почуствовавшей откровение о святой общественности, святой плоти, о земной правде. Он жаждет новых таинств, старые таинства не удовлетворяют уже

его. Временно он остается в положении беспоповцев. Здесь мы подходим к самому центральному в религиозном сознании Мережковского, к самому эзотерическому в нем. Религиозная воля Мережковского или того "мы", к которому он чувствует себя принадлежащим, направлена к откровению религиозной общественности как таинства, нового, неведомого старому христианству таинства, подобного таинству священства или {евхаристии. Религиозная общественность, богочеловеческое соединение есть как бы таинство всеобщего священства или, вернее, новое таинство третьего Завета, и в нем все таинства станут новыми, иными}. Религиозная общественность есть тайна трех в отличие от тайны двух – тайны брака, и тайны одного – тайны личности. Общественность, соединение людей есть троичность, и она раскрывается в религии Троицы. Мережковский, по-видимому, верит, что в мире свершился новый таинственный факт, новое откровение свершилось – явилась религиозная общественность, таинство общественности, общественное священство, новое богочеловечество. Все у него вращается вокруг этого основного факта. И постановка этой темы – единственное оригинальное в нем. Тема эта – не только его личная, не им выдуманная. За этим скрыто чувство чего-то совершающегося в мире. И потому только и стоит говорить о Мережковском как о типе религиозной мысли. Литературное же обличье Мережковского и его общественные выступления скорее закрывают значительность этой темы, чем открывают ее. Слабость религиозно-общественной утопии Мережковского нужно видеть еще в полном отсутствии связи проблемы общественной с проблемой космической. Он не ставит решения проблемы религиозной общественности в зависимость от космического общения, от космических энергий. Очень вредит Мережковскому и его делу его отрицательное иконоборчество, его отчужденность от непреходящего символического смысла исторического церковного культа. В жизни Церкви он видит лишь экзотерическое, тлеющие ее покровы, и не видит эзотерического, сокровенно пребывающего. Таинства нельзя создать, нельзя изобрести их. Это не может быть нашим человеческим делом. Можно только глубже постигнуть вечные таинства и сокровеннее приобщиться к ним. Мережковский же всегда находится на грани какой-то двусмысленной евхаристической игры. Многие в нем оставляет такое впечатление, что вот-вот он примет причастие из собственных рук. Он как будто бы не в том видит задачу религиозного творчества, в чем должно ее видеть. И потому третий Завет у него вступает в соревнование и конкуренцию с вторым Заветом, не исполняет его, а отменяет.

## VI

Мережковский вступает на внешний, экзотерический путь к достижению того, что сокровенно, эзотерично, катакомбно. Он абсолютизирует относительное. Он все ищет опоры во внешнем, вне себя, вне глубины духовной жизни, все выбрасывает себя на поверхность. Он всегда смешивает разные плоскости и планы. Сначала пленялся Мережковский самодержавием, не без влияния хилиастической концепции В.А. Тернавцева. В самодержавии хотел он увидеть святую плоть, святую телесность. Потом бежал он от соблазнов мистики самодержавия, как от антихристового духа и пленялся революцией [8]. Революционную общественность начал ощущать Мережковский, как святую плоть, святую телесность. Всегда нужно ему соединяться с внешней исторической силой, по существу своему относительной, но принятой им за абсолютную, всегда есть потребность опереться на что-то чуждое себе. Соединение это не может не быть механическим, все равно – будет ли то соединение с самодержавием или революцией, оно никогда не совершается у Мережковского изнутри, из глубины. В этих вечных исканиях опоры извне, в относительном, чувствуется недостаток веры в себя, в свою человеческую глубину, беспомощность и бессилие идти внутренним путем, из глубины творить новую религиозную жизнь. Религиозная общественность не явится в мире оттого, что мы будем соединять свое религиозное сознание с общественностью самодержавной или общественностью революционной. Мережковский слишком возлагается на то, что он даст революционной интеллигенции религию, а она даст ему общественность. Но так же, как ни от кого нельзя получить той религии, которой не имеешь в себе, ни от кого нельзя получить и той общественности, которой в себе не имеешь. Новая религиозная общественность, богочеловеческое общение в Духе незримо и неприметно приходит в мир. Эта религиозная общественность, это царство Божие непостижимо для мира. Мережковский как будто не хочет видеть того, что таинственное Христово общество каждая возрожденная, вторично рожденная личность человеческая найдет в сокровенной глубине, в плане духа, а не в плане материальном, не в природно-историческом процессе. Он все еще продолжает искать абсолютного в относительном, священного в материальном, в природно-историческом. Он не хочет понять, что в плане природно-историческом, который есть периферия бытия, возможно лишь относительное и среднее, а не абсолютное и конечное, возможна лишь

эволюция, а не религиозная катастрофа. Царство Божие недостижимо во внешнем, относительном мире – оно есть преодоление этого мира, выход из него, совершенное преображение. В материальном природном и историческом мире даны лишь символы духа, а не реальности. Внешняя общественность в истории должна быть секуляризована, свободна от трансцендентных религиозных санкций, должна быть средне-относительной, эволюционирующей. Это будет освобождением духа, началом имманентного религиозного освящения общественности. В исторически-телесном не может быть священного в трансцендентном смысле слова. Мистерия христианства должна быть перенесена внутрь, вглубь, ее нельзя принимать лишь объективно-предметно. Мережковский в конце концов приходит к новому религиозному рабству. Он ищет всякой реальности в "мы", потому что лишен сильного чувства реальности "я", сознания собственной сущности [и онтологичности.] Он все хочет получить от религиозной общественности и ничего не несет в нее из глубины человека, личности, "я".

Таинственное, сокровенное отношение личности человеческой и религиозной общественности погружено в совершенную свободу, в неизъяснимую глубь духа, где снимаются все противоположности. Мережковский же авторитетно подчиняет личность религиозной общественности, дух – откровению исторической плоти. В соборном "мы" Мережковского нет человека, творческая природа человеческой личности угадается. Булгаков боится человека по-старому, Мережковский боится его по-новому. В нем есть страшная зыбкость новой, новейшей человеческой души, убегающей от своего декаданса, пытающейся укрыться в соборности от своего человеческого краха. Но религиозная общественность может быть лишь внутренним, а не внешним фактом, она – в подземном, а не в надземном слое. И напрасно Мережковский в поисках ее мечется между общественностью самодержавной и общественностью революционной. Не по плоскости, а по вертикали нужно искать ее. Историческая церковность, историческая государственность, историческая революционность – лишь символическая объективизация того, что происходит в глубине. И в творчестве новой религиозной жизни идти нужно всегда из глубины через себя, а не через самую высокую данность, полученную извне. Мережковский, как и Булгаков, – материалист-трансцендентист. Новая святая плоть Мережковского так же авторитетна, материалистически-трансцендентна, как и старая святая плоть Булгакова. Булгаков ищет религиозного центра у старцев, в недрах православной Церкви, как объективной данности, в истинно-православной народной жизни. Мережковский ищет религиозный центр в нарождающейся религиозной общественности, как объективной данности, [в русской революционной интеллигенции, в революционно-религиозной народной жизни.] Религиозно-общественную активность Мережковский хочет получить со стороны, от других. Он провозглашает религиозно-общественную энергию, которой не имеет. Также и Булгаков провозглашает мудрость старцев, которая не есть его мудрость. Но то, что вызывает во мне религиозное поклонение и благоговение и что не мое, чем я не обладаю, что не из глубины моей добыто, есть авторитет для меня. Нашей религиозной мысли не хватает самостоятельности и твердости нравственного характера, настоящей автономии духа. Слишком велика зависимость от навязанных оценок. Слишком много упадочного и отраженного эстетизма в этих оценках. Разительный пример такого недостатка нравственного характера являет собой отношение Мережковского к левой русской интеллигенции. Он не жил с этой интеллигенцией и не знает ее изнутри. [Он поклоняется ей извне и ставит себя в зависимость от ее традиционных оценок. Он возвращается к старому интеллигентскому типу и хотел бы быть Чернышевским на религиозный лад.] (Так же не свободно его непримиримое отношение к русской революции.) Он восстанавливает старые приемы публицистической критики и забывает свою собственную борьбу за свободу духа и за независимые ценности культуры. Мережковский слишком спасается от своего собственного декадентства, и это делает его несвободным. Но самой интеллигенции он остается чужд и не может помочь ей выйти из кризиса. [Он никогда не привет интеллигенции своего религиозного сознания, потому что слишком зависит от ее спасающей революционно-общественной активности, вызывающей в нем чувство поклонения со стороны.] Влияет лишь тот, кто несет свою правду из глубины и кто свободен. И Мережковский унижается до демагогических приемов, отрывается от своего аристократизма. Также и Булгаков бессилён повлиять на консервативные церковные круги, так как слишком зависит от них в своих оценках. Очень характерный пример несвободы оценок Мережковского я вижу в его отношении к Л. Толстому, которого он никогда не понимал до конца и не ценил по-настоящему. С внешне-утилитарной точки зрения ему нужно было резко-отрицательно отнестись к Толстому и беспощадно критиковать его, когда он был увлечен мистикой самодержавия и исторической церковности, а потом понадобилось без меры восхвалять его и сделать его святым Львом, когда сам увлекся мистикой революции

Бердяев Н. Новое христианство [filosoff.org](http://filosoff.org)  
и религиозной правдой интеллигенции. Но сам Толстой с своей великой правдой  
изобличения лжи всего зримого и внешне-воплощенного остался в стороне.

Проблема трагедии культуры никогда по-настоящему не стояла перед Мережковским. Трагедия эта в том, что религиозное задание всякого творческого акта есть создание новой жизни и нового бытия, новой земли и нового неба, а культурное осуществление его есть лишь создание объективированных и дифференцированных культурных ценностей. Творческий акт пресекается тяжестью этого мира, притягивается вниз, и вместо нового бытия творится картина, поэма, философская книга, правовое утверждение. Вот почему христианская культура и христианская общественность в объективно-природном и объективно-историческом мире есть *contradictio in adjecto*. Вот почему в этом мире невозможна теократическая общественность, консервативная или революционная. Священное в природе и историческом мире символично, а не реалистично. Абсолютное неприменимо к относительному, потому что оно есть лишь его условное положение. Всякое применение абсолютного к относительному есть или ложная и вредная абсолютизация относительного, или исчезновение, поглощение сферы относительного. Периферия бытия есть относительное, полагаемое изнутри, из глубины абсолютного. Задача создания или отыскания христианской священной культуры, священной общественности, священной плоти есть задача, поставленная чисто трансцендентным сознанием. То, чего хочет Мережковский, должно быть переходом в другое измерение – измерение глубины, а не плоскости, где протекают процессы природные и исторические. Это также конец природного и исторического процесса, катастрофа духовной жизни, преодолевающая всякую условную и относительную символизацию. Это – новый акт мистерии духа, свершающийся в глубине самой божественной жизни, а не объективный исторический факт, понимаемый трансцендентно-предметно. Тут мы подходим к апокалиптичности Мережковского.

## VII

Апокалиптическая настроенность Мережковского, его устремленность к концу имеет симптоматическое значение и так характерна для русских религиозных исканий. Эта апокалиптическая настроенность свойственна величайшим проявлениям русского духа, от русских народных сект до великих русских писателей. Апокалиптические предчувствия нашей эпохи знаменуют мировой кризис, переход к новому космическому периоду. Все приходит к концу в старом мире, на всех линиях выявляется предельное и конечное. Незримо и катастрофически зреет новое сознание, новая жизнь, не выводимая эволюционно из жизни старой. И индивидуальный человек, и все человечество и весь мир переживает апокалипсис, в нем совершается судьба всякого бытия. Но и апокалипсис может быть понят и пережит в сознании трансцендентном, как то было в юдаизме дохристианском и христианском, и в сознании имманентном. Для сознания трансцендентного мир божественный совершенно внеположен, противоположен, за пределами миру тварному, это мир иной, объект благочестивого поклонения твари, конец всего имманентно переживаемого, святая неведомость, вызывающая чувство пассивного ожидания. Трансцендентный апокалипсис провозглашает конец всему имманентному, всему творимому снизу, из недр тварного бытия, и начало бытия извне, издали пришедшего, страшного по своему чуждому величию и подавляющей своей высоте. Для имманентного сознания не существует такой противоположности и внеположности, такой чуждости и далекости мира божественного и мира тварного. Мир тварный есть лишь внутренний момент жизни мира божественного, его проявление, его путь и манифестация. Катастрофический конец мира тварного есть лишь продолжение творческого процесса в мире божественном, новый акт божественной мистерии. В этой мировой драме действуют имманентные божественные энергии. И для имманентного апокалипсиса возможен катастрофический конец этого мира, момент в божественном бытии, и наступление нового, небывшего, неопределимого эволюцией этого мира. Но имманентный апокалипсис есть лишь свершение мистерии жизни, ее божественной глубины, ее прохождение через мировую смерть для воскресения к новой жизни. Имманентный апокалипсис предполагает творческую активность человека, его собственное откровение. Это не есть пассивное ожидание, не есть пронизанность мистическими токами, это – творческое исступление, переходящее за грани этого мира, творческая трагедия избыточности. Апокалипсис не означает перемены местожительства, переезда в другой город или в другую страну. Апокалиптическая настроенность не должна быть мечтой о прекрасной жизни в другом месте, другом доме или городе. Человек всегда имеет свое местопребывание в недрах божественного бытия, но творческий процесс, происходящий в человеке и с человеком, означает прибыль в самом божественном бытии, истинное рождение человека в Боге, как Его другого, жданного и желанного. И лишь в символической

Бердяев Н. Новое христианство [filosoff.org](http://filosoff.org)  
объективации, выбрасывающей глубину вовне, эта божественная мистерия представляется трансцендентно-материальным апокалипсисом. Замкнутого тварного мира, по существу отличного и противоположного божественному миру, не существует, его границы имманентно раздвигаются или сдвигаются, его материальность есть лишь момент уплотнения духовной жизни. Оккультизм совершенно верно утверждает существование других планов космоса и возможность их имманентного познания. Апокалипсисы означают катастрофические моменты космического разложения и сложения. Распадение и распыление всего материального мира может восприниматься, как наступление конца мира, как апокалиптическая катастрофа, но в свете имманентного религиозного богосознания это лишь момент божественного космического процесса.

К какому типу должна быть отнесена апокалиптическая настроенность Мережковского? Отсутствие четкости и ясности сознания делают тип его религиозной мысли смешанным. Но преобладают черты трансцендентной апокалиптичности – ожидание конца, откровение света, пришествие из мира горнего, инородного, яростность трансцендентных противоположений. [У Мережковского скорее семитическая, чем арийская настроенность.] В антихриста он верит более, чем в Христа, и без антихриста не может шагу ступить. Всюду открывает он антихристов дух и антихристов лик. Злоупотребление антихристом – один из основных грехов Мережковского. От этого антихрист перестает быть страшен. Слишком много говорит Мережковский об ужасах антихриста, и потому никому не страшно. В этих запугиваниях не чувствуется внутренней силы. Не такими путями пробуждается творческая религиозная активность человека, не при такой настроенности человек идет ввысь. У Мережковского встречаем мы все то же характерное русское апокалиптическое недоверие к человеку и человеческому творчеству, все то же возложение всех надежд на мировую катастрофу. Он хочет соединить небо и землю, дух и плоть, мир потусторонний и мир посюсторонний, и это может произвести впечатление зарождения нового, имманентного религиозного сознания. Но никакого соединения у него не достигается, все двоится, противопоставляется, все исключает одно другое и вместе с тем смешивается. Мережковский взвинчивает в себе и в других чувство трансцендентной жути и чувство духовной беспомощности человека. Изнутри, из глубины не льется свет, не почерпается преображающая творческая энергия. Перед новым религиозным сознанием Мережковского не стоит религиозная проблема о человеке.

### VIII

Проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти или святой общности, как думает Мережковский, а есть прежде всего проблема человека, проблема религиозной антропологии. Новое религиозное откровение может быть лишь откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси. Новое откровение будет лишь обнаружением творчества человека. Третий Завет и есть завет человеческого творчества. Откровение третьего Завета нельзя ждать сверху, оно не может быть голосом Божиим, раздающимся в громе, или нисхождением Бога вниз. Откровение третьего Завета – имманентное, его сам Бог ждет от человека. Лишь в собственной глубине и по собственному вольному почину может человек открыть третий Завет, завет Духа. Страшно свободен человек в стоящей перед ним мировой религиозной задаче и предоставлен самому себе. Ему неоткуда ждать помощи, и если бы пришла помощь, то дело его не было бы сделано, откровение человека не совершилось бы [9]. [ ] Мережковский же все ждет нового откровения сверху. Он дерзновенен не в том, в чем нужно дерзновение. Он все чего-то ждет не только сверху, но и со стороны. В этом он походит на Булгакова. Оба обречены на плохую бесконечность ожидания. Никаких санкций сверху и извне для третьего откровения не будет и быть не может. Гарантий нет. Все совершается в последней свободе. Мережковский подходил к этому, но нерешительно. В его творческих утверждениях всегда есть какая-то вопросительность. Он слишком занят отрицательной критикой исторического христианства, временами несправедливой и неверной, и слишком мало творит положительного. У него не только нет откровения о человеке, но и элементарного признания самоценности человека. Религиозная проблема человека не есть проблема общности и культуры, – она ставится на большой глубине, на глубине самой жизни Божества. Для Мережковского если и есть проблема о человеке, то это всегда проблема мира, а не проблема Бога, частный случай его всегдашней проблемы отношения неба и земли, духа и плоти, христианства и культуры. В этой антитезе человек есть всегда земля, плоть. Когда в начале исканий Мережковского перед ним стал вопрос о новом христианстве, то он всегда представлял себе его решение как синтез христианства и язычества. В антитезе язычества и христианства языческое и было человеческим. Это одно из

основных заблуждений Мережковского. В язычестве человек был еще в природно-родовом состоянии. В христианстве начинается религиозное раскрытие человека как абсолютной ценности. Позже Мережковский хотел исправить свою ошибку и перестал уже возрождать язычество в христианстве. Но что-то исходное в его религиозном пути мешало ему поставить проблему антропоса. Религиозное самосознание человека не загорается на зыбкой и упадочной почве. Призрак декадентского индивидуализма, который в себе самом хочет победить Мережковский, мешает ясности и четкости его антропологического сознания. Реакция против угрожающих провалов этого декадентского индивидуализма, очень всегда преувеличиваемого, закрывает для него сознание религиозной идеи личности. Мережковский так несвободен, так отравлен всякими опасениями и корыстными соображениями, что не может признать никакого самоценного творчества. Он поднимает руку на одного из величайших русских и [мировых] поэтов Тютчева, превращая его в жертву сведения счетов с самим собой и современными течениями в поэзии. Он с надрывом восхваляет Некрасова и проповедует тенденциозное искусство. Всякий свободный творческий порыв встречает с его стороны вражду и отрицание. Его публицистические статьи делаются все более и более брызжащими. Он поддерживает бессилие личности, не зовет к свободной организации и самодисциплине души.

Мережковский никогда не понимал значения религиозной эмансипации личности в России. Но пора уже закончить период разрыхления русской души. Пора уже перейти к личной религиозной дисциплине, к организации духовной жизни изнутри. Демагогическое взвинчивание обращено к худшим нашим инстинктам. Прошло уже время трепетания перед безднами, с которыми ничего не в силах поделаться дух русского человека. Нам нужно освободиться от идеализации русской истеричности. Сознательная ответственность за судьбу России требует от нас укрепления личности, организации души, внутренней духовной дисциплины, здоровой свободы. [Мережковский славянофил на новый лад и народник на религиозной почве. В русской революционной интеллигенции его пленяют восточные, славянофильские черты.] Он не выводит интеллигенцию на новый путь, который указывается вступлением России в новый период ее исторического существования. [Он сам идет за старым интеллигентским максимализмом и утопизмом, который был порожден исторической отсталостью и безответственностью.]

Д.С. Мережковский современный, новый человек, человек нашего зыбкого времени. Он сам себя не знает, не знает, что в нем подлинно и онтологично, и что призрачно и нереально. И его не знают. Часто подозревают его в неискренности. Я же думаю, что он по-своему очень искренний человек, ищущий веры и мучающийся, но сама искренность так сложна и запутана в современной душе. Силы веры в нем нет, он скептик, страшщийся смерти, но перед людьми он всегда предстает с догматическими формулами своих исканий веры, всегда напряженных и взволнованных. Не имея дара веры, он не хочет идти и путем познания. Всего более хотел бы он быть пророком новой веры. И свое бессилие осуществить пророческое притязание он прячет за "мы", отрицая возможность появления отдельных пророков. Свои пророчества он облекает в форму вопрошений. Ничего онтологически твердого, крепкого не чувствуется в Мережковском. Людям, слишком любящим реальное, может даже показаться, что его нет, что вот-вот он исчезнет, как мираж. Но таких душ много в наше время. Мережковский самый блестящий и талантливый выразитель тоски этих душ по реальному бытию.

Многое можно понять о Мережковском, читая замечательные стихи З.Н. Гиппиус (Мережковской) и некоторые более значительные ее статьи. [Гиппиус очень значительное, единственное в своем роде явление, не только поэзии, но и жизни.] Ее тоска по бытию, ее ужас холода и замерзания должны потрясти всякого, [кто с любовью всмотрится в черты ее единственного облика.] Темная безблагодатность Мережковского и Гиппиус, несчастливых странников по пустыням небытия, говорит о страшной покинутости современной человеческой души. Но все-таки люди эти пытаются добыть огонь в ледяном холоде. И те, согретье огнем домашнего очага, довольные и успокоенные, которые с легкостью бросают в них камень, не христианское делают дело и могут оказаться хуже них. Будем справедливы к Мережковскому, будем благодарны ему. В его лице новая русская литература, русский эстетизм, русская культура перешли к религиозным темам. Он много лет будил религиозную мысль, был посредником между культурой и религией, пробуждал в культуре религиозное чувство и сознание. Эпоха исканий "Нового Пути" принадлежит прошлому, она уже пережита религиозной мыслью. Новые задачи стоят ныне перед религиозным сознанием. В Мережковском и во всем религиозном течении, с ним связанном, есть что-то слишком петербургское, есть петербургский провинциализм,

Бердяев Н. Новое христианство [filosoff.org](http://filosoff.org)  
как есть московский провинциализм в Булгакове, Флоренском и др. Религиозные мысли Мережковского рождались в призрачных петербургских туманах. И эти петербургские мысли, как и мысли московские, не возвысились еще до значения общенационального, общенародного. Но в час, когда наступит в России жизненное религиозное возрождение, вспомнят и Мережковского, как одного из его предтеч в сфере [религиозной мысли.] литературной.

1916

[1] Воспроизводится по изданию 1989 г. (Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.)

[2] После написания моего этюда Д.С. Мережковский написал еще много книг, напечатанных и на иностранных языках, но эти книги дают мало нового для характеристики его мирозерцания

[3] Для характеристики Мережковского я более всего пользовался его двухтомным трудом "Л. Толстой и Достоевский", его романами, сборником "Не мир, но меч", а из новейших его писаний "Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев" и сборник "Было и будет". Романы Мережковского, несмотря на их тенденциозность, все-таки очень интересны.

[4] См.: "Описание жизни оптинского старца иеросхимонаха Амвросия", протоиерея С. Четверикова.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!