

СТИХОТВОРНЫЕ МОЛИТВЫ ЗИНАИДЫ ГИППИУС Ритуальные истоки и религиозное предназначение ПОЭЗИИ

ELEONORA GALLUCCI
UNIVERSITÀ DEL SALENTO

Abstract – The notion that the word is sacred, characteristic of Russian Symbolism in the early 20th century, was most consistently and radically expressed by Zinaida Gippius, who insisted on the kinship between poetry and prayer. The current paper analyses the rituals of Holy Thursday which laid the foundations of the spiritual alliance between Gippius, Merežkovskij and Filosofov and was intended to be expression of a ‘new religious consciousness’. The work highlights similarities between Gippius's poetics and the new forms of praying that spread among the disciples of the ‘Religion of the Third Testament’. In particular, the following features of Gippius’s ‘poetic prayers’ appear to be relevant: the intensification of sensibility/sensuality while preserving a conservative, classical cultural and stylistic form of expression and orientation towards the Christian tradition; a wider idea of the kinds of experiences that can be expressed in religious terms and considered to be religious (the evangelisation of secular, worldly life); and the deroutinization of church liturgy and prayers for the sake of a freer and more sincere communication between man and God.

Keywords: Gippius; prayer; poetry; rituals of Holy Thursday; new religious consciousness.

1. Духовное родство поэзии и молитвы

В поэзии, публицистике, устных выступлениях, дневниковых записях Зинаиды Гиппиус на протяжении многих лет рефреном звучало указание на духовное сродство поэзии и молитвы. Многие исследователи (см.: Измайлов 1914; Лундберг 1914; Савельев 1992; Матич 1999, С. 106-118; Павлова 1999, С. 7-54; Лавров 1999; Яцуга 2012; Герасимова 2013; Кошарный 2017; Коваленко, Алябьева 2024; и др.), комментируя этот устойчивый мотив, делали акцент на основаниях формального (фонетического, стилистического, ритмического) сходства, устанавливали символические переключки между темами, образами, сюжетами ее стихотворений и каноническими текстами церковной традиции (тексты Священного Писания, богослужебные книги, поучения Отцов Церкви, духовная гимнография).

Такой подход, безусловно, продуктивен для прояснения связи поэтики Гиппиус с ее религиозным мировоззрением, однако очевидно, что литературное творчество не сводимо к роли рифмованных маргиналий на полях Псалтыря, Четьи-Минеи, Требника и др. Мы с разной степенью точности можем установить какие сакральные тексты послужили “семиотическим колодезем”, из которого черпало вдохновение поэта (см. Осьминина 2018), но это вряд ли прояснит причины ориентации на христианский канон даже в тех случаях, когда содержание произведения было демонстративно мирским, отсылающим к сюжетам греко-романской или славянской мифологии, событиям текущей истории, шедеврам мировой литературы.

Кроме того, чисто реконструкторская установка исследователя, нацеленная на обнаружение прецедентных текстов, архетипов и прототипов рискует оставить

без внимания присущий Гиппиус пафос обновления православия и – шире – христианства, который последовательно выражался как в опубликованных произведениях, так и в записях конфиденциального свойства.

Ее обращение к религиозной философии и так называемому “народному богословию”, к литургической и внеслужебной церковной поэзии, к духовным песнопениям староверов и милленаристских общин христианского толка явно ориентировано на культурную апроприацию – заимствование ради того, чтобы выразить, утвердить, распространить нечто сокровенно свое. Это “свое” было не набором твердых истин, а скорее тем облаком вопросов, тем, интуиций, ожиданий, которые озвучивались и уточнялись на протяжении всей жизни. Молитва, как я постараюсь далее показать, была знаком прикасания к ним, а не присягой на верность некогда избранной готовой доктрине.

Линия утверждения корневой связи между стихотворчеством и молитвословием наиболее развернуто прозвучала у Гиппиус в *Нужны ли стихи*.¹ Задним числом отрывки из этого текста часто припоминались литературными критиками, задавая общий тон предисловий и рецензий на поэтические сборники Зинаиды Николаевны. По прошествии времени сравнение стиха и молитвы выглядит всего лишь метафорой, основанной на примечании близости экзистенциальных истоков этих феноменов: и подлинная поэзия, и искреннее обращение к Богу рождаются в момент высшего духовного напряжения человека.²

Чтобы понять, какие мысли и переживания стояли за фразами о связи “общности молитвенного порыва”, “устремления молитвенного, религиозного, потустороннего” с “печатью поэзии”, “истинными стихотворениями”, “условиями причастности поэта к поэзии,”³ необходимо уточнить какую роль молитвы занимали во внутренней жизни Гиппиус, при каких обстоятельствах у нее возникла потребность выйти за рамки общепринятых (церковных) литургических форм обращения к Богу и выработать собственную форму молитвы, и, наконец, почему она полагала, что при всей разности культурных форм у религии и поэзии есть неосознанно предполагаемый общий адресат (Бог).

¹ Речь идет об известном статье-манифесте 1904 года опубликованном в седьмом томе собрания сочинений Гиппиус (Гиппиус 2003а, Т. 7, С. 66-71). Дальше цитаты из собрания сочинений так и будут указаны, с номером тома и страниц.

² “Поэзия, как определил ее Баратынский, – «есть полное ощущение данной минуты». Быть может, это определение слишком обще для молитвы, – но как оно близко к ней!” (Гиппиус 2003а, Т. 7, С. 67).

³ “Было, однако, время, когда стихи принимались и понимались всеми, не утомляли, не раздражали, были нужны всем. И опять не потому, что прежние стихи были хороши, а теперешние дурны. Исчезли не таланты; исчезла возможность общения именно в молитве, общность молитвенного порыва. Когда-то она была. Во все времена стремление к ритму, к музыке речи, к воплощению внутреннего трепета в правильные переливы слов – было связано с устремлением молитвенным, религиозным, потусторонним, – с самым таинственным, глубоким ядром человеческой души. Это и есть печать поэзии, без нее нет ни одного истинного стихотворения, она – условие причастности поэта к поэзии. Неумелые вздохи гимназиста – могут быть истинно поэтичными, и целые томы способных стихослагателей подчас не имеют ничего общего со «стихами». Молитвословиями были и стихи первых наших поэтов, – тех, в свое время понятных, принимаемых, нужных” (Гиппиус 2003, Т. 7, С. 68).

2. Литературная литургия Великого Четверга

Наиболее ценным источником для прояснения вопросов подобного рода является *О бывшем*.⁴ Я не стану подробно цитировать это общеизвестное произведение, ограничившись выделением тех моментов, которые имеют прямое отношение к теме моей статьи. Дневник начинается и тематически связывается с центральным событием, которое автор выделяет прописными буквами – “Великий Четверг”. Читателю сообщается, что в четверг 29 марта 1901 года, после окончания Великого Поста, Дмитрий Сергеевич Мережковский, Дмитрий Владимирович Философов и Зинаида Николевна Гиппиус совершили некий совместный молитвенный ритуал, должный положить начало христианской общине Третьего Завета.⁵ Возникновение замысла учреждения новой церкви Гиппиус датировала октябрём 1899 года.⁶

Тогда, в селе Орлине (рядом с Санкт-Петербургом, под Гатчиной), Мережковский впервые озвучил идею о том, что необходима общность, в которой проходят испытания и проверку на прочность их многолетние размышления о возможном соединении двух противоположных полюсов христианской святости – святости Духа и святости Плоты. На протяжении последующих двух лет в разговорах о постисторическом, апокалиптическом христианстве участвовали Философов, Розанов, Перцов, Дягилев, Бенуа, Нувель. Гиппиус признавала, что эти разговоры не приводили к согласию и носили отвлеченный характер. Великий Четверг стал первым совместным символическим действием, закрепившим духовный союз Мережковского, Гиппиус и Философова и опосредованно повлиявшим на тематику знаменитых религиозно-философских собраний 1901-1902 годов, на направление мыслей той части общественности, которая оставалась “около церковных стен” вплоть до революции.

Судя по тому, насколько детализировано в дневнике прописаны не только эпизоды самого обряда, но и подробности приготовления к нему, все трое придавали этому событию исключительное значение, которое не сводимо к биографиям непосредственных участников (общая молитва как своего рода клятва об общности жизненного пути). Великий Четверг изначально виделся ими как таинство, должное спиритуально преобразить всех троих, как конститутивный акт учреждения открытой для присоединения общины и как ритуал, через ежегодное повторение которого будут транслироваться откровения и смыслы нового религиозного сознания⁷ (закладка традиции).

⁴ Речь идет о дневниковых записях 1899-1914 годов, опубликованных в восьмом томе собрания сочинений, т.е. в Дневниках 1893-1919 (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 70-129).

⁵ О развитии идей и видений католического аббата Иоахима Флорского – см. подробнее Кошарный 2017 и Гайдено 2000.

⁶ “Церковь нужна, как лик религии евангельской, христианской, религии Плоты и Крови. Существующая Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 70).

⁷ В этой статье я не буду подробно анализировать идеи и идеалы “нового религиозного сознания”, определяя вклад З.Н. Гиппиус в богословское обоснование этого проекта. Скажу лишь, что при всех различиях позиций по вопросам веры люди, близкие кругу Мережковского, Гиппиус, Философова, видели своим общим направлением задачу евангелизации (христианизации) повседневной жизни в миру. Они не ставили под сомнение идеал монашеской аскезы как духовной практики максимального приближения к Богу, видя свое личное призвание в том, чтобы преобразовывать общественное бытие в соответствии с библейскими наставлениями, приближая Пришествие Христа и устройство царства Божьего на земле.

При подготовке этого события Гиппиус была наиболее активна⁸ при написании текстов совместной молитвы, при определении последовательности совершаемых символических жестов, при покупке и изготовлении утвари, необходимой для домашнего богослужения (покупка красного атласа, золотой тесьмы, позолоченной чаши, серебряных нательных крестов, винограда, вина, шитье покрывал и др.).

Обряд Великого Четверга эклектично соединял различные церковные таинства – таинства крещения и миропомазания (пост и омовение, переодевание в белые сорочки, обмен нательными крестами, троекратный поцелуй крестообразно: в лоб, уста и глаза), евхаристии (трёхсвечники, просвиры, хлеб, вино из чаши), покаяния и елеосвящения, венчания.⁹ Для всех христиан Великий Четверг Страстной недели – это напоминание о Тайной вечери Христа и апостолов. Для Мережковского, Гиппиус, Философова совершенный ими ритуал символизировал причащение к образу Божественной Троицы: трое должны были стать едиными в трех лицах, обмен крестами означал отказ от индивидуальной судьбы во имя общего предназначения, знаки духовного родства усиливались ассоциациями с брачным, сакрально-эротическим союзом.¹⁰

Из описания Великого Четверга складывается тот образ молитвы, который для Гиппиус становится нормативным, парадигматическим.

Выделю наиболее существенные черты, которые, на мой взгляд, в равной степени применимы для описания ее и религиозного, и поэтического праксиса. Молитва в данном случае представляется не как стихийный, спонтанный, одиночный порыв, а как тщательно подготовленный, согласованный, сообща совершаемый ритуал. Молитва не сводима к “устному тексту” в высоком стиле. Для ее совершения столь же важна организация сакрального пространства (комната, в которой совершался обряд, была заперта на все двери, в ней были закрыты занавеси на окнах, из нее вынесли всю мебель за исключением стульев и стола, каждый элемент утвари, одеяний, декора имел символическое значение). Домашнее богослужение не противоречило православным обычаям, однако происходящее воспринималось как отклонение от канона и сопровождалось переживаниями, связанными с ощущением нарушения нормы.¹¹ Следует, однако, отметить, что совершение священнодействия без священника не воспринималось присутствующими как ересь или кощунство, как отпадение от церкви или учреждение секты. Ощущение страха и духовного риска возникало в связи с пониманием того, что обряд обособляет неопитов Третьего Завета внутри более широкой церковной общности. Было очевидно, что подобный замысел не вызовет

⁸ “и не нравилось мне, что я делаю больше них, а они лишь принимают и вставляют” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 88).

⁹ За полночь “просили прощения друг у друга, кланяясь, и целовали руки – в ладонь” [...] “в первой комнате, на столе под лампадкой лежали наши свечи, с цветами и лентами, как венчальные” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 77).

¹⁰ Этот мотив в дневнике символически передан снятием колец: “Но сняла раньше все кольца, все обязательства прошлого, и все за мною сняли и положили. А колец у меня семь: и ни одного случайного, все же – символы моих кровных, плотских и духовных связей вне Бога” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 78).

¹¹ “И все мы были растеряны, испуганы, холодны и стыдились себя, – думаю, что все. Но со всем этим было и что-то другое еще. Но я и о себе не всё знаю, лучше говорить только верное, то есть только действия – движения и слова” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 77).

одобрение у церковных иерархов и потому Гиппиус сознательно отказалась от исповеди в храме накануне (в среду) и причащения утром (в четверг).¹²

3. Создание неохристианской общины через соборную молитву

Что касается собственно текстовой части молитвы, то порядок ее составления передает фраза: “Я стала работать над молитвами, беря их из церковного чина и вводя наше”. В Великий Четверг, согласно дневнику, участники сначала “прочли молитву, а потом читали... Ветхий завет...”, затем “снова молились, читая молитвы и читали откровение святого Иоанна, а потом Тайную Вечерю в Евангелии от Иоанна” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 88).

Любопытно, что наряду с коллажным “цитированием” православной литургии (полуночный обряд синкретически объединял текстовые, жестовые, пространственные элементы утрени и вечерни), в символическую ткань события также были вплетены и некоторые традиции “народного православия”, которые присовокупляли к церковному чину древние языческие поверия. Так, к хлебу и вину, необходимым для причастия, для освящения добавлялась соль (обычай, осужденный еще Стоглавым собором 1551 года, но встречающийся и поныне в отдельных храмах, где соль кладется под престол, а также в моленных домах старообрядцев). Использование красного атласа во время церковного празднования Пасхи символизирует радость Воскресения Христа, напоминает о Чаше испитой апостолами на Тайной Вечере и крови мучеников за веру. Однако, как это можно видеть в стихотворении *Швея* (1901 года) Гиппиус ассоциирует эту ткань и цвет не только с багряным облачением священников на литургии Великого Четверга, но и с огнем и кровью любовного чувства.¹³ Шитье одеяний из парчи и покрывала из атласа накануне обряда также метафорически перекликается со древнерусским стилем плетения словес, который был взят за основу при составлении вербального сопровождения ритуала (повторы, параллелизм, нарочитое употребление архаизмов).

По общему уговору совместно выработанная, переписанная от руки в три одинаковые тетради и сообщая произнесенная молитва играла главную цементирующую роль в деле устройства новой церкви. Отбор и определение последовательности текстов из церковной традиции, внесение правок и добавлений создавало смысловое ядро общности (в дневниках: *Дело, Главное, Бывшее*), переписывание в тетрадь являлось буквальной интериоризацией избранных мест Священного Писания, коллективное произношение текста оказывалось метафорически синонимичным мирскому бытию общины и акту причащения к высшей трансцендентальной силе – Троице. И тогда, и после Гиппиус всячески акцентирует этот момент, говоря о том, что существование новой общности никоим образом не привязано к телесно-материальному субстрату и, следовательно, не подвержено неизбежным дефектам умирания, старения, энтропии: “Последняя

¹² “И была у меня мысль, чтобы в среду мы пошли в церковь, исповедались, приобщились утром в четверг в церкви, перед нашим. Для того, чтобы не начинать, как секту, отметением Церкви, а принять и Ее, ту, старую, в Новую, в Нашу. Чтобы не было в сердце: У нас не так, иначе, а вы – не правы. И теперь думаю, что так надо было. И теперь думаю, что так надо было. Именно тогда надо. Но силы у меня не хватило” (Гиппиус 2003а, Т.7, С. 75).

¹³ Подробнее об анализе символики стихотворения и его связи с обрядом 29 марта 1901 года – см. Кузнецова 2022, С. 137-138.

мечта наша – не создание Храма, а создание Церкви. Совместная молитва соединяет, а жизнь разъединяет. Символы – не действия” (Гиппиус 2003а, Т.7, С. 76).

Молитва – единственный способ удержать и сделать видимым тот новый тип социальной связи, который должен был революционизировать церковь, погрязшую в формальной обрядовости и теряющей дух первоапостольского христианства.

4. Поэт – не священник, а медиум

Знаменитый фрагмент из статьи *Необходимое о стихах* (Гиппиус 1999, С. 71-74), в котором “поэзия вообще, стихосложение в частности” (Гиппиус 1999, С. 72) приравниваются к молитве, по сути оказывается публичной экспликацией веры в эротическую (соединительную), мистическую, коммуникативную и духовную силу текста, обращенного к Богу и причащенному к нему через добровольную ориентацию на прецедентный сакральный текст. Посредством стиха-молитвы устанавливается незримая, но достоверно переживаемая связь между творцом, поэтом-медиумом и аудиторией. Даже скандальные откровения в раннем *Посвящении* (1894 год), где поэтесса восклицает “Люблю себя, как Бога” (Гиппиус 1999, С. 76) были не столько эпатажным провозглашением лирического эгоцентризма, сколько попыткой передать сокровенную интуицию важности искусства как способа установления личной, прямой, равной, предельно искренней, эмоционально окрашенной связи со Всевышним.

Критики в тезисе о молитвенности поэзии видели неоправданное отождествление религии и литературы, а также амбицию поэта занять место священника, мистагога, властителя дум, чей авторитет подкреплен библейской историей. Для Гиппиус же существенной была не претензия на духовную власть и оспаривание пастырской роли православной или какой-либо иной церкви, а легитимация в публичном пространстве принципиально иного, более сложного, противоречивого, не скованного исторически накопленными условностями типа отношений между личностью, общностью и Богом.

5. Поэзия как молитва одиноких

Уже в первом поэтическом сборнике, собранном под обложкой стихи 1889-1903 годов, заголовки отражают манифестированную в предисловии ориентацию на молитву как своего рода образец, жанр, предельно возвышенный духовный регистр, подразумевающий выход в пространство вневременных сюжетов, образов, значений. Гиппиус анонсировала:

И вот мы, современные стихописатели, покорные вечному закону человеческой природы, молимся – в стихах, как умеем, то неудачно, то удачно, но всегда берем наше «свое», наш центр, все наше данное «я» в данную минуту (таковы законы молитвы); – виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого «я», и потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение, – отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное «свое» – другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга, обособляет, заставляет замыкаться душу. Мы стыдимся своих молитв и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем, – говорим, слагаем их уже вполголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя. (Гиппиус 1999, С. 72)

По подсчетам М.С. Шагинян из 161 стихотворений сборника более 50-ти обращены к Богу и 11 из них, т.е.:

- *Молитва, Стук, Дар, Нескорбному Учителю, Христу, О другом, Страх и Смерть, Божья тварь, Брачное кольцо, Оправдание, Возьми меня*

“суть прямые – по форме и содержанию – молитвы, сознательно облеченные автором в стихотворную форму” (Шагинян 1912, цит. по Шагинян 2008, С. 436).

Т.Е. Яцуга (Яцуга 2012, С. 171-172) различает в них жанровые расслоения:

- собственно молитва (*Дар, Божья, Оправдание, Господи, дай увидеть, Ему*)
- молитва, включенная в сюжетный ход (*Баллада, Страх и смерть, Август, Наше Рождество*)
- собственно молитва (*Дар, Божья, Оправдание, Господи, дай увидеть, Ему*)
- пародийные молитвы (*Исповедь Христианина*)
- повествование о молитвенном состоянии (*Не здесь ли?, Нелюбовь, Ключ, Земля, Ограда*)

Однако не эти – формально-стилистические, жанровые, тематические и др. – особенности отличают религиозный пафос сборника. И даже не волевая установка на трансляцию мистического опыта, на миссионерское, пропедевтическое – продвигающее авторское исповедание – воздействие. Та же Шагинян, говоря, что “для опыта Гиппиус требуется иная схема, более сложная” (Шагинян 2008, С. 438), все же сводит анализ молитвенности ее поэзии к пониманию того, как лично пережитое стремится “стать всеобще-указательным” (Шагинян 2008, С. 439). Однако, судя по переписке писательниц, Гиппиус всячески уклонялась от отношений наставничества и настаивала на равенстве, что в литературе, что в частной жизни. Приписываемая ей высокомерность и склонность к назидательности возможно связаны с ее репутацией литературного критика, публициста или персонажа светской молвы. Однако в том, что касается религиозной идентичности позиция Гиппиус всегда была противоречивой: причастность к тайному союзу “Единого в Трех Лицах” наделяло ощущением того, что от разрешения вопросов ее индивидуального духовного поиска (преображенный пол, человечность, возвышенная до божественного и др.) зависит судьба христианства в стремительно секуляризирующемся (и потому – приближающемся к Апокалипсису) мире, но это ощущение рождало не столько убежденность в собственной избранности, сколько переживание ответственности и недостаточной готовности к тому, чтобы довести вопрос до твердого ответа.

6. Стихотворные молитвы Гиппиус как расширение церковного канона

На мой взгляд, главное отличие стихотворных молитв заключалось в выходе за пределы наиболее расхожего понимания молитвы как сочетания мольбы ко Всевышнему с готовностью принять его волю (таково в полной мере разве что стихотворение *О другом*). Этот выход заметен, как минимум, в трех направлениях.

6.1. Интенсификация и упорядочивание чувственности

Первое. Для стихов Гиппиус характерен показ молитвы как предельно расширенной интенсификации чувственности при ее одновременной фокусировке, сосредоточении. Скука, ординарность, рутинность, бессобытийность, банальность,

однообразии в равной степени враждебны и поэтическому, и религиозному. Проведенная секуляризированной культурой Просвещения дистинкция между поэтическим вдохновением и религиозным переживанием благодати у Гиппиус ставится под сомнение.¹⁴ Отчасти ее стихотворные молитвы можно интерпретировать как желание вернуть христианской вере искренность и суггестивную мощь. В поэзии синтаксический параллелизм (повторяемые речевые конструкции, амплификации, симплоки и др.), свойственный обрядовой речи, усиливается фонетически за счет созвучий, рифм и деавтоматизации привычных, скользящих по поверхности сознания и не затрагивающих душу, риторических приемов богослужения.

Там, где “все горести – понятные, / все радости – скучны”, где не ждут необычайного, где “всё просто и мертво / ни страшного, ни тайного / нет в жизни ничего” – там “дети без Отца” и нет ни Бога, ни творчества, как дара, в применении которого человек уподобляется своему Создателю (см. *Глухота*, 1901 г., в: Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 481). В контексте этих наблюдений интересна тематическая переключка между *Предсмертной исповедью христианина* (1902 г.), где представлен поэтический портрет усредненного, усмирленного, чурающегося всего чрезмерного героя (“Я тихо жил – умру легко; / Был ни веселым, ни унылым; / Не заносился высоко / И брал лишь то, что мне по силам”, см. Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 420) и стихотворением *Истина или счастье?* (1902 г.), в котором противопоставлены две шкалы самооценки жизненного пути и вытекающие из них два принципиально разных типа отношений между людьми – “по-человечески” и “по Божьему”. Автор признает естественность и этическую оправданность “тихой” дороги, избегающей страданий. Она благодарна мысленному собеседнику (В.К.) за желание избавить ее саму от тяжелых испытаний. И все же делает выбор в пользу другой – огненной – дороги не только для себя, но и для тех, кого любит: “Но вас – «по-Божьему» - жалею я. / Кого люблю - люблю для Бога. / И будет тем светлей душа моя, / Чем ваша огненной дорога. / Я тихой пристани для вас боюсь, / Уединенья знаю власть я; / И не о счастья для вас молюсь - / О том молюсь, что выше счастья” (Гиппиус 2001а Т. 2. С. 487).

Присущая поэзии размашистая, резкая душевная амплитуда, влечение к крайним состояниям, отталкивание от мещанского культа покоя (см. в *Однообразии* 1895 г. и др.) вовсе не обязательно должна вести к экзальтированной исповедальности и романтическому самоупоению. Гиппиус сознательно избегает употреблять “кричащие слова”¹⁵ и словно препарировывает свои эмоциональные реакции, не тормозя, но упорядочивая их через христианские символические коды и

¹⁴ В дневниковых записях прослеживается традиция видеть молитву истоком как творческого вдохновения, так и переживания мистической близости к Богу. См. к примеру: “Маленький четверг. Молитва просветлила. Писали свое хорошо” (Гиппиус 2003б, Т 8, С. 134).

¹⁵ Брюсов о стихах З. Н. Гиппиус говорил: “Ее стихи всегда обдуманно, умны, в них есть острая наблюдательность, направленная как вовне, так и в глубь души; они всегда сделаны просто, но изящно и с большим мастерством. Видно, что как художнику З. Гиппиус доступны все современные пути поэзии, но что сознательно она не хочет полной яркости и полной звучности, избегает слишком резких эффектов, слишком кричащих слов” (Гиппиус 2001б, Т. 3, С. 562). Цитата из рецензии Брюсова к *Собранию стихов. Книга вторая* Гиппиус, вышедшая в журнале *Русская мысль* 1910 г., № 7. Рецензия дальше вошла в сб.: Брюсов В. *Далекое и близкое. Статьи и заметки о русских поэтах от Тютчева до наших дней*. Москва, 1912, а ещё в изд.: Брюсов В. *Среди стихов. 1894–1924. Манифесты. Статьи. Рецензии*, Советский писатель, Москва 1990, С. 316-318, откуда и вошла в Приложение третьего тома *Собрания сочинений Гиппиус*, по которому мы её цитировали.

ограничения, связанные с нормативностью поэтической (ритмизированной, рифмованной, стилизованной и др.) речи. Телесность, сексуальность, чувственность – все то, что христиане называют “страстями”, в чем многие видят грех и угрозу, что стремятся элиминировать или обуздать через аскетические практики поста, воздержания, отказа от сна, безмолвия, уединения и др. – для нее не является чем-то, чего следует избегать, чего следует стыдиться. Даже “низменные” инстинкты или порывы предпосланы Богом и являются испытанием. Сами по себе они не являются “нечистыми” и не должны быть предметом страха или стыда, порождающего чувство вины и Богооставленности¹⁶. В стихотворении *Христу* (1901 г.) ощущение тяжести и мрака производно не от страстей, а от отсутствия молитвенного общения с Богом: “Всё дрожим и себя стыдимся, / Тяжел мрак. / Мы молчаний Твоих боимся ... / О, дай знак!” (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 480).

Скандалной новизной поэтики Гиппиус было выражение в форме внешней молитвы тех переживаний, которые было принято артикулировать лишь во время закрытой от сторонних глаз исповеди у священника или же при покаянной внутренней молитве (признание в смертных грехах уныния, гордости, гнева, апологическая поэтизация тоски, печали, влечения к смерти, одиночества...). В *Другом христианине*, в *Я (от чужого имени)* и других стихотворениях страх утратить переживание близости к Богу куда острее, нежели опасение стать жертвой человеческого осуждения.

6.2. Видеть сакральное в повседневном

Второе. Содержательно стихотворные молитвы Гиппиус далеки от того, с чем принято обращаться к Богу. Они далеки от того, что принято считать религиозным. Автор словно демонстрирует, как сугубо светское, любовное, житейское, мелочно-бытовое и мн.др. может быть “точкой входа” в сакральное, таинственное, мистическое.

Увидеть божественное присутствие за пределами храма и показать его другим – это и есть задача поэта. Такая установка, пожалуй, родилась еще до Великого Четверга, до осознанного желания оспорить церковную трактовку проблемы пола и даже до осознанной ставки на эстетику символизма. И в ранней прозе, и в стихах путь суровой аскезы противопоставляется наивной, детской вере неизменно в пользу последней.¹⁷ Как осанна, как благодарственная и хвалебная молитва звучат строки из *Баллады* (1890 г.):

¹⁶ Из дневниковых записей: “Ты это знаешь лучше меня. Вся душа моя открыта, и Ты видишь, она страдает. Я не скрываю, что хочу много. Боже, дай мне много. То, подлое во мне, что, я слышу, шевелится- ведь Ты же дал мне. Ну, прости, если я виновата, и дай мне то, чего я хочу. Мне страшно рассердить Бога моими жалобами. [...] Я правдива здесь. Я сожгу это перед смертью. Много, много у меня в душе. Я писала стихи сегодня, после многих лет. Пусть они плохи, но пишу их и повторяю потом – как мольбу. Есть неведомое чувство умиления и порыва в душе. О, если б молиться, пока жить!” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 34).

¹⁷ Апология наивной, простодушной веры не означала, впрочем, предпочтения сердечной молитвы молитве умной. Гиппиус прекрасно была осведомлена о том, что, согласно православному богословию, умная молитва, предполагающая сосредоточенность ума и волевое изгнание суетных желаний предшествует в опыте молитве сердечной, где собранность духа имеет не принужденный, а благодатный характер. Однако, насколько мы можем судить, молитва для нее является чем-то вроде духовного камертона, одновременно настраивающего все существо человека. Это проглядывается, например, в следующем полемическом восклицании дневника, отсылающего к Первому посланию к Коринфянам святого апостола Павла: “Увы, увy! Как отсечь нам наше разумение любви, нашу жажду святости разумной молитвы – о жизни, о мысли, о всем человеке,

Посты и вериги / Не Божий завет, / Христос, в Твоей книге / Прощенье и свет. (...) Я счастлив, как дети, / и понял я вновь, Что в Божьем завете / Простая любовь. / Темно в моей келье ... / Измучился я, / А жизнь, – и веселье, / И правда Твоя, – / Не в пыльных страницах, / Не в тусклых свечах, / А в небе, и птицах, / И звездных лучах / С любовью, о Боже, / Взглянул я на все: / Ведь это – дороже. / Ведь это – Твое!. (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 451)

Более того, Гиппиус не боится публиковать откровенно вызывающее стихотворение *Соблазн* (1900 г.), в котором монашеское келейное уединение и стяжание благодати в одиночку описывается как самое труднопобеждаемое искушение (“О, мука! О, любовь! О, искушенья! / Я головы пред вами не склонил. / Но есть соблазн, – соблазн уединенья, / Его никто еще не победил” (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 416)). Зов лампы в тесной келье и разрыв с миром в этом случае оказывается не путем спасения души, а, напротив, – откликом на искушение от сатаны.

Путь служения Богу в миру видится автору не столько вынужденной уступкой, обусловленной человеческой слабостью, сколько наиболее трудной и прямой дорогой к Творцу, где спасение идущего возможно лишь при условии спасения спутников. Зачиная Религиозно-философские собрания, тайный триумвират считал, что на кону вопрос о христианизации, евангелизации российской повседневности, в которой религия существовала главным образом как обряд, быт, календарь, а не непрерывно рефлексивный праксис межличностных отношений в миру. Их беспокоило, что светская жизнь и церковь оказались разделены, встречаясь, но практически не пересекаясь в свободном общении. Высказывания Гиппиус не оспаривают иерархию степеней близости к божественному в зависимости от статуса клирика или мирянина, от принадлежности к белому или черному духовенству, но все же переворачивает общепринятую оценку духовного подвига. Ошибкой, впрочем, было бы считать, что заочная полемика с православной церковью и фронда по отношению к слепо лояльной ей общественности являлась для Гиппиус самоцелью. Столь же бескомпромиссно и недвусмысленно она вступает против романтической эгоцентрики, превращающей изгойство или одинокое отчуждение в знак избранности. В стихотворении *Стук* (1900 г.) признание “сильней, чем себя и людей, я душу свою люблю” (Гиппиус 2003, Т. 2, С. 476) получает смысл в контексте молитвы: без самоотречения невозможно получить от Бога ни голоса, ни знака. А в *Мертвой заре* (1901 г.) спасение, отягощенной грехом, раненой, плененной дьявольской силой души напрямую связывается с силой дружеской любви: “И вот – за кровь плачу я кровью. / Друзья! Вы мне не помогли / В тот час, когда спасти любовью / Вы сердце слабое могли” (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 481). Всякий раз угасание духа – это прежде всего “коммуникативная” беда (идет ли речь об обрыве общения с Богом или же о разрыве духовных уз с ближними, вина за который лежит так или иначе на всех). Именно поэтому стихотворные молитвы Гиппиус отличает двойственность адресации: просительные, ходатайственные, покаянные, благодарственные, хвалебные, заклинательные воззвания к Богу в равной мере выкликают и читателя, готовому к соучастию, сопереживанию (Яцуга 2012, С. 172).

во всем его теперешнем существе. «Буду молиться сердцем – буду молиться и умом...» – сказал апостол. А отец Иоанн, вся Церковь – не учат нас молиться и умом” (Гиппиус 2003б, Т.8, С. 99).

6.3. Поэзия как вольное общение с Богом

И, наконец, третье – молитвы поэта исподволь оспаривают риторически клишированную, восходящую к Евангелиям и укорененную в литургической практике церкви, форму общения с Богом. Так называемая “наружная молитва” (гласное обращение или чтение, произношение по памяти или пение) и в особенности молитва соборная (произносимая сообща), как правило, в любой религиозной традиции сильнее кодифицирована, нежели молитва внутренняя (произносимая мысленно и выражаемая вовне разве что телесными знаками). Поэзия априори “наружна”, поскольку рассчитана на публичное чтение, письменную публикацию, многократное репродуцирование. В ее истоке всегда лежит спонтанный порыв, но ограничения, связанные с формой стиха (метрикой, памятью жанра и др.), подобны регламентации наружной молитвы силой прецедентных текстов, имен, высказываний, ситуаций, а также соответствующим набором жестовых знаков (визуально предписанных поз, крестных знамений, плача, причитаний и др.).

Гиппиус гордилась тем, что сочиняет мало. И в литературной работе, и в труде по составлению молитв она весьма щепетильно относилась к поиску максимально точного выбора слов, образов и актуализирующихся аллюзий. Тем более, если речь шла о порождении текста, должно выражать общую волю.¹⁸ Опознавательными маркерами религиозности ее стихов, помимо бросающихся в глаза жанровых атрибутов молитвы (обилие глаголов второго лица в императивной форме, употребление звательного падежа, семантические повторы, высокая частотность абстрактной лексики и др.), было сознательное использование архаических слов и оборотов, избегание просторечия и вульгарности, высокий стиль, предпочтение языка, в котором нет четких признаков принадлежности к историческому времени. Иногда функцию таких маркеров несет заглавие или эпиграф, отсылающий к Святому Писанию или перефразирующий известные изречения. Стоит согласиться с Е.А. Осьмининной: далеко не всегда подобное интертекстуальное цитирование является выражением верности церковной традиции; весьма часто за ними скрываются “эзотерические” смыслы, сигнализирующие посвященным в круг идей сторонников Третьего завета (см. Осьминина 2018, С. 256).

Зная, что это могло быть воспринято как кощунственная дерзость, Гиппиус добивается права обращаться к творцу даже для тех, кому в этом праве отказано (в стихотворении *Божья тварь* звучит мольба о прощении дьявола) и своим примером показывает, что форма обращения может быть совершенно свободной. Равно как и поводом обращения может быть буквально все, включая и ропот на Создателя, упреки в адрес его воли и др. Для ортодоксального сознания грехом является не искушение недоверием к Богу и его Провидению, а принятие этого искушения,

¹⁸ Так спустя семь лет после Великого Четверга 1901 года ее мучало, несмотря на огромный объем подготовки, отсутствие согласованных молитв в их тайной церкви: “Это трудные и страшные дни для нас. Всю прошлую зиму и лето мы работали над литургией. И древние все изучили. В эту зиму составили из них... не свою, но общую. Собственных молитв даже и нет, одна только из Четверга, – «от всех» [...]. Два вопроса есть: первый – о Церкви, второй – о нас. О Церкви для меня второй, ибо мы внутренне не отходим от Нее, и наша литургия – вся церковна, кроме священства. У нас трое – равны. И я Церковь больше люблю, имея Таинство, – я знаю. Но мы... Это для меня страшнее. Мы эти два года были нерадивы, так часто, по отношению к Главному. Не дали наших сил” (Гиппиус 2003б, Т. 8, С. 108).

прельщение. Финальные строки из *Молитвы* (1897 г.) могут быть восприняты именно в таком ключе: “Прежнее дай мне безмолвие, / О, возврати меня вечности /... Дай погрузиться в безмолвие, / Дай отдохнуть в бесконечности!” (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 469). Показ в этом стихотворении человека беспомощным, а Бога всемогущим, вполне характерен и для церковной традиции. Однако мольба о смерти вместо благодарности за жизнь выглядит малодушием. Да и фраза о “душе несвободной”, против воли, вызванной от “сна и молчания” и влекомой вернуться в “мрак молчания”, отнюдь не кажется апофеозом христианского смирения и веры в конечное торжество жизни над смертью (Гиппиус 2001а, Т. 2, С. 469). Такое сочетание якобы несочетаемого встречалось у Гиппиус и в ранние годы, и спустя десятилетия. В *Неотступном* (из сборника *Сияние*, 1938 г.) нарочитое соблюдение грамматического и семантического кода молитвы (лексемы и синтагмы из церковного вокабуляра, глаголы в повелительном наклонении, порядок особого стилистического употребления, относящегося к именам Бога – местоимения и прилагательные с прописной буквы и др.) входит в смысловой конфликт с содержанием, где отчаянная мольба едва ли не переходит в упрек, заклинание, требование:

Верни ее под отчий кров, / Пускай виновна – отпусти ей! / Твой очистительный покров /
Простри над грешною Россией! / И мне, упрямоу рабу, / Увидеть дай ее, живую ... /
Открой! Пока она в гробу, / От двери Отчей не уйду я. / Неугасим огонь души, / Стучу –
дрожат дверные петли, / Зову Тебя – о, поспеши! / Кричу к Тебе – о, не замедли!
(Гиппиус 2002, Т. 6, С. 438)

Обобщая мои наблюдения, можно сказать, что связь между стихами и молитвой в творчестве Гиппиус не только выражена декларативно (в статьях манифестного типа или в рецензиях), но и последовательно реализована в ее собственных поэтических сборниках. Мы в состоянии проследить как изначальная интуиция этой связи постепенно превращалась в теоретически обоснованную сверхидею, организующую религиозную и литературную практику, получающую свое материальное воплощение в ритуале Великого Четверга, в способе организации духовно родственных интеллектуальных сообществ (Религиозно-философские собрания, редакция журнала *Новый путь* и др.), в управлении собственным “литературным бытом” и “поэтической лабораторией”. С одной стороны, подчеркивание генетической связи религии и искусства, стремление вернуть литературе мифоритуальное измерение и архетипическую глубину, желание преодолеть разрыв между церковно-славянской словесностью, религиозным фольклором и светской литературой были свойственны многим культурным кружкам и течениям начала XX века и в этом контексте можно только констатировать, что Гиппиус с опережением выражала дух времени с его запросом на снятие нарастающего конфликта между традицией и модерном. С другой стороны, предлагаемая ей модель жизнестроительного синтеза религиозности и эстетики, несмотря на предпринятые усилия по популяризации, оставалась слишком обособленной, своеобразной.¹⁹ Эта модель не укладывается в привычный тип конфессионального прозелитизма, в котором искусству отводится роль инструмента для привлечения внимания, убеждения, укрепления веры. Она также далека от поверхностного, театрализованного, чисто артистического, развлекательно-игрового использования

¹⁹ Гиппиус сама признавала свои стихи-молитвы “очень обособленными, своеструнными, в своеструнности однообразными, а потому для других ненужными” (Гиппиус 1999, С. 72).

христианской традиции в качестве универсального резервуара символов и сюжетов. Столь же неприемлема для нее чисто лексическая, жанровая, стилистическая ориентация поэзии на молитву как сердцевину религиозного культа, поскольку наружная молитва, произносимая механически, без вовлечения души, должна быть осуждена как фарисейство.

Для Гиппиус и молитва, и стихи – это прежде всего перформативы (слова-действия), изменяющие сущность того, кто их сочиняет, произносит, воспроизводит. Они самоаффирмативны, поскольку речевое воздействие говорящего обращено к самому себе, а точнее – к той части самого себя, которая соединяет человека со всем сущим (Бог). Однако этого интимно-личностного измерения недостаточно. Сотериология Гиппиус исключает возможность личного спасения как недостойную и ложную перспективу. Для нее важно, что сакральные тексты, их речитация или песнопение, наделены силой духовного объединения верующих. Одинокая, келейная, внутренняя молитва, равно как и стихотворение, не дошедшее до читателя, достоверно отражают факт отчужденности или разрыва с реальностью, но не преодолевают греховно обособленное, ущербное существование. Подлинная поэзия задает культурную форму схожему душевному порыву разобщенных людей и словно синхронизирует общую эмоцию, задает ощущение божественного присутствия. Сказанное, разумеется, не означает, что поэтический вечер подобен богослужению, а чтение альманаха заменит Евангелия. Настаивая на родстве поэтического и религиозного, Гиппиус категорически отрицала их полное тождество.²⁰ Потребность и в том, и в другом появляется в момент острого переживания неполноты жизни и желая эту неполноту не только обозначить (поэзия как речь о невыразимом), но и преодолеть (религия как непрерывное удержание связи со Всевышним, укрепление в человеке способности быть Его голосом и проводником Его воли).

Ценность молитвенного состояния заключается в преодолении собственной ограниченности. Молитва в этом смысле – не текст и не какой-то особый момент в потоке жизни, а свидетельство предельной полноты бытия. Слова и обрядовые жесты могут указать на эту полноту, но по определению ее не вмещают, не передают, не облагчают к ней доступ. Именно поэтому высшим комплиментом для читателя или собеседника у Гиппиус было признание умения слышать больше, чем сказано.²¹

²⁰ “Молиться и стихи писать – два разных дела. Все, кто действительно понимал, что такое религия, начиная с Отцов Церкви и кончая Львом Толстым, относились к искусству, к поэзии, с подозрением. Единственно, что может объяснить существование поэзии – это ощущение неполноты жизни, ощущение, что в жизни чего-то не хватает, что в ней какая-то трещина. И дело поэзии, ее единственное дело, – эту неполноту заполнить, утолить человеческую душу. Если поэзия этого не делает, не отвлекает человека от жизни, не утоляет его, то, скажу прямо, – это поэзия не настоящая” (Гиппиус 2005, Т. 9, С. 415).

²¹ См. например, в письме к М. Шагинян (24 ноября 1908 года): “Мне казалось, когда я читала ваше письмо, что вы поняли все, что я... не писала, а думала и чувствовала, когда писала. Иного ведь написать не смеешь, да и нельзя, а хочешь, чтобы угадывалось. Вы подслушали мою душу. И как верно то, что вы пишете о простом, «обыкновенном»... Прежде я все-таки говорила больше, а теперь чувствую, что надо быть еще скрытнее, надо уметь выявлять тайное... почти молчанием. Я думаю, – чувствую сознанием, – что вам близок «Бог», который близок мне и к которому я хочу все больше, еще больше, приблизиться. Я все слова и мысли вашего письма принимаю, говорю им «да» с величайшей радостью. Да, у вас хорошая молитва, да, не фетиш, но надо «сквозь» земные явления... И «символ» вы понимаете не как все, а шире, более реально; как я понимаю и еще некоторые, мне близкие” (Гиппиус 2003, Т.14, С. 433).

Bionote: Элеонора Галлуччи – филолог-славист, преподаватель русского языка. Получила филологическое образование в университете Салерно. С 1993 по 2001 обучалась в университетах Велико Тырново и Софии (Болгария), Брно (Чехия), Москвы (в РГГУ и в Институте русского языка Академии наук). Защитила диссертацию по Учительному Евангелию Константина Преславского в университете Ла Сапиенца. По окончании аспирантуры преподавала старославянский и русский язык, теорию и практику перевода, итальянский язык как иностранный. Сотрудничала с римскими университетами Тор Вергата и Ла Сапиенца, университетами Кассино и Л’Акуила. Занималась исследованиями старославянского языка, дидактикой РКИ, лингвистикой, теорией межкультурных коммуникаций, проблемами последовательного, аудиовизуального, мультимедийного перевода, практикой перевода литературных текстов и субтитрования для кино. Участвовала в исследованиях языка новых медиа (блогосферы) и Рунета, в экспериментах по компьютерному обучению русскому языку. Член AIS (Ассоциации итальянских славистов). Член редколлегии eSamizdat (www.esamizdat.it) с 2003 по 2009 год, соучредитель и президент в течение нескольких лет ассоциации Altreurope. С 1 января 2005 года является научным сотрудником Салентийского Университета.

Author’s address: eleonora.gallucci@unisalento.it

Библиография

- Гайденко П.П. 2000, Д.С. Мережковский: *Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции»*, в «Вопросы литературы» 2000, 5, С. 98-126.
- Герасимова И.Ф. 2013, *Поэтика стихотворной молитвы в цикле З. Гиппиус «Война»*, в «Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки» 2013, № 1, С. 240-244.
- Гиппиус З.Н. 1999, *Стихотворения*, Академический проект, Санкт-Петербург.
- Гиппиус З.Н. 2001а, *Собрание сочинений. Т. 2. Сумерки духа: Роман. Повести. Рассказы. Стихотворения*, Русская книга, Москва.
- Гиппиус З. Н. 2001б, *Собрание сочинений. Т. 3. Алый меч: Повести. Рассказы. Стихотворения*. Русская книга, Москва.
- Гиппиус З.Н. 2002, *Собрание сочинений. Т. 6. Живые лица: Воспоминания. Стихотворения*, Русская книга, Москва.
- Гиппиус З.Н. 2003а, *Собрание сочинений. Т. 7. Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899-1916 гг.*, Русская книга, Москва.
- Гиппиус З.Н. 2003б, *Собрание сочинений. Т. 8. Дневники: 1893-1919*, Русская книга, Москва.
- Гиппиус З.Н. 2005, *Собрание сочинений. Т. 9. Дневники: 1919-1941. Из публицистики 1907-1917 гг. Воспоминания современников*, Русская книга, Москва.
- Гиппиус З.Н. 2013, *Собрание сочинений. Т. 14. Я и услышу, и пойму: Избранная переписка 1891-1945 гг. Венок посвящений*, Изд-во Дмитрий Сечин, Москва.
- Измайлов А.А. 1910, *Помрачение божков и новые кумиры. Книга о новых веяниях в литературе*, Типография Т-ва И.Д. Сытина, Москва.
- Коваленко Н.Г., Алябьева С.В. 2024, *Новое религиозное сознание в поэтическом творчестве З.Н. Гиппиус*, в «Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования» 2024, № 1, С. 40-52.
- Кошарный В.П. 2017, *Учение о религиозной революции Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Философова*, в «Соловьевские исследования», 2017, вып. 3 (55), С. 96-111.
- Кузнецова Е.В. 2022, *Метафоры творчества в лирике З.Н. Гиппиус*, в «Вопросы литературы» 2022, №3, С. 131-144.
- Лавров А.В. 1999, *З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник*, в Гиппиус, З.Н., *Стихотворения*, Академический проект, Санкт-Петербург, С. 5-68.
- Лундберг Е. 1914, *Мережковский и его новое христианство*, Тип. Г.А. Шумахера и Б.Д. Брукера, Санкт-Петербург.
- Матич О. 1999, *Христианство Третьего Завета и традиция русского утопизма*, в Мережковский Д.С., *Мысль и слово*, Наследие, Москва, 1999. С. 106-118.
- Осьминина Е.А. 2018, *Сакральный текст как источник прецедентных феноменов (на примере поэзии З. Н. Гиппиус)*, в «Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки», вып. 15 (810)/2018, С. 251-264.
- Павлова М.М. 1999, *Мученики великого религиозного процесса*, в Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., *Царь и революция*, ОГИ, Москва, 1999, С. 7-54.
- Савельев С.Н. 1992, *Жанна д'Арк русской религиозной мысли: Интеллектуальный профиль З. Гиппиус*, О-во «Знание» России, Москва, 1992.
- Шагинян М.С. 2008, *О блаженстве имущего*, в *З.Н. Гиппиус: pro et contra. Личность и творчество Зинаиды Гиппиус в оценке современников и исследователей. Антология*, (ред. Николоюкин А.Н.), изд. РХГИ (Русский христианский гуманитарный институт), Санкт-Петербург, 2008, С. 433-455.
- Яцуга Т.Е. 2012, *Художественный мир З. Гиппиус в аспекте идей православной культуры*, в «Вестник ТГПУ», 2012, 3 (118), С 171-176.