Проф. М. М. Тарѣевъ.

ХРИСТІАНСКАЯ СВОБОДА.

Основы христіанства.
Томъ IV.

Второе изданіе.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1908.

ОСНОВЫ ХРИСТІАНСТВА.

СИСТЕМА РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

Томъ IV.

ХРИСТІАНСКАЯ СВОБОДА.

Изданіе второе.

Печатать дозволяется. Апрѣля 12 дня, 1907 г.
Ректоръ Академіи, *Епископъ Евдокимъ.*

I. ИСТИНА И СИМВОЛЫ ВЪ ОБЛАСТИ ДУХА.

II. ХРИСТІАНСКАЯ ПРОБЛЕМА И РУССКАЯ РЕЛИГІОЗНАЯ МЫСЛЬ.

Предметъ настоящаго тома — вопросъ объ отношеніи христіанства къ жизни во всей полнотѣ ея природныхъ запросовъ и историческаго развитія, къ современнымъ задачамъ семейнымъ, общественнымъ, государственнымъ. Этотъ вопросъ здѣсь рѣшается по принципу *христіанской свободы*—свободы абсолютнаго религіознаго духа отъ условности историческихъ формъ и свободы природно-исторической жизни отъ внѣшнихъ притязаній религіозной власти. Природно-историческая жизнь, раскрывающаяся въ задачахъ семейныхъ, общественныхъ и народныхъ, представляется мнѣ въ видѣ системы окружностей, обнимающихъ единый центръ—личное религіозное творчество, гдѣ природно-историческая плоскость, движущаяся въ границахъ условнаго развитія, проваливается въ глубь абсолютныхъ устремленій. Внутренняя изъ этихъ окружностей, прилегающая къ центральной сферѣ, есть нравственность, обращенная одною стороною къ внутренней абсолютности и другою—къ общественно-утилитарной условности: она служитъ связующимъ звеномъ между христіанской религіей и общественно-историческою условностью. Свободная религія должна опираться на свободное природно-историческое развитіе,—это прежде всего значитъ, что религіозная абсолютность должна облекаться въ морально-культурное одѣяніе. Поэтому центральная идея свободнаго духа и свободной плоти выражается въ болѣе конкретномъ образѣ этической религіи. На этомъ пути встрѣчаются двѣ крайности—историческаго аскетизма и аморальнаго эстетизма, одинаково далекія отъ нашей идеи: абсолютная любовь къ Богу должна стать реальною силою въ любви къ человѣку, и это связываетъ ре-

лигію съ общественною жизнію. Но, съ другой стороны, общественно - утилитарныя задачи не должны расхищать всей духовной силы человѣка, должны дать мѣсто лично-религіозной абсолютности духа, которая придаетъ высшее оправданіе жизни. Освободить духовную религію отъ символической оболочки и внѣдрить ее въ живую жизнь—такова наша задача.

Принципъ христіанской свободы уводитъ въ глубь личной религіи — не потому, что теорія свободы духа и свободы плоти есть личная теорія, хотя извлеченная изъ основоположительныхъ началъ христіанства, однако совершенно чуждая современному сознанію, но потому, что осуществиться принципъ этотъ можетъ лишь въ сферѣ личной религіи, личной абсолютности. Тѣмъ не менѣе я не утверждаю рѣшительной независимости личной духовной религіи отъ историческаго христіанскаго міросозерцанія: здѣсь имѣетъ мѣсто общій законъ религіознаго развитія, законъ отношенія лично - прогрессивнаго религіознаго начала къ общественно-историческому консервативному началу. Личная религія не просто смѣняетъ исторически - общественное міросозерцаніе, но связана съ нимъ отношеніемъ антитезы къ исторически - поверхностному и углубленія къ вѣчно-истинному...

Истина и символы въ области духа.

Типы религіозно-нравственной жизни.

I.

Одну изъ важнѣйшихъ задачъ современнаго богословія составляетъ обозрѣніе дѣйствительныхъ формъ человѣческой жизни въ ихъ отношеніи къ нравственному закону, изученіе реальныхъ условій жизни, которыми ограничивается и въ которыхъ осуществляется нравственный идеалъ, оцѣнка дѣйствительной жизни — не въ индивидуальныхъ проявленіяхъ, которыми вѣдаетъ проповѣдникъ, а въ общихъ видахъ и типахъ—по нормамъ нравственности. Въ эту задачу какъ ея составная часть входитъ изученіе религіозно-нравственныхъ типовъ.

Источниками изученія религіозно-нравственныхъ типовъ служатъ собственное наблюденіе, исторія, психологія, нравоописательная и обличительная письменность и изящная литература. Русскій богословъ съ особымъ вниманіемъ долженъ воспользоваться изящною литературою, потому что русская беллетристика представляетъ собою отрадное явленіе въ нашей жизни, наивысшій плодъ русскаго творчества. Это работа русскаго генія цѣломудренная, вдумчивая, правдивая, мистически-возвышенная и согрѣтая сострадательною любовью къ труждающимся и уничиженнымъ. Она имѣетъ высокую гносеологическую цѣнность по религіозно-нравственнымъ вопросамъ. Союзъ богословія съ русскою литературою долженъ принести цѣнные плоды.

Религія, по самому общему понятію, есть нравственное отношеніе конечнаго къ безконечному, земного къ небес-

ному, человѣческаго къ божественному. Соотвѣтственно тому, проявляется ли въ этомъ отношеніи преобладаніе земного, человѣческаго, или небеснаго, божественнаго, всѣ религіозно-нравственные типы распадаются на двѣ группы.

Въ первую группу—съ характеромъ преобладанія земного, человѣческаго—входятъ два типа религіозно-нравственной жизни.

Первый изъ нихъ это типъ людей, которые при религіозномъ настроеніи съ различною степенью силы, иногда весьма значительной, живутъ всецѣло мірскою жизнью, во всей полнотѣ ея страстей, интересовъ и цѣлей. Религія въ ихъ жизни это одно изъ цѣнныхъ средствъ достиженія земныхъ цѣлей, удовлетворенія человѣческихъ страстей,—средство, которое цѣнно особенно потому, что оно считается дѣйствительнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда оказываются безсильными всѣ земныя средства, и къ которому прибѣгаютъ люди съ сильною волею лишь тогда, когда опускаются въ безсиліи собственныя руки, а люди лѣнивые даже тогда, когда было бы достаточно просто труда, умѣнья и терпѣнья. Такая религіозно-нравственная жизнь близко знакома русскому наблюдателю. Андрей Печерскій (П. И. Мельниковъ) въ интересныхъ и правдивыхъ очеркахъ воспроизводитъ эту жизнь „Въ лѣсахъ“, этомъ привольѣ старообрядческаго благочестія Блестящими красками онъ рисуетъ предъ нами проявленія этого благочестія, цѣлую атмосферу ладана, истоваго перстосложенія и колѣнопреклоненій предъ иконами древняго письма, ревниваго соблюденія преданій старцевъ; здѣсь люди истинно услаждаются церковнымъ благолѣпіемъ, чинными уставными службами, блескомъ иконъ и паникадилъ, синеватыми клубами ладана; здѣсь блюдутъ благочестіе, дорожатъ имъ, охраняютъ себя отъ всего, что осквернитъ, а паче всего отъ общенія съ людьми, чуждыми древняго благочестія. Но подъ этимъ прозрачнымъ покрываломъ уставной чинности мятутся и клокочутъ сердечныя страсти въ первобытной несдержанности, въ широкомъ разгулѣ: „чревоугодіе, піанственнаго питія вкушеніе, объяденіе, невоздержаніе“, ненависть, зависть, честолюбіе, сребролюбіе. Здѣсь „грѣхъ со спасеньемъ по-сосѣдски живутъ“. Типичнымъ представителемъ такой жизни предъ нами выступаетъ Патапъ Максимычъ Чапуринъ. Не будучи „закоснѣлымъ

изувѣромъ" старообрядчества, онъ „до страсти любилъ церковное благолѣпіе", въ домѣ у него были моленная, своя канонница, онъ былъ „истовымъ" попечителемъ часовни; онъ чуть не цѣлый день заставляетъ своихъ дочерей пѣть понравившіеся ему тропари Богоявленію, много жертвуетъ на скиты, а тотъ скитъ, гдѣ правитъ его сестра, содержится на его средства. Но еще болѣе того любилъ Патапъ Максимычъ вкусно и обильно покушать, обильно выпить, ублажить свою грѣшную плоть; страстно любилъ онъ широкій почетъ и богатство. Онъ ведетъ широкое коммерческое дѣло, весь до мозга костей погруженъ въ него, а хочетъ большаго и большаго. Онъ мечтаетъ о каменномъ домѣ въ Петербургѣ, предъ которымъ съ удивленіемъ останавливались бы прохожіе, о медаляхъ, крестахъ, мундирахъ, близкомъ знакомствѣ съ министрами, генералами, полковниками; онъ мечтаетъ о большой славѣ и даже о самоличной извѣстности самому Красному Солнышку. Онъ деспотиченъ, самонадѣянъ, строптивъ. Много въ душѣ его грязи. Онъ, по его собственнымъ словамъ, снаружи-то „блаженъ мужъ", а внутри „вскуе шаташася". Какимъ же союзомъ связываются и на какой почвѣ объединяются въ его душѣ искреннее благочестіе и земное пристрастіе?... Благочестіе для него полезно и пріятно. Такъ онъ „старинки" придерживался потому, что у него расколомъ дружба и знакомство съ богатыми купцами держались, кредита отъ раскола больше было. Да кромѣ того, во время отлучекъ изъ дому, по чужимъ мѣстамъ жить въ раскольничьихъ домахъ бывало ему привольнѣй и спокойнѣй. Куда бы онъ ни поѣхалъ, вездѣ и къ мало знакомому раскольнику идетъ онъ какъ къ родному. Всячески его успокоятъ, все приберегутъ, все сохранятъ и всѣмъ угодятъ. И то льстило Патапу Максимычу, что послѣ родителя былъ онъ попечителемъ Городецкой часовни и отъ часовеннаго общества былъ ему за то великій почетъ. А почетъ и особенно церковный почетъ Чапуринъ любилъ. Льстило его самолюбію, когда, бывая въ той часовнѣ за службой, становился онъ впереди всѣхъ, первый подходилъ къ цѣлованію евангелія или креста, получалъ отъ бѣглаго попа въ крещенскій сочельникъ первый кувшинъ богоявленской воды, въ вербную заутреню первую вербу, въ свѣтлое Воскресеніе первую свѣчу. Служеніе Богу

доставляло ему удовольствіе, которое стояло въ одномъ ряду съ другими земными удовольствіями. Вотъ ему выпалъ „ладный денекъ“, счастливый, удачный, приведшій его въ пріятное расположеніе духа. И было чему радоваться: новый заказъ получилъ, долгъ отдали, выгодно пшеницу купилъ, вечерню выстоялъ, новаго попа въ служеніи видѣлъ, дочь выгодно просваталъ. Подъ эту единственную мѣрку Чапуринъ подводитъ всякое доброе дѣло. „Великъ предъ Богомъ грѣхъ—родного человѣка изъ дому выгнать, говорилъ онъ женѣ относительно ея пьяницы-брата. Отъ людей зазорно, роду-племени покоръ! У добрыхъ людей такъ не водится. Слава Богу, насъ не объѣстъ“. Кромѣ того онъ надѣялся сдѣлать изъ него, протрезвивъ его, хорошаго прикащика „Доходна до Бога молитва нищаго“, говоритъ ему жена. „Подавай за Настю, чтобъ Господь послалъ ей хорошаго мужа“. Въ той средѣ, въ которой жилъ Патапъ Максимычъ, было несомнѣннымъ убѣжденіемъ, что молитва и не только собственная молитва, но даже купленная молитва другихъ, много содѣйствуетъ человѣку въ достиженіи загробнаго бдаженства и даже въ земныхъ дѣлахъ, независимо отъ ихъ нравственной цѣнности. Патапъ Максимычъ любилъ жертвовать на скиты; только помнилъ онъ при этомъ не объ одной загробной жизни, но вѣрилъ во временное воздаяніе. Изъ исторіи Іова, сидѣвшаго на гноищи, больше всего его вниманіе привлекало то, что „подалъ ему Богъ больше прежняго“.

II.

Второй типъ это типъ людей, которые всю свою страстность, свои интересы перенесли въ область религіи, въ которой они видятъ свое вѣдомство, свой удѣлъ, свою службу. Человѣкъ второго религіозно-нравственнаго типа не имѣетъ внѣ религіи интересовъ, но въ религіи не имѣетъ ничего кромѣ своихъ личныхъ интересовъ, своихъ страстей. Этотъ человѣкъ слышалъ призваніе Божіе и, оставивъ Халдею, будничную жизнь, переселился въ Палестину, на церковную службу, въ духовное вѣдомство, но подобно Рахили перевезъ сюда своихъ идоловъ, которымъ продолжаетъ покланяться на новомъ мѣстѣ. Это служитель алтаря, который, обитая при храмѣ, перенесъ сюда свои пожитки и свои

привычки и расположился здѣсь и чувствуетъ себя какъ дома; это жрецъ, который, ухаживая за идоломъ, вычищая его и перемѣняя на немъ одежды и украшенія, привыкъ къ нему, сознаетъ его безпомощность и свое значеніе для него и въ отсутствіе свидѣтелей фамильярно хлопаетъ его по плечу; это прорицатель, который знаетъ, что сила оракула въ его собственномъ умѣ. Основное религіозно-нравственное направленіе этого рода людей опредѣляется убѣжденіемъ, что дѣло Божіе совершается человѣческими силами, умомъ людей, ихъ умѣньемъ, ловкостью, сообразительностью. Въ глубинѣ ихъ души таится невѣріе въ Божіи пути, недовѣріе въ Божіему разуму, Его промыслу. Они горды своимъ значеніемъ для дѣла вѣры, они боятся, что безъ ихъ сознательныхъ усилій, спеціальныхъ учрежденій и дѣйствій оно погибнетъ; они не вѣрятъ въ свободу людей, въ ихъ расположеніе къ добру, они видятъ въ добрѣ не самодовлѣющее благо, но только законъ, они не понимаютъ, что въ царствѣ Божіемъ духу человѣческому свѣтло и радостно, что атмосфера, свободная отъ мученій братскаго гнѣва, отъ нечистотъ разврата, отъ терзаній мести и внѣшняго противленія злу, атмосфера любви, прощенія, благословенія враговъ, молитвы за гонителей, что эта атмосфера приноситъ нашему духу блаженство, что стоитъ лишь привести избраннаго Отцомъ Небеснымъ въ соприкосновеніе съ царствомъ Его и онъ неудержимо увлечется къ нему, а непризванныхъ никакими мѣрами нельзя сдѣлать сынами Богу, что нужна человѣку прежде всего свобода отъ собственнаго грѣха и внѣшняго насилія. Представителей этого типа людей нужно искать, какъ само собою понятно, среди носителей церковной власти. Великолѣпно, съ исключительною рельефностью, колоритностью и глубиною представленъ этотъ типъ Ѳ. М. Достоевскимъ въ „Великомъ Инквизиторѣ“. Господь Іисусъ Христосъ основалъ царство Божіе на принципѣ, выразившемся въ побѣдѣ надъ искушеніями отъ діавола въ пустынѣ, на принципѣ свободнаго слѣдованія избранныхъ и призванныхъ царству духа. „Видишь ли, говорилъ Ему въ пустынѣ искуситель, видишь ли сіи камни въ этой нагой и раскаленной пустынѣ? Обрати ихъ въ хлѣбы и за Тобой побѣжитъ человѣчество, какъ стадо, благодарное и послушное, хотя и вѣчно трепещущее, что ты

отымешь руку Свою и прекратятся имъ хлѣбы Твои". Но Онъ не захотѣлъ лишить человѣка свободы и отвергъ предложеніе, ибо какая же свобода, разсудилъ Онъ, если послушаніе куплено хлѣбами. Во имя свободной любви и свободной вѣры человѣка Онъ отвергъ также тѣ силы—чудо, таину и авторитетъ, которыми могъ бы на вѣки побѣдить и плѣнить совѣсть людей. Онъ отвергъ предложеніе діавола броситься внизъ съ крыла храма, чтобы ангелы подхватили и понесли Его и не дали Ему упасть на землю и разшибиться; Онъ жаждалъ свободной вѣры, а не чудесной; жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника предъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ. Наконецъ во имя той же свободы духа Онъ отвергъ предложеніе искусителя покорить людей и объединить ихъ внѣшнею властью, царскимъ авторитетомъ, основать всемірную монархію.—Но свобода духа доступна лишь немногимъ избранникамъ. Тысячи и десятки тысячъ идутъ за Господомъ во имя небеснаго хлѣба, вѣруютъ безъ чуда и живутъ свободою духа; но милліоны, десятки тысячъ милліоновъ слабовольныхъ и слабосильныхъ не могутъ пренебречь хлѣбомъ земнымъ для небеснаго, не могутъ вѣровать безъ чуда и тайны, не могутъ объединиться безъ внѣшняго авторитета, не могутъ различать добра и зла безъ ига закона, не могутъ жить свободою совѣсти безъ внѣшней власти. И „Великій Инквизиторъ" былъ въ пустынѣ, питался акридами и кореньями, благословлялъ свободу, дарованную Господомъ, и готовился уже стать въ число избранниковъ Его, въ число могучихъ и сильныхъ съ жаждой „восполнить число". Но Онъ очнулся и не захотѣлъ служить безумію. Онъ воротился и примкнулъ къ сонму тѣхъ, которые *исправили подвигъ Его.* Онъ ушелъ отъ гордыхъ и воротился къ смиреннымъ для счастья этихъ смиренныхъ. Онъ хочетъ спасенья и счастья всѣхъ десятковъ тысячъ милліоновъ. Они могутъ достигнуть спокойствія совѣсти и безмятежнаго счастья лишь въ оковахъ самой строгой внѣшней дисциплины, рабской покорности внѣшней власти. Носителемъ такой церковной власти и является предъ нами „Великій Инквизиторъ". Его встрѣча съ явившимся на землю Господомъ составляетъ въ поэмѣ поразительную картину. Пятнадцать вѣковъ спустя Господь пожелалъ хоть на мгно-

венье посѣтить дѣтей Своихъ; и вотъ, по безмѣрному милосердію своему, Онъ проходитъ еще разъ между людей въ томъ самомъ образѣ человѣческомъ, въ которомъ ходилъ тридцать три года между людьми. Онъ снисходитъ на „стогны жаркіе“ южнаго города (Севильи), какъ разъ въ которомъ всего лишь наканунѣ въ „великолѣпномъ автодафе“, въ присутствіи короля, двора, рыцарей, кардиналовъ и прелестнѣйшихъ придворныхъ дамъ, при многочисленномъ населеньи всей Севильи, была сожжена кардиналомъ, великимъ инквизиторомъ, разомъ чуть не цѣлая сотня еретиковъ ad majorem gloriam Dei. Онъ появился тихо, незамѣтно, но всѣ узнаютъ Его. Народъ непобѣдимою силою привлекается къ Нему, окружаетъ Его, нарастаетъ кругомъ Него, слѣдуетъ за Нимъ. Онъ молча проходитъ среди ихъ съ тихою улыбкой безконечнаго состраданія. Солнце любви горитъ въ его сердцѣ, лучи свѣта, просвѣщенія и силы текутъ изъ очей Его и, изливаясь на людей, сотрясаютъ ихъ сердца отвѣтною любовью. Онъ простираетъ къ нимъ руки, благословляетъ ихъ, и отъ прикосновенія къ Нему, даже лишь къ одеждамъ Его, исходитъ цѣлящая сила. Онъ исцѣляетъ слѣпого, воскрешаетъ мертвую. Въ народѣ смятеніе, крики, рыданія, и вотъ, въ эту самую минуту вдругъ проходитъ по площади самъ кардиналъ, великій инквизиторъ. Это девяностолѣтній почти старикъ, высокій и прямой, съ иссохшимъ лицомъ, со впалыми глазами, но изъ которыхъ еще свѣтится, какъ огненная искорка, блескъ. За нимъ въ извѣстномъ разстояніи слѣдуютъ мрачные помощники и рабы его и „священная“ стража. Онъ останавливается предъ толпой и наблюдаетъ издали. Онъ все видѣлъ, онъ видѣлъ воскрешеніе умершей, и лицо его омрачилось. Онъ хмуритъ сѣдыя густыя брови свои и взглядъ его сверкаетъ зловѣщимъ огнемъ. Онъ простираетъ перстъ свой и велитъ стражамъ взять того человѣка. И вотъ, такова его сила и до того уже пріученъ, покоренъ и трепетно послушенъ ему народъ, что толпа немедленно раздвигается передъ стражами и тѣ, среди гробоваго молчанія, вдругъ наступившаго, налагаютъ на Него руки и уводятъ Его въ тюрьму. Толпа моментально, вся, какъ одинъ человѣкъ, склоняется головами до земли предъ старцемъ-инквизиторомъ: тотъ молча благословляетъ народъ и проходитъ мимо.

Ночью онъ посѣщаетъ Плѣнника и исповѣдуетъ предъ нимъ тѣ принципы, которыми держится, одушевляется и осмысливается его власть надъ народомъ. Онъ ставитъ себѣ и своимъ въ заслугу, что они побороли свободу, и сдѣлали это для того, чтобы сдѣлать людей счастливыми. Они исходятъ изъ убѣжденія, что люди малосильны, порочны, ничтожны, бунтовщики и не могутъ жить на свободѣ; но они хотятъ спасти и сдѣлать всѣхъ людей счастливыми Они дали имъ хлѣбъ, — ихъ же собственный хлѣбъ раздѣлили между ними, какъ рабами, — хлѣбъ, котораго на свободѣ они не раздѣлили бы между собою, перерѣзались бы изъ-за него и онъ сталъ бы въ ихъ рукахъ камнемъ Они создали для людей тайну и господствуютъ надъ ихъ совѣстью игомъ закона, строгой дисциплины, авторитетомъ власти Инквизиторъ съ полною откровенностью сознается предъ Плѣнникомъ, что они не съ Нимъ, но съ Его искусителемъ, что они обманываютъ Его именемъ народъ и что этотъ обманъ доставляетъ имъ страданіе, но онъ увлеченъ ясно намѣченною цѣлью. „Люди, говоритъ онъ, станутъ робки и станутъ смотрѣть на насъ и прижиматься къ намъ въ страхѣ, какъ птенцы къ насѣдкѣ. Они будутъ разслабленно трепетать гнѣва нашего, умы ихъ оробѣютъ, глаза ихъ станутъ слезоточивы, какъ у дѣтей и женщинъ, но столь же легко будутъ переходить они по нашему мановенію къ веселью и къ смѣху, свѣтлой радости и счастливой дѣтской пѣсенкѣ Мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками. Мы разрѣшимъ имъ и грѣхъ, ибо они слабы и безсильны, и они будутъ любить насъ, какъ дѣти, за то, что мы имъ позволимъ грѣшить. Мы скажемъ имъ, что всякій грѣхъ будетъ искупленъ, если сдѣланъ будетъ съ нашего позволенія. И не будетъ у нихъ никакихъ отъ насъ тайнъ. Мы будемъ позволять или запрещать имъ жить съ ихъ женами и любовницами, имѣть или не имѣть дѣтей, и они будутъ покоряться намъ съ веселъемъ и радостью. Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти,—все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостью, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ

счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. Будутъ тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла. Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть".

По той ясности сознанія, съ какою Великій Инквизиторъ стоитъ въ союзѣ съ искусителемъ Господа и съ какою онъ идетъ къ своимъ цѣлямъ, и по тѣмъ страданіямъ, которыя доставляются ему этимъ сознаніемъ, онъ можетъ быть признанъ фантастическимъ лицомъ: онъ является предъ нами въ слишкомъ грандіозныхъ размѣрахъ, которые не подходятъ къ жизни. Мы скорѣе встрѣчаемъ въ жизни такихъ инквизиторовъ, которые, обманывая другихъ, и себя обманываютъ и потому самодовольны, не страдаютъ. Но этими грандіозными размѣрами явленія многое освѣщается въ жизни: стоитъ только продолжить наши прямыя линіи, обычно короткія, стоитъ только уяснить принципы, которыми руководятся мелкіе инквизиторы, вообразить дѣятельность послѣднихъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ, и мы увидимъ, съ кѣмъ они, съ Господомъ или Его врагами.

III.

Вторую группу составляютъ такіе типы религіозно-нравственной жизни, въ которыхъ божественное или внѣшне преобладаетъ надъ человѣческимъ, не давая ему свободы жизни и развитія, или же внутренно овладѣваетъ имъ, свободно проникаетъ его, принимая его на служеніе въ полнотѣ его естественной жизни и развитія. Легко понять, что въ этой группѣ также объединяются два типа.

Изъ нихъ первый, въ общемъ порядкѣ третій, есть типъ такой религіозно-нравственной жизни, которая построяется на принципѣ пространственныхъ, количественныхъ отношеній человѣческаго къ божественному, земного къ небесному. Божественное и человѣческое это двѣ разныя области, такъ что перейти въ область божественной жизни можно, лишь оставивъ область жизни человѣческой. Божественная жизнь возвышается надъ человѣческою, какъ безконечное и неограниченное надъ конечнымъ и условнымъ;

первая можетъ соединиться со второю только подъ условіемъ, что человѣческая жизнь теряетъ свою ограниченность. Здѣсь земная условность и прежде всего тѣлесная ограниченность разсматривается какъ зло, потому что внѣшняя условность служитъ преградой, отдѣляющей человѣка отъ небеснаго блаженства. Тѣло это темница, въ которую ввержепъ духъ, жаждущій свободнаго полета въ небесныя обители. Здѣсь все усиліе направлено на подавленіе плоти, все вниманіе обращено на достиженіе личнаго совершенпшенства, все спасеніе полагается въ бѣгствѣ изъ міра. Подавлять страсти и привязанности, умерщвлять плоть, освободить духъ отъ оковъ тѣлесныхъ потребностей и земныхъ отношеній—считается единственнымъ призваніемъ человѣка. Міръ есть скверна, исключительное значеніе которой въ томъ, что она даетъ возможность добродѣтели воздержанія, побѣды надъ искушеніями. Человѣкъ жаждетъ уединенія, на все окружающее онъ смотритъ съ презрѣніемъ, онъ боится осквернепія отъ одного прикосновенія къ мірскимъ интересамъ. Душа трепещетъ въ своемъ одиночествѣ, какъ въ непроглядной тьмѣ, погружается въ себя, изъ себя хочетъ создать идеальный міръ, въ себѣ ищетъ сіянія небеснаго луча, свободы отъ міра и мистическаго погруженія въ божественную жизнь. Человѣкъ хочетъ въ экстазѣ превзойти самого себя, весь напрягается въ созерцательномъ самозабвеніи, весь сосредоточивается въ умномъ дѣланіи, въ интеллектуальномъ подъемѣ надъ дебелостью своей природы, а жизнь, дѣйствительная жизнь, богатая содержаніемъ, неисчерпаемая въ разнообразіи формъ, остается гдѣ-то вдали, не тронутая экстазомъ. И вотъ она снова давитъ его своею тяжестью, связываетъ его оковами своихъ потребностей,— и онъ побѣжденъ. Мистическая вѣра даетъ содержаніе его уму, слегка затрогиваетъ его чувство и не доходитъ до его воли. Она слишкомъ интеллектуальна, тонка и слаба, чтобы овладѣть всѣмъ его существомъ, направлять его дѣятельность, опредѣлять его жизнь, — она безъ дѣлъ становится мертвою, она вырождается въ безжизненное занятіе богословіемъ. А вѣдь и онъ, человѣкъ этой мертвой вѣры, испытывалъ священный восторгъ, искалъ драгоцѣнной жемчужины, и нашелъ ее, и пошелъ, продалъ все имущество, чтобы купить ее, но, купивъ, закопалъ въ землю: такъ его

мина не принесла прибыли. Онъ построилъ домъ свой на пескѣ; и пошелъ дождь, и разлились рѣки, и подули вѣтры, и налегли на домъ тотъ; и онъ упалъ,—и было паденіе его великое.

Разсматриваемый видъ религіозно-нравственной жизни сложнѣе другихъ—если не внутреннимъ содержаніемъ своимъ, то во всякомъ случаѣ тѣмъ, что онъ болѣе другихъ видовъ допускаетъ развитіе. Это развитіе направляется отъ односторонняго аскетизма къ интеллектуальной безжизненности мертвой вѣры. Образъ перваго съ замѣчательною правдивостью представленъ И. Н. Потапенко въ лицѣ Григорія Лозовскаго („Живая жизнь"), а образъ второй мастерски олицетворенъ у А. Ѳ. Писемскаго въ лицѣ Егора Егорыча Марѳина, одного изъ „Масоновъ".

Григорій Лозовскій, герой романа Потапенко, хотя и казался окружающимъ его существомъ таинственнымъ, но предъ нами является въ авторскомъ изображеніи довольно прозрачнымъ—простымъ и послѣдовательнымъ характеромъ. Въ глубинѣ его самосознанія заложены двѣ характеристичныхъ основы—ненависть къ людямъ, соединенная съ презрѣніемъ, и гордость.

Лозовскій ненавидитъ людей. Они, по его мнѣнію, не стоятъ возни съ ними. Онъ остался бы равнодушнымъ, если бы на его глазахъ всѣхъ ихъ перерѣзали. Его ненависть опирается на презрѣніе къ людямъ. Презираетъ онъ ихъ за ихъ глупость и ограниченность. Уже въ школѣ онъ чувствовалъ себя выше другихъ, онъ не могъ ставить себя наряду съ товарищами: „у нихъ у всѣхъ, какъ у большинства людей, плоскія головы". Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не вѣрилъ въ свободное безкорыстное добро: „люди злы и себялюбивы. Если они дѣлаютъ добро, то или по тщеславію или въ надеждѣ на благодарность. Все, что ни дѣлаютъ люди, вытекаетъ изъ самыхъ грубыхъ, узкихъ, эгоистическихъ побужденій. Добро существуетъ только въ теоріи, зло на практикѣ". Въ частности онъ не любилъ женщинъ: онъ считалъ ихъ существами низшими.

Другая основная черта Лозовскаго—гордость. Это прежде всего его гордость по отношенію къ другимъ людямъ, которыхъ онъ презираетъ; затѣмъ это гордость духа по отношенію къ презрѣнной и низкой плоти. Онъ ищетъ одино-

чества и полагаетъ счастье въ томъ, чтобы какъ можно меньше соприкасаться съ людьми. Онъ не принимаетъ отъ людей благодѣяній, чтобы чувствовать себя свободнымъ. Онъ даже отрицаетъ дружбу. „Дружба—это проявленіе слабости духа; она достояніе обыкновенныхъ среднихъ людей. Идеалъ возвышенной души—одиночество. Нѣтъ ничего выше одиночества; только въ немъ духъ отрѣшается отъ пошлости и становится близкимъ къ божеству,—онъ самъ становится божествомъ". Поэтому Лозовскій находилъ особенное удовольствіе жить на кладбищѣ. Онъ здѣсь обрѣталъ уединеніе и вмѣстѣ пищу своему презрѣнію къ людямъ. „Если, говорилъ онъ своему товарищу, Глѣбу Щедротову,—я когда нибудь буду имѣть власть распоряжаться своею личностью, я непремѣнно поселюсь на кладбищѣ. Я построю домъ какъ разъ въ центрѣ, среди могилъ и памятниковъ, и мнѣ будетъ ужасно весело. И всякій разъ, когда на кладбище принесутъ новаго покойника, я буду праздновать это событіе, я буду задавать пиръ въ честь того, что однимъ мизернымъ существованіемъ стало на землѣ меньше". Относясь съ презрѣніемъ къ людямъ, Лозовскій съ крайнимъ неуваженіемъ относился и къ своему тѣлу: „оно только обременяетъ духъ и тянетъ его книзу". Онъ хотѣлъ бы быть нечеловѣкомъ—духомъ, тѣмъ чистымъ духомъ, который не знаетъ ни слабости, ни уступокъ,—свободнымъ и великимъ духомъ. Его идеалъ не быть животнымъ, вовсе не быть животнымъ, и провести это до мелочей. Истинное счастье онъ полагаетъ въ духовномъ самоусовершенствованіи; послѣдняя цѣль его—успокоиться и предаться созерцанію.

Единственно изъ самолюбія, гордости и желанія свободы Лозовскій мечтаетъ о монашествѣ. „Монахъ это свободное существо. Онъ изолированъ отъ міра и соприкасается съ нимъ только внѣшнимъ образомъ, онъ враждебенъ міру, онъ смотритъ на міръ съ высоты своего одиночества, съ высоты своей чистоты и безупречности. Монашество — это форма одиночества".

Въ жизни Лозовскаго сыграла выдающуюся роль его любовь къ Валентинѣ. Это была ненормальная любовь; онъ самъ справедливо называлъ ее сумасшествіемъ, безуміемъ. Въ той самой степени, въ какой онъ ненавидѣлъ людей,

презиралъ плоть, презиралъ женщинъ, онъ ненавидѣлъ и Валентину и вмѣстѣ съ тѣмъ его тянула къ ней дикая стихійная сила. Любовь для него была равносильна потерѣ власти надъ собою, паденію съ высоты духа, бѣсовскому одержанію. Онъ любилъ Валентину и вмѣстѣ мстилъ ей за свое униженіе, за то, что она столкнула его съ неба на землю, издѣвался надъ нею и неоднократно собирался убить ее и себя. Въ этой любви сошлись два дикихъ звѣря.

Убѣдившись изъ отношеній къ Валентинѣ, что въ немъ сидитъ животное, что ему „не дано“ жить въ совершенной чистотѣ, Лозовскій однако не хочетъ уступить своей природѣ, онъ хочетъ достигнуть полнаго освобожденія, хотя бы для этого „пришлось уничтожить себя. У меня, говорилъ онъ, натура ужасная! Въ ней столько низменнаго, животнаго, грязнаго, она такъ противорѣчитъ всѣмъ моимъ стремленіямъ, моему идеалу; она тянетъ меня книзу. Но я не пойду за нею. Она хочетъ уничтожить мою духовную сторону, но нѣтъ, пусть лучше я ее уничтожу“. Съ этою цѣлью онъ покрываетъ монашескими одеждами клокочущій въ груди его огонь; поселившись на кладбищѣ въ полномъ уединеніи, онъ уморилъ себя голодомъ и холодомъ.

Глѣбъ Щедротовъ, можетъ быть, былъ неправъ, когда говорилъ Лозовскому, что его духовная высота есть простое самоуслажденіе, простая гимнастика празднаго ума; но несомнѣнно, что Лозовскій въ борьбѣ съ своею дикою страстью не испыталъ одного средства—подвига для ближняго, для живаго страдающаго человѣка, для живой жизни.

Егоръ Егорычъ Марѳинъ былъ очень маленькаго роста, съ лицомъ гордо приподнятымъ вверхъ, съ голубыми глазами, тоже закинутыми къ небесамъ, и съ небольшими, торчащими, какъ у таракана, усиками,—точно онъ весь стремился упорхнуть куда-то въ высь. Онъ былъ масонъ, т. е. ставилъ цѣлью своей жизни устройство и очищеніе внутренняго человѣка, нравственное усовершенствованіе и воспріятіе Христа посредствомъ молитвы, поста, мудромыслія, мудрочтенія и мудробесѣдованія. Сводя всѣ догматы къ евангелію, онъ уклонялся отъ „казеннаго (по его выраженію) православія“, потому что не находилъ въ немъ простора для своего мистицизма. Его масонство было искренно; обладая прирожденнымъ мягкосердечіемъ и почти безконечною при-

родною добротою, онъ чистосердечно стремился къ духовному совершенству, хотѣлъ быть аскетомъ, неустанно практиковалъ умное дѣланіе, съ глубокимъ вниманіемъ и полною любовью занимался изученіемъ и объясненіемъ масонскихъ символовъ и ритуаловъ. Что такое умное дѣланіе? „Оно, какъ объясняетъ самъ Егоръ Егорычъ, стремится вывести темный огонь жизни изъ свѣта внѣшняго міра въ свѣтъ міра божественнаго. Но такъ какъ внѣшнія вещи міра мы познаемъ: первое, чрезъ внѣшній свѣтъ, въ коемъ мы ихъ видимъ; второе, чрезъ звуки, которыми онѣ съ нами говорятъ, и чрезъ тѣлесныя движенія, которыя ихъ съ нами соединяютъ, то для отвлеченія всего этого необходимы мракъ, тишина и собственное безмолвіе; а потому, приступая къ умному дѣланію, мы должны замкнуться въ тихой и темной кельѣ безмолвно, пребывать въ ней въ неподвижномъ положеніи, сидя или лежа. За симъ самое умное дѣланіе совершается въ семи степеняхъ, соотвѣтственно семи видамъ натуры: изъ сихъ семи степеней или видовъ три суть темныя, въ коихъ нашъ огненный духъ еще только стремится къ небесному свѣту, одинъ видъ есть переходный и три послѣдніе высшіе. Въ частности сіи семь видовъ и степеней *умнаго дѣланія* суть слѣдующіе: отвлекшись отъ множественности чувствъ, мыслей и желаній, должно собрать и сосредоточить всю силу духа въ области сердца. Вспомогательными средствами для сего являются: задержаніе дыханія (ноздренное дыханіе), при мысленномъ повтореніи молитвы Іисусовой. Сіе называется *сжатіемъ* духа; сіе сжатіе переходитъ во внутреннее порывистое *движеніе*, выражающееся усиленнымъ біеніемъ сердца. Въ такомъ движеніи духъ, не будучи въ состояніи выйти изъ самого себя, впадаетъ въ *томленіе*. Но томленіе духа по небесномъ свѣтѣ приближаетъ къ намъ сей послѣдній; когда же онъ соприкасается съ нашимъ духомъ, то происходитъ *сотрясеніе* или *толчокъ*, иначе называемый *небесною молніею*. Это есть переходъ или прорывъ изъ темной области въ свѣтлую. Здѣсь наше существо вводится въ райскую сущность, которая открывается, какъ божественная *теплота*, за каковою слѣдуетъ небесная *сладость*, ощущеніе коей не сопровождается никакимъ страстнымъ томленіемъ и никакими движеніями въ тѣлѣ; послѣднюю же степень составляетъ видѣніе небеснаго *свѣта* и бо-

жественныхъ образовъ". Умному дѣланію, какъ уже сказано, Егоръ Егорычъ предавался усиленно. Тѣ случаи въ жизни, которые вызываютъ людей на энергичную дѣятельность, обычно давали ему поводъ погрузиться въ умное дѣланіе. Чрезъ призму мистицизма проходили всѣ его отношенія къ людямъ и потому во всѣхъ случаяхъ однообразно преломлялись и получали одинаковую окраску. Своего племянника Ченцова онъ съ ранней молодости взялъ подъ свое покровительство и энергично окружалъ его своими наставленіями и выговорами, пока мать Ченцова не разбранила его самыми гадкими и оскорбительными словами и даже просила его избавить отъ своихъ посѣщеній; послѣ ея смерти онъ поспѣшилъ помириться съ племянникомъ и предался горячему желанію просвѣтить его масонствомъ, но Ченцовъ устроилъ ему скандалъ, впрочемъ пользовался его карманомъ и въ концѣ концовъ трагически кончилъ свою жизнь.—Полюбивъ старшую изъ трехъ сестеръ Рыжовыхъ, Людмилу, онъ желалъ ее болѣе, чѣмъ кого либо, посвятить въ таинство герметической философіи, мечталъ устроить ея душу по строгимъ правиламъ масонской морали, но она, отдавшись развратному Ченцову, преждевременно покончила свои годы. Обративъ затѣмъ свое особенное вниманіе на вторую сестру, Сусанну, Егоръ Егорычъ съ любовью посвящаетъ ее въ тайны масонства; онъ везетъ ее въ церковь, украшенную масонскими знаками и торжественно объясняетъ ей ихъ смыслъ: „подъ куполомъ, толковалъ онъ, всевидящее око съ надписью: illuxisti obscurum—просвѣтилъ еси тьму! А подъ окномъ этимъ кругъ sine fine безъ конца"... Онъ пишетъ ей письма о молитвѣ словесной, умной, созерцательной, посылаетъ ей душеспасительныя книги, составляетъ для нея экстракты изъ масонскихъ сочиненій, ему хотѣлось видѣть въ ней масонку, умѣющую практиковать умное дѣланіе. Сусанна, будучи „нервно-духовной субстанціей", а отчасти по сложившимся семейнымъ обстоятельствамъ оказалась воспріимчивою къ тайнамъ масонства. Достигнувъ въ этомъ отношеніи полнаго успѣха, Егоръ Егорычъ женился на ней. Но это былъ бракъ духа. Однако Сусанна, несмотря на свою духовность и строгую мораль, вовсе не была сухимъ и черствымъ существомъ и никакъ не могла ограничиться въ своихъ пожеланіяхъ одной лишь

сферой масонства II вотъ предъ смертью Егоръ Егорычъ долженъ былъ сознаться, что онъ заѣлъ молодость и весь вѣкъ Сусанны. Таковы были отношенія Егора Егорыча къ ближайшимъ къ нему лицамъ. Но по крайней мѣрѣ достигъ ли онъ личнаго совершенства, внутренняго благосостоянія? Онъ умѣлъ не обнаруживать гнѣвливости, но въ душѣ его постоянно гнѣздились гордость, уныніе и печаль. „Я злецъ, я нетерпяшка! Гдѣ-жъ мое духовное самовоспитаніе? Его нѣтъ ни на грошъ во мнѣ"! говорилъ онъ самому себѣ.

Къ этому же типу относятся и именно занимаютъ среднее мѣсто между разсмотрѣнными образами—Аглая („Девятый валъ" Г. П. Данилевскаго) и Лиза Калитина („Дворянское гнѣздо" И. С. Тургенева).

IV.

Переходимъ теперь къ четвертому, и послѣднему, типу религіозно-нравственной жизни.

Эта жизнь представляетъ собою внутреннее и свободное проникновеніе божественнаго начала въ границы и формы человѣческаго существованія, согласное сочетаніе небеснаго и человѣческаго, реализацію божественной воли въ условіяхъ и законахъ человѣческаго существованія, дѣйствительное служеніе человѣческой жизни божественному содержанію. Эта жизнь создается двойною любовью,—во-первыхъ, любовью къ духовнымъ благамъ, къ небесной чистотѣ, къ вѣчной духовной божественной жизни, и во-вторыхъ, любовью къ земной жизни, начиная съ собственной жажды жизни и кончая любовью ко всѣмъ ея проявленіямъ, всѣмъ ея носителямъ,—любовью къ „клейкимъ, распускающимся весной листочкамъ", голубому небу, человѣческому подвигу, любовью къ дѣтямъ, къ ихъ радостямъ, жалостью къ ихъ страданіямъ, любовью ко всѣмъ страдальцамъ, униженнымъ и презрѣннымъ,—любовью къ лицу человѣка, котораго встрѣчаешь, къ его рѣчи, улыбкѣ, любовью индивидуальною, всегда дѣятельною. Двойство этой любви составляетъ ея силу и дѣлаетъ то, что земная жизнь очищается отъ того, что противно любви къ божественному, противно духовному блаженству, отъ братскаго гнѣва, отъ тяжелаго кошмара разврата, самозамкнутой и самодовольной гордости,

презрѣнія,—очищается именно силою любви, но затѣмъ земная жизнь во всѣхъ своихъ условныхъ формахъ, во всей своей видимой уничиженности становится орудіемъ божественной воли. Уничиженность земной жизни, ея ограниченность соединяются съ божественными благами, потому что божественная жизнь не есть жизнь внѣшне-величественная, грозная и неприступная слава, но жизнь невидимая духовная, она соединяется съ земнымъ уничиженіемъ, съ формами человѣческаго бытія какъ внутреннее содержаніе,—соединяется силою вѣры. Эта религіозно-нравственная жизнь создается любовью, которая споспѣшествуется силою вѣры, и вѣрою, которая дѣйствуетъ любовью—тою вѣрою, которая въ клейкихъ, распускающихся весною листочкахъ созерцаетъ творческую силу Божію, которая подъ грубою внѣшностью нищеты и невѣжества усматриваетъ богоподобную душу, отъ которой даже безобразіе порока и скверна преступленія не скрываютъ божьяго творенія, искры божественнаго свѣта.

. . . . . .

Остановись, поднявши камень
На жертву зла и нищеты!
Корою грубою закрытый,
Быть можетъ, въ грязной нищетѣ
Добра зародышъ неразвитый
Горитъ, какъ свѣчка въ темнотѣ!
Быть можетъ, жертвѣ заблужденья
Доступны рѣдкія мгновенья,
Когда казнитъ она свой вѣкъ
И плачетъ, сердце надрывая,
Какъ плакалъ предъ дверями рая
Впервые падшій человѣкъ...

Въ этомъ видѣ религіозно-нравственной жизни Духъ Божій, носившійся во дни оны надъ первобытнымъ хаосомъ, снисходитъ въ формы жизни, выработанныя творческою силою Божіею изъ этого хаоса, облекается въ нихъ, проникаетъ во всѣ улицы, переулки, тропинки и изгороди человѣческой жизни, всюду внося тепло и свѣтъ, истину и правду, все приводя любовью на служеніе Богу. Здѣсь человѣкъ служитъ Богу въ естественныхъ отношеніяхъ земной жизни, какъ сынъ развратнаго отца, какъ братъ несчастнаго пре-

ступника, какъ отецъ бѣднаго семейства, служитъ Господу Іисусу въ мрачныхъ трущобахъ нищеты, болѣзней и преступленій, давая ѣсть алчущимъ, пить жаждущимъ, одѣвая нагихъ, принимая странниковъ, посѣщая несчастныхъ въ темницахъ и больницахъ, служа всѣмъ меньшимъ братьямъ Христа. Это жизнь дѣйствительной вѣры и дѣятельной любви. Здѣсь мы видимъ праведника въ занятіяхъ земледѣльца, дѣлателя палатокъ, рыболова, служителя, здѣсь мы видимъ подвиги подаванія холодной чаши воды бѣдному страннику, обмыванія раны попавшему въ руки разбойниковъ, ухода за дѣтьми, обученія малыхъ сихъ, служенія наукѣ, искусству, подвиги служенія правдѣ и добру въ тѣхъ дѣйствительныхъ условіяхъ и формахъ, въ которыхъ живетъ человѣчество....

Это служеніе не можетъ совершаться во имя Христа безъ молитвы, безъ благодатной помощи церкви и безъ аскетическихъ подвиговъ. Но въ томъ дѣло, что въ людяхъ дѣятельной христіанской любви аскетическое усмиреніе плоти не считается самодовлѣющимъ совершенствомъ, но служитъ лишь условіемъ духовной жизни, что въ молитвѣ и церковной благодати они ищутъ силъ для дѣятельной любви, для дѣятельнаго служенія людямъ, что для нихъ обрядовое богослуженіе и церковное благоустройство дороги какъ символы дѣятельнаго служенія Богу, какъ средство воспитанія дѣятельной любви и жизненной вѣры.

Изобразить типъ такой религіозно-нравственной жизни—это столь величественная и грандіозная задача, что ее могъ исполнить только такой геній, глубоко религіозный и вѣрующій, какимъ былъ Ѳ. М. Достоевскій, безсмертный творецъ такого типа въ лицѣ Алеши Карамазова.

Алеша Карамазовъ—сынъ развратнаго отца и юродивой кликуши, братъ Ивана Карамазова, убѣжденнаго себялюбца, и Дмитрія, ведущаго жизнь распущенную и безтолковую. Онъ выводится предъ нами въ двадцатилѣтнемъ возрастѣ, въ монашескомъ одѣяніи. Былъ онъ вовсе не фанатикъ и не мистикъ даже. Онъ просто былъ ранній человѣколюбецъ, и если ударился на монастырскую дорогу, то потому только, что въ то время она одна поразила его и представила ему, такъ сказать, идеалъ исхода рвавшейся изъ мрака мірской злобы къ свѣту любви души его. И поразила-то его эта

дорога лишь потому, что на ней онъ встрѣтилъ тогда необыкновенное, по его мнѣнію, существо—знаменитаго монастырскаго старца Зосиму, къ которому привязался горячею первою любовью своего неутолимаго сердца. Это былъ и дѣйствительно замѣчательный старецъ. Онъ рисуется предъ нами авторомъ въ чертахъ необычайно симпатичныхъ. Отъ его образа становится на сердцѣ тепло, радостно и умиленно. Исполненный ко всѣмъ любви, онъ близко принималъ къ сердцу чужія нужды, былъ доступенъ и легко проникалъ въ чужую душу. Онъ наставлялъ своихъ слушателей молитвѣ за всѣхъ людей и особенно любви. „Братья, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и во грѣхѣ его, ибо сіе ужъ подобіе божеской любви и есть верхъ любви на землѣ. Любите все созданіе Божіе, и цѣлое, и каждую песчинку. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите. Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божію постигнешь въ вещахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь наконецъ весь міръ уже всецѣлою, всемірною любовію... Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы какъ дѣти, какъ птички небесныя. И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что онъ затретъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться. Бѣгите сего унынія... Помни особенно, что не можешь ничьимъ судьею быть. Ибо не можетъ быть на землѣ судья преступника, прежде чѣмъ самъ судья не познаетъ, что и онъ такой же точно преступникъ, какъ и стоящій предъ нимъ, и что онъ-то за преступленіе стоящаго предъ нимъ, можетъ, прежде всѣхъ и виноватъ“. Алеша полюбилъ старца и привязался къ нему. Отъ этой любви какой-то глубокій, пламенный внутренній восторгъ все сильнѣе и сильнѣе разгорался въ его сердцѣ. Не смущало его нисколько, что этотъ старецъ все - таки стоитъ предъ нимъ единицей: „Все равно, онъ свѣтъ, въ его сердцѣ тайна обновленія для всѣхъ, та мощь, которая установитъ, наконецъ, правду на землѣ и будутъ всѣ святы, и будутъ любить другъ друга, и не будетъ ни богатыхъ, ни возвышающихся, ни униженныхъ, а будутъ всѣ какъ дѣти Божіи и наступитъ настоящее царство Христово“. Вотъ о чемъ грезилось сердцу Алеши. Возлюбленный уче-

никъ своего старца, Алеша любилъ людей: онъ, казалось, всю жизнь жилъ совершенно вѣря въ людей, а между тѣмъ никто и никогда не считалъ его ни простячкомъ, ни наивнымъ человѣкомъ. Что-то было въ немъ, что̀ говорило и внушало (да и всю жизнь потомъ), что онъ не хочетъ быть судьею людей, что онъ не захочетъ взять на себя осужденія и ни за что не осудитъ. Казалось даже, что онъ все допускалъ, нимало не осуждая, хотя часто очень горько грустя. Мало того, въ этомъ смыслѣ онъ до того дошелъ, что его никто не могъ ни удивить, ни испугать, и это даже въ самой ранней своей молодости. Явясь на двадцатомъ году къ отцу (онъ воспитывался въ чужихъ людяхъ), положительно въ вертепъ грязнаго разврата, онъ, цѣломудренный и чистый, лишь молча удалялся, когда глядѣть было нестерпимо, но безъ малѣйшаго вида презрѣнія или осужденія кому бы то ни было. Отецъ же, бывшій когда-то приживальщикъ, а потому человѣкъ чуткій и тонкій на обиду, сначала недовѣрчиво и угрюмо его встрѣтившій, скоро кончилъ однако - же тѣмъ, что сталъ его ужасно часто обнимать и цѣловать, не далѣе, какъ чрезъ двѣ какія нибудь недѣли, правда, съ пьяными слезами, въ хмѣльной чувствительности, но видно, что полюбивъ его искренно и глубоко и такъ, какъ никогда, конечно, не удавалось такому, какъ онъ, никого любить.

Въ Алешѣ Карамазовѣ самымъ характеристичнымъ было именно то, что любовь его всегда была дѣятельная; любить пассивно онъ не могъ; возлюбивъ, онъ тотчасъ же принимался помогать. Это былъ юноша честный по природѣ своей, любящій истину въ словахъ, требующій правды въ жизни, ищущій и вѣрующій въ нее, а, увѣровавъ, требующій немедленнаго участія въ ней всей силой души своей, требующій скораго подвига, съ непремѣннымъ желаніемъ хотя бы всѣмъ пожертвовать для этого подвига, даже жизнью. Едва только онъ, задумавшись серьезно, поразился убѣжденіемъ, что безсмертіе и Богъ существуютъ, то сейчасъ же естественно сказалъ себѣ: „хочу жить для безсмертія, а половиннаго компромисса не принимаю“. Алешѣ казалось даже страннымъ и невозможнымъ жить по прежнему. Сказано: „раздай все и иди за Мной, если хочешь быть совершенъ“; Алеша и сказалъ себѣ: „не могу я отдать вмѣсто всего два

рубля, а вмѣсто „иди за Мной“ ходить лишь къ обѣднѣ“. Правда, вначалѣ этотъ подвигъ представлялся Алешѣ именно въ видѣ жертвы всею жизнью, — „вѣдь не понимаютъ такіе юноши, что жертва жизнью есть, можетъ быть, самая легчайшая изъ всѣхъ жертвъ во множествѣ такихъ случаевъ, и что пожертвовать, напримѣръ, изъ своей кипучей юностью жизни пять—шесть лѣтъ на трудное, тяжелое ученіе (Алеша по собственной волѣ не кончилъ курса гимназіи), на науку, хотя бы для того только, чтобы удесятерить въ себѣ силы для служенія той же правдѣ и тому же подвигу, который излюбилъ и который предположилъ себѣ совершить,—такая жертва сплошь да рядомъ для многихъ изъ нихъ почти совсѣмъ не по силамъ“. Но любвеобильный, глубоковѣрующій и проницательный старецъ Зосима далъ истинное направленіе восторженному подвижничеству Алеши. Онъ постоянно посылаетъ Алешу изъ монастыря въ городъ къ отцу, къ братьямъ, требуетъ, чтобы онъ бывалъ тамъ, тамъ совершалъ подвигъ любви. Мало того; старецъ благословилъ его и совсѣмъ оставить монастырь для жизни въ міру. „Ты тамъ нужнѣе. И знай сынокъ (старецъ любилъ его такъ называть), что и впредь тебѣ не здѣсь мѣсто. Запомни сіе, юноша. Какъ только сподобитъ Богъ преставиться мнѣ—и уходи изъ монастыря. Совсѣмъ иди. Не здѣсь твое мѣсто пока. Благословляю тебя на великое послушаніе въ міру. Долго тебѣ еще странствовать. И жениться долженъ будешь, долженъ. Все долженъ будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дѣла много будетъ. Но въ тебѣ не сомнѣваюсь, потому и посылаю тебя. Съ тобой Христосъ. Сохрани Его, и Онъ сохранитъ тебя. Горе узришь великое и въ горѣ семъ счастливъ будешь. Вотъ тебѣ завѣтъ: въ горѣ счастья ищи“. И дѣйствительно, вскорѣ же послѣ смерти старца мы видимъ Алешу въ одеждѣ мірянина.

При гробѣ своего любимаго старца, Алеша пережилъ сильный переворотъ въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, весьма знаменательный для новой его жизни въ міру. Старца, за исключеніемъ немногихъ противниковъ его изъ монастырской братіи, всѣ, и міряне и монахи, сильно любили и, главное, привыкли считать его, еще при жизни его, за несомнѣннаго и великаго святаго. При гробѣ его ждали немедленнаго проявленія чудотворной силы; тѣло почившаго

окружали не только толпы любопытствующихъ, но многіе даже захватили съ собою больныхъ своихъ, надѣясь получить исцѣленіе для нихъ. Степенный и разсудительный отецъ Паисій, одинъ изъ приближенныхъ усопшаго старца, старался сдержать такое нетерпѣливое ожиданіе вѣрующихъ. „Такое и столь немедленное ожиданіе чего-то великаго, говорилъ онъ инокамъ, есть легкомысліе, возможное лишь между свѣтскими, намъ же неподобающее". Но его мало слушали. Да и самъ онъ, хотя возмущался слишкомъ нетерпѣливыми ожиданіями и находилъ въ нихъ легкомысліе и суету, однако потаенно про себя, въ глубинѣ души своей, ждалъ почти того же, чего и сіи взволнованные, въ чемъ самъ себѣ не могъ не сознаться. Алеша раздѣлялъ тѣ же вѣрованія; убѣжденіе, что старецъ его по смерти доставитъ необычайную славу монастырю, царило въ душѣ его, можетъ быть, даже сильнѣе, чѣмъ у кого бы то ни было въ монастырѣ. Но вотъ отъ гроба почившаго, даже скорѣе, чѣмъ можно было бы ожидать отъ трупа всякаго простого человѣка, сталъ исходить мало-по-малу, но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе замѣчаемый тлетворный духъ. Это обстоятельство произвело во всѣхъ необычайный, грубо разнузданый соблазнъ. Враги почившаго были безмѣрно обрадованы. „Знать судъ-то Божій не то, что человѣческій", говорили они,—„значитъ нарочно хотѣлъ Богъ указать". Всѣ же любившіе покойнаго старца страшно чего-то вдругъ испугались и, встрѣчаясь другъ съ другомъ, робко лишь заглядывали одинъ другому въ лицо. Но особенно сильно и мучительно смутился этимъ обстоятельствомъ Алеша, считавшій впослѣдствіи этотъ горестный день однимъ изъ самыхъ тягостныхъ и роковыхъ дней своей жизни. Въ томъ, что тѣло его старца, вмѣсто того, чтобы немедленно начать производить исцѣленія, подверглось, напротивъ того, раннему тлѣнію и, вслѣдствіе того, осмѣянію и поруганію,—въ этомъ для него было нарушеніе высшей справедливости по отношенію къ лицу, на которомъ въ то время сосредоточивалась вся его любовь и который сіялъ предъ нимъ въ ореолѣ праведника. Тотъ, который долженъ бы былъ, по упованіямъ его, быть превознесенъ превыше всѣхъ въ цѣломъ мірѣ,—тотъ самый, вмѣсто славы ему подобавшей, вдругъ низверженъ и опозоренъ. На ходъ его мыслей въ это время

несомнѣнно имѣла вліяніе недавняя продолжительная и откровенная бесѣда съ нимъ его брата Ивана. Это была profession de foi Ивана Карамазова. „Я вѣрую въ Бога, говорилъ онъ Алешѣ, но міра этого Божьяго не принимаю, и хоть и знаю, что онъ существуетъ, да не допускаю его вовсе“. Онъ не принималъ міра Божьяго изъ-за страданій, которыми наполнена человѣческая жизнь, изъ-за слезъ, которыми пропитана вся земля отъ коры до центра: онъ не понималъ смысла этихъ страданій и слезъ. Теперь и Алеша говорилъ словами брата: „я противъ Бога моего не бунтуюсь, а только міра Его не принимаю“. Вмѣстѣ съ этими словами онъ, какъ человѣкъ правдивый и послѣдовательный, сталъ уже у той черты, за которою „все позволено“, такъ что близка была минута, когда совершилось бы паденіе его „изъ святыхъ во грѣшники“, совершился бы „позоръ праведника“. Онъ не только готовъ былъ на колбасу и водку, но даже пошелъ, по приглашенію Ракитина, къ Грушенькѣ, этой, по выраженію Дмитрія, инфернальной женщинѣ, изъза которой Дмитрій велъ съ своимъ отцомъ борьбу на смерть. Но кризисъ уже совершился и Алеша вышелъ побѣдителемъ изъ своего маловѣрія.

Приведя Алешу къ Грушенькѣ, Ракитинъ уже радовался видѣть позоръ праведника, но паденія не совершилось. Грушенька была въ весьма затруднительныхъ обстоятельствахъ, ей приходилось выбирать между однимъ изъ Карамазовыхъ и „прежнимъ“,—тѣмъ офицеромъ полякомъ, который первый обманулъ ее и бросилъ, затѣмъ исчезъ изъ виду, а теперь снова появился на горизонтѣ и снова звалъ ее къ себѣ. Мысль о „прежнемъ“ мучила ее нѣсколько лѣтъ: въ ней боролась жажда мести и презрѣнія съ желаніемъ простить. Это былъ въ ея жизни рѣшительный моментъ, въ который она припоминала все свое прошлое. Она была очень возбуждена. Раньше она сама просила Ракитина привести къ ней Алешу по низкимъ побужденіямъ, но теперь была не такая минута. Однако она была рада Алешѣ. Но и съ Алешей было не то, чего могъ бы ждать Ракитинъ. И дѣло было не только въ томъ, что глубокое собственное горе прикрывало его крѣпчайшей броней противъ всякаго соблазна и искушенія, но и въ томъ, что эта женщина возбуждала въ немъ чувство необыкновеннаго, величайшаго и

чистосердечнѣйшаго любопытства,—онъ подмѣтилъ въ ней страданіе и уже полюбилъ ее какъ сестру. Въ свою очередь и Грушенька рада была въ такую рѣшительную минуту своей жизни войти въ общеніе съ человѣкомъ чистой совѣсти, чтобы въ ней найти свѣтъ для своего рѣшенія. Она любила Алешу другою любовью, чѣмъ офицера. Когда она узнала о смерти старца, объ этомъ великомъ горѣ Алеши, она поняла, что его нужно вполнѣ пощадить отъ всякаго приниженія женской ласки,—и эта ея любовь возстановила душу Алеши. Между тѣмъ Грушенька раскрывала предъ нимъ всю свою душу: „всего-то я луковку какую нибудь во всю жизнь мою подала, всего только на мнѣ и есть добродѣтели“, говорила она. Она высоко цѣнила то, что Алеша пожалѣлъ ее. „Не знаю я, говорила она Ракитину, не вѣдаю, ничего не вѣдаю, что онъ мнѣ такое сказалъ, сердцу сказалось, сердце онъ мнѣ перевернулъ... Пожалѣлъ онъ меня первый, единый, вотъ что! Зачѣмъ ты, херувимъ, не приходилъ прежде, обратилась она къ Алешѣ, упавъ вдругъ предъ нимъ на колѣни, какъ бы въ изступленіи. — Я всю жизнь такого, какъ ты, ждала, знала, что кто-то такой придетъ и меня проститъ. Вѣрила, что и меня кто-то полюбитъ, гадкую, не за одинъ только срамъ“!.. „Что я тебѣ такого сдѣлалъ, умиленно улыбаясь, отвѣтилъ Алеша, нагнувшись къ ней и нѣжно взявъ ее за руки,—луковку я тебѣ подалъ, одну самую малую луковку, только, только“!.. И, проговоривъ, самъ заплакалъ. Это были слезы ничинавшагося примиренія.

Когда Алеша возвратился въ монастырь, по-монастырскому уже очень поздно, сердцу его было сладко и странно. При видѣ гроба своего старца онъ уже не испытывалъ ноющей, мучительной жалости; радость сіяла въ умѣ его и сердцѣ его. Предъ нимъ возставалъ живой образъ его старца, ему вспоминались его наставленія. Ставъ на колѣняхъ и слушая читавшееся надъ покойникомъ евангеліе и именно повѣствованіе о чудѣ на бракѣ въ Канѣ Галилейской, онъ заснулъ. Ему приснился брачный пиръ, среди сидѣвшихъ за столомъ былъ и его старецъ. Онъ подошелъ къ Алешѣ и говорилъ ему: „Тоже, милый, тоже званъ, званъ и призванъ. Веселимся. Я луковку подалъ, вотъ и я здѣсь. И многіе здѣсь только по луковкѣ подали, по одной

только маленькой луковкѣ... Что наши дѣла? И ты, тихій, и ты, кроткій мой мальчикъ, и ты сегодня луковку сумѣлъ подать алчущей. Начинай, милый, начинай, кроткій, дѣло свое"!... Алеша проснулся въ какомъ-то восторгѣ. Бунтъ противъ Бога прошелъ, примиреніе состоялось, оно состоялось на томъ убѣжденіи, что всѣ наши дѣла только луковка, что мы призваны не къ проявленію въ насъ и чрезъ насъ великолѣпной чудотворной силы Божіей, а къ маленькимъ дѣламъ, которыя доступны намъ въ нашей земной низости. Онъ вышелъ изъ кельи и повергся на землю. Онъ не зналъ, для чего обнималъ ее, онъ не давалъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хотѣлось цѣловать ее, цѣловать ее всю, но онъ цѣловалъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клялся любить ее, любить во вѣки вѣковъ... И онъ чувствовалъ, какъ что-то твердое и незыблемое, какъ этотъ сводъ небесный, сходило въ душу его. Какая-то какъ бы идея воцарилась въ умѣ его—и уже на всю жизнь и на вѣки вѣковъ. Палъ онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ,—всталъ съ готовностью не только на жертву сразу всею своею жизнью, но на подвигъ служенія людямъ невидными и негромкими дѣлами любви.

Чрезъ три дня онъ вышелъ изъ монастыря.

Въ высшей степени интересно сравнить Алешу съ однимъ изъ представителей предшествующаго типа. Для сравненія возьмемъ наиболѣе симпатичный и даже прекрасный образъ мистически-настроенной жизни въ лицѣ Лизы Калитиной изъ „Дворянскаго гнѣзда". Уже внѣшность Лизы была какъ бы воздушная: блѣдное лицо, серьезные глаза и губы, легкая походка, голосъ тихій. Напротивъ Алеша былъ статный, краснощекій, со свѣтлымъ взоромъ, пышащій здоровьемъ юноша. Сбросивъ подрясникъ, онъ носилъ прекрасно сшитый сюртукъ и смотрѣлъ совсѣмъ красавцемъ. Лиза, воспитанная на житіяхъ, полагала, что христіанину нужно быть не для чего либо другого, а единственно для того, что каждый человѣкъ долженъ умереть; она часто думала о смерти. Напротивъ, Алеша любилъ жизнь, любилъ ее прежде логики, прежде смысла ея, любилъ эти клейкіе распускающіеся весной листочки; характеръ любви его былъ всегда дѣятельный. Когда любимый Лизой человѣкъ при-

знался ей въ любви, ей стало страшно; при его словахъ: „я васъ люблю“ она вздрогнула, какъ будто ее что-то ужалило, она подняла взоры къ нему и промолвила: „это все въ Божьей власти“. Напротивъ, Алеша хотя былъ въ высшей степени стыдливый и цѣломудренный юноша, однако въ глубинѣ души онъ былъ Карамазовъ, онъ признавался Лизѣ Хохлаковой: „вы невиннѣе меня, а ужъ я до многаго, до многаго прикоснулся“. По наблюденію Ракитина, онъ былъ по матери юродивый, по отцу сладострастникъ, былъ тихоня и святой и въ то же время чортъ знаетъ о чемъ уже не думалъ, дѣвственникъ, а ужъ такую глубину прошелъ. Онъ многое „понималъ“. Когда онъ прочиталъ любовное письмо Лизы Хохлаковой, этого бѣсенка, какъ ее называлъ Иванъ, онъ засмѣялся тихо, сладко и счастливо. Вся проникнутая чувствомъ долга, боязнью оскорбить кого бы то ни было, съ сердцемъ добрымъ и кроткимъ, Лиза Калитина любила всѣхъ и никого въ особенности; она любила одного Бога восторженно, робко, нѣжно. Она жила тихою внутреннею жизнью. При первой неудачѣ въ жизни она заключилась въ монастырь. Напротивъ Алеша, укрѣпленный въ монастырѣ, выходитъ изъ него въ жизнь. Любовь его всегда была индивидуальною: онъ любилъ людей, съ которыми встрѣчался, любилъ ребятишекъ, любилъ отца, братьевъ, Грушеньку, Катю, Лизу Хохлакову... Его постоянно мучитъ забота о братьяхъ и обо всѣхъ, кого онъ любилъ.

Какимъ же дѣятелемъ выступаетъ предъ нами Алеша Карамазовъ, сначала только по временамъ появляясь изъ монастыря въ міру, а потомъ постоянно живя въ міру? Онъ совершенно забываетъ о себѣ и въ той же самой степени погруженъ въ заботы о другихъ. Преисполненный ко всѣмъ любви, онъ обладаетъ сердцемъ отзывчивымъ; чужое горе и чужую радость онъ чувствуетъ какъ свои собственныя, чужая душа для него близка и открыта; онъ все понимаетъ въ чужихъ страстяхъ, горѣ и радостяхъ. Онъ ко всѣмъ относится съ полною правдивостью и искренностью; онъ говоритъ то, что думаетъ; поступаетъ такъ, какъ чувствуетъ; онъ не можетъ ограничиться чувствомъ и словомъ, онъ жаждетъ немедленнаго дѣла, хотя бы его дѣло было ничтожно, простая луковка. Онъ постоянно спѣшитъ куда ни-

будь, всегда его ждетъ какое-нибудь дѣло. Онъ спѣшитъ отъ отца къ брату, отъ одного брата къ другому, отъ нихъ къ Грушенькѣ, отъ нея къ Катѣ, которая была сначала невѣстою Дмитрія, брошенною имъ для Грушеньки, а потомъ невѣстою Ивана. И никакимъ-то дѣломъ онъ не пренебрегаетъ, какъ бы ни былъ занятъ; онъ всегда готовъ отложить задуманное дѣло ради того, которое ему представляется непосредственно. Поглощенный чрезвычайно сложными отношеніями отца, братьевъ, Кати и Грушеньки, онъ въ то же время занятъ примиреніемъ школьниковъ съ ихъ товарищемъ Илюшей, котораго они гнали и обижали, который былъ озлобленъ противъ нихъ, былъ озлобленъ противъ всѣхъ, за глубокое оскорбленіе его отца пьянымъ Дмитріемъ. Знакомство съ нимъ Алеши началось тѣмъ, что онъ, признавъ въ Алешѣ брата Дмитрія, бросился на него на улицѣ и больно укусилъ ему палецъ, въ то время какъ Алеша вступился за него предъ мальчишками, бросавшими въ него камнями. „Связываться съ мальчишками!“ гнѣвно вскричала на Алешу Лиза, узнавъ про эту исторію. Но Алеша разыскиваетъ мальчика, разузнаетъ про обиду, которую его отцу нанесъ Дмитрій, про отношенія, въ которыхъ онъ находился къ товарищамъ-школьникамъ, вникаетъ въ нужды его семейства, приводитъ къ нему и миритъ съ нимъ его товарищей, не оставляетъ его до смерти, близко сходится съ мальчиками, говоритъ съ ними какъ съ равными, привязываетъ ихъ къ себѣ... и это въ то время, когда одинъ изъ его братьевъ былъ наканунѣ ссылки за мнимое убійство отца, а другой лежалъ при смерти. Да, онъ никому не отказывалъ въ луковкѣ.

За эту луковку всѣ любили Алешу и заботились о немъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ самъ о себѣ забывалъ, всѣ заботились о немъ, потому что онъ всѣмъ былъ дорогъ,— всѣмъ онъ былъ дорогъ потому, что каждому подавалъ такую луковку, какой никто другой не могъ подать. Онъ дорогъ былъ всѣмъ своею правдивостью, искренностью, чистотою своей совѣсти, онъ всюду вносилъ умиротвореніе, успокоеніе, откровенность. „Съ тобой только однимъ бывали у меня добренькія минутки, а то я вѣдь злой человѣкъ“, говоритъ ему отецъ. „Я тебя больше всѣхъ люблю“, говоритъ Алешѣ Дмитрій,—„ты у меня все“. Мысль объ Алешѣ

спасаетъ Дмитрія отъ самоубійства; его только мнѣніемъ онъ дорожитъ; невѣріе Алеши въ то, что онъ убилъ отца, возрождаетъ его. Даже Иванъ не могъ устоять предъ желаніемъ „познакомиться съ нимъ разъ навсегда и его съ собой познакомить". „Я отъ васъ одного могу узнать всю правду", говорила ему Катерина Ивановна; она довѣряла ему всѣмъ своимъ существомъ и его только мнѣніемъ дорожила. Когда Грушенька смотрѣла на Алешу, она стыдилась себя, только его одного она любила по-иному, чѣмъ другихъ. „Никогда предъ вами не солгу", сказала ему Лиза, „мнѣ только вашихъ слезъ и надо, а другіе пускай казнятъ меня"... Вся луковка Алеши состояла въ томъ, что съ нимъ людямъ было лучше и при немъ люди становились лучше.

Какъ хотѣлось бы посмотрѣть Алешу въ положеніи семьянина, служащаго, работника; но образъ Алеши Карамазова не оконченъ.....

V.

Четыре разсмотрѣнныхъ типа религіозно-нравственной жизни мы распредѣлили въ двѣ группы по два въ каждомъ. Конечно, это раздѣленіе вполнѣ условно. Въ другомъ отношеніи ихъ можно разбить на два отдѣла, помѣстивъ въ одномъ первые три типа и въ другомъ—четвертый. Именно первые три типа имѣютъ нѣкоторыя общія черты, по которымъ они объединяются и противополагаются четвертому типу.

Какія же это общія черты, по которымъ первые три типа противополагаются четвертому?

Обрядовое богослуженіе, внѣшне-юридическое благоустройство церковной общины и интеллектуальная вѣра—все это формы символическаго служенія Богу, тогда какъ живая вѣра и дѣятельная любовь составляютъ истинное, т. е. самымъ дѣломъ, служеніе Богу.

Если мы спросимъ, въ чемъ состояло спасительное дѣло Христа въ самомъ общемъ его характерѣ, то отвѣтъ можетъ быть одинъ: всѣ люди до Христа служили Богу внѣшне и символически, а Онъ, даровавъ человѣку вѣчную божественную жизнь, научилъ насъ поклоняться Богу духовно и истинно, т. е. самымъ дѣломъ, непризрачно. Не говоря уже о религіяхъ языческихъ, самая высшая изъ до-

христіанскихъ религій, религія іудейская, предписывала человѣку правила внѣшняго благоповеденія, давала ему чистоту тѣлесную, а не душевную, сообщала ему только сѣнь грядущихъ благъ, а не дѣйствительныя блага,—въ ветхозавѣтномъ богослуженіи все было внѣшне и образно. Вообще человѣкъ до Христа не зналъ самого себя, не зналъ дѣйствительнаго блага, истинной жизни: онъ полагалъ сущность своей жизни въ тѣлѣ и внѣшнихъ отношеніяхъ, искалъ блага въ тѣлесной красотѣ и силѣ, въ политической славѣ своего народа—во временномъ, тѣновномъ, скоропреходящемъ. И Богу онъ посвящалъ не самого себя, а только свое, внѣшнее. Христосъ открылъ человѣку великую истину, что Богъ есть духъ, что Онъ не нуждается подобно человѣку въ пищѣ и питіи, что Онъ не смотритъ на лица, на происхожденіе, внѣшнее положеніе и внѣшнюю праведность человѣка, что Онъ не требуетъ отъ него внѣшнихъ жертвъ, что Онъ можетъ открываться только въ духѣ человѣка, что Онъ хочетъ отъ него духовной жертвы—душевной чистоты, милости и любви; во свѣтѣ этой великой истины Онъ научилъ человѣка видѣть сущность своей жизни въ духѣ и въ духѣ же совершать служеніе Богу. Богъ есть духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ (Іоан. IV, 24). Духовная жизнь въ человѣкѣ, которую даровалъ людямъ Христосъ и которая проявляется прежде всего въ живой вѣрѣ и дѣятельной любви,—духовная жизнь есть истинная вѣчная божественная жизнь и потому служеніе Богу въ духѣ есть служеніе истинное, дѣйствительное, а не призрачное. Духовная жизнь есть истинное, непреходящее благо для человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явленіе божественной жизни, обнаруженіе божественной славы, она есть подлинное служеніе Богу. Христосъ научилъ насъ, что служеніе Богу должно составляться не особыми специфическими дѣйствіями человѣка и учрежденіями, но вся жизнь человѣка должна быть богослуженіемъ. Дѣйствительная, истинная жизнь, подлинное благо и служеніе Богу, угожденіе Ему—все это не отдѣльныя области, но все это одно и то же: нельзя жить подлинною жизнью и имѣть вѣчное благо, не служа Богу, но и служеніе Богу состоитъ именно въ томъ, что есть для человѣка истинное благо и что составляетъ его дѣйствительную жизнь,—служеніе Богу

состоитъ въ духовной жизни, въ живой вѣрѣ и дѣятельной любви.

Если служеніе Богу состоитъ въ духовной жизни, въ живой вѣрѣ и дѣятельной любви, то мірской человѣкъ можетъ истинно служить Богу, только переставъ быть по духу мірскимъ человѣкомъ, только духовно возродившись. Иначе для него возможно лишь символическое служеніе Богу. Такъ служитъ Богу и христіанинъ, послѣдовавшій Христу по имени и сохранившій въ сердцѣ своемъ земныя пристрастія.

Въ то время какъ ветхій человѣкъ, не знавшій духовной жизни, могъ служить Богу только символически, и могъ быть въ своемъ символическомъ богослуженіи вполнѣ искреннимъ, какъ и на самомъ дѣлѣ язычники и іудеи поражаютъ насъ своею религіозною искренностью и полнымъ соотвѣтствіемъ своего духовнаго склада религіознымъ представленіямъ и религіозной практикѣ; въ христіанинѣ одностороннее символическое служеніе Богу является болѣе или менѣе сознательною измѣною духу Христа, болѣе или менѣе завѣдомымъ прикрытіемъ земныхъ пристрастій. Полная духовная жизнь здѣсь, на землѣ, идеалъ; приближеніе къ нему или отступленіе отъ него путемъ символическаго служенія Богу составляетъ человѣческую сторону въ христіанствѣ, психологическую дѣйствительность христіанской жизни, историческое обнаруженіе христіанскаго духа.

Возможны три формы символическаго служенія Богу въ христіанствѣ—обрядовое богослуженіе, церковно-юридическое благоустройство и интеллектуальная вѣра. Эти формы мы называемъ символическими формами служенія Богу потому, что они могутъ практиковаться христіаниномъ безъ наличности въ немъ духа Христова, духовной жизни, живой вѣры и дѣятельной любви. Можно право вѣровать, исповѣдывать устами Христа, усердно исполнять богослужебные обряды и въ то же время жить по-языčески; можно умерщвлять плоть свою аскетическими подвигами и въ то же время любить славу человѣческую и не имѣть въ сердцѣ своемъ смиренной живой вѣры; можно соблюдать всѣ церковныя постановленія, быть въ повиновеніи церковной власти, блюсти церковное единеніе и въ то же время не имѣть въ себѣ любви Христовой и Его духа. Интеллектуальная вѣра, обрядовое богослуженіе и церковно-юридическое бла-

гоустройство, если имъ не соотвѣтствуетъ духовная жизнь христіанина, если они не сопровождаются добрыми дѣлами—это пустой символъ, мертвое тѣло, храмъ безъ божества. Къ этимъ именно символамъ относятся слова Христа: „царствіе Божіе внутрь васъ есть“ (Лук. XVII, 21); „не всякій, говорящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго. Многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи! Господи! не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе“ (Мѳ. VII, 21—23). Также пишетъ св. апостолъ Павелъ: „если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы“ (1 Кор. XIII, 1—3). Даже о святѣйшемъ таинствѣ евхаристіи тотъ же апостолъ научаетъ, что одно только принятіе хлѣба сего и чаши сей еще не спасаетъ человѣка, если онъ въ своей жизни не слѣдуетъ тому завѣту въ крови Господа, завѣту смерти Его, которая возвѣщается этимъ таинствомъ; одно принятіе хлѣба сего и чаши сей не только не спасаетъ человѣка, но даже, если кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей, или пить чашу Господню недостойно, тотъ виновенъ будетъ противъ тѣла и крови Господней, тотъ ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ (Кор. XI, 26—29).

Христіанскій символъ не есть пустая внѣшность, но есть символъ духовной жизни, онъ обязываетъ христіанина къ духовной жизни, представляя изъ себя средство воспитанія въ людяхъ духа Христова. Посему христіанинъ, ограничиваясь символомъ, успокоиваясь на символическомъ служеніи Богу, погрѣшаетъ противъ той дѣйствительности, которую символъ обозначаетъ. Если бы евхаристическій хлѣбъ и вино были простой хлѣбъ и простое вино, то не погрѣшалъ бы христіанинъ, принимая ихъ недостойно. Но какъ евхаристическіе хлѣбъ и вино суть завѣтъ смерти

Христовой, то принимающій ихъ недостойно погрѣшаетъ противъ тѣла и крови Господней. И какъ въ частности христіанинъ виновенъ въ этомъ случаѣ противъ тѣла и крови Господней, тако вообще христіанинъ, успокоиваясь на символахъ духовной жизни, на символическомъ служеніи Богу, становится виновнымъ противъ духа Христова, противъ духовной жизни.

Молитва, аскетическое умерщвленіе плоти и Христа ради юродство суть только подготовительныя ступени духовной жизни; правовѣріе обязываетъ къ живой вѣрѣ и самоотреченію ради Христа; церковная община есть среда, въ которой воспитывается дѣятельная любовь, и, наконецъ, обрядовое богослуженіе служитъ символомъ того, что вся жизнь христіанина должна быть служеніемъ Богу....

VI.

Различая въ религіозной жизни человѣка символическое служеніе Богу отъ духовнаго и истиннаго богослуженія, мы получаемъ возможность не только подмѣчать индивидуальныя формы христіанской жизни, но и оцѣнивать типическія формы христіанской исторіи. Въ христіанской исторіи мы встрѣчаемъ тѣ же самые типы, что и въ индивидуальной жизни христіанъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое католичество, какъ не замѣна духовной жизни символомъ церковно-юридическаго благоустройства или, по крайней мѣрѣ, какъ не преобладаніе церковно-юридической внѣшности надъ духомъ христіанской жизни? Католичество это христіанская община, учрежденная на основѣ римскаго права; католическая церковь это духовенство, возглавляемое въ лицѣ непогрѣшимаго папы, слѣпо ему повинующееся и деспотически господствующее надъ мірянами. Въ католичествѣ мы видимъ въ высшей степени послѣдовательное, откровенное и грандіозное примѣненіе земной силы—силы власти, авторитета и закона—во имя христіанскихъ благъ. Папство имѣетъ въ своемъ распоряженіи сложную систему власти, армію духовенства и монашескихъ орденовъ; оно хочетъ грубымъ внѣшнимъ усиліемъ овладѣть сокровищницей христіанскихъ благъ и распоряжаться ею по своему произволу, оно хо-

четъ внѣшнимъ насиліемъ привести людей къ этимъ благамъ, спасти ихъ. „Игомъ закона, строгой дисциплиной и авторитетомъ власти“ католическое духовенство господствуетъ надъ совѣстью своихъ „подданныхъ“ христіанъ; высшею добродѣтелью оно ставитъ послушаніе, имъ обусловливаетъ всякое доброе дѣло; владычествуя надъ совѣстью христіанъ и ставя для нихъ единственнымъ критеріемъ добра послушаніе духовной власти, оно не оставляетъ мѣста въ ихъ сердцѣ для живой вѣры и дѣятельной любви. Весьма примѣчательно, что въ такой характеристикѣ римско-католической церкви сходятся до буквальнаго совпаденія отзывы русскаго художника-мыслителя Ѳ. М. Достоевскаго и современнаго корифея западной церковной науки, А. Гарнака (Das Wesen des Christentums,—akademische Ausgabe, Leipz. 1902, S. 158). Римская церковь цѣнитъ въ своихъ христіанахъ только тѣ *услуги,* которыя они ей оказываютъ, а въ христіанскихъ благахъ видитъ лишь награду за эти услуги. Для внутренняго усилія человѣка въ достиженіи этихъ благъ здѣсь нѣтъ мѣста. Всѣ другія стороны римско-католической церковной жизни объясняются этимъ основнымъ направленіемъ ея—юридическій характеръ какъ церковнаго устройства, такъ и вѣроученія, соединеніе традиціонализма вѣры съ произволомъ папы, рѣзкое раздѣленіе духовенства отъ мірянъ, ограниченіе права читать и толковать слово Божіе духовенствомъ, театральность богослуженія, разсчитанная на эффектъ, механичность тайнодѣйствій, характеръ монашескихъ орденовъ какъ служебнаго орудія папы въ господствѣ надъ совѣстью мірянъ.

Далѣе, что такое протестантство, какъ не замѣна духовной жизни символомъ интеллектуальной вѣры? Протестантство это интеллектуализмъ вѣры, но не въ его героической формѣ, логически и, отчасти, исторически первоначальной, не въ формѣ односторонняго аскетизма, который въ древней церкви вырождался даже въ еретическія направленія, а въ позднѣйшей формѣ отвлеченнаго мистицизма. Основа протестантства—мистическая оправдывающая вѣра. „Богъ хочетъ отъ насъ только вѣры и только чрезъ вѣру хочетъ Онъ быть въ общеніи съ нами“, повторялъ безчисленное множество разъ Лютеръ. „Вѣра должна быть началомъ, срединой и концомъ всего благочестія“, говоритъ позднѣйшій

представитель протестантства, А. Гарнакъ (op. cit. Ss. 169. 170). Все личное служеніе христіанина Богу состоитъ въ утвержденіи вѣры; въ возвѣщеніи слова Божія и въ молитвѣ—все общественное богослуженіе; церковь это общеніе вѣры и общество вѣрующихъ, въ которомъ истинно возвѣщается слово Божіе. Протестантству недостаетъ не только аскетической основы, что съ прискорбіемъ сознаютъ сами протестанты (ib. S. 180 — 181), и собственно церковнаго устройства, такъ что протестантскія церкви являются лишь вѣдомствомъ въ государствѣ, безъ собственной отвѣтственности и активности, ему не только недостаетъ благолѣпія обрядового богослуженія, имѣющаго глубокое символически-воспитательное значеніе, но ему недостаетъ живой вѣры и дѣятельной любви. Оно забываетъ, что истинная вѣра есть не та, которая создаетъ только настроеніе, а та, которая дѣйствуетъ любовью, которая служитъ основой духовной жизни,—оно пренебрегаетъ словами Христа: „если любите Меня, соблюдите Мои заповѣди“ (Іоан. XIV, 15 ср. ib. S. 180),—оно забываетъ, что преданіе не есть только изустное добавленіе къ слову Божію, но есть непрерывная преемственность духовной жизни, живой вѣры и дѣятельной любви.

Протестантская вѣра есть прежде всего мистическая вѣра, пассивное настроеніе, не случайно влекущее за собою ослабленіе нравственной дѣятельности. Сущность протестантства, поэтому, прежде всего проявляется во множествѣ мистическихъ сектъ—піетистовъ, квакеровъ, гернгутеровъ и пр. На ряду съ этимъ нужно признать за несомнѣнное, что жизнь протестантскихъ народовъ течетъ широкимъ русломъ культурнаго прогресса. Но дѣло въ томъ, что этотъ культурный прогрессъ въ религіозномъ отношеніи имѣетъ единственнымъ основаніемъ отрицательную свободу протестантства, сверженіе стѣснительнаго ига римско-католическаго авторитета; это дало возможность развернуться естественнымъ силамъ человѣка во всей ихъ мощи и вмѣстѣ использовать христіанство въ мірскихъ цѣляхъ, но самый этотъ культурный прогрессъ не есть собственно проявленіе христіанскаго духа. Во всякомъ случаѣ культурный ростъ западнаго міра сопровождается ослабленіемъ религіозныхъ интересовъ въ протестантскомъ мірѣ. Вмѣстѣ съ этимъ

ослабленіемъ религіознаго духа протестантская мистическая вѣра дѣлаетъ послѣдній шагъ въ направленіи отъ средневѣковаго аскетизма и становится отвлеченнымъ гносисомъ, раціонализмомъ. Современное намъ протестантство это церковь богослововъ. Въ этомъ, конечно, причина широкаго развитія протестантской богословской науки, но въ самомъ протестантскомъ мірѣ это развитіе оплачивается безжизненностью богословской вѣры.

Переходя къ третьему историческому типу христіанства—типу обрядового богослуженія, мы должны назвать восточное православіе и прежде всего наше національное обрядовѣріе. Если сущность католичества въ идеѣ церковнаго авторитета и сущность протестантства въ религіозномъ интеллектуализмѣ, то несомнѣнная сущность историческаго православія въ обрядовѣріи. И все восточное, греко-русское, православіе характеризуется этою чертою, но греческая церковь стала односторонне-обрядовѣрческою лишь въ періодъ своего упадка, тогда какъ въ свою цвѣтущую пору она прославилась необычно-продуктивною догматическою дѣятельностью и проявилась въ сложномъ церковномъ строѣ. Мы же приняли отъ греческой церкви и усвоили преимущественно богослужебную обрядность. Формы церковнаго устройства и символъ вѣры приняты нами и содержатся въ застывшей неизмѣнности, ими нашъ народъ не живетъ, тогда какъ церковное богослуженіе получило у насъ широкое развитіе, имѣетъ для народа живое воспитательное значеніе, и во всякомъ случаѣ въ настоящее время наше церковное богослуженіе своимъ благолѣпіемъ превосходитъ все то, что въ этой области даютъ не только католичество и протестантство, но и современная греческая и другія восточныя церкви. Характерно уже то, что единственное крупное событіе въ русской церковной исторіи развернулось на почвѣ обрядовѣрія, раздѣливъ наше церковное общество на старообрядчество и новообрядчество. На церковномъ обрядѣ сосредоточилась вся сила русской рилигіозной вѣры, на немъ открываются и наши церковно-національные грѣхи. Нашъ грѣхъ не только въ отсутствіи церковнаго авторитета и интеллектуально-религіозной продуктивности, но и въ положительной односторонности обрядовѣрія. Если католичество падаетъ въ сторону религіоз-

наго насилія и протестантство—въ сторону отвлеченнаго интеллектуализма, то русская вѣра изстари и до нашихъ дней страдаетъ наклономъ къ суевѣрію и идолопоклонству.

Таковы прошлые и настоящіе типы исторически - церковнаго христіанства. Типъ Алеши Карамазова не резюмируетъ прошлое, но пророчески предугадываетъ грядущее,—и вмѣстѣ съ тѣмъ это типъ не церковно-національнаго христіанства, но личной христіанской жизни съ чертами универсальной безграничности. Однако можно сказать, что онъ имѣетъ нѣкоторую опору въ національномъ характерѣ русской религіозности. Обрядовѣріемъ далеко не исчерпывается содержаніе религіозной жизни русскаго народа, которая всегда была двоевѣріемъ. Наряду съ развитіемъ внѣшняго богослуженія въ глубинѣ народной русской жизни живымъ родникомъ бьетъ истинная духовная жизнь въ глубочайшихъ проявленіяхъ смиренной вѣры и дѣятельной любви. Русскій народъ въ глубинѣ своей религіозной жизни живетъ устоями, которые художественно воспроизведены въ образѣ Алеши Карамазова. Въ созданіи этого образа Достоевскій болѣе національненъ, чѣмъ какой либо другой писатель, чѣмъ онъ самъ въ другихъ отношеніяхъ. Гарнакъ, давшій рѣзкій отзывъ о восточномъ православіи, не могъ не засвидѣтельствовать изъ собственнаго знакомства съ русскою жизнью, что русскій народъ живетъ смиренною вѣрою, кротостью и силою братской любви [1]). Какъ чужой намъ, онъ не могъ постигнуть только одного, что въ данномъ случаѣ евангельскій идеалъ смиренной вѣры и кроткой любви находитъ опору въ національныхъ особенностяхъ народа. Люди вѣрующіе и любящіе могутъ быть и среди романскихъ и среди германскихъ народовъ, но смиренно вѣрующій и кротко любящій народъ есть только русскій.

Съ гордостью говоритъ Гарнакъ о томъ, что̀ нѣмцы внесли во всеобщую исторію; о славянахъ, по его мнѣнію, нельзя сказать подобное—von den Slaven lässt sich Ähnliches nicht behaupten. S 177. Нѣтъ, и славяне вносятъ свою лепту

---

[1]) Ich kann bestätigen, wie sich beim russischen Bauern oder niederen Priester.. eine Kraft des schlichten Gottvertrauens, eine Zartheit der sittlichen Empfindung und eine thatkräftige Bruderliebe findet, die ihren Ursprung aus dem Evangelium nicht verleugnet. Ibid. S. 151.

во всемірную исторію. Конечно духъ католичества могъ обнаружиться только въ грандіозныхъ внѣшнихъ явленіяхъ, протестантство могло заявить себя только величайшимъ переворотомъ, а духъ русскаго народа для проявленія чрезъ него евангельской жизни не требуетъ громкихъ дѣлъ, но только неустанной невидимой работы, внутренняго кроткаго дѣла. Однако ужели поэтому признать эту духовную работу менѣе значительной? Согласно съ евангеліемъ нужно дать иной отвѣтъ. Не мала та лепта, которую вноситъ въ сокровищницу всемірной исторіи русскій народъ.

Русскій народъ живетъ духовною жизнью, вноситъ свою долю въ общехристіанское дѣло. Но это его дѣло совершается во многихъ отношеніяхъ стихійно, поэтому многія противныя вліянія одерживаютъ надъ нимъ верхъ. Нужно, чтобы это дѣло совершалось имъ съ полнымъ сознаніемъ, чтобы онъ неуклонно шелъ евангельскимъ путемъ. Содѣйствовать выработкѣ въ немъ яснаго христіанскаго сознанія— такова ближайшая задача русской этики, которая должна исходить изъ словъ Христа: „*Богъ есть духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклонятться въ духѣ и истинѣ*“, которая должна раскрывать принципъ двойной любви — къ Богу и ближнему, принципъ тѣсной связи религіозной вѣры и нравственно-общественнаго прогресса.

Религія и нравственность.

I.

Вопросъ объ отношеніи религіи и нравственности долженъ быть признанъ труднымъ по многимъ причинамъ.

Прежде всего вопросъ является труднымъ вслѣдствіе тѣхъ крайностей, до которыхъ доводятся противоположныя мнѣнія, и вслѣдствіе проистекающаго отсюда взаимнаго непониманія противниковъ. Такъ, съ одной стороны, защитники религіозныхъ основъ морали отвергаютъ даже мысль о самостоятельномъ значеніи нравственности, о свободѣ и самобытности этическаго сознанія: la morale n'est rien si elle n'est religieuse. Они утверждаютъ, что только одна религія сдерживаетъ звѣрскіе инстинкты въ человѣкѣ, что стоитъ лишь дать че-

ловѣку свободу отъ узъ религіи, снять съ него тяжесть религіозной совѣсти, и онъ погибнетъ въ гнусномъ болотѣ разврата, захлебнется въ крови, задохнется подъ развалинами общества. Возлагая всю надежду на религію, они самое стремленіе человѣка къ автономіи этическаго сознанія отожествляютъ съ стремленіемъ къ свободѣ разгула и братоубійства; для нихъ усиліе практическаго разума или философской мысли въ сторону этической автономіи неизбѣжно является отшествіемъ блуднаго сына изъ отчаго дома религіи „на страну далече", гдѣ онъ расточаетъ свое имѣніе, полученное отъ Бога; они поставляютъ автономную этику въ неразрывную связь съ матеріалистическими доктринами: les doctrines matérialistes servent de fondement habituel à la morale indépendante. Они относятъ ее къ области матеріальной культуры, къ области личныхъ усилій человѣка, его земныхъ интересовъ, въ противоположность области религіозно-небесной. Этика самымъ фактомъ освобожденія отъ религіи и устремленія къ автономіи падаетъ изъ области святого-небеснаго въ область земную-мірскую, перестаетъ быть святою, становится однимъ изъ проявленій утилитарной работы [1]). Съ другой стороны, защитники автономной морали не довольствуются свободою этики отъ религіи; низводя мораль изъ небесной области въ сферу свободнаго разума, земного опыта, они влекутъ за моралью и религію, указываютъ для нея производное значеніе формы этическаго сознанія. „Напрасно,—говоритъ извѣстный французскій мыслитель Фулье,—напрасно религіозныя ученія помѣщаютъ источникъ морали въ небесахъ, подобно индійцамъ, считавшимъ полноводный Гангъ нисходящимъ съ неба: наука показала намъ, что источники Ганга находятся на земныхъ горахъ, а источники морали на вершинахъ человѣческой мысли". И затѣмъ онъ разсуждаетъ о непознаваемости Бога, о зависимости вѣры въ святость и истинность божественной воли отъ нравственнаго сознанія, о зависимости повиновенія абсолютной

---

1) L'abbé De Broglie *La morale sans Dieu. Ses principes et ses conséquences* pp. 144—159 (ch. III la morale indépendante). На той же точкѣ зрѣнія (keine Sittlichkeit ohne Gott) стоитъ C. Gutberlet въ изслѣдованіи *Ethik und Religion Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit.*

волѣ отъ нравственнаго расположенія нашей воли. Отсюда Фулье дѣлаетъ тотъ выводъ, что „религія и ея требованія зависятъ отъ морали, а не наоборотъ. Въ сущности, пишетъ онъ, религія есть не что иное, какъ символическая мораль, проектированная человѣкомъ въ безконечности. Человѣкъ воображаетъ, что нравственность включена въ религію, что она входитъ въ составъ этой безграничной области, законамъ которой она подчинена; на самомъ же дѣлѣ религія является частью человѣческой нравственности, въ содержаніе которой она включена. Небо, которое мы помѣщаемъ надъ нами, находится въ насъ самихъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи, Богъ есть нашъ внутренній идеалъ, перенесенный нами во вселенную".—При такихъ противоположныхъ взглядахъ на автономную этику, ваша рѣчь о самостоятельномъ положеніи этики будетъ различно звучать для защитниковъ религіозныхъ основъ морали и различно для ихъ противниковъ, изъ которыхъ каждый будетъ понимать васъ по своему; вамъ нужно наблюдать большую осторожность, вамъ будетъ стоить большого труда провести мысль объ относительной самостоятельности морали безъ униженія религіи, о взаимной зависимости религіи и нравственности.

Во-вторыхъ, нашъ вопросъ представляетъ особыя трудности вслѣдствіе сложности историческихъ отношеній религіи и нравственности. Эти области человѣческаго духа не проходятъ на протяженіи исторіи въ застывшихъ формахъ, но каждая изъ нихъ постепенно развивается, поэтому развивается и ихъ отношеніе. Послѣднее, въ силу этого, не можетъ быть опредѣлено одною формулою. Что вѣрно опредѣляетъ отношеніе морали къ религіи на одной ступени духовнаго развитія, то можетъ вполнѣ не оправдаться въ примѣненіи къ другой ступени. Направленіе, полезное человѣку въ однихъ историческихъ условіяхъ, можетъ вести къ духовной убыли при другихъ условіяхъ. Впрочемъ, это не спеціальный законъ, опредѣляющій отношеніе вѣры и нравственности, но общій законъ духовнаго развитія,—тотъ законъ, что жизнь духа въ направленіи, въ свободномъ устремленіи, а не въ окостенѣвшей формѣ. Поэтому поступаютъ ошибочно, если оправданное историческимъ дѣтствомъ значеніе религіи для нравственной дѣятельности выставляютъ

обязательнымъ для человѣка, въ которомъ уже развито чувство моральной автономіи. Поэтому, далѣе, ошибочно поступаютъ тѣ, которые требуютъ свободы моральнаго сознанія во имя абсолютнаго характера этической автономіи, тогда какъ полезное освобожденіе столь же можетъ привести къ духовному вымиранію, какъ и религіозная гетерономія, если втискивается въ рамки неизмѣнной формы, если освобожденіе, какъ живое направленіе созрѣвшаго духа, возводится въ абсолютный и неизмѣнный принципъ. Поэтому же, наконецъ, нѣтъ основаній возражать, утверждаясь на фактахъ прошлаго, противъ автономныхъ требованій развитаго духа, если только эти запросы претендуютъ на абсолютность субъективную, если не пренебрегаются объективныя границы духа.

Помимо указанныхъ, можно было бы отмѣтить и другія, менѣе важныя, трудности въ рѣшеніи нашего вопроса. Но мы должны также указать на нѣкоторыя особенныя удобства, которыми наши дни сопровождаютъ поставленную нами задачу. Нынѣ въ ней разобраться легче, чѣмъ было нѣсколько десятилѣтій тому назадъ. Религіозныя и этическія чувства въ послѣднее время подверглись анализу, тонкость котораго можно сравнить съ успѣхами химіи, смѣнившей алхимію; психологическій анализъ разложилъ сложныя духовныя явленія на простѣйшіе элементы, которые теперь доступны наблюденію и изслѣдованію въ совершенной чистотѣ. Мы оцѣниваемъ вѣру и нравственность безъ предубѣжденій, подходимъ къ нимъ безъ восточнаго этикета, безъ напускного тумана: полагаемъ ихъ цѣнность въ томъ, что онѣ даютъ намъ, а не въ томъ, что мы имъ приписываемъ. Эту дѣйствительную цѣнность мы и отыскиваемъ, не боясь подойти къ нимъ съ испытующимъ умомъ. Наша оцѣнка уже не есть благоговѣніе дикаря предъ идоломъ, котораго онъ самъ же ставитъ на пьедесталъ, чиститъ и одѣваетъ. Мы ищемъ живую силу, и не хотимъ, чтобы человѣческія слова, переданныя по традиціи, и надстройки, возведенныя нашими руками, скрывали отъ насъ дѣйствительные источники. Пусть слова, потерявшія смыслъ, разлетаются какъ мыльный пузырь, пусть бездушные идолы падаютъ; мы тѣмъ вѣрнѣе подходимъ къ родникамъ живой воды. Современный разумъ проводитъ свое остріе по той чертѣ, которая отдѣ-

ляетъ дарованное небомъ отъ пріобрѣтеннаго человѣкомъ. Ко всему, на чемъ лежитъ печать святости, предъявляется вопросъ: есть ли это голосъ неба, его откровеніе, или это запросъ духа? Вслѣдствіе этого, силы нашего духа теперь открылись полнѣе, чѣмъ когда либо. Никогда прежде съ такою откровенностью человѣкъ не обнаруживалъ своихъ способностей и желаній. Только нынѣ люди стали со всею искренностью, безъ надрыва, отвѣчать на вопросы: чего они хотятъ въ глубинѣ своего сердца и что могутъ своими силами? Безъ жеманства, они сняли съ себя мишурныя украшенія и взглянули въ глубины своей души. „Мы ставимъ себѣ задачей, пишетъ Гюйо въ предисловіи къ своему очерку морали,—изыскать, чѣмъ была бы и какую имѣла бы область мораль, въ которой никакой предразсудокъ не имѣлъ бы ни малѣйшей доли участія, въ которой все было бы логично обосновано и правильно оцѣнено въ смыслѣ ли достовѣрности или въ смыслѣ простой вѣроятности мнѣній и гипотезъ... Вы не колеблете истины морали, когда показываете, что предметъ ея, какъ науки, ограниченъ. Напротивъ, ограничить предѣлы науки нерѣдко то же, что придать ей характеръ большей достовѣрности: химія—не что иное, какъ алхимія, ограниченная доступными наблюденію фактами. Точно также мораль чисто научная не должна притязать обнять все; вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, она сама должна работать надъ ея ограниченіемъ. Она должна откровенно признаться: въ такомъ то случаѣ я ничего не могу предписать вамъ повелительно во имя долга; тутъ нѣтъ болѣе ни обязанности, ни санкціи; соображайтесь съ самыми глубокими своими инстинктами... начиная съ этого пункта вы предоставлены своему selfgovernment“... Въ истекшія тысячелѣтія человѣчество привыкло молчать о своихъ естественныхъ стремленіяхъ и порывахъ, оно пріучено затаивать въ глубинѣ сердца свои наисильнѣйшія сомнѣнія, оно жило лицемѣрно, боясь признаться въ своей низости, боясь говорить въ слухъ о собственной высотѣ. Какъ часто раздавались „его славословія, смѣшанныя съ рыданіями, благословенія, прерывавшіяся стонами,—отчаянныя мольбы, вздохи умирающихъ грудей, поднимавшіеся вмѣстѣ съ дымомъ кадилъ“. Гдѣ, въ какихъ пустыняхъ, въ какомъ уединеніи ночи можно было подслушать

откровенную рѣчь измученнаго и скованнаго человѣчества? Нужны были неимовѣрныя страданія Іова, чтобы вызвать дерзновенный, хотя все-же неясный, лепетъ его предъ небомъ. Только нынѣ люди заговорили своими „крылатыми", откровенными словами. Нынѣ мы имѣемъ возможность наблюдать правдивые вздохи и мысли людей,—мы видимъ самое большее, что могутъ люди сдѣлать по собственнымъ побужденіямъ, по собственному разуму, — самое большее, что они требуютъ отъ правды и долга, чтобы дать имъ мѣсто въ своихъ сердцахъ, — самое большее, что можно отъ нихъ требовать во имя правды и долга.

II.

Религія есть отношеніе человѣка къ всеединому началу жизни, къ универсу. Человѣческое сознаніе, даже на низшихъ ступеняхъ развитія, тѣмъ отличаетъ человѣка отъ другихъ тварей, что въ него входитъ, какъ conditio sine qua non, понятіе или представленіе мірового цѣлаго, часть котораго составляетъ человѣкъ. И это не отвлеченное понятіе, какимъ оно является лишь въ позднѣйшей философской рефлексіи; но это — живое отношеніе, выражающееся во всеохватывающемъ чувствѣ. Прежде всего это есть чувство зависимости, и религія есть не что иное, какъ творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ міровомъ водоворотѣ. Религія не исчерпывается чувствомъ зависимости; она также образуется чувствами надежды, довѣрія, любви. Въ этихъ послѣднихъ чувствахъ, идущихъ на смѣну безотчетнаго страха, и достигается цѣль религіи. Все остальное—религіозное знаніе, миѳологія, культъ—образуетъ лишь измѣнчивую оболочку центральнаго ядра религіи.

Религія, сказано, есть живое отношеніе человѣка къ универсу. Но вѣдь понятіе цѣлаго міра есть результатъ продолжительнаго интеллектуальнаго развитія; на первыхъ ступеняхъ развитія для человѣка „вся земля" — это тотъ небольшой участокъ земли, который ему извѣстенъ, всемірный потопъ—наводненіе, покрывающее обитаемую имъ долину. Какъ же возможна религія для первобытнаго человѣка?... Совершенно не важно, приближается ли понятіе цѣ-

лаго къ дѣйствительной безграничности міра; важно самое представленіе цѣлаго, имѣетъ силу субъективное значеніе представленія. Поэтому, психологически религія дикаря, для котораго границы земли совпадаютъ съ границами его острова и которому сводъ небесный кажется большимъ шатромъ, усѣяннымъ блестящими точками, и религія культурнаго человѣка, постигшаго безграничность міра, имѣетъ одинаковый смыслъ.

Дальнѣйшая кажущаяся несообразность первобытной религіи усматривается въ политеизмѣ. Можно ли говорить о всеединомъ началѣ жизни, если человѣкъ поклоняется многимъ богамъ?.. Несообразность эта устраняется, во-первыхъ, тѣмъ, что каждый моментъ поклоненія одному изъ многихъ боговъ нужно понимать, какъ всеохватывающій, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что многіе боги представляются религіозному сознанію въ томъ или другомъ единствѣ. „То обстоятельство, что человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ множества различныхъ божественныхъ существъ, можетъ казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дорогѣ другому, мысль объ одномъ, казалось бы, должна вытѣснять мысль о другомъ. Въ этомъ смыслѣ уже вытекающая изъ непосредственныхъ побужденій религія съ ея временными и спеціальными богами можетъ вызывать изумленіе. — Разрѣшеніе загадки заключается въ слѣдующемъ. Въ моментъ переживанія и душевнаго движенія человѣкъ съ такой полнотой поглощается тѣмъ, что дается въ его представленіи,— что у него не остается мѣста ни сопоставленію, ни сравненію, а, можетъ быть, даже и воспоминанію о другихъ богахъ. Вообще въ психической жизни ритмически смѣняются непосредственное поглощеніе впечатлѣніями и рефлексія. Въ моменты размышленія мы можемъ сопоставлять и сравнивать другъ съ другомъ тѣ представленія, которыя заявляютъ о себѣ въ моменты сильныхъ и глубокихъ настроеній Впослѣдствіи, быть можетъ, вскроются противорѣчія; ихъ необходимо уничтожить, и мы стремимся ихъ уничтожить, поскольку новыя переживанія не завладѣваютъ нами съ такой силой, что мы забываемъ трудности и проблемы размышленія. Это справедливо по отношенію ко всѣмъ ступенямъ религіознаго развитія и при всѣхъ религіозныхъ точ-

кахъ зрѣнія. Но во время такой ритмической смѣны одна волна можетъ оказывать вліяніе на другую. Если размышленіе открываетъ реальныя затрудненія, тогда характеръ переживаній можетъ подвергнуться медленнымъ измѣненіямъ; наоборотъ, размышленіе можетъ измѣниться, благодаря опытамъ тѣхъ моментовъ, когда человѣкъ всецѣло захваченъ переживаніями. При всѣхъ обстоятельствахъ будетъ дѣйствовать непроизвольная тенденція къ тому, чтобы согласовать различныя представленія, которыя благодаря различію переживаній являются выраженіями объекта чувства. Въ сферѣ политеизма задача разрѣшается такимъ способомъ, что создается представленіе о единствѣ происхожденія боговъ или о единомъ мірѣ боговъ, въ которомъ каждому отдѣльному богу принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто. Такой способъ разрѣшенія задачи отыскивается безъ всякихъ затрудненій, потому что здѣсь можно воспользоваться знакомыми аналогіями изъ отношеній людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совмѣстной дѣятельности живыхъ существъ; благодаря въ значительной степени именно этимъ аналогіямъ, этически-социальное развитіе въ свою очередь оказываетъ вліяніе на представленія о богахъ“ [1]).

Религія на протяженіи исторіи переживаетъ развитіе. Мы знаемъ высшій моментъ, до котораго развитіе достигло; съ большею или меньшею вѣроятностью мы угадываемъ его начальные моменты. Важнѣйшіе фазисы религіознаго развитія—переходъ религіи отъ политеизма къ монотеизму, переходъ отъ естественной религіи къ этической и, наконецъ, переходъ отъ религіи стихійно-народной къ лично-творческой. Конечно, эти переходы не слѣдуютъ одинъ за другимъ строго-хронологически, составляя скорѣе разныя стороны въ единомъ по существу религіозномъ прогрессѣ. О первомъ нѣтъ нужды говорить; о второмъ скажемъ ниже; теперь два слова о третьемъ. Первоначально религія есть плодъ стихійно-народнаго творчества. Подобно какъ органическій зародышъ въ началѣ образуетъ неразрывную часть материнскаго организма, такъ и первобытный человѣкъ чувствуетъ свое родство съ природою. Мать-земля сырая—это не пустой

1) Г Геффдингъ *Философія религіи,* стр 152—153.

звукъ въ его устахъ. Онъ чувствуетъ на себѣ вліяніе солнца, онъ чувствуетъ притягательную силу луны и звѣздъ. Это космическое чувство въ немъ живетъ, бьется въ немъ ритмомъ, вдохновляетъ его. Первобытный человѣкъ обладалъ свойствами, которыя намъ теперь трудно понять: это было существо вдохновенное. Онъ слышалъ голосъ Бога, ходящаго во время дневной прохлады, онъ внималъ небесамъ, видѣлъ ангеловъ, сходящихъ и восходящихъ на небо, онъ жилъ жизнью природы, духъ Божій обиталъ въ немъ. Это не было только созерцаніе универса, понятіе цѣлаго, но духъ Божій окрылялъ его, наполнялъ его сердце, носилъ его. Религіозный гимнъ выливался изъ его сердца непроизвольно. Онъ жилъ въ религіозной стихіи. Онъ зналъ тайну природы, тайну погруженія въ нее, единенія съ нею. И онъ искалъ этого единенія, онъ искалъ выхода изъ себя, экстаза, безумія, забвенія въ природной, сверхличной жизни.

Даже нынѣ поэтъ говоритъ вѣтру:

О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про древній хаосъ, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ безпредѣльнымъ жаждетъ слиться,
О, бурь уснувшихъ не буди,—
Подъ ними хаосъ шевелится.

А „тогда“ бури еще не дремали.

И это было не индивидуальное творчество, но общественное—народное, племенное, семейное. Въ началѣ противостояли и входили въ общеніе не Богъ и человѣкъ, а Богъ и семья, Богъ и племя, Богъ и народъ. Предъ величіемъ универса, предъ тайной Бога все человѣчество—въ той или другой реальной группѣ—объединялось, какъ стадо жалось другъ къ другу, искало Его въ своей природной жизни, въ брачныхъ отношеніяхъ, въ семейныхъ началахъ, въ народномъ или государственномъ строѣ. Чтобы религіозно вдохновиться, человѣкъ не искалъ уединенія, но общенія. Вдохновеніе было заразительно, оно обнимало собранія. И боги были семейные, народные. Общественный характеръ религіи дѣлалъ неизбѣжными опредѣленныя формы ея и необходимою внѣшнюю власть. Но изъ этого стихійнаго состоянія

религія каждаго народа рано или поздно переходитъ на высшую ступень—религіи лично-творческой, разумно-свободной, или духовной. Такова преимущественно религія евангельская, религія Христа. На этой ступени религія разрываетъ границы національности, ставитъ человѣка въ личныя, внутренно-непосредственныя отношенія къ Богу и потому пріобрѣтаетъ характеръ универсальности: личныя отношенія къ Богу объявляются принципіально доступными для всѣхъ людей, независимо отъ различія въ національности, въ языкѣ, въ общественномъ положеніи. Наивысшій принципъ духовной религіи—личность человѣческая: ея благо, ея свободная жизнь составляетъ высшую цѣль религіи; вмѣстѣ съ тѣмъ личный разумъ человѣка, его собственное творчество признается послѣднимъ началомъ въ опредѣленіи отношеній лица ко всему внѣшне - общественному, ко всякой формѣ. „Не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка". „Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными". „Сыны свободны". „Не называйтесь учителями: всѣ вы братья. И отцомъ себѣ не называйте никого на землѣ: ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ" ..

Будучи съ внѣшней стороны универсальною, духовная религія съ внутренней стороны является абсолютною. Здѣсь каждая заповѣдь, теряя условность, возводится къ безусловному, абсолютному выраженію. всѣхъ люби, всегда прощай, никого не суди, люби до смерти. Абсолютность не можетъ имѣть мѣста въ общественныхъ отношеніяхъ, въ соціальныхъ учрежденіяхъ, въ заповѣдяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ общественное благоустройство; ея единственный носитель—человѣческая личность. Съ другой стороны, свое полное обнаруженіе человѣческая личность обрѣтаетъ во внутреннихъ отношеніяхъ къ абсолютности. Духовная религія и есть абсолютное содержаніе личной жизни. Въ то время, какъ въ начальныхъ религіяхъ безконечность универса представляется человѣку внѣшнимъ могуществомъ, на высшей ступени религіи онъ установляетъ внутреннее отношеніе свое къ абсолютности, воспринимаетъ ее въ себя, — теперь онъ постигаетъ божественное какъ внутренній принципъ своей жизни.

Мнѣ припоминается одна страница изъ книги Б. Чичерина *Наука и религія*. „Какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя,

какъ скоро предъ внутреннимъ его сознаніемъ раскрывается глубочайшій тайникъ его души, гдѣ мысль и совѣсть совпадаютъ, такъ онъ не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ окружающаго его безконечнаго бытія и стремленія къ единенію съ этимъ бытіемъ. Это чувство составляетъ чистѣйшее выраженіе собственной его природы, ибо человѣкъ, будучи носителемъ абсолютнаго начала, не можетъ не чувствовать присутствія этого начала въ себѣ и своей связи съ нимъ. Отсюда то явленіе, что религіозное чувство находится у людей самыхъ необразованныхъ, также какъ и самыхъ образованныхъ. При недостаткѣ умственнаго развитія, оно можетъ принимать несоотвѣтствующія истинному понятію формы, но оно распространено во всемъ человѣчествѣ. Религія, въ отличіе отъ философіи, составляетъ достояніе всѣхъ. Отсутствіе религіознаго чувства всегда является искаженіемъ человѣческой природы... Чувство составляетъ однако лишь первоначальную основу религіи. Само въ себѣ, оно не заключаетъ ничего, кромѣ неопредѣленнаго ощущенія духовнаго недостатка и проистекающаго отсюда стремленія къ восполненію этого недостатка. Для того, чтобы это восполненіе могло совершиться, нуженъ предметъ; предметъ же не создается чувствомъ: онъ дается ему извнѣ и притомъ не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Необходимо представленіе, къ которому бы чувство могло обратиться, а представленіе производится разумомъ. Кто не имѣетъ понятія о Богѣ, тотъ не можетъ и ощущать Его присутствія; понятіе же о Богѣ дается разумомъ, который одинъ раскрываетъ намъ абсолютныя начала бытія. Чувство, отдѣльно взятое, есть выраженіе ограниченности, стремящейся къ единенію съ безконечнымъ; но прилѣпиться къ этому безконечному оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный его образъ. Религіозное чувство, по самой своей природѣ, есть чувство, проникнутое разумомъ. Оно можетъ принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится выйти изъ своей ограниченности и соединиться съ безконечнымъ. Этимъ объясняется и различіе религій. Религіозное чувство на всѣхъ ступеняхъ одинаково; на низшихъ ступеняхъ оно можетъ проявляться даже сильнѣе, нежели на высшихъ, ибо оно менѣе заслоняется постороннимъ со-

держаніемъ. Но умственное состояніе у людей разное, а вслѣдствіе того различно и пониманіе Божества. Религія подлежитъ развитію не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разумъ. Богъ открывается человѣку по мѣрѣ того, какъ человѣкъ способенъ Его понимать. Отсюда ясно, что разумное начало въ религіи составляетъ существеннѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, т. е. извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ Его къ міру. Съ этой стороны, религія совпадаетъ съ философіею; содержаніе ихъ тождественно".

Въ этихъ прекрасныхъ строкахъ нечего измѣнять, но ихъ необходимо дополнить. Въ нихъ разумъ разсматривается, какъ теоретическая способность, хотя и развивающаяся, но свойственная человѣку на каждой ступени его историческаго развитія. Однако, мы также знаемъ разумъ въ качествѣ болѣе специфической способности—логическаго или автономнаго самосознанія, въ которомъ обнаруживается внутренно-свободная личность человѣческая. Это, конечно, не новая способность; но это ступень въ развитіи разума, которой человѣкъ достигаетъ въ совершеннолѣтіи личномъ и историческомъ и котораго онъ не имѣетъ въ дѣтствѣ. Подобно тому, какъ сынъ въ дѣтствѣ фактически не отличается отъ раба, пока не придетъ въ сыновнее самосознаніе, не овладѣетъ сыновней свободой, столь отличной отъ рабскаго произвола и непослушанія,—такъ и вообще разумъ, отличающій человѣка на всѣхъ ступеняхъ его развитія, становится автономнымъ, обращается въ логическое самосознаніе, только на извѣстной ступени развитія. Помимо чисто логическаго самосознанія, съ которымъ связаны логическія формы всеобщности и необходимости, мы можемъ говорить въ этомъ же смыслѣ о нравственномъ автономномъ самосознаніи и о религіозномъ свободномъ самосознаніи. Теперь у насъ рѣчь о послѣднемъ. Нужно признать, что не съ первыми ступенями религіознаго развитія человѣкъ является въ сыновней свободѣ отъ „немощныхъ и бѣдныхъ вещественныхъ стихій", но въ началѣ своей религіозной жизни онъ бываетъ рабомъ этихъ стихій. Нарожденіе сыновней свободы — это величайшій моментъ въ религіозномъ развитіи, это начало новой—наивысшей религіи. И это есть именно переходъ ре-

лигіи народно-стихійной въ религію лично-творческую, въ разумно-свободную, внутренно-абсолютную.

Легко видѣть, что нѣтъ основаній понять разумность высшей ступени религіи въ томъ смыслѣ разсудочности, по которому религія вполнѣ совпадала бы съ философіею, исчерпывалась бы философскимъ міросозерцаніемъ. Нѣтъ, религія отличается отъ философіи, даже на высшихъ ступеняхъ развитія, какъ жизнь отличается отъ мысли. Религія не мыслима безъ элемента мистическаго, безъ вѣры, безъ живого отношенія къ Абсолютному. Въ то время какъ въ философіи міръ есть только объектъ мысли, логическія формы мышленія ставятся выше содержанія и абсолютность принадлежитъ исключительно только имъ, абсолютное является только отвлеченнымъ понятіемъ, — въ религіи абсолютное силою вѣры переносится изъ міра субъективнаго въ міръ объективный и чувство зависимости отъ Абсолютнаго никогда изъ религіи не исчезаетъ. Религія это философія +вѣра, а вѣра, живая вѣра, всегда имѣетъ характеръ вдохновенности, стихійности. Но при всемъ томъ духовная религія можетъ быть названа разумною не въ одномъ лишь томъ смыслѣ, что она оправдывается разумомъ, а въ смыслѣ болѣе тѣснаго отношенія ея къ разуму,—въ томъ смыслѣ, что она есть плодъ лично-разумнаго творчества. Въ этой религіи духовно-стихійное покоряется разуму, духи повинуются человѣку, абсолютность не давитъ человѣка какъ внѣшняя сила, но вѣрующій и въ себѣ сознаетъ ту же, сродняющую его съ Богомъ, абсолютность, и потому является сыновно-свободнымъ.

III.

Нравственностью мы называемъ отношеніе человѣка къ человѣку, человѣка къ обществу. Какъ религія есть творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ безконечности универса, такъ мораль состоитъ въ творческой дѣятельности духа, направленной на его самосохраненіе, его свободу, въ обществѣ. Нравственность составляетъ субъективную сторону общественныхъ отношеній. Она состоитъ въ тѣсной связи съ соціальнымъ развитіемъ и общественнымъ строемъ.

Это тѣсное отношеніе морали къ соціальной жизни не

только признается въ наукѣ, но даже принимается иногда съ нѣкоторыми крайностями, на которыя необходимо теперь же указать. Такъ Іерингъ вполнѣ отожествляетъ нравственность и общественность. Источникъ нравственнаго императива онъ указываетъ не въ индивидѣ, а въ обществѣ; нормы поведенія индивида онъ называетъ привходящими къ нему извнѣ. Онъ не отрицаетъ этической автономіи, но только признаетъ ее результатомъ, а не исходнымъ пунктомъ моральнаго развитія. Онъ пишетъ: „*Исторически* нормы нравственности добыты были не индивидомъ, а обществомъ, и практическое значеніе ихъ заключается въ томъ, что общество требуетъ ихъ соблюденія отъ индивида. Преодолѣніе этой противоположности внѣшняго и внутренняго, полное сліяніе индивида съ нравственнымъ закономъ, его автономія, говоря короче, — есть послѣдняя, высшая форма, которую принимаетъ нравственный законъ. И тѣмъ не менѣе, нельзя отрицать дѣйствительности, нельзя умалчивать о томъ фактѣ, что нравственныя нормы были возложены на индивида извнѣ, какъ велѣніе, — и именно какъ велѣніе общества... Итакъ, всѣ нравственныя нормы въ широкомъ смыслѣ слова (право, мораль, правила общежитія) имѣютъ въ виду исключительно благо и преуспѣяніе общества. Нравственное и общественное—одно и то же; то, что называется нравственнымъ, мы всегда, вмѣсто этого, можемъ назвать и общественнымъ. Всякая нравственная норма — не что иное, какъ общественный императивъ". Наконецъ Іерингъ считаетъ нравственность плодомъ инстинкта самосохраненія въ примѣненіи его къ обществу. „Инстинктъ самосохраненія есть неотступный спутникъ всякой жизни, стражъ и блюститель, которому природа вручила заботу о ея поддержаніи. Перенося понятіе жизни на общество, понимая общество какъ личное существо, мы тѣмъ самымъ признаемъ въ немъ инстинктъ самосохраненія. Этотъ инстинктъ проявляется прежде всего въ установленіи нравственнаго порядка; онъ стремится къ созданію жизненныхъ условій, необходимыхъ для общества на данной ступени его развитія. Мораль есть не что иное, какъ высшая форма эгоизма: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается до морали, лишь только оно сознаетъ, что индивидуальное самосохраненіе обусловлено общественнымъ. Вотъ тотъ моментъ, когда рож-

дается мораль. Моментомъ, когда моральное начало вступаетъ въ міросозданіе, является переходъ отъ индивида къ обществу".

Въ этой историко-общественной теоріи многое нуждается въ рѣшительномъ исправленіи. Что исторически мораль происходитъ отъ тѣхъ требованій, которыя предъявляются обществомъ индивидууму какъ необходимое условіе общественнаго и, въ зависимости отъ него, индивидуальнаго существованія, съ этимъ, конечно, должно согласиться; но что и по существу общественное и моральное одно и то же, мораль и право вполнѣ совпадаютъ, это мнѣніе должно отвергнуть. Со стороны содержанія, различіе между этими двумя областями въ томъ, что „право, говоря словами В. С. Соловьева, есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности,—право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла". Не даемъ подробнаго раскрытія этихъ мыслей, отсылая читателя къ четырнадцатой главѣ *Оправданія добра*. Со стороны формальной эти области различаются тѣмъ, что право относится къ внѣшнимъ поступкамъ, къ общественному строю, а нравственность—къ внутреннимъ мотивамъ, къ настроенію человѣка. Это—основная мысль книги К. Д. Кавелина *Задачи этики*. Ни Соловьевъ, ни Кавелинъ не упускаютъ изъ вниманія тѣсной связи морали и права. „Правда, нравственность и выгода соединены нерасторжимыми узами": эти слова стоятъ эпиграфомъ въ книгѣ Кавелина. „Связанныя единствомъ главной задачи, нравственная и объективная дѣятельность работаютъ одна другой въ руку, пишетъ онъ въ своей книгѣ. Приведеніе всѣхъ идеаловъ, субъективныхъ и объективныхъ, къ единству въ одной общей и строгой системѣ будетъ вѣнцомъ, послѣднимъ словомъ знанія, и возможное ихъ проведеніе и осуществленіе въ дѣйствительности, въ жизни,—верхомъ человѣческой мудрости". Эта связь однако не скрываетъ отъ нихъ и не должна скрывать того различія между моралью и правомъ, которое не позволяетъ свести мораль къ праву, какъ это дѣлаетъ Іерингъ. Въ области права и цѣлью и субъектомъ является общество; субъектъ и послѣдняя цѣль нравственности — индивидуумъ. Право всецѣло направляется на самосохраненіе общества; оно имѣетъ въ виду и благо индивида, но лишь въ той

степени, въ какой онъ составляетъ часть цѣлаго,—не болѣе. Поэтому въ правѣ все условно, ограниченно и конкретно; оно не имѣетъ дѣла съ отвлеченными истинами и идеалами. „Лишь по недоразумѣнію въ нѣкоторыхъ законодательствахъ существуютъ (на бумагѣ) постановленія, предписывающія воздерживаться вообще отъ пьянства, быть благочестивымъ, почитать родителей". Право дѣйствительно лишь въ той степени, въ какой оно связано съ наличными условіями жизни. То, что Іерингъ пишетъ въ доказательство общественнаго характера морали, относится исключительно къ праву. Онъ пишетъ: „если индивидъ является цѣлевымъ субъектомъ морали, въ такомъ случаѣ нравственныя нормы, выводимыя изъ абстрактнаго понятія индивида, изъ идеальнаго типа моральнаго человѣка, для всѣхъ должны быть одинаковы; такимъ образомъ исключается возможность вліянія на нравственный законъ общественнаго момента, какъ напримѣръ, раздѣленія общества на классы и различнаго положенія ихъ. А между тѣмъ нравственный законъ предписываетъ одному индивиду одну, другому другую обязанность; во время войны онъ говоритъ на одномъ языкѣ, во время мира—на другомъ". Но именно этого нельзя сказать о морали: она говоритъ на одномъ безусловномъ языкѣ, для нея каждый членъ общества есть человѣкъ и только. Мораль утверждается на субъективной волѣ, на личномъ разумѣ. Поэтому мораль и только мораль, въ отличіе отъ права, обладаетъ автономіей. Автономно, или свободно, и морально одно и то же. Только въ морали мѣсто общимъ, автономно и въ этомъ смыслѣ безусловно выраженнымъ, началамъ дѣятельности, такъ какъ безусловныя начала могутъ быть только субъективными. Какъ въ условномъ характерѣ общества основа для условности права, такъ и въ субъектѣ, въ разумной личности, основа моральной автономіи и безусловности. И послѣдняя цѣль нравственности не общество, а индивидъ, хотя ея ближайшій объектъ—общество. „Общество, какъ цѣлевой субъектъ морали, охватываетъ собою также и индивида, какъ цѣлевого субъекта, но не обратно, ибо въ цѣломъ заключается часть, а не въ части цѣлое": этого слишкомъ мало для этики. Сказать: когда будетъ всѣмъ хорошо, и тебѣ будетъ хорошо, — еще не значитъ выразить цѣль нравственности. Субъектъ — послѣдняя, но прямая

цѣль морали. Цѣль морали — благо субъекта, достигаемое добромъ. Благо не матеріальное, не внѣшнее, а духовное— свобода духа, его крѣпость, спокойствіе, радость, — все то, что составляетъ жизнь духа. Если ставится цѣлью дѣятельности внѣшнее благосостояніе и средствомъ для этого избирается общее благосостояніе — это простой утилитарный разсчетъ. Но достиженіе добромъ личнаго духовнаго блага— мораль. Цѣль права—самосохраненіе общества; цѣль нравственности—духовное самосохраненіе субъекта въ обществѣ. Общественная жизнь имѣетъ тенденцію раздавить личность, стереть въ немъ индивидуальность, поработить его. Съ этою общественною тенденціею субъектъ борется посредствомъ морали. Есть иныя средства борьбы—высокое общественное положеніе, богатство, честь. Но эти средства въ концѣ концовъ не даютъ духовнаго блага, развѣ самое большее они даютъ самомнѣніе; они не оживотворяютъ духа, не создаютъ сильной личности, свободнаго субъекта. Для этой цѣли единственное средство — добро. Общественное положеніе, богатство, честь—это суррогатъ, который слишкомъ часто обманываетъ человѣка; добро — это дѣйствительная сила, дающая власть надъ міромъ. Неложно сказано: „не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство. Продавайте имѣнія ваши и давайте милостыню"... Въ послѣднемъ итогѣ кроткіе наслѣдуютъ землю. Служащіе добру—истинные цари, и имъ сказано: „всегда радуйтесь". Значило бы спуститься до дѣтскихъ учебниковъ, если бы мы стали разъяснять, что эта власть добра не сопровождается внѣшнимъ блескомъ, что это духовное благо не только не слѣдуетъ отождествлять съ внѣшнимъ благосостояніемъ, а даже не нужно понимать его въ смыслѣ юридической награды, ради которой дѣлается добро. Даже утилитаристы, Милль и Спенсеръ, неоднократно разъясняли своимъ читателямъ, что счастье можетъ быть конечною цѣлью дѣйствія, не будучи его непосредственною цѣлью. Въ сочиненіи *Планъ жизни* Лекки пишетъ: „Одно изъ первыхъ и наиболѣе ясно формулированныхъ правилъ, которыхъ слѣдуетъ придерживаться, состоитъ въ томъ, что счастье достигается лучше всего тогда, когда оно не ставится непосредственною цѣлью жизни". И Толстой, признающій личное счастіе послѣднею цѣлью доброй жизни и говорящій о

мірскомъ разсчетѣ слѣдовать ученію Христа, въ концѣ концовъ не отрицаетъ, что путь добра усѣянъ лишеніями, страданіями, униженіями, гоненіями, трудомъ и борьбою. Если сначала человѣкъ со всею ясностью сознанія поставитъ себѣ цѣлью достиженіе счастья, а потомъ въ качествѣ средства къ ней изберетъ добрую жизнь, онъ конечно ошибется въ своихъ разсчетахъ. Сочетаніе добра и личнаго блага предполагаетъ уже развитую духовную личность, имѣющую вкусъ къ духовной красотѣ. Оно не основывается на отвлеченномъ положеніи, что для счастья лучшее или единственное средство есть добро; оно утверждается на опытѣ духовно-развитаго человѣка, который говоритъ: для меня благо возможно только чрезъ добро. Можетъ быть, не имѣть потребности въ добродѣланіи значило бы стоять на болѣе вѣрномъ пути къ достиженію полнаго счастья, такъ что эта потребность должна быть признана крестомъ; но во всякомъ случаѣ, кто ее имѣетъ, для того добро единственный путь къ счастью Не къ счастью вообще, а къ духовной радости, къ силѣ и свободѣ духовной жизни,—ближайшимъ образомъ къ свободѣ отъ общественнаго давленія. Чтобы сохранить свой духовный обликъ отъ напора людского зла, чтобы не растеряться въ той сутолокѣ, которая образуется столкновеніемъ противоположныхъ людскихъ интересовъ, человѣку необходимо людямъ дѣлать добро. Стать въ отношеніяхъ къ людямъ на точку зрѣнія lupus est homo homini, значитъ потерять всякую надежду на личное человѣческое достоинство. Я могу быть человѣкомъ въ томъ единственномъ случаѣ, если я въ каждомъ членѣ общества признаю человѣческое достоинство. Только дѣлая добро людямъ, я пріобрѣтаю внутренній миръ и крѣпость духовную, становлюсь выше общества, возвышаюсь надъ нимъ въ личномъ достоинствѣ, возвышаюсь изъ состоянія части цѣлаго до самоцѣнной величины. Радость всякаго дружескаго общежитія, сила всякаго людского союза—вотъ предваренія моральной радости, моральной силы. Чтобы быть моральнымъ субъектомъ, человѣку необходимо не только общеніе съ людьми, но и служеніе людямъ. Поэтому связь моральнаго субъекта съ обществомъ самая тѣсная: если общество, его благосостояніе, и не есть единственная цѣль нравственныхъ дѣйствій, все-же оно есть ихъ ближайшая цѣль. И это несо-

мнѣнно, что въ нѣкоторомъ отношеніи нравственность и общественность совпадаютъ, что нравственныя нормы это требованія, которыя общество въ интересахъ своего самосохраненія предлагаетъ индивиду. Но не въ этомъ мораль. Мораль въ томъ, что человѣкъ идетъ навстрѣчу этимъ требованіямъ общества автономно, что онъ служитъ обществу по разумнымъ мотивамъ. Пусть исторически такая автономія есть лишь результатъ общественнаго развитія, это результатъ рокового значенія, имѣющій силу исходнаго пункта новаго развитія. Только съ этого пункта и нужно считать нарожденіе моральнаго субъекта, нарожденіе нравственности.

Историко-психологическіе корни нравственности уходятъ глубоко въ доразумную подпочву, въ безсознательную область инстинктивныхъ стремленій. Уже въ мірѣ животныхъ мы находимъ общественную жизнь съ необходимыми жертвами индивидуальныхъ интересовъ на общую пользу. Равнымъ образомъ и въ человѣческой исторіи племенная жизнь, основывающаяся на кровномъ родствѣ,—можно было бы сказать, естественно выростающая изъ семьи, если бы не была болѣе основательною научная догадка, что не семья предшествуетъ племени, а племя предшествуетъ семьѣ, которая заключаетъ въ себѣ болѣе высокій этическій элементъ и предполагаетъ болѣе высокое индивидуальное развитіе,—племенная жизнь предваряетъ то высокое развитіе индивида, при которомъ его этическій разумъ можетъ имѣть автономное значеніе. Прежде чѣмъ человѣкъ сознательно поставитъ себѣ вопросъ, почему онъ личными интересами долженъ жертвовать въ пользу общихъ, онъ уже силою необходимости и силою инстинктовъ поставленъ въ систему общества, какъ его часть. И нынѣ, при высокой и могущественной культурѣ, и тѣмъ болѣе на зарѣ исторіи, когда человѣкъ былъ слабъ и безоруженъ, онъ не можетъ лично существовать, бороться съ природою и пріобрѣтать средства къ жизни, не состоя неразрывною частью общества, такъ же, какъ общество, самое примитивное, даже общество въ мірѣ животныхъ, не можетъ существовать безъ самопожертвованія или самоограниченія индивидовъ. И эта необходимость дѣйствуетъ на первобытнаго человѣка не чрезъ его разумъ, а чрезъ инстинкты. Не такъ нужно представлять дѣло, что люди, живя въ началѣ по-одиночкѣ въ

берлогахъ, стали потомъ сплачиваться въ общества по убѣжденію въ пользѣ общественной жизни, а такъ, что племенная или семейная жизнь первобытныхъ людей образуетъ самый устойчивый слой личной психики. Сознаніе племенное предшествуетъ развитому индивидуальному сознанію. Дикарь сознаетъ себя не въ качествѣ личности, а въ качествѣ члена своего племени, и всѣ его чувства соотвѣтствуютъ этому сознанію. Въ строгомъ смыслѣ о самопожертвованіи индивида въ первобытномъ обществѣ, какъ объ актѣ воли, нельзя говорить, потому что общіе интересы, не только нивеллирующіе дикарей, но и сплачивающіе ихъ, въ каждомъ изъ нихъ психологически сильнѣе интересовъ индивидуальныхъ. Эта общность и составляетъ первоначальную, инстинктивную, племенную этику. Эта этика жизни родовой, племенной, или подзнѣе народной, потому именно есть этика племенная, или родовая, что она опредѣляетъ не отношенія человѣка къ человѣку, а отношенія племенъ, или родовъ, или народовъ, въ лицѣ ихъ членовъ. Каждый членъ такого племени въ той же самой степени соблюдаетъ правила примитивнаго общежитія по отношенію къ своему племени, въ какой считаетъ обязательнымъ нарушать ихъ по отношенію къ членамъ чужого племени. Не убивать кого-нибудь изъ своего племени для него такъ же обязательно, какъ обязательно убивать членовъ чужаго племени. Однако и въ предѣлахъ своего племени, которыми ограничивается племенная этика, инстиктивно-общественная жизнь не заслуживаетъ въ собственномъ смыслѣ наименованія этической. Не въ томъ нравственность, чтобы индивидъ жертвовалъ личными интересами въ пользу общества, а въ томъ, чтобы онъ дѣлалъ это по разумнымъ мотивамъ. Когда съ теченіемъ времени въ первобытномъ обществѣ развивается личность и разумъ замѣняетъ мѣсто соціальнаго инстинкта, тогда и только тогда нарождается человѣческая нравственность. Это ни переходъ отъ индивидуальной жизни къ общественной, ни переходъ отъ племенной жизни къ индивидуальной; нарожденіе нравственности это переходъ отъ инстинктивно-соціальной жизни къ разумно-общественной. При этомъ обычай, которымъ опредѣляется и общественный строй и личное настроеніе, распадается на личную нравственность и обще-

ственное право. Однако эти области не разрываются, но, различаясь, развиваются въ тѣсной связи. Моральное сознаніе, раскрываясь индивидуально, стремится воплотиться въ общественномъ строѣ, которымъ реализуется минимумъ нравственности. Оторванное отъ общественнаго строя, заключенное въ изолированномъ индивидѣ, моральное сознаніе погибаетъ вмѣстѣ съ физическою жизнью уединеннаго индивида. Но, съ другой стороны, и право заинтересовано не въ томъ только, чтобы воплотить минимумъ моральнаго сознанія передовыхъ членовъ общества, но и дать свободу личнаго этическаго развитія. Право—это маховое колесо, которое регулируетъ моральную энергію лица при передачѣ ея общественной массѣ. Мораль это активно-прогрессивная сила; право—консервативная. Если мораль безсильна въ жизни, не воплощаясь въ правѣ; то и право, не развивающееся за сознаніемъ передовыхъ умовъ, пророковъ общества, воплощая въ началѣ минимумъ морали, должно обратиться, застывая, въ тормазъ моральнаго развитія общества. При такой тѣсной связи этики съ соціальными науками, можно однако настаивать на самостоятельности этики, поскольку она имѣетъ дѣло не съ воплощеніемъ этическихъ началъ въ соціальномъ строѣ, не съ передачею личной энергіи на толпу, а съ самыми этическими идеалами.

Развитіе морали выражается въ переходѣ отъ инстинктивныхъ началъ общественной жизни къ морали разумно-автономной. Это весьма сложный процессъ. Въ полный объемъ разумно-этической автономіи входитъ понятіе человѣческаго достоинства, или вообще человѣка, независимо отъ племенной или народной принадлежности. Это понятіе выработалось съ величайшею медленностью, въ непремѣнной зависимости отъ этнографическаго горизонта, отъ постепенно расширяющихся дружественныхъ сношеній народовъ между собою, пока они фактически не объединились, или почти объединились въ одной общечеловѣческой семьѣ. Извѣстно объ ограниченности въ этомъ отношеніи всѣхъ древнихъ народовъ, изъ которыхъ каждый считалъ своихъ сосѣдей варварами. Едва-ли не у Цицерона мы впервые встрѣчаемъ болѣе или менѣе ясное этическое понятіе человѣка,—онъ писалъ: „человѣкъ обязанъ содѣйствовать счастью всякаго другого человѣка, кто бы тотъ ни былъ, на томъ простомъ

основаніи, что онъ — человѣкъ". Намъ нѣтъ, впрочемъ, нужды слѣдить за историческими моментами этого развитія и различать разные этапы на пути разумно-этической автономіи, такъ какъ, завися отъ исторически-развивающихся сношеній между собою всѣхъ народовъ, въ существѣ она не есть количественная всеобщность въ понятіи человѣка, количественная абсолютность, но это качественная абсолютность, субъективная: разумно-этическое отношеніе не есть отношеніе ко всѣмъ людямъ, но собственно отношеніе ко всякому человѣку, какъ *человѣку*,—отношеніе, утверждающееся на качественномъ, субъективномъ, познаніи человѣческаго достоинства.—Во всякомъ случаѣ истинная нравственность есть нравственность автономная, вполнѣ утверждающаяся на собственномъ разумѣ. Противъ моральной автономіи ничего не говоритъ условность историко-психологическаго происхожденія морали; нѣтъ никакихъ основаній возражать противъ этической автономіи съ этой стороны. Важно уже то, что представители позитивной науки, которые именно могли бы выставить противъ абсолютности моральнаго сознанія этотъ аргументъ, отказываются отъ него, считаютъ его непригоднымъ, обезсиливая его тѣмъ самымъ въ качествѣ доказательства противъ разумныхъ основъ автономной этики. Такъ Гюйо и Фулье, который пишетъ: „этика совсѣмъ не зависитъ отъ вопроса о происхожденіи, она опирается на свойства нашей природы въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ настоящее время, и на тотъ конечный идеалъ, который мы сами для себя ставимъ: если въ настоящее время мы обладаемъ нравственными достоинствами, то не все-ли равно, отъ кого мы происходимъ: отъ усовершенствовавшейся обезьяны, или отъ „выродившагося Адама". Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою перспективу прогресса, уже совершившаго весьма важное превращеніе и, слѣдовательно, въ будущемъ способнаго произвести что-нибудь еще болѣе удивительное. Во второмъ случаѣ, мы являемся жертвами непостижимаго грѣхопаденія и роковымъ образомъ расплачиваемся за него не только физическими недугами, но (что еще важнѣе) и нравственными недостатками". Само собою понятно, что оставаясь на научной почвѣ мы не можемъ основывать этическую автономію на метафизическихъ предпосылкахъ, не можемъ говорить объ

интуиціяхъ или врожденныхъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, не зависящихъ отъ воспитанія и функціонирующихъ съ инстинктивной правильностью", не можемъ говорить „объ абсолютной цѣнности, или обсолютномъ добрѣ, понимая подъ абсолютнымъ—исключительный, независимый отъ всякаго соотношенія" (Гижицкій). Мы можемъ говорить лишь объ относительномъ добрѣ, т. е. о томъ, которое есть благо для человѣка; мы говоримъ о разумной этической автономіи въ томъ единственномъ смыслѣ, что для разума, для разумнаго сознанія, обязательно разумное, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Этика, какъ наука, исходитъ изъ того факта, что человѣкъ, на извѣстной ступени развитія, перестаетъ руководиться инстинктомъ и руководится разумомъ, что идеи разума—силы; исходя отсюда, она идетъ на помощь индивидуальному разуму и разъясняетъ, что̀ для разума обязательно какъ разумное. Этическая автономія въ обязательности для разума разумнаго, и только въ этомъ. Она начинается съ того момента, когда разумъ достигаетъ логическаго самосознанія, — въ этомъ самосознаніи имѣетъ свою опору и потому не зависима отъ вопроса объ историко-психологическомъ происхожденіи морали. Мы принимаемъ моральную автономію лишь въ смыслѣ обязательности для разума разумнаго, въ чемъ совпадаютъ нравственное ученіе Сократа, практическая философія Канта, теорія идей-силъ Фулье и Гюйо. Нужно признать также наивнымъ то возраженіе противъ теоріи автономной морали, что она, расшатывая инстинктивныя и номистическія основы жизни, бросаетъ человѣка на неустойчивую почву личнаго произвола, на которой быстро выростаютъ тернія животныхъ инстинктовъ, заглушающихъ всякую нравственность. Соглашаясь, что дѣйствительно въ переходныя эпохи отъ номистическихъ началъ жизни къ началамъ свободно-разумнымъ въ толпѣ временно можетъ понижаться нравственный уровень, когда старыя начала расшатаны, а новое еще не окрѣпло,—нужно принять за общее правило, что разумныя начала жизни не могутъ оказывать ни положительнаго, ни отрицательнаго продолжительнаго дѣйствія на людей, слѣпо повинующихся инстинктамъ и темнымъ чувствамъ, за которыхъ поэтому нѣтъ основаній опасаться; что, напротивъ, люди, уже вышедшіе изъ-подъ власти инстинктовъ и ставшіе подъ знамя ра-

зума, рѣшительно нуждаются въ указаніяхъ автономной этики. Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обратить вниманіе на характеръ того историческаго момента, когда въ сознаніи европейскаго общества XIX вѣка впервые ясно обозначилась идея независимой морали: это было время рѣшительнаго крушенія традиціонныхъ началъ жизни [1]).

Настаивая на моральной автономіи, мы понимаемъ ее такъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ можемъ утверждать объективную ограниченность моральнаго сознанія. Моральная автономія есть автономія, основывающаяся на томъ, что для разума обязательно разумное; она не предполагаетъ метафизической абсолютности моральнаго субъекта, или абсолютности объективнаго блага, ею не требуется, чтобы объективныя отношенія человѣка къ внѣшнему міру соотвѣтствовали его претензіямъ, она вполнѣ ограничивается субъективнымъ міромъ. „Я такъ хочу, потому что въ этомъ мое благо“: вотъ въ чемъ автономія разумнаго сознанія. Этимъ далеко не сказано, что мое благо абсолютно. Равнымъ образомъ и содержаніе естественнаго нравственнаго закона нѣтъ основаній понимать въ качествѣ абсолютнаго. „Нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ“: это не языкъ морали, это языкъ религіи. Съ точки зрѣнія разумной морали нельзя требовать отъ человѣка: „продавайте имѣнія ваши, и давайте милостыню“, нельзя требовать отъ него такого отношенія къ своему богатству, чтобы онъ становился нищимъ. Не разумъ требуетъ отъ человѣка ненавидѣть своего отца, свою мать, жену, дѣтей. Разумная мораль осуждаетъ благотворительность, разоряющую самый источникъ благотворенія (Цицеронъ). Она осуждаетъ благотворительность, которая не обращаетъ вниманія на послѣдствія. „Денежная благотворительность безъ разбора, проявляющаяся въ подачѣ милостыни всякому нищему, будетъ общественно вреднымъ образомъ дѣйствій; она создаетъ профессіональныхъ попрошаекъ, людей, находящихъ болѣе удобнымъ, чтобы на нихъ работали другіе, чѣмъ работать самимъ, и подъ конецъ считающихъ уже это прокормленіе чужимъ трудомъ своимъ законнымъ правомъ. Мы,

1) C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* pp 2—4.

конечно, не должны отказывать въ помощи всякому, кто о ней насъ проситъ, только потому, что онъ о ней проситъ; но мы не должны безъ разбору расточать помощь только потому, что насъ о ней просятъ" (Гижицкій, Фаулеръ и др.). Въ Америкѣ не поощряютъ попрошайничества, но жертвуютъ милліоны на просвѣщеніе и промышленность, уничтожающія нищету. Разумно совѣтуютъ давать нищему не болѣе, но и не менѣе, чѣмъ сколько нужно, чтобы стать ему на ноги и зарабатывать самому. Разумная мораль своею ближайшею цѣлью имѣетъ общественное благоустройство, принимая на себя ограниченность, или условность, необходимо связанную съ общественнымъ дѣломъ. Она отрѣшается отъ дѣла общественнаго благоустройства только въ одномъ моментѣ, въ одномъ направленіи, чтобы почерпнуть внутри духа основы для прогрессивнаго отношенія къ общественнымъ вопросамъ и найти силы въ субъективной автономіи, снова возвращаясь къ соціальному благоустройству, какъ своей ближайшей цѣли. Она стремится къ равновѣсію между личностью и обществомъ, защищая не только альтруизмъ противъ эгоизма, но и эгоизмъ противъ неумѣреннаго альтруизма (Спенсеръ), основывая возможность болѣе рѣшительнаго самопожертвованія лишь на преизбыткѣ личной силы духа и на благѣ риска (Гюйо). Высшій принципъ автономной морали — справедливость, — больше этого во имя разума нельзя требовать отъ человѣка. Нужно признать наиболѣе неосновательнымъ въ богословской критикѣ автономной этики упрекъ въ томъ, что ея принципъ ограниченъ. Напротивъ, заслуга научной этики въ томъ, что она „вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, сама работаетъ надъ ея ограниченіемъ". Морали нужна хотя бы ограниченная область, въ которой она могла бы быть автономною. Ея абсолютность, т.-е. автономія, чисто субъективнаго характера и относится лишь къ основанію этики, но не къ той ея сторонѣ, которою этика обращена къ общественности, не къ содержанію ея.

Въ заключеніе отдѣла о нравственности, мнѣ хотѣлось бы не только указать на недостаточное раскрытіе нѣкоторыхъ положеній, требующихъ болѣе спеціальной обработки, хотя я и старался держаться на почвѣ, общей для разныхъ направленій въ этикѣ,—но и сдѣлать одно замѣчаніе. „У всего

прекраснаго въ этомъ мірѣ есть своя каррикатура: у доктора шарлатанъ, у патріота бахвалъ, у вѣрующаго ханжа, у человѣка добродѣтельнаго лицемѣръ, у бѣдняка тотъ вѣчно голодный волкъ, та прожорливая акула, какими являются люди, избравшіе нищенство своимъ ремесломъ". Я бы добавилъ: у духовнаго пониманія религіи—раціонализмъ и у автономной этики—научно - матеріалистическая этика. Говоря о разумѣ, какъ основѣ морали, мы отличаемъ разумъ отъ науки, имѣющей своимъ предметомъ исключительно внѣшній міръ, включая сюда и человѣка, какъ часть міра. Знаемъ опыты въ обоснованіи этики путемъ такой науки, путемъ эмпирическаго знанія [1]). Но мы говоримъ о разумѣ, обращенномъ на самого себя, образующемъ духовную личность. Говорить объ автономной морали это не значитъ непремѣнно считать единственнымъ методомъ этики историческій, и всѣ основательныя возраженія противъ этого метода въ

1) Это общая точка зрѣнія эволюціонизма. Въ частности можно указать на книгу M. Berthelot *Science et morale*, которая имѣетъ значеніе отвѣта на извѣстную статью Брюнетьера о банкротствѣ науки (Science et religion). Бертло всякому мистицизму противопоставляетъ опытную науку, и утверждаетъ, что только она основываетъ истинную нравственность и указываетъ „правила поведенія, опирающіяся на неумолимые законы, утвержденные на опытѣ" (p. 34). Бертло не оставляетъ въ насъ никакого сомнѣнія въ томъ, какъ онъ понимаетъ роль науки въ отношеніи къ нравственности, когда пишетъ: C'est la science qui établit les seules bases inébranlables de la morale, en constatant comment celle'ci est fondée sur les sentiments instinctifs de la nature humaine, précisés et agrandis par l'évolution incessante de nos connaissances et le développement héréditaire de nos aptitudes. Но такая наука, — для которой человѣкъ—внѣшній объектъ,—не можетъ обосновать нравственности, потому что, разъясняя происхожденіе нравственнаго инстинкта, она ослабляетъ его (какъ это раскрылъ Гюйо въ критикѣ дарвинизма). Разумъ только въ томъ случаѣ можетъ обосновать нравственность, независимо отъ ея происхожденія, если онъ обосновываетъ ее внутренно, логически, самъ по себѣ, автономно. Въ сущности это утверждаетъ, непослѣдовательно, и самъ Бертло, когда онъ въ другомъ мѣстѣ, различая два источника познанія—внѣшній и внутренній, говоритъ о послѣднемъ: dans le monde interne, celui de la conscience, l'homme apparaît seul: son esprit, son sentiment deviennent la mesure des choses.. l'homme trouve la morale en lui-même (pp. 22—27).

Можно было бы еще назвать M. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine*; но эта книга относится скорѣе къ области политики (публицистики), чѣмъ къ области науки.

этикѣ не могутъ быть приводимы противъ всякой мысли о независимой нравственности [1])...

IV.

Религія и нравственность въ самомъ своемъ существѣ содержатъ основу для тѣсныхъ взаимныхъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, если религія имѣетъ цѣлью самосохраненіе духа въ міровомъ цѣломъ, а нравственность имѣетъ своею цѣлью его свободу въ обществѣ, то очевидно религіозная и нравственная дѣятельность съ субъективной стороны однородна и различается лишь по объекту. Сюда естественно присоединяется отношеніе духа человѣческаго къ тѣлу съ его потребностями и страстями, удовольствіями и страданіями: самосохраненіе духа предполагаетъ его свободу въ отношеніи къ тѣлу—умѣренность, мужество и пр. Но эти душевно-тѣлесныя, или аскетическія добродѣтели, не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, а пріобрѣтаютъ таковую лишь въ религіозномъ или этическомъ (альтруистическомъ) освѣщеніи. Воздержаніе и мужество бываютъ религіозно-цѣнны, если человѣкъ обуздываетъ себя, отрекается отъ матеріальныхъ благъ, ради религіозныхъ цѣлей; они бываютъ нравственно-цѣнны, если человѣкъ своими тѣлесными благами жертвуетъ въ пользу ближнихъ, если онъ духовно оберегаетъ себя отъ захватовъ плоти въ качествѣ члена общества, которому обязанъ служить и не быть въ тягость, при чемъ, конечно, съ точекъ зрѣнія религіозной и альтруистической отъ человѣка требуются умѣренность, воздержаніе, самоотреченіе не иначе, какъ на общемъ фонѣ заботъ о своей жизни и здоровьѣ. Затѣмъ, аскетизмъ не даетъ положительнаго религіозно-этическаго блага, а только служитъ его отрицательнымъ условіемъ, входя въ этомъ значеніи въ одинъ рядъ съ гигіеной, эстетикой, вообще съ культурностью: дикарь, придавленный нуждою, или человѣкъ, потопляющій самосознаніе въ скотскихъ удовольствіяхъ, не обладаютъ свободою духовной жизни; но здоровье, воздержаніе, мужество, культурность—сами собою еще не порождаютъ дѣйствительности духовной жизни. Чѣмъ положительно создается духов-

1) Ср. *C. Coignet* La morale indépendante dans son principe et dans son objet, passim и особ. 115—123.

ная жизнь личности,—это религія и моральное отношеніе къ обществу. Въ качествѣ единственныхъ положительныхъ путей духовнаго самосохраненія личности, религія и мораль преимущественно родственны между собою.

Эта родственность, при различіи объектовъ религіи и нравственности, предполагаетъ ихъ относительную самостоятельность, на почвѣ которой раскрывается ихъ взаимоотношеніе. Послѣднее, какъ уже сказано, весьма сложно, и мы разсмотримъ лишь нѣсколько, наиболѣе важныхъ, логическихъ и историческихъ моментовъ этого отношенія.

Прежде всего посмотримъ, какъ относится автономная мораль къ народно-традиціонной религіи.

Мы считаемъ себя въ правѣ поставить этотъ вопросъ, такъ какъ моральная автономія развивается прежде духовной религіи. Самая ограниченность области, на которую простирается разумная мораль, ея чисто-человѣческій, земной, характеръ способствуютъ ея раннѣйшему нарожденію. Духовная жизнь впервые создается на почвѣ отношеній человѣка къ подобнымъ себѣ. Здѣсь скорѣе человѣкъ ищетъ своей свободы и общаго единенія [1]). Здѣсь раньше его творчество становится лично-разумнымъ. О наглядномъ столкновеніи разумнаго этическаго сознанія съ религіозной традиціей намъ свидѣтельствуетъ исторія религій; о томъ же говоритъ намъ и современная дѣйствительность.

Но мало признать этотъ фактъ. Мы должны признать логически оправданною свободу этическаго самосознанія въ отношеніи къ религіи, моральную критику религіи. Мы должны признать за человѣкомъ право отвергнуть ту или другую форму религіи, не удовлетворяющую нравственному сознанію человѣка, право сознательнаго повиновенія религіознымъ авторитетамъ по этическимъ мотивамъ. Если эта истина еще не нашла себѣ всеобщаго признанія, то во всякомъ случаѣ уже не можетъ быть мѣста разумнымъ возраженіямъ противъ нея, ей могутъ противиться только по недоразумѣнію. Могутъ сказать и все еще нѣкоторые говорятъ, что испытующая мысль должна быть совершенно устранена традиціей и абсолютнымъ авторитетомъ: мы должны повиноваться Богу, въ Котораго вѣруемъ, по тому одному, что

1) Ср. *E. Caird* The evolution of religion, vol. 1 (3 ed). p. 233—234.

Онъ—Богъ; мы должны жить такъ, какъ учитъ насъ вѣровать преданная намъ отцами вѣра. Наша вѣра, добавляютъ иные, изъ всѣхъ вѣръ есть самая истинная; повиноваться ей—наша послѣдняя нравственная обязанность. Поэтому самую мысль о критическомъ отношеніи къ вѣрѣ находятъ богохульною.—Но нѣтъ ничего легче, какъ доказать ложность этого мнѣнія. Религій много и каждая изъ нихъ можетъ опираться на традицію: этимъ подрывается безусловное значеніе традиціи. Эту мысль раскрываетъ подробно преосв. Ѳеофанъ. „Всякому, пишетъ онъ, должно испытать и несомнѣнно увѣриться, истинна ли та вѣра, которой онъ держится; и если она окажется неистинною,—отыскать, гдѣ та единая истинная, которая истинно ведетъ къ истинному Богу и даруетъ несомнѣнное вѣчное спасеніе. Это такъ обязательно и понудительно, какъ исхищать себя изъ огня. Господь не несвидѣтельствована Себе оставилъ (Д. XIV, 17), а равно и единой Своей истинной вѣры; но когда Онъ попустилъ, чтобы близъ нея на сей землѣ существовали другія вѣры; то тѣмъ самымъ на всѣхъ наложилъ обязательство не безъ смысла держаться вѣры Его, а по несокрушимымъ *основаніямъ*, ради которыхъ съ полнымъ убѣжденіемъ отвергается все прочее. Симъ испытаніемъ (слѣд. критическимъ отношеніемъ) воздается честь вѣрѣ и удерживается истинное достоинство человѣка, лица разумнаго, сознательнаго, совѣстнаго“ (Начерт. хр. нр. 1891 стр. 327). Однимъ изъ вѣрнѣйшихъ признаковъ грѣховности преосв. Ѳеофанъ выставляетъ то, что „человѣку познать Бога некогда: поэтому онъ содержитъ вѣру такъ, какъ слышалъ и принялъ“ (277).

Какія же это основы? Это основы нравственнаго сознанія. Конечно, можно указать какъ на пути къ религіозной истинѣ—на чудеса, на исторію религій и церкви, на философію догматовъ... Но кому не извѣстно, что чудеса могутъ быть истинныя и ложныя, что они могутъ или убѣждать или ожесточать единственно въ зависимости отъ нравственнаго настроенія человѣка, какъ это свидѣтельствуется евангельскою исторіею? Кому не извѣстно, что церковно-историческіе и богословско-философскіе вопросы обсуждаются въ наукѣ, не для всѣхъ доступной, цѣлыми столѣтіями, а вопросы вѣры и жизни не терпятъ отлагательства, ихъ каждый долженъ

рѣшить для себя? Безусловно-авторитетнымъ рѣшеніемъ вопросовъ вѣры и жизни можетъ быть только ихъ рѣшеніе на основѣ совѣсти, только этою основою опредѣляется и отношеніе человѣка къ внѣшнимъ признакамъ религіозной истины, ею направляются и богословскія мнѣнія. Къ этой именно основѣ сводятся всѣ споры между представителями разныхъ вѣръ и исповѣданій, какъ это блестяще раскрыто В. С. Соловьевымъ въ одной изъ главъ *Оправданія добра:* „всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины, пишетъ онъ, сводятся къ одному основному—этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи предъ другими".

Трудно указать, съ какой бы религіозной точки зрѣнія можно возразить противъ субъективнаго, или гносеологическаго, приматства этическаго сознанія. Если имѣть въ виду фактъ богооткровенной религіи, богооткровеннаго нравственнаго закона, то вѣдь также слѣдуетъ принять во вниманіе, что откровеніе нравственнаго закона въ послѣднемъ основаніи опирается на собственное моральное сознаніе человѣка. Такъ, ветхозавѣтный законодатель, давая народу израильскому законъ, говорилъ ему: „заповѣдь, которую я заповѣдую тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она не на небѣ, чтобы можно было говорить: кто сходилъ бы для насъ за море, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее? но весьма близко къ тебѣ слово сіе: оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнить его" (Втор. XXX, 11—14). Откровенный нравственный законъ является лишь раскрытіемъ внутренняго закона совѣсти. По словамъ Іоанна Златоустаго, „Богъ, въ началѣ создавая человѣка, даровалъ ему естественный законъ. Богъ даровалъ намъ совѣсть и познаніе добра и зла сдѣлалъ врожденнымъ. Намъ не нужно учиться, что блудъ есть зло, а цѣломудріе добро. Мы знаемъ это отъ начала. И для удостовѣренія, что мы знаемъ это отъ начала, законодатель, давая впослѣдствіи законы и сказавъ: не убій (Вт. VII, 17), не прибавилъ, что убійство есть зло. Онъ только запретилъ грѣхъ, но не училъ о немъ, потому что совѣсть предварительно научила насъ этому, и онъ говорилъ объ этомъ какъ уже съ знающими и разумѣющими". Также разсуждаетъ и новѣйшій богословъ, еп. Ѳеофанъ.

„Совѣсть,—пишетъ онъ,—по природѣ сочетана съ волею Божіею; потому коль скоро ей указано будетъ, что на то и на то есть воля Божья, она тотчасъ склоняется на то, стоитъ за то и нудитъ насъ не нарушать того. Впрочемъ, поставляя то или другое дѣло въ обязанность, Господь не хочетъ ограничиваться одною волею Своею или однимъ титломъ вседержительства, но къ каждому изъ таковыхъ дѣлъ благоволилъ приложить и другія, ближайшія основанія, непосредственно вытекающія изъ свойствъ самаго дѣла и его соприкосновенностей. Сіи ближайшія основанія суть посредства, чрезъ кои воля Божія впечатлѣвается въ нашемъ умѣ и сердцѣ въ свойственной дѣлу степени. Потому въ истолкованіи обязанностей своихъ можно, конечно, ограничиваться тѣмъ, что на то или другое дѣло есть воля Божія; но приличнѣе и соотвѣтственнѣе нашей природѣ изыскивать и сіи основанія ближайшія: ибо чрезъ нихъ воля Божія связываетъ насъ“.

Такъ представляется дѣло съ точки зрѣнія богооткровенной религіи; еще рѣшительнѣе выступаетъ приматство морали въ области религіи языческой, или естественной. Язычники не имѣютъ откровеннаго закона и однако они естественно, сами собою, различаютъ добро и зло. „Когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. II, 14, 15). Да и почему считается болѣе благочестивымъ видѣть въ нравственности продуктъ темнаго религіознаго чувства, чѣмъ считать ее дѣломъ разумнаго сознанія человѣка? Вѣдь для вѣры, въ концѣ концовъ, и разумъ человѣческій есть даръ Божій, и признаніе автономной морали не умаляетъ, а возвеличиваетъ Божій Промыслъ.

Итакъ, „религія имѣетъ самостоятельную этику своей неизбѣжной логической предпосылкой, выдѣляетъ ли она эту предпосылку сознательно или нѣтъ“. Въ этомъ логическомъ освѣщеніи намъ представляется въ высшей степени понятнымъ историческое отношеніе религіи и нравственности. Религія становится этическою по мѣрѣ того, какъ самъ человѣкъ развивается до моральнаго сознанія. „На низшихъ

извѣстныхъ намъ ступеняхъ религіи эта послѣдняя не имѣетъ, строго говоря, этическаго значенія. Боги выступаютъ здѣсь, какъ силы, отъ которыхъ зависитъ человѣкъ, а не какъ образцы или устроители нравственнаго порядка... Лишь тогда, когда человѣкъ на практикѣ выяснилъ себѣ этическія задачи и развилъ въ себѣ этическое чувство, хотя бы это чувство и не выдѣлялось еще изъ другихъ чувствъ—какъ нѣчто вполнѣ самостоятельное,—лишь при этихъ предпосылкахъ боги могутъ пріобрѣсти этическій характеръ. Великія человѣческія цѣли—въ увеличенномъ масштабѣ и идеализированной формѣ—становятся цѣлями боговъ. Боги дѣлаются защитниками и обладателями той высшей цѣнности, съ которой познакомился человѣкъ въ борьбѣ за жизнь. Какія же другія цѣли или свойства могли бы люди придать богамъ или признать божественными, какъ не тѣ, которыя въ самомъ человѣческомъ опытѣ выступаютъ какъ высшія? Человѣкъ растетъ вмѣстѣ съ своими высшими цѣлями, а параллельно съ этимъ растутъ его боги... Переходъ отъ естественной религіи къ этической можетъ быть съ полнымъ правомъ названъ наиболѣе значительнымъ переворотомъ въ исторіи религіи“ (Геффдингъ). Этизированіе религіи составляетъ необходимое условіе для позднѣйшаго и самаго высокаго перехода религіи отъ ступени народно - стихійной къ лично-творческой.

Этизированіе религіи—это историческій фактъ. Мы не входимъ въ историческія детали этого факта, т.-е. не рѣшаемъ чисто-историческимъ путемъ вопроса о томъ, что̀ первоначально вліяло—религія на мораль или мораль на религію. Думаемъ, что этого вопроса исторически рѣшить нельзя, и мнимо-историческое рѣшеніе его всегда является одѣяніемъ въ историческіе факты произвольныхъ мнѣній. Этотъ произволъ выступаетъ съ совершенною ясностію, когда изслѣдователи вопроса объ отношеніи религіи и нравственности указываютъ на индійскія вѣрованія, какъ на доказательство вліянія религіи на нравственность, а на греческія—какъ на доказательство обратнаго вліянія. Въ умѣ читателя остается сомнѣніе, почему же не воспользоваться этими примѣрами совершенно иначе. Въ опредѣленномъ видѣ вѣрованій трудно выдѣлить элементы чисто-религіозные и чисто-этическіе, если они соединены въ единствѣ духовной

жизни. Съ своей стороны, мы беремъ общій историческій фактъ этизированія религіи, который необходимо предполагается нашею мыслью, подобно тому, какъ старостью необходимо предполагается истекшее дѣтство. Нужно признать, что нравственное сознаніе можетъ развиться безъ содѣйствія религіи, а религія безъ вліянія нравственнаго сознанія не можетъ перейти изъ состоянія естественнаго на ступень моральную [1]). Поэтому мы признаёмъ первоначальнымъ отношеніемъ религіи и морали этизированіе религіи.

Этизированіе религіи исторически принимаетъ ту форму, которую оно единственно можетъ принять. Когда человѣкъ вѣруетъ въ Бога, поставляетъ въ зависимость отъ Него всю міровую жизнь и, въ частности, свою судьбу; тогда онъ и нравственный законъ разсматриваетъ какъ выраженіе божественной воли, равно какъ и всѣ стороны духовной и общественной жизни—науку, медицину, искусство, право—развиваетъ на религіозной основѣ. Къ этой именно ступени религіознаго сознанія отчасти примѣнимо то, что Кантъ говоритъ о религіи, опредѣляя ее какъ признаніе нравственнаго закона божественнымъ. Такъ развивающееся этизированіе вѣры—кромѣ того, что измѣняетъ видъ религіи,—даетъ возможность обратнаго вліянія религіи на нравственность. Въ противоположность этизированію вѣры, которое относится къ содержанію вѣрованій, обратное вліяніе религіи на нравственность имѣетъ характеръ формальный. Религія—какъ языческая, такъ и откровенная—придаетъ нравственному закону значительную силу и, опираясь на дѣятельность пророковъ и религіозныхъ законодателей, является наилучшимъ путемъ нравственнаго и правоваго воспитанія народовъ.

Признавая этотъ моментъ въ историческихъ отношеніяхъ религіи и нравственности весьма важнымъ, я не нахожу нужнымъ долго на немъ останавливаться, потому что это вліяніе религіи на нравственность никѣмъ не оспаривается.

Болѣе существенные результаты для нашего вопроса должно имѣть разъясненіе того обстоятельства, что союзъ религіи съ нравственностью носитъ черты нѣкоторой необ-

---

[1]) Ср G. H. Graue. *Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion*, Ss. 85—93 и C. T. Gorham *Ethics of the great religions*, preface.

ходимости. Я хочу этимъ сказать слѣдующее. Будучи родственными и относительно самостоятельными, каждая съ своеобразною цѣнностью, религія и нравственность могутъ и вступать въ союзъ и снова расходиться своими путями. И вотъ, когда человѣкъ уже развился до этическаго самосознанія, тогда отдѣленіе религіи отъ нравственности, ея развитіе собственными путями, должно имѣть для нея роковое значеніе. У первобытнаго человѣка, еще недоразвившагося до разумной морали, религія опредѣляется естественными чувствами мистическаго ужаса, безпомощности, племеннаго родства; она приводитъ его къ жестокимъ поступкамъ, заставляя заколать собственнаго сына или побѣжденныхъ враговъ. Но этихъ поступковъ нельзя оцѣнивать съ этической точки зрѣнія, потому что ихъ жестокость не оттѣняется наличностью нравственнаго сознанія, наличностью мыслей, обвиняющихъ одна другую. Когда же этическое сознаніе развилось, тогда изолированіе религіи отъ нравственности не можетъ остаться безнаказаннымъ. Оно не есть только регрессъ въ религіи, возвращеніе къ первобытности религіознаго сознанія, оно неизбѣжно является въ видѣ искаженія духовной жизни. Въ силу субъективной однородности религіи и нравственности, безнравственность религіи, нимало не препятствуя силѣ религіознаго чувства, необходимо даетъ ей ложное направленіе. „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ“. Въ чемъ же выражается ложность такого религіознаго направленія? Если есть слово, которое можетъ обозначить всю сложность этого религіознаго явленія, не будучи ни слишкомъ жестко, ни слишкомъ слабо, то это—лицемѣріе. Быть лицемѣрно-религіознымъ вообще значитъ имѣть видъ благочестія и не имѣть его духа. Этимъ не сказано неизбѣжно, что видъ благочестія человѣкъ принимаетъ на себя сознательно, для какого-нибудь матеріальнаго прибытка отъ людей, хотя на своихъ крайнихъ ступеняхъ лицемѣріе принимаетъ такую форму. Лицемѣрный можетъ искренно и сильно вѣровать, но вѣра эта покоится на самообманѣ. Религіозное лицемѣріе въ томъ, что религія сдвигается съ своей подлинной субъективной почвы и ставится на несвойственныя ей опоры. Истинное направленіе религіи, ея развитіе, при которомъ она бываетъ живою силою, состоитъ въ движеніи

отъ внѣшней покорности Абсолютному къ внутренней абсолютности духа. Въ нравственности человѣкъ уже достигаетъ абсолютности, въ формѣ автономіи, доходитъ до ступени свободной духовной жизни,—свободной въ отношеніяхъ къ обществу. Хотя это не есть абсолютность религіозная, не есть свобода богосыновства, но все же это есть родственная религіи духовная свобода, на которую религія естественно опирается, принимая этическій обликъ. Нравственность—неизбѣжный этапъ въ развитіи духа; и на ступени этическаго самосознанія религія должна наполняться нравственнымъ содержаніемъ. Если же она освобождается отъ этого содержанія, то она поворачиваетъ съ пути своего естественнаго развитія, въ которомъ ея жизнь. При такихъ условіяхъ она должна искать себѣ новаго содержанія, и находитъ его въ эгоизмѣ. Первобытный человѣкъ, какъ и дитя, не знаетъ ни эгоизма, ни самопожертвованія. Но когда человѣкъ развивается до этической автономіи, до ступени духовной личности, тогда возможенъ и эгоизмъ, какъ сознательный индивидуализмъ,—сознательная граница индивидуальныхъ благъ. Религіозное лицемѣріе—это эгоизмъ, или индивидуализмъ, на религіозной почвѣ, это—ограниченіе религіи индивидуальною сферою [1]). Что при этомъ разумѣются блага индивидуально-ограниченныя, т.-е. внѣшнія, это само собою понятно. Въ лицемѣрной религіи развитый (дошедшій до яснаго самосознанія) индивидуумъ ставитъ лично себя, въ противоположность другимъ людямъ, въ отношенія къ Богу, ищетъ Его покровительства себѣ, а не другимъ, ограничиваетъ милости Его собою, или своими. Лицемѣріе и фарисейство—одно и то же. Наконецъ, должно добавить, что религія, сдвигаясь съ пути къ абсолютности въ тупикъ индивидуальной ограниченности, неизбѣжно обращается въ обрядовѣріе. Подобно, какъ бо-

1) Религіозный индивидуализмъ можетъ возрасти до народной исключительности, какъ это мы видимъ въ іудейской религіи. Нужно замѣтить, что эта народная исключительность, дающая самое широкое мѣсто индивидуализму, отлична отъ первобытнаго племеннаго чувства; она становится возможною при условіи высокаго развитія монотеизма. Сначала и евреи сознавали себя племенемъ среди другихъ племенъ; это сознаніе лишь позднѣе развилось въ фарисейство въ связи съ интенсивностью монотеизма. См. W. R. Smith *Lectures on the religion of the semites.*

гатство, честь и власть являются суррогатомъ духовной свободы въ обществѣ,—такъ обрядовѣріе, надежда на символическія добрыя дѣла, на условныя средства богоугожденія, является суррогатомъ, замѣняющимъ благо религіозной абсолютности, скрывающимъ жажду духовной вѣры. Человѣкъ можетъ казаться благочестивымъ, чтобы обмануть другихъ людей,—это то, что болѣе извѣстно подъ именемъ лицемѣрія; но онъ можетъ искренно вѣровать въ силу обрядовъ, искренно ждать отъ благочестія личныхъ благъ, и это все же лицемѣріе, это—историческое лицемѣріе, потому что имъ могутъ жить цѣлыя общества многіе вѣка, и ложь его обнаруживается историческимъ взглядомъ на пути религіи.

Итакъ, религія народа на ступени этическаго сознанія должна имѣть нравственное содержаніе; въ противномъ случаѣ она вырождается въ лицемѣріе. Въ исторіи народной религіи лицемѣріе—болѣе обширное явленіе, чѣмъ это принято думать.

Нужно признать вполнѣ возможною сильную религіозность при крайней безнравственности. Чтобы иллюстрировать это явленіе, можно припомнить Іоанна Грознаго. Вотъ какъ проф. Ковалевскій въ книжкѣ *Іоаннъ Грозный и его душевное состояніе* изображаетъ жизнь Грознаго въ Александровской слободѣ. „Терзаемый подозрѣніемъ, бредомъ преслѣдованія и тѣсно связанными съ ними болѣзненными образами своей фантазіи и воображенія, Іоаннъ искалъ утѣшенія своимъ мукамъ въ религіозной обрядности. Всю свою жизнь и обстановку онъ расположилъ соотвѣтственно своему болѣзненно-религіозному настроенію. Самый свой дворецъ онъ обратилъ въ монастырь, опричниковъ въ монаховъ, а себя произвелъ въ игумены. Игуменъ окружилъ себя братіею изъ самыхъ злѣйшихъ опричниковъ въ 300 человѣкъ. Вяземскаго онъ сдѣлалъ келаремъ, Малюту Скуратова паракклиссіархомъ. Всю эту братію Іоаннъ одѣлъ въ тафьи или скуфейки и черныя рясы, подъ коими были прикрыты расшитые золотомъ блестящіе кафтаны съ собольей опушкой. У сѣделъ этой братіи, при царскихъ выѣздахъ по государству, висѣли метлы и собачьи головы, какъ символъ того, что они призваны мести Россію отъ сора и грызть царскихъ лиходѣевъ.

Іоаннъ далъ этой братіи, съ монашескимъ платьемъ и звѣриными сердцами, особый монастырскій уставъ. Жизнь въ Александровской слободѣ располагалась такъ: въ четвертомъ часу утра царь съ царевичами и Малютою Скуратовымъ ходилъ на колокольню благовѣстить къ заутренѣ. Чернецы спѣшили въ церковь. Кто не являлся, бывалъ наказанъ осьмидневнымъ заключеніемъ. Служба шла до шести—семи часовъ утра. Царь пѣлъ, читалъ и молился столь ревностно, что на его лбу оставались слѣды его поклоновъ. Въ 8 часовъ обѣдня. Въ 10 часовъ трапеза, за которою Іоаннъ читалъ назидательныя творенія. Всѣ ѣли и пили досыта. Послѣднимъ обѣдалъ царь-игуменъ. Послѣ обѣда царь или велъ съ любимцами душеспасительныя бесѣды о законѣ, или же ѣхалъ въ застѣнки пытать какую-нибудь свою жертву. Повидимому, это послѣднее дѣйствовало на него особенно освѣжающе и ободряюще: послѣ этого онъ былъ веселъ, шутилъ и былъ ласковѣй. Въ 8 часовъ вечерня. Въ десятомъ часу онъ шелъ спать, при чемъ трое слѣпыхъ сказывали ему сказки. Въ полночь онъ просыпался и день начинался молитвою. Нерѣдко во время слушанія божественной литургіи онъ давалъ самыя жестокія и безчеловѣчныя приказанія. Такимъ образомъ царь жилъ между алтаремъ и застѣнками, съ совершителями безкровной жертвы и исполнителями безчеловѣчныхъ и кровожадныхъ приказаній, часто онъ былъ одновременно и игуменъ и палачъ. Безпокойный, непостоянный и суетливый царь, вѣчно пребывающій въ тревогѣ и волненіи, онъ часто прерывалъ эту жизнь отъѣздами въ монастыри, на охоту на дикихъ звѣрей и на травлю своихъ подданныхъ въ Москвѣ и другихъ городахъ. Такая смѣсь аскетизма и строгой религіозности и кровожаднаго звѣрства дополнялась безнравственной половой необузданностью. Такъ, царь часто приказывалъ силою приводить къ себѣ чужихъ женъ, обезчестивъ которыхъ отдавалъ на поруганіе опричникамъ, а затѣмъ возвращалъ мужьямъ. Тогда, опасаясь, чтобы мужъ не вздумалъ мстить за это безобразіе, царь приказывалъ мужей умерщвлять, въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ не брезгалъ и издѣвательствами надъ опозоренными мужьями"...

Мало того. Мы можемъ наблюдать безнравственность въ болѣе прямой и тѣсной связи съ религіозностью,—безнрав-

ственность по религіознымъ мотивамъ. Низкія страсти человѣкъ вноситъ въ самую область религіи. Кому не извѣстны образъ Торквемады, всѣ ужасы инквизиціи, кровопролитіе религіозныхъ войнъ, преслѣдованіе еретиковъ, религіозная нетерпимость, стѣсненіе духовной свободы во имя славы Божіей? „Всякій, убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служитъ Богу", сказано тѣмъ, которые названы солью земли и свѣтомъ міра. Но помимо этихъ рѣзкихъ проявленій религіозной безнравственности, проницательный взглядъ откроетъ и въ религіозныхъ ученіяхъ и въ строѣ народной религіозной жизни многое, что объясняется сердечною жестокостью, проникающею въ сферу религіи, процвѣтающею подъ ея покровомъ. Конечно, было бы безосновательно *обвинять* въ этихъ проявленіяхъ безнравственности религію, или *объяснять* ее религіею. Такія обвиненія можно встрѣтить въ фельетонной литературѣ, съ которою научная этика не имѣетъ ничего общаго. Тѣмъ не менѣе, на вопросъ: la religion, implique-t-elle inévitablement la moralité? [1]) необходимо дать отрицательный отвѣтъ.

Далѣе. Въ отношеніи къ вопросамъ общественнаго благоустройства религія (какъ и право, сначала скрытое въ религіи, затѣмъ отдѣлившееся отъ нея и замѣнившее ее въ этомъ дѣлѣ, взявшее всецѣло на себя эти вопросы)—народная религія является силою консервативною, между тѣмъ какъ активность принадлежитъ личному пророчеству, творческому разуму. Отсюда столкновеніе между ними. Этическое сознаніе непрерывно развивается, и религія должна двигаться по этому же пути. Въ той мѣрѣ, въ какой она отстаиваетъ свою исключительность, свою непроницаемость, свою неподвижность, она оказывается всецѣло областью обрядовѣрія, царствомъ символовъ, мертвой формы. Припомнимъ рѣчи ветхозавѣтныхъ пророковъ,—не представителей раннѣйшаго „пророчества видѣній", народно-стихійнаго, а тѣхъ, которые говорили о себѣ: „я не пророкъ и не сынъ пророка", которые выступали по личному призванію, дѣйствовали во имя слова Божія, во имя нравственнаго закона. Эти пророки говорили религіознѣйшему изъ народовъ: „Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ,

1) E. Thirion *Morale et religion*, p 20.

говоритъ Господь. Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота; и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу. Когда вы приходите являться предъ лицо Мое, кто требуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе и празднованіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя; они бремя для Меня; Мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю отъ васъ очи Мои; и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыя дѣянія ваши отъ очей Моихъ; перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро; ищите правды; спасайте угнетеннаго; защищайте сироту; вступайтесь за вдову"... Горе тому народу, у котораго нѣтъ такихъ пророковъ. Впрочемъ позднѣе, какъ въ другихъ областяхъ, такъ и въ области этико-общественной личный героизмъ дѣятелей смѣняется собирательною работою. Нынѣ въ дѣлѣ общественнаго благоустройства наука, общество, государство идутъ впереди народной религіи. Такъ, у насъ крѣпостное право отмѣнено не религіею, а литературными и государственными дѣятелями. Также улучшается дѣло судебное, тюремное. Въ историческихъ изслѣдованіяхъ по этимъ вопросамъ мы найдемъ яркія указанія на отношеніе къ нимъ религіи. Какъ извѣстно, въ старину даже тюрьмы были при монастыряхъ. Вотъ страничка изъ исторіи Соловецкой тюрьмы: „... Иноки исполняли свою печальную обязанность тюремщиковъ не только за страхъ, но и за совѣсть, и .... тяжело было положеніе людей, отданныхъ подъ ихъ власть: никакихъ указаній на облегченія и смягченія, всегда возможныя со стороны администраціи во всякой тюрьмѣ, мы въ Соловецкой обители не видимъ. Не встрѣчается также нигдѣ, хотя бы и самымъ слабымъ образомъ выраженнаго, желанія представителей церкви снять съ себя такъ несвойственную и противорѣчащую евангельскому ученію обязанность"... Равнымъ образомъ и въ область брачной жизни, этой общественной ячейки, наука и разумъ вводятъ новыя этическія начала, которыхъ не можетъ не одобрить и религія. Я разумѣю тѣ этическія начала, которыя вытекаютъ изъ законовъ наслѣд-

ственности. „Оба пола, — пишетъ безбожный Дарвинъ, должны были бы воздерживаться отъ брака, если они въ какой-либо степени страдаютъ физическими или умственными недостатками. Но подобныя желанія относятся къ области утопіи и никогда не будутъ даже отчасти осуществлены въ дѣйствительности до тѣхъ поръ, пока законы наслѣдственности не сдѣлаются общеизвѣстными. Всякій, кто способствуетъ достиженію этой цѣли, оказываетъ большую пользу человѣчеству". Нельзя не упомянуть съ глубочайшею благодарностью о литературной дѣятельности нашего В. В. Розанова на пользу этики зачатія [1]). Сравните съ этимъ голосомъ разума безчувственность въ этомъ отношеніи народной религіозной совѣсти, которая однако очень чувствительна къ ритуальнымъ мелочамъ, окружающимъ таинство брака.

Наконецъ, религія безъ этики безсильна. Право, какъ и наука, и искусство, нѣкогда поглощавшееся въ религіи, нынѣ дѣйствуетъ самостоятельно. Этика, въ силу существенной связи съ правомъ, примыкаетъ къ нему и образуетъ самобытный этико-общественный строй, заключающій въ себѣ начала и прогрессивное (динамическое) и консервативное (статическое). На долю религіи остается внутренній міръ человѣка,—и религія нынѣ отличается отъ этико-общественнаго строя, какъ изолированная личность противостоитъ обществу. Вопросъ о взаимоотношеніи личности и общества, личнаго религіознаго настроенія и общественной дѣятельности, въ литературѣ не новый. Можно указать на блестящее рѣшеніе его въ соотвѣтствующихъ главахъ *Оправданія добра*. В. С. Соловьевъ приводитъ въ примѣръ одного помѣщика, которымъ въ своемъ имѣніи многіе крестьяне были замучены, всѣ биты и всѣ дѣвушки были поруганы и о которомъ сосѣди говорили: „онъ истинный христіанинъ и (т.-е.)—исполняетъ всѣ христіанскіе обряды". Религія, включающая въ себя высочайшую нравственность, оказалась безсильною сдѣлать человѣка дѣйствительно нравственнымъ, удержать его отъ крѣпостного звѣрства, когда господствовало крѣпостное право; напротивъ—нынѣ, съ уничтоженіемъ этого права, стало невозможно и такое личное звѣрство.

1) Особенно припоминается *Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго* (1901) стр. 139 сл.

„То, чего идея, ограниченная субъективною сферою, личною нравственностью (религіозностью?), не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала общимъ дѣломъ". Народная религія можетъ реализовать нравственность, которая въ ней содержится, только при посредствѣ этико-общественнаго строя. Безъ этого посредства народная религія необходимо обращается въ обрядовѣріе, самая возвышенная религіозно-нравственная проповѣдь виситъ на воздухѣ и оказывается гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Надежда произвести этико - общественное благоустройство непосредственно и единственно путемъ субъективной религіи есть очевиднѣйшая утопія. Тутъ дѣло, конечно, не въ опредѣленной степени культурности, а въ самомъ фактѣ культурнаго развитія, въ его движеніи. Въ пониманіи народа, который не имѣетъ элементарныхъ правовыхъ и этическихъ понятій, который не умѣетъ соблюсти тѣлесной чистоты и внѣшней порядочности, кратко сказать—культурное развитіе котораго задерживается какими-нибудь обстоятельствами, въ пониманіи такого народа самая возвышенная религія вырождается въ лицемѣрное обрядовѣріе, въ жизни его — оказывается совершенно безплодною. Правда, и при этихъ условіяхъ религія можетъ доставить людямъ величайшее утѣшеніе въ скорбяхъ, приготовить ихъ къ страданіямъ и смерти, вести ихъ радостно на пытки и смерть: но для жизни, для этико-общественнаго благоустройства она безсильна. Бѣдному народу нужна его религія, но думать, что ему нужна только религія, что ему не нужны блага этико-общественнаго прогресса, могутъ лишь мнимые друзья народа и его истинные враги.

Указанными обстоятельствами не только логически оправдывается, но и исторически объясняется позднѣйшее стремленіе этики къ полной свободѣ. Самобытную, чисто человѣческую, этическую энергію мы видимъ уже въ первыхъ шагахъ этизированія религіи; но тогда еще этическое сознаніе дѣйствуетъ наполовину стихійно, чѣмъ и объясняется самый фактъ союза этики съ религіей. Въ теченіе же историческаго развитія отношеній религіи и нравственности мы находимъ наивысшую сознательность нравственнаго начала и его полную свободу отъ народной религіи.

Въ наши дни — теоретически — этика утверждаетъ автономное начало; практически—современное культурное общество построяетъ свою жизнь на основѣ независимаго разума. И этотъ расцвѣтъ автономной морали нужно признать весьма важнымъ шагомъ въ историческомъ прогрессѣ. Впрочемъ, сейчасъ же необходимо оговориться. Каждый переходъ отъ одной ступени этико-общественнаго развитія къ другой сопровождается крайностями, искаженіями новаго принципа Напримѣръ, христіанское ученіе о духовной свободѣ сопровождалось крайностями антиномистическаго движенія. Такъ и моральная автономія новаго времени сопровождается крайностями матеріалистически - отрицательнаго отношенія къ нравственному закону. Нынѣ охотно говорятъ о томъ, что кромѣ законовъ природы и науки и кромѣ обязанности сообразоваться съ этими законами нѣтъ иныхъ законовъ и иныхъ обязанностей, что человѣкъ можетъ и долженъ руководиться только пользою личною и общественною, что альтруизмъ есть лишь разумный эгоизмъ,—говоря иначе, что служеніе ближнему допустимо только въ предѣлахъ личной пользы, что мораль не имѣетъ въ себѣ ничего святого. Это настроеніе нужно признать какъ фактъ [1]). Но что же отсюда слѣдуетъ?... Во-первыхъ, какъ религію нельзя обвинять за ту безнравственность, которая совершается людьми во имя религіозныхъ мотивовъ, такъ и самозаконную мораль нельзя обвинять за крайности антиномистическаго движенія. Зло не въ религіи и не въ морали, а въ человѣкѣ: проявляясь, оно лишь измѣняетъ форму сообразно съ новыми ученіями, въ сущности оставаясь тѣмъ же. Матеріалистическій антиномизмъ ни чѣмъ не хуже религіозной безнравственности. Во-вторыхъ, не нужно преувеличивать крайностей современнаго антиномизма и не нужно говорить о нравственномъ вырожденіи культурнаго человѣчества, ожидающемъ своего потопа. Такія пророчества не новость; они встрѣчаются въ каждую эпоху. Such dismal forebodings are no novelty. Every age produces its prophecies of coming woes (Leslie

1) См. E. Tavernier *La morale et l'esprit laique*, гдѣ авторомъ тщательно собрано множество перловъ разнузданной „мірской“ морали. Особенно интересна гл. VIII: *Morale socialiste* (B. Malon *La morale sociale*; M. J. Guesde *Essai de catéchisme socialiste* и др.)

Stephen). Несомнѣнно, что въ общемъ современный этико-общественный строй морально выше, чѣмъ былъ когда-либо прежде. Но самое главное не въ этомъ. Антиномистическія крайности лишь подчеркиваютъ высоту этическаго движенія. Было бы величайшею неправдою утверждать, что независимая мораль непремѣнно сводится къ матеріалистическимъ принципамъ. Нѣтъ, она объявляетъ себя независимою съ двухъ сторонъ: съ религіозно-метафизической и, въ то же время, съ научно-матеріалистической. Какъ въ теоріи мы выше показали, что защищать автономную мораль не значитъ становиться на научно-матеріалистическую точку зрѣнія, такъ и въ дѣйствительности современное этическое движеніе не имѣетъ ничего общаго съ матеріалистическими тенденціями и съ крайностями антиномизма; напротивъ, враждебно имъ. Наконецъ, моральная автономія не состоитъ лишь въ отрицательной свободѣ лица отъ закона религіознаго, но она вмѣстѣ съ тѣмъ проявляется въ моральной энергіи. Только въ этомъ правдивомъ освѣщеніи мы надлежаще можемъ оцѣнить автономно-этическое движеніе въ современномъ культурномъ обществѣ. Самымъ характернымъ для этого движенія являются такъ называемыя этическія общества, недавно возникшія и быстро растущія въ Америкѣ и западной Европѣ [1]). Въ этихъ обществахъ этическое движеніе вполнѣ опредѣлилось. Первый принципъ этическаго движенія тотъ, что священное (религіозное) объединеніе людей должно быть основано единственно на благоговѣйной преданности добру, поскольку оно фактически проявляется въ мірѣ, въ людяхъ (devotion to the good in the world). Этическое общество есть братство единственно по благоговѣйной преданности добру въ мірѣ (an Ethical Society — a fellowship solely in devotion to the good in the world). Этическое братство имѣетъ своею цѣлью распространять добро въ мірѣ и со-

1) См. книгу *Ethics and religion, edited by the society of ethical propagandists* (Lond. 1900)—сборникъ статей, принадлежащихъ перу или основателей или вліятельныхъ друзей этическихъ обществъ. Назовемъ нѣкоторыя изъ этихъ статей: *Ethics and Religion* (J. R. Seeley); *Ethical Religion* (W. M. Salter); *The Scope and Limits of the Work of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims and Methods of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims of Ethical societies* (L. Stephen); *The Ethical Movement Defined* (S. Coit); *The Position of an Ethical Society* (J H. Muirhead).

кращать постепенно царство зла. Понятіе добра не связывается ни съ какими опредѣленными богословскими вѣрованіями или метафизическими мнѣніями. Это исключительно то живое, всѣмъ понятное, добро, которое порождается сердцемъ и ощущается сердцемъ,—справедливость, семейная любовь, благотворительность, честность. Въ братство принимаются члены независимо отъ ихъ вѣрованій и мнѣній. Предметъ его благоговѣнія—праведность (we set righteousness up as an object to worship). Этическія общества готовы признать, что въ принципѣ христіанство есть первое этическое общество (Christianity is the original Ethical Society); но они недовольны современною христіанскою церковью за то, что она не обращаетъ достаточнаго вниманія на нравственную задачу, укрывая ее за догмой и культомъ; недовольны богословіемъ за то, что оно ограничивается признаніемъ абсолютнаго добра внѣ міра, внѣ человѣческаго сердца; недовольны метафизикой за ея отвлеченный взглядъ на добро. Не остается безъ вниманія и то, что богословскія вѣрованія и метафизическія мнѣнія раздѣляютъ людей. Надѣются объединить всѣхъ людей въ нравственномъ союзѣ (to draw all men into moral union). Освобождаясь отъ богословія и метафизики, этическія общества, съ другой стороны, становятся въ рѣшительный антагонизмъ съ позитивизмомъ, секуляризмомъ и соціализмомъ—по своей положительной любви къ морали, по своей этической энергіи. Отсюда второй принципъ этическихъ обществъ—признаніе абсолютной святости и неприкосновенности нравственнаго долга. Для нихъ исполненіе нравственнаго долга—религія (the doing of duty is a religion). Нравственное поведеніе они ставятъ выше всего,—выше религіозныхъ ученій и обрядовъ, выше всѣхъ матеріальныхъ благъ. Они отвергаютъ матеріальное благосостояніе, политическіе успѣхи и соціальный прогрессъ безъ личной нравственной основы. Они признаютъ праведность единственнымъ путемъ къ радостной, мирной и воодушевленной жизни (right conduct is the way, and the only way, of a joyful, peaceful, inspiring life),—не только основою общественнаго единенія, но и внутренней духовной жизни... Мы не входимъ въ ближайшія—теоретическія и практическія задачи названныхъ обществъ; ограничимся ихъ принципами. Съ этой стороны ихъ нельзя не назвать явленіемъ высоко отраднымъ.

V.

Автономно-этическое движеніе мы называемъ важнымъ шагомъ въ исторіи духовнаго прогресса. Однако, объясняя и оправдывая это движеніе, оцѣнивая его съ психологической и исторической точекъ зрѣнія, мы цѣнимъ его какъ живое направленіе духа, а не какъ конечную формулу. Это существенно не одно и то же. Когда направляютъ путь къ высокому морскому берегу, чтобы обойти болото, то противъ этого направленія нельзя съ самаго начала выставлять то, что оно упирается въ море: какъ временное направленіе—оно неизбѣжно. Однако, при встрѣчѣ съ безбрежнымъ моремъ, его необходимо измѣнить: оно не можетъ быть вѣчнымъ. Нельзя остановиться на моральной автономіи, признать ее безусловно-самодовлѣющею. Отъ нея необходимо новое движеніе къ религіи—къ духовной религіи; моральное сознаніе необходимо восполнить религіозною абсолютностью духа. Самое автономно-этическое движеніе имѣетъ ту высшую цѣнность, что оно даетъ размахъ, или точку опоры для свободнаго устремленія къ небу.

Моральная автономія, не только безусловно освободившаяся отъ религіи и метафизики, не только утвердившаяся исключительно на земныхъ началахъ и ограничившаяся человѣческою областью, но и всецѣло замкнувшаяся въ этой области и претендующая на полное удовлетвореніе духа земными интересами,—такая мораль есть, въ типическомъ выраженіи, утилитаризмъ.

Утилитаризмъ утверждаетъ, что самыя возвышенныя требованія морали объясняются и оправдываются соображеніями пользы, общественной и личной. Мало того. Послѣдовательный утилитаризмъ признаетъ нравственность лишь средствомъ для достиженія счастья или пользы. По ученію утилитаристовъ, не только содержаніе морали (принципы ея) создается эмпирически и потому условно; но они также условно представляютъ субъективное основаніе морали, лишая ее всякой, даже субъективной абсолютности. Разумъ, замѣняющій нравственный инстинктъ и обосновывающій нравственность, это, по ихъ ученію, не что иное, какъ соображеніе пользы, отрѣшающееся отъ ограниченностей минуты, случайныхъ влеченій и вообще субъективной близо-

рукости,—это не разумъ духовной личности, но разумъ воспитателя, общественнаго опекуна, правителя.

Утилитаризмъ встрѣчаетъ ожесточенную полемику со стороны апологетовъ нравственной природы человѣка. Эта полемика, въ силу своей апологетической тенденціи, во многихъ отношеніяхъ несправедлива къ утилитаризму, часто бываетъ схоластически-мелочна. У морали есть утилитарная сторона, и при внѣшнемъ, такъ сказать, педагогически-правительственномъ взглядѣ на нравственность (Бентама и Милля) утилитаризмъ неуязвимъ [1]). Соображенія пользы могутъ служить опорою морали,—вооружаться противъ этого можно лишь по требованію ложнаго этикета, лишь при суевѣрномъ отношеніи къ вопросамъ совѣсти. Равнымъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что утилитаристическій взглядъ на мораль поведетъ къ безнравственности въ жизни. Напротивъ, подведеніе подъ аскетизмъ законовъ гигіены и подъ альтруизмъ—соображеній разумнаго эгоизма—если не подниметъ высоты нравственности, то ужъ во всякомъ случаѣ предохранитъ отъ крайней и грубой безнравственности. Слабость утилитаризма не въ ложности его принциповъ, а въ томъ, что они мелки, поверхностны, недостаетъ имъ субъективной глубины. Субъективную абсолютность этики нужно защищать не потому, что она истинна, а потому, что она цѣнна; на нее нужно смотрѣть не съ точки зрѣнія логической истинности, а съ точки зрѣнія цѣнности субъективнаго творчества. Пустая трата времени—состязаться съ афоризмами Ларошфуко и доказывать, что безкорыстіе возможно; цѣнна самая идея безкорыстія своею творческою силою, цѣнна субъективная абсолютность этики по своей внутренней энергіи. Утилитаризмъ съ своей точки зрѣнія правъ, но одна правота не создаетъ жизни, не даетъ энергіи Утилитаризмъ можетъ создать культурное общество, обосновать наивысшую сумму счастья, но онъ не можетъ ни создать, ни поддержать любви къ жизни, внутренней энергіи личной дѣятельности. Врачъ безсиленъ предъ дряхлѣющею старостью, у которой все нормально, да нѣтъ энергіи; онъ безсиленъ предъ апатіею, предъ душевною по-

1) Разумѣется, мелкіе недочеты той или другой системы не идутъ въ счетъ.

давленностью молодого, нормальнаго, но вянущаго организма. Утилитаризмъ это гигіена морали, думающая обойтись безъ живой силы; онъ ведетъ общество къ апатіи, онъ угнетаетъ духъ. Счастье, общественное благосостояніе—послѣдняя цѣль жизни? Это повидимому хорошо; но какою пошлою кажется жизнь, если ее растянуть на этой плоскости, ограничить ее этими узкими предѣлами.

Вотъ гдѣ ахиллесова пята утилитаризма вмѣстѣ съ позитивизмомъ, секуляризмомъ, соціализмомъ. И эту слабость почувствовало культурное человѣчество, далеко ушедшее по пути матеріальнаго прогресса, успѣвшее въ дѣлѣ общественнаго благоустройства. Этого человѣку мало. Ему нужна святыня. Его дѣятельность должна имѣть абсолютную основу. Мораль должна быть поднята на высоту религіи (morality as a religion).

Этическое движеніе въ религіозномъ отношеніи связываетъ себя съ именемъ Канта. Дѣйствительно, Кантъ ясно формулировалъ тожество нравственности и религіи. „Религія, по его словамъ, есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей какъ божественныхъ заповѣдей“ [1]). „Истинная религія,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—не содержитъ ничего, кромѣ законовъ, или практическихъ принциповъ“ [2]). Столь же рѣшительно отожествлялъ религію и нравственность англичанинъ Эмерсонъ [3]), имя котораго этическія общества также вспоминаютъ съ благоговѣніемъ. Примыкая къ нимъ, этическое движеніе выработало понятіе этической религіи, въ новѣйшемъ смыслѣ этихъ словъ [4]).

Въ этомъ движеніи мы прежде всего наблюдаемъ желаніе подняться надъ пошлостью утилитаризма, желаніе возвысить нравственность на ступень святыни, на высоту религіи; затѣмъ мы видимъ здѣсь стремленіе всецѣло ограничить религію практическою областью. Въ результатѣ получается тожество религіи съ нравственностью.

---

1) Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (изд. Кирхмана). S. 183.

2) Ib. S 201

3) Emerson *The Sovereignty of Ethics* и др

4) Salter *Ethical Religion;* Sullivan *Morality as a Religion; Ethics and Religion. Edited by the society of ethical propagandists*

Этическая религія это прежде всего дѣятельная религія (a practical religion). Она вооружается противъ эстетическаго, или философскаго, или богословскаго отношенія къ духовному міру, къ добру. Признавая абсолютныя опредѣленія совершенной жизни, абсолютныя, т.-е. божественныя свойства добра, она не хочетъ ограничиваться эстетическимъ созерцаніемъ добра, отвлеченнымъ мышленіемъ его, безплоднымъ благоговѣніемъ предъ нимъ,—она хочетъ дѣятельнаго отношенія къ нему. Добро во всѣхъ своихъ божественныхъ свойствахъ должно быть добромъ нашей жизни: люди сами должны стать божественными (we are to become divine). Представленіе людей о Богѣ есть только образъ того, чѣмъ мы сами можемъ стать (all that men have gathered into the form of a God is but the image of our possible selves). Но если идеалы человѣческіе не открываютъ области, существующей внѣ человѣка, и лишь указываютъ на то, чѣмъ мы сами должны стать и что мы должны дѣлать, то можно ли говорить о религіи? На этотъ вопросъ представители этической религіи отвѣчаютъ утвердительно: они нравственность возводятъ на ступень религіи. Нравственность можетъ стать религіею двумя путями. Религія съ субъективной стороны можетъ быть опредѣлена какъ высшій интересъ человѣка: все, что поглощаетъ человѣка всецѣло, это и есть его религія. Если нравственность, если добро становится для человѣка выше всего, господствуетъ надъ его мыслями, опредѣляетъ его чувства, руководитъ его жизнью, то оно становится его религіею. Вопросъ о возможности такой религіи есть вопросъ о томъ, можетъ ли человѣкъ любить добро безкорыстно, восторженно. Если не думать о людяхъ слишкомъ низко, на этотъ вопросъ нужно отвѣтить утвердительно. Съ объективной стороны религія есть отношеніе человѣка къ тому, что выше всего въ мірѣ. Нравственность, истинно понятая, ставитъ человѣка въ соприкосновеніе съ сущностью вещей. Нравственный законъ—вѣченъ, неизмѣненъ, универсаленъ. Онъ есть законъ всякаго разумнаго существа. Онъ ведетъ насъ къ высшему порядку вещей. Долгъ абсолютенъ (the duty is absolute). И нравственность въ этомъ смыслѣ есть религія; она есть единственная религія разумнаго человѣка. И это есть новая религія (a new religion) — этическая религія (ethical religion).

Россія имѣетъ собственнаго представителя этической религіи—Л. Н. Толстого. Съ его именемъ у насъ связывается сильный подъемъ этическаго самосознанія. Служеніе добру онъ поставилъ высшею задачею человѣка, самодовлѣющимъ благомъ. Служеніе добру для него религія, добро для него Богъ, кромѣ добра для него нѣтъ иного Бога. „Добро есть вѣчная, высшая цѣль нашей жизни. Какъ бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, какъ стремленіе къ добру, т. е. къ Богу". Въ евангеліи онъ видитъ только ученіе о доброй жизни, только систему правилъ общественнаго благоустройства.

Въ новѣйшемъ этическомъ движеніи легко подмѣтить двѣ стороны: во-первыхъ, возведеніе добра на высоту святыни и, во-вторыхъ, ограниченіе религіи предѣлами добра. Первая составляетъ несокрушимую силу этической религіи, вторая—ея слабая сторона.

Добро должно быть святыней для человѣка; его мѣсто—въ храмѣ. Но не вся религія въ добрѣ. Религія удовлетворяетъ особеннымъ запросамъ человѣческаго духа, устанавливаетъ его отношеніе къ первопричинѣ міровой жизни.

Религіозное начало этики—абсолютность добра. Но абсолютность морали—абсолютность субъективная. Она вполнѣ достаточна для обоснованія добра, но ея недостаточно для полноты духовной жизни, для смысла добра. Эта полнота духовной жизни и смыслъ добра достигаются тогда, когда субъективная абсолютность и личное добро силою вѣры получаютъ объективную значимость.

Достигшій до сознанія моральной автономіи, человѣкъ не сдѣлается злодѣемъ, даже если бы онъ не видѣлъ смысла въ жизни: умирая въ сознаніи безсмыслія жизни, онъ не откажется дѣлать добро. Но использовать въ интересахъ добра смерть человѣка, пришедшаго къ сознанію безсмыслія жизни, какъ это совѣтуетъ Гюйо,—этого слишкомъ мало для царской власти добра. Необходимо, чтобы добро съ царскою властью смотрѣло въ глаза всякому страданію и уничиженію, въ глаза самой смерти,—и это можетъ сдѣлать только вѣра.

Для Бога, угоднаго Ему, человѣкъ не можетъ сдѣлать ничего, кромѣ добра; въ этомъ правы Кантъ и другіе представители этической религіи. Но вѣра даетъ человѣку больше

самаго добра: „Богъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ".

Кантъ бытіе Божіе (и безсмертіе души) называетъ постулятами чистаго практическаго разума. Въ этомъ мірѣ и въ этой жизни нѣтъ соотвѣтствія между счастьемъ и добродѣтелью Поэтому необходимо признать бытіе Бога, Который можетъ наградить добродѣтельнаго человѣка въ загробной жизни. Такимъ образомъ, по Канту, нравственный законъ приводитъ къ *предположенію* бытія Божія [1]), т.-е. къ религіи Бытіе Божіе, какъ и безсмертіе души и свобода, это—предположеніе практическаго разума, гипотеза съ точки зрѣнія добра... Но вѣдь указать на гипотетичность бытія Божія, это значитъ въ корнѣ подорвать возможность вѣры. Можно ли съ точки зрѣнія Канта говорить о религіи? Несомнѣнно, его рѣчь о религіи есть возмутительное лицемѣріе, какъ называютъ лицемѣріемъ и религію Толстого.

Объектъ религіи иной, чѣмъ объемъ морали; область вѣры шире, чѣмъ область добра. Истинная почва, на которой вырастаетъ вѣра, дается чувствомъ универса, чувствомъ зависимости отъ него, взглядомъ на человѣческую жизнь съ точки зрѣнія универса. Не достаточно утилитарную мораль объявить святыней, въ нее нужно внести святое начало религіозной абсолютности, начало вѣры. Субъективная абсолютность автономной морали должна быть восполнена абсолютностью вѣры—для того, чтобы быть не только началомъ дѣятельности и основою общественнаго благоустройства, но и создать смыслъ жизни. Въ философіи смыслъ жизни познается, въ религіи—создается.

VI.

Христіанство, какъ духовная религія, есть обсолютный образъ духовной жизни—всецѣлая вѣра и любовь до смерти.

Мы знаемъ два вида духовно-личной религіи: буддизмъ и христіанство.

Буддизмъ имѣетъ характеръ отрицательно-пассивный, созерцательный. Въ буддизмѣ личность достигаетъ отрицательной абсолютности. Познавая обманъ бытія, буддійскій

---

1) См *Критику практическаго разума.*

мудрецъ отрицаетъ его, и въ этомъ познаніи, въ этомъ отрицаніи, онъ становится выше всего, онъ становится самобогомъ. Буддизмъ атеистиченъ.

Буддизмъ обладаетъ громадною притягательною силою. Духовно-развитая личность, при слабости вѣры, при отсутствіи вѣры, роковымъ образомъ уклоняется въ буддизмъ.

Христіанство слишкомъ часто смѣшиваютъ съ буддизмомъ, подмѣняютъ имъ—и въ практикѣ, и въ теоріи.

Христіанство это активно-творческая духовная религія. Здѣсь Логосъ, въ образѣ человѣческой личности, творитъ смыслъ міровой и человѣческой жизни. Здѣсь въ основѣ всего творческій опытъ: любить—блаженство, любовь—сила. Этотъ творческій опытъ служитъ откровеніемъ мірового смысла. Люби и твори—и ты будешь имѣть Бога Отца. Христіанство глубочайше религіозно: безъ всепоглощающей вѣры въ Бога Отца, какъ и безъ любви, мы не поймемъ въ евангеліи ни одной строки.

Буддизмъ относится къ христіанству, какъ сновидѣніе къ жизни, какъ мечта къ дѣлу.

Христіанство — абсолютная духовная жизнь, вѣра и дѣятельность. Оно прежде всего вноситъ абсолютность въ нравственную жизнь, даетъ абсолютное выраженіе нравственной заповѣди, дѣлаетъ изъ заповѣди благо.

Объективная абсолютность духовной жизни—абсолютность вѣры: христіанство шире морали. Получившая абсолютное выраженіе, заповѣдь перестаетъ быть заповѣдью: христіанство выше морали. Изъ того, что солнце сіяетъ надъ добрыми и злыми, оно дѣлаетъ выводъ не о безразличіи добра и зла, а о томъ, что Богъ—любовь. Потому, что Богъ—любовь, оно заповѣдуетъ любить добрыхъ и злыхъ.

Христіанство не безнравственно, но оно выше нравственности. Оно по существу духовно-лично. Не индивидуально, потому что духовная личность абсолютна, а именно духовно-лично. Оно сокровенно, внутренно-свободно: оно не можетъ быть началомъ общественнаго благоустройства. Христіанство—внутренняя духовная жизнь, но не система правилъ общественнаго строя. На основаніи евангелія нельзя устроить политики, общественной жизни, судовъ, семьи; нельзя его положить въ основу культуры. Заповѣдь о ненависти къ женѣ и родителямъ не можетъ лечь въ основу семейной

жизни; заповѣдь о неосужденіи не можетъ быть началомъ въ устройствѣ судовъ; заповѣдь о пренебреженіи къ богатству не можетъ вести къ экономическому благосостоянію; заповѣдь о любви ко врагамъ не создаетъ патріотизма.

Народъ, мнимо опредѣляющій свою жизнь исключительно евангеліемъ, это народъ, исключительно отданный власти суевѣрій и лицемѣрія.

Христіанство — начало духовной личной жизни; оно совершенно безсильно въ качествѣ кодекса общественной жизни.

Буддизмъ равнодушенъ къ культурѣ. Но христіанство предполагаетъ свободную культурную жизнь. Оно предполагаетъ развитое этическое сознаніе. Какъ внутренняя духовная жизнь, при свободѣ культурно-этическаго развитія, христіанство имѣетъ громадное жизненное значеніе.

Съ точки зрѣнія этической можно и должно критиковать всякую религію, но цѣнность религіи, духовной религіи, не въ томъ только, что на ней опирается нравственность. Духовная религія придаетъ нравственности абсолютное выраженіе, но ея собственная цѣнность выше нравственности, и потому духовно-личная религія, въ своей глубочайшей сущности, выше этической критики. Для человѣка, достигшаго моральной автономіи, можетъ быть цѣнною только духовно-личная религія, и эта цѣнность совершенно своеобразная.

Насъ не удовлетворяетъ ни пошлый утилитаризмъ, ни безжизненный мистицизмъ; мы хотимъ этической религіи — не въ томъ смыслѣ, что религія исчерпывается этикой, а въ томъ, что религія возводитъ нравственность къ абсолютности, что религія выше нравственности, но не безнравственна, не безжизненна. Автономная мораль это величайшее культурное пріобрѣтеніе человѣка, котораго не нужно мѣнять ни на какой мистическій блескъ. Не нужно лишь останавливаться на утилитарной морали. Нужно возвести нравственность къ абсолютному началу, какъ это есть въ евангельскомъ христіанствѣ. Для христіанина нѣтъ закона, но не потому, что ему открыта безнравственность, а потому, что онъ въ свободной любви исполнилъ всякій законъ, сталъ выше закона. Свобода для него выше нравственнаго закона, но не въ отрицаніи его. Нравственность образуетъ нижній предѣлъ духовной религіи. Онъ свободенъ, пока витаетъ

выше этого предѣла, но онъ тотчасъ же теряетъ свою свободу, какъ только падаетъ ниже его.

Нравственность, право, культура образуютъ внѣшнюю оболочку религіознаго духа, религіозной личности. До религіозной личности можно дойти только чрезъ культуру, право и нравственность; религія бываетъ живою силою только подъ условіемъ нравственности, права, культуры. Безъ этической культуры нельзя дойти до религіи; но духовная религія выше культуры и нравственности, это та абсолютность, которая лежитъ за предѣломъ общественной культуры, это глубочайшая внутренно-духовная цѣнность. Со стороны въ человѣкѣ цѣннаго ничего нельзя видѣть кромѣ этической культурности, и мы въ правѣ желать и требовать, чтобы религія не являлась безъ этически - культурнаго одѣянія. Но этою оболочкою религія не исчерпывается, она—то внутреннее абсолютно-цѣнное въ личности, обращенное къ Богу, что цѣнно само въ себѣ и придаетъ всему смыслъ.

Нравственность облекаетъ религію и воплощается въ правѣ; она принимаетъ отъ религіи абсолютность и отъ права условность. Нравственность это преимущественно человѣческое дѣло: она безусловна, какъ автономенъ самъ человѣкъ, и ограниченна, какъ ограниченъ человѣкъ. Этическо-религіозное и морально-правовое внутренно сродны и вмѣстѣ различны; они взаимно-обусловлены и вмѣстѣ не представляютъ изъ себя одно плодъ другого. Между ними связь не механически-количественная, а внутренно-свободная. Безъ этической культуры нѣтъ истинной религіи, но мѣра культурности не есть тѣмъ самымъ мѣра религіозности и религіозность сама собою не создаетъ культурности, подобно какъ безъ физическаго питанія невозможна духовная жизнь, но мѣра питанія не есть мѣра духовнаго развитія.

Отсюда высшее начало духовной жизни—свобода...

Духъ и плоть.

I.

Въ послѣднее время у насъ много разсуждаютъ о церковной жизни. Обнаруживаются существенные недостатки въ современной постановкѣ пастырскаго дѣла и предлага-

ются мѣры къ ихъ устраненію. На этой почвѣ усиленно ведутъ рѣчь объ устройствѣ православнаго прихода, объ обезпеченіи духовенства, о семинарской программѣ. Существенный недостатокъ этого рода мѣръ—ихъ палліативный характеръ, тогда какъ пастырское служеніе должно имѣть принципіальныя основы, оно есть по преимуществу служеніе духа, и въ сужденіяхъ о немъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, нужно смотрѣть въ корень вещей. Не хотятъ говорить о мѣрахъ радикальныхъ, можетъ быть, потому, что радикальное въ этой области менѣе уловимо, такъ какъ всецѣло относится къ области свободнаго духа. Легче вести рѣчь объ изданіи какого-нибудь закона или правила, о внѣшнихъ порядкахъ, о числовыхъ данныхъ, чѣмъ развивать апостольскій совѣтъ: „духа не угашайте“. Поэтому думаютъ, что по вопросамъ церковной жизни и христіанской практики можно руководиться самостоятельными практическими соображеніями, не затрогивая вопроса о сущности христіанства, не обращаясь къ евангелію. „Тамъ идеалъ, а мы имѣемъ дѣло съ жизнью“, говорятъ намъ. „Вступая въ нашу атмосферу, небесные лучи должны преломиться. Духъ долженъ имѣть осязательныя орудія, чтобы дѣйствовать на косную массу. Въ интересахъ христіанства нужно воспользоваться услугами государства, науки, позитивнымъ прогрессомъ, матеріальнымъ обезпеченіемъ, благоустройствомъ формы“... Думая такъ, забываютъ, что всѣ стороны христіанской жизни должны опредѣляться единственнымъ принципомъ—внутреннимъ, должны развиваться изъ одного начала—духовнаго. Говорятъ: одно дѣло идеалъ, другое дѣло жизнь. Но идеалъ можно понимать различно. Конечно, идеалъ всегда есть конкретный образъ идеи, но идея или есть идея того, чѣмъ должна бы быть и должна стать дѣйствительность, или же есть идея того, что должно быть въ нашей дѣйствительности. Въ первомъ случаѣ, идеалъ противополагается дѣйствительности какъ будущее настоящему, возможное опытному, невиданное виданному,—и даже представляется какъ невозможное въ дѣйствительности, такъ что правило жизни неизбѣжно приспособляетъ идеалы къ условіямъ дѣйствительности. Въ этомъ случаѣ практическое значеніе принадлежитъ не идеалу, а образцу. Идеалъ и дѣйствительность стоятъ на разныхъ ступеняхъ одной лѣстницы и раздѣлены между собою вре-

менно и пространственно. Идеаломъ устраняется дѣйствительность, дѣйствительностью устраняется идеалъ. Побѣда идеала надъ дѣйствительностью есть побѣда времени и пространства. Нынѣ и тогда, здѣсь и тамъ. Идеалъ нельзя прямо примѣнить къ дѣйствительности, подобно какъ огонь при соприкосновеніи сжигаетъ или плавитъ, а чрезъ посредство пара двигаетъ. Переходъ отъ дѣйствительности къ идеалу совершается въ естественномъ возрастаніи или совершенствованіи; онъ опредѣляется условными правилами и временными формами, онъ осуществляется вмѣстѣ съ совершенствованіемъ правилъ и формъ, посему онъ есть совершенствованіе условно-механическое. Во второмъ смыслѣ, идея относится къ дѣйствительности какъ вѣчное къ временному, абсолютное къ условному, невидимое къ видимому, существенное къ феноменальному. Здѣсь идеалъ на столько же будущій, на сколько и прошедшій: „прежде, нежели былъ Авраамъ, Я есмь“. Здѣсь идеалъ-цѣль совпадаетъ съ причиной: „все Имъ и для Него создано. Онъ есть прежде всего, и все Имъ стоитъ“. Здѣсь достиженіе идеала есть обнаруженіе того, что сокрыто отъ вѣка: „нынѣ прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра“. Здѣсь идеалъ какъ задача совпадаетъ съ данною основою жизни. Посему съ одной стороны сказано: „если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное“ (т. е. достиженіе праведности поставляется условіемъ вступленія въ царство Божіе), а съ другой стороны предписано: „ищите прежде царства Божія и правды его“ (т.-е. царство Божіе изображается существующимъ, такъ что его можно искать, какъ скрытое сокровище, и правда представляется его достояніемъ). Царство Божіе существуетъ отъ вѣка, составляетъ реальное благо и этическую задачу настоящаго и ожидается какъ эсхатологическое будущее. Идеалъ-разумъ есть начало жизни, сокрытъ въ ней, такъ что жизнь является свѣтомъ для человѣка, въ жизни открывается разумъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ свободно достигаемый идеалъ-любовь даетъ человѣку истинную вѣчную жизнь. Таковъ духовный идеалъ, идеалъ духовной вѣчной жизни, въ отличіе отъ идеала естественнаго, или мірского, совершенства. Христіанство и есть такой именно духовный идеалъ.

Особенность этого идеала въ томъ, что онъ реализуется въ законахъ и правилахъ безусловныхъ, неограниченныхъ, что онъ всецѣлое и исключительное достояніе свободной творческой личности. Пусть и въ дѣлѣ реализаціи духовнаго идеала есть различіе между настоящимъ и будущимъ, между направленіемъ духа и дѣйствительною условностью; но вся сила въ томъ, что эта внѣшняя условность никогда не переносится на собственное устремленіе духа, на его рѣшенія, на самое представленіе идеала, во внутреннюю храмину „кроткаго и молчаливаго духа“, но ожидаетъ его лишь за порогомъ этой храмины, лишь во внѣшнемъ обнаруженіи,—различіе между настоящимъ и будущимъ царства Божія относится не къ самому духу, а лишь къ внѣшней оболочкѣ духа. Въ своей же собственной храминѣ, во внутреннемъ благѣ, въ свободномъ направленіи, въ томъ, что „николиже отпадаетъ“, что вѣчно, въ этомъ духъ теперь то же, что онъ будетъ и въ будущемъ, въ этомъ его полнота не знаетъ никакихъ границъ, его направленіе не испытываетъ никакого уклоненія. Конечно, съ какою силою ни бросить камень, онъ полетитъ не по прямой линіи, неизбѣжно уклонится къ землѣ; лодка, направляемая прямо къ берегу, относится теченіемъ внизъ. Но иное дѣло, уклоняется ли лодка только теченіемъ, или же ее сознательно направляютъ по теченію, безъ усилій привести къ берегу. Въ отношеніи къ свободной дѣятельности человѣка эта разница не только имѣетъ громадное значеніе, но она-то и обозначаетъ границу между религіознымъ и будничнымъ, небеснымъ и земнымъ. Каково бы ни было направленіе духа, его внѣшнее обнаруженіе будетъ условно, ограниченно, но весь вопросъ въ томъ, каково это направленіе. Требованія религіознаго идеала безусловны и неограниченны, религіозное устремленіе духа есть именно устремленіе къ абсолютному, религіозное направленіе есть именно направленіе прямое. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Религіозное въ отличіе отъ мірского, или земного, и есть собственно абсолютное, здѣсь все разсматривается sub specie aeterni, sub specie absoluti. Возьмите область мірскихъ, земныхъ стремленій человѣка, и изслѣдуйте, чего онъ хочетъ: вы найдете, что онъ всегда хочетъ чего-нибудь ограниченнаго, единичнаго или многаго, числоваго, того или этого,

мѣстнаго или временнаго. Я хочу построить себѣ одинъ домъ въ двѣнадцать комнатъ, желаю засѣять сто десятинъ, хочу, чтобы три моихъ сына были счастливы, чтобы одинъ мой другъ и два пріятеля имѣли удачу. Пусть, когда я пріобрѣту сто десятинъ, мнѣ захочется имѣть двѣсти, когда построю одинъ домъ, мнѣ захочется имѣть еще дачу, и такъ далѣе безъ конца. Но въ каждый данный моментъ я хочу чего-нибудь ограниченнаго, каждое реальное желаніе условно. Безусловность здѣсь уничтожаетъ самую возможность желанія. Напротивъ, въ религіозной области стремленіе необходимо безусловно. Въ религіозномъ отношеніи я хочу, чтобы всѣ люди были счастливы, всѣ были сынами Божіими, чтобы вся тварь освободилась отъ рабства тлѣнію, чтобы Богъ былъ все во всемъ,—религіозная любовь есть любовь до смерти, религіозное совершенство есть абсолютное совершенство. Разумѣется, это не есть совершенство естественное, взрослое, абсолютность безконечнаго числа, безконечнаго времени; на пути увеличиванія числа, количественнаго совершенствованія, естественнаго возрастанія можно придти только къ абсолютности всемогущества, всевѣдѣнія, къ той абсолютности идеала, которою устраняется дѣйствительность и стремленіе къ которой неизбѣжно сокращаетъ жизнь, размѣнивается на ограниченныя желанія и подмѣняетъ идеалы образцами. Напротивъ, истинно-религіозная абсолютность есть абсолютность духовной жизни, духовнаго совершенства. Однако это есть именно абсолютность, которая составляетъ неотъемлемую принадлежность религіознаго стремленія. Каждое стремленіе духа религіозно лишь тогда, когда оно неограниченно и абсолютно. Больше или меньше, здѣсь и тамъ, теперь и тогда—это земное, это стремленіе къ идеалу количественному; все и на вѣки—это жизнь божественная. Здѣсь нѣтъ мѣста ариѳметическимъ вычисленіямъ, расчетамъ и соображеніямъ, приспособленіямъ и оглядываніямъ: кто взялся за плугъ, а самъ оглядывается назадъ, тотъ не работникъ на нивѣ Божіей. Все оставить, все продать, чтобы пріобрѣсти одну жемчужину, возненавидѣть все свое—это значитъ жить божественною жизнью. Во внѣшнемъ обнаруженіи и этотъ божественный порывъ встрѣтитъ ограниченіе, но это ограниченіе ни мало не ослабляетъ его внутренней силы, ни мало не измѣняетъ

его собственнаго направленія. Религіозно я люблю всѣхъ людей и въ силу этой любви ухаживаю за этимъ человѣкомъ. Повидимому, здѣсь тѣ же границы, въ какія заключена и плотская любовь. Но это только повидимому, только во внѣшнемъ проявленіи: во внутреннемъ существѣ та и эта любовь различны. Любовь мірская условна сама въ себѣ, поскольку плотскою любовью я люблю этого человѣка лишь потому, что онъ „этотъ“ человѣкъ,—мой братъ, мой другъ; напротивъ, въ духовной любви нѣтъ внутреннихъ границъ, поскольку я люблю этого человѣка не какъ именно этого, а какъ одного изъ всѣхъ, поскольку духовная любовь предполагаетъ ненависть къ „своимъ“,—для нея есть граница только внѣшняя, ибо, любя всѣхъ, я фактически могу благотворить лишь отдѣльнымъ представителямъ человѣчества. „Я созналъ,—говоритъ одинъ изъ героевъ Достоевскаго (Версиловъ въ *Подросткѣ*),—что мое служеніе идеѣ вовсе не освобождаетъ меня, какъ нравственно-разумное существо, отъ обязанности сдѣлать въ продолженіе моей жизни хоть одного человѣка счастливымъ практически... Осчастливить непремѣнно и чѣмъ-нибудь хоть одно существо въ своей жизни, но только практически, то-есть въ самомъ дѣлѣ, я бы поставилъ заповѣдью для всякаго развитаго человѣка, подобно тому, какъ я поставилъ бы въ законъ или повинность каждому мужику посадить хоть одно дерево въ своей жизни въ виду обезлѣсенія Россіи“... То же и въ отношеніи къ другимъ границамъ. Все это границы для внѣшняго проявленія духовной жизни, но не для ея внутренней силы. Несмотря на эти внѣшнія границы, требованія духовнаго идеала всегда абсолютны: всѣхъ люби, все отдай, люби до смерти. Лепта бѣдной вдовы была религіознымъ дѣломъ, потому что другіе клали много отъ избытка своего, а она отдала все свое пропитаніе: ограниченность лепты не была границею ея религіознаго порыва,—въ ограниченности внѣшняго факта открылась религіозная безграничность ея духа. Ограниченность внѣшняго обнаруженія не простирается на самый духовный идеалъ—и требованія его всегда безусловны; въ этой безусловности ихъ религіозная сила. „Господи! сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему противъ меня? до семи ли разъ?“—„Не говорю тебѣ: до семи, но до седмижды семидесяти разъ“.—Сколько

мнѣ отдавать изъ своего имѣнія? десятую ли часть?—„Всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть Моимъ ученикомъ“. Такой абсолютный характеръ имѣютъ всѣ заповѣди Христа: ничего половиннаго, никакой ариѳметики, никакого высчитыванія. Не только не убивай, а даже не гнѣвайся; не только не прелюбодѣйствуй, а даже не смотри на женщину съ вожделѣніемъ; вовсе не клянись; не противься злу...

Если заповѣди евангелія имѣютъ такой безусловный характеръ, то очевидно полнота ихъ исполненія дается не внѣшнимъ дѣйствіемъ, не ариѳметикой, а духомъ, его энергіей. Не въ томъ дѣло, сколько я даю,—безконечное ариѳметическое возрастаніе жертвы не приближаетъ меня къ духовной абсолютности; все дѣло въ томъ, *какъ* я даю. Въ царствѣ Божіемъ нѣтъ внѣшнихъ цѣнностей, здѣсь есть только одна цѣнность—цѣнность человѣческаго духа, человѣческой личности. Въ области внѣшней культуры и мірской цивилизаціи мы видимъ внѣшнія цѣнности, независимыя отъ цѣнности личностей — это формы производства формы взаимныхъ людскихъ отношеній... Въ этой области прогрессъ совершается объективно, въ сферѣ этихъ формъ. Внѣшній прогрессъ можно усчитывать. Такой объективности нѣтъ въ царствѣ Божіемъ, въ его исторіи. Въ царствѣ Божіемъ требованія абсолютны, и реализованы они могутъ быть только въ абсолютныхъ цѣнностяхъ, а такими цѣнностями могутъ быть только человѣческія личности. Поэтому царствіе Божіе не приходитъ примѣтнымъ образомъ; нельзя сказать: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ. Оно внутри человѣка. Только въ духѣ человѣческомъ, въ его творческой энергіи, можетъ быть адэкватная область примѣненія его безусловныхъ законовъ. Какъ неограниченность заповѣдей, такъ и абсолютное значеніе личности—это принципіальныя основы христіанской вѣры. Ни одна религія не возводитъ человѣка на такую высоту, какъ это дѣлаетъ христіанство. „Какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? Или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою?“ Мірской прогрессъ, движеніе къ идеалу естественнаго совершенства, совершается въ сферѣ формъ и состоитъ въ смѣнѣ низшихъ формъ высшими, менѣе развитыхъ болѣе развитыми и сложными. Въ царствѣ Божіемъ

формы не имѣютъ такого значенія. Здѣсь онѣ только внѣшняя граница внутренней безграничности, видимая условность духовной абсолютности. Несомнѣнно съ духовнымъ прогрессомъ и формы должны мѣняться, но это измѣненіе есть лишь необходимое слѣдствіе внутренняго роста. „Никто къ ветхой одеждѣ не приставляетъ заплаты изъ небѣленной ткани; ибо вновь пришитое отдеретъ отъ стараго, и дира будетъ еще хуже. Не вливаютъ также вина молодого въ мѣхи ветхіе, а иначе прорываются мѣхи, и вино вытекаетъ, и мѣхи пропадаютъ. Но вино молодое вливаютъ въ новые мѣхи, и сберегается то и другое". Въ царствѣ Божіемъ формы не имѣютъ самостоятельнаго значенія объективнаго средства для внутренняго развитія. Послѣднее совершается въ глубинѣ духа, оно всегда бьетъ изъ источника „живой воды", всегда имѣетъ абсолютный характеръ личнаго творчества. „Кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ; но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную". Свобода творчества, свобода личности—вотъ необходимое условіе духовной жизни, духовнаго развитія. Это есть свобода обладанія истиной. Каждый христіанинъ, какъ и Христосъ, есть сынъ Божій, имѣетъ въ себѣ духа Божія, который есть духъ богосыновней свободы, духъ свободнаго творчества. „Къ свободѣ призваны вы, братья", торжественно завѣряетъ апостолъ: „духа не угашайте!" Этою духовною свободою опредѣляются отношенія христіанъ къ внѣшней формѣ жизни. Нужно различать между абсолютностью личности и условностью формы; отношеніе христіанской личности къ формѣ можетъ быть лишь дѣломъ свободы. Абсолютность евангельскаго закона единственно адэкватную сферу примѣненія имѣетъ въ творческой личности, которая лишь изъ своей свободы устанавливаетъ отношеніе къ внѣшней формѣ. Дѣломъ Христа было воспитать въ людяхъ богосыновнюю свободу, а не внѣшне отмѣнять формы. Отсюда поразительные видимые контрасты въ жизни и ученіи Христа. Такъ Христосъ и по Своей жизни и по Своему ученію былъ „конецъ закона", какъ это ясно формулировалъ апостолъ,— и однако Самъ Христосъ не объявилъ конца закона: Онъ пришелъ не нарушить законъ, но исполнить. Онъ не отмѣнилъ законъ, ибо всякая внѣшняя отмѣна формы есть уза-

коненіе другой формы,—Онъ далъ закону абсолютное выраженіе, возвелъ его къ живому источнику свободной личности, которая уже сама изъ своей свободы должна создать отношеніе къ формѣ. Или еще примѣръ. Ученикъ Христовъ, первомученикъ Стефанъ, выражалъ съ существенной стороны ученіе Христа, когда проповѣдывалъ, что „Іисусъ Назорей разрушитъ мѣсто сіе (т.-е. храмъ) и перемѣнитъ обычаи, которые передалъ намъ Моисей",—подобно какъ и Самого Христа враги обвиняли въ словахъ: „Я разрушу храмъ сей рукотворенный, и чрезъ три дня воздвигну другой нерукотворенный". И однако Самъ Христосъ не разрушалъ храма,—Онъ очистилъ его изгнаніемъ изъ него продающихъ и покупающихъ. Его дѣломъ было установить принципъ поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ, предоставивъ ему въ сердцѣ „истинныхъ поклонниковъ" свободно опредѣлить свое отношеніе къ храму. Абсолютность христіанства только тогда можетъ совмѣститься съ условностью исторической формы, когда то и другое относится къ разнымъ сферамъ: абсолютность помѣщается въ духѣ, а форма признается внѣшнею условностью. Вопросъ объ отношеніи абсолютности духовной жизни къ внѣшней условности формы только тогда получаетъ надлежащее разрѣшеніе, когда оно предоставляется свободѣ духа.

Внѣшняя историческая форма имѣетъ вполнѣ различное значеніе съ точки зрѣнія естественнаго прогресса и съ точки зрѣнія вѣчной духовной жизни. Въ первомъ случаѣ формы могутъ быть хуже или лучше; смѣна формъ менѣе развитыхъ болѣе развитыми и составляетъ самый прогрессъ культуры и цивилизаціи. Не то въ царствѣ духовной жизни. Здѣсь прогрессъ совершается въ области отношеній свободнаго творческаго духа къ внѣшнимъ историческимъ формамъ. Формы образуютъ внѣшнюю реальность проявленій духа, который ищетъ свободы отъ ихъ стѣсненія. Вмѣсто механической смѣны формъ культурной жизни, въ сферѣ истинной религіи мы встрѣчаемъ ритмъ живой жизни, своего рода приливы и отливы. Смыслъ этого ритма борьба духа съ формою, его порывъ къ свободѣ отъ ея давленія. Свобода эта отвлеченно не можетъ быть дана: она реализуется въ борьбѣ. Свобода духа не можетъ быть дана и въ учрежденіяхъ: она всегда есть дѣло личности. Личность съ

абсолютнымъ значеніемъ и внѣшняя историческая форма— вотъ дѣятели этой борьбы, субъектъ и объектъ, агентъ и контрагентъ.

II.

Христіанская религія есть религія лично-духовная, религія *избранныхъ*, а не религія толпы, не религія общественнаго благоустройства, не религія учрежденій и формъ. Прежде всего это означаетъ, что вполнѣ реализоваться христіанство можетъ лишь въ глубинѣ свободнаго духа. Оно есть *благо личности*, наиглубочайше внутреннее, наиглубочайшее духовное. Затѣмъ. И для народа, для толпы, для общественнаго благоустройства христіанство реально въ той мѣрѣ, въ какой дѣятелемъ является лишь христіанская, свободно-дѣйствующая личность, реально лишь въ тѣхъ благахъ, которыя она несетъ народу, лишь въ той любви, которою она объемлетъ толпу. Христіанство есть *дѣло личности* [1]).

При переходѣ духовнаго блага отъ личности къ народу является необходимою форма. Это естественная, а не идеальная необходимость. Форма является необходимою прежде всего по законамъ подражанія и по законамъ воспитанія. Одинъ по любви къ Богу и людямъ раздаетъ все имѣніе свое, проводитъ дни и ночи въ молитвѣ и отдаетъ тѣло свое на сожженіе. Другіе, для которыхъ духовная жизнь не есть дѣйствительное благо, но идеалъ и долгъ, — усвояютъ то, что есть первоначально лишь результатъ духовной жизни, внѣшнее доброе дѣло—аскетическую добродѣтель, которая является для нихъ внѣшнею заповѣдью. Подражаютъ часамъ молитвы, родамъ пищи, внѣшнему выраженію молитвеннаго духа... И нельзя, конечно, отрицать воспитательнаго значенія формы: она является символомъ духовной жизни, прежде всего доступнымъ для народнаго пониманія. Такъ въ частности для народа необходимы церковное управленіе, символъ вѣры и богослужебный обрядъ. Эти символы, обязывая, воспитываютъ. Но на ряду съ этимъ исторически-условнымъ символическимъ значеніемъ религіозной формы,

---

[1]) Съ церковной точки зрѣнія это значитъ, что церковь есть живой союзъ возрожденныхъ — по принципу: *гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ*,—а не учрежденіе. Но вопроса о церкви мы не касаемся

она пріобрѣтаетъ въ глазахъ толпы абсолютную цѣнность. И это вотъ почему. Христіанство есть величайшее благо для того, кто его постигъ и воспринялъ, для личности, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно крестъ—страшное требованіе по отношенію къ земной жизни. Вѣдь нужно подумать о томъ, что значитъ быть христіаниномъ: это значитъ любить до смерти, возненавидѣть себя, возненавидѣть отца, мать, жену, дѣтей. Народъ такою жизнію жить не можетъ. Когда же христіанство предлагается, какъ долгъ и идеалъ, народу, онъ по естественному чувству самосохраненія, ищетъ средствъ обезопасить себя отъ „всепоядающаго огня“ религіи, отъ истребляющихъ молній неба,—и находитъ это средство въ самостоятельной, объективной, цѣнности церковнаго символа, религіозной формы, добраго дѣла—въ православіи, правовѣріи и обрядовѣріи. Все это естественно, разумно и понятно. Во всемъ этомъ еще нѣтъ серьезной проблемы.

Серьезная проблема религіозной формы начинается съ того момента, какъ формою устраняется личность, символомъ замѣняется свободное творчество. Въ этомъ случаѣ подрываются самыя основы духовной религіи, форма становится орудіемъ духовной смерти, символъ убиваетъ. Это и есть проблема нашего времени.

Легко убѣдиться въ томъ, что христіанская религія, бывшая нѣкогда жизнью и дѣломъ, нынѣ стала у насъ пустымъ символомъ. Было время, когда стать христіаниномъ значило стать инымъ человѣкомъ, когда въ водахъ крещенія дѣйствительно омывалась нечистота грѣховная, когда каждый христіанинъ дѣйствительно владѣлъ силою духа Божія, когда участіе въ святой чашѣ и хлѣбѣ было символомъ фактическаго участія христіанъ въ смерти Христовой, слѣдованія по Его пути. Христіане на столько по жизни отличались отъ нехристіанъ, что „изъ постороннихъ никто не смѣлъ пристать къ нимъ, а народъ прославлялъ ихъ“. Вездѣ, гдѣ только христіане ни соприкасались съ нехристіанами, въ путешествіяхъ ли, въ сношеніяхъ ли односельчанъ, въ торговлѣ, вездѣ христіане выдѣлялись изъ язычниковъ. Вотъ почему во время жестокихъ гоненій на христіанъ, когда послѣдніе стояли у всѣхъ на виду и за жизнью ихъ внимательно слѣдили, защитники христіанства смѣло и во всеуслышаніе

указывали на высоту христіанской жизни. „Не мы, говорили они громко, а язычники грабятъ по дорогамъ, разбойничаютъ на моряхъ, приготовляютъ яды, когда не могутъ умертвить кого силою. Они, а не мы, сбываютъ съ рукъ женъ своихъ, чтобы завладѣть ихъ приданымъ; изъ нихъ же бываютъ и жены, отравляющія своихъ мужей, чтобы выйти за мужъ за любовниковъ. Они рожденныхъ ими дѣтей или умерщвляютъ, или подкидываютъ, когда сжалятся надъ ними. Они вступаютъ въ заговоръ противъ своихъ согражданъ и отечества, не страшась положенной за то казни. Они посягаютъ на святотатство и грабятъ храмы боговъ, которымъ поклоняются. Они производятъ и всѣ другія легчайшія и обыкновеннѣйшія преступленія, какъ то: поддѣлываютъ ложныя свидѣтельства, похищаютъ наслѣдства, настоящихъ наслѣдниковъ или истребляютъ, или устраняютъ, предаютъ тѣла свои на блудодѣяніе... Въ чемъ подобномъ можно упрекнуть христіанъ, которыхъ религія состоитъ въ провожденіи безпорочной жизни? Язычники, видя, что сами они творятъ описанныя беззаконія, а мы ничего иного не дѣлаемъ, кромѣ добра, могли бы кажется понять, что на нашей сторонѣ благочестіе, а на ихъ злочестіе. Да и какъ люди, во всѣхъ поступкахъ жизни своей держащіеся добраго пути, могутъ заблуждаться въ главнѣйшемъ предметѣ, т.-е. въ религіи? Съ другой стороны, быть не можетъ, чтобы тотъ, кто заблуждается въ жизни своей, не обманывался и на счетъ своей религіи. Такимъ образомъ изъ поведенія той и другой стороны удобно узнать можно, какая изъ нихъ превосходнѣе“... Для апологета христіанства, какъ для наблюдателя, было очевидно, что языческое богослуженіе исчерпывается пустою обрядностью, церемоніальностью, тогда какъ христіанство есть религія дѣла и жизни. „Въ чемъ состоитъ многобожіе? спрашиваетъ апологетъ. Какую имѣетъ оно силу? Какіе его обряды, происхожденіе, основныя начала, существо? Къ чему оно стремится? Какую обѣщаетъ награду, чтобы человѣкъ вѣрно служилъ ему и защищалъ его? Я вижу въ немъ однѣ только церемоніи, оканчивающіяся ничѣмъ. Напротивъ того наша религія тверда и неизмѣнна, потому что учитъ правдѣ, всегда находится съ нами, обитаетъ во внутренности души и приноситъ самый умъ въ жертву Богу. Языческая религія ничего болѣе не требуетъ,

кромѣ пролитія крови, дыма отъ фиміама и пустыхъ возліяній; а наша требуетъ благоразумія, чистаго сердца и непорочности жизни. Языческая религія допускаетъ къ себѣ всѣхъ безъ разбора, прелюбодѣицъ, распутныхъ женщинъ, срамныхъ безстудниковъ, воровъ, разбойниковъ, отравителей, и всѣ они ни о чемъ иномъ не молятся, какъ чтобы могли злодѣянія свои совершать безнаказанно. У насъ нѣтъ мѣста никакому грѣху. Кто приступитъ къ жертвоприношенію не съ чистою совѣстью, тотъ подвергнется угрозамъ Самого Бога, Который видитъ всѣ изгибы сердца, Который есть непримиримый врагъ грѣха, и неминуемо требуетъ отъ насъ правды и вѣры. Тутъ неумѣстны ни злонравіе, ни превратныя молитвы. Но язычники столь несчастны, что не могутъ понять, какъ вредна религія, поблажающая величайшимъ злодѣяніямъ и пріемлющая молитвы, зараженныя нечистою совѣстью. Они думаютъ, что исполнили самое злочестивое приношеніе, когда подымутъ руки свои, когда совершаютъ возліяніе, какъ будто скверны духа могутъ быть омыты и очищены какою-либо водою изъ потоковъ или изъ моря. Надобно омывать совѣсть и очищать ее отъ всякихъ пожеланій, въ ней гнѣздящихся. Надобно всякаго рода преступленія изглаживать спасительными водами истины и вѣры. Кто такъ поступать будетъ, тотъ очиститъ душу свою такъ, что никакія скверны тѣла ему не повредятъ".

Такъ было много вѣковъ тому назадъ. Какъ съ того времени все измѣнилось! Нынѣ къ христіанамъ обращаютъ тѣ упреки и порицанія, которыя тогда сами христіане бросали въ лицо язычеству. Достаточно, говорятъ, быть православнымъ, чтобы не налагать узды на сквернословный языкъ, не воздерживаться отъ пьянства, разврата. Нынѣ, говорятъ, христіане довольствуются только тѣлеснымъ омовеніемъ въ водахъ крещенія, которое ни къ чему не обязываетъ... Что можно отвѣтить на эти порицанія? Что говоритъ дѣйствительность? Что мы могли бы привести въ доказательство, что наше православіе не „церемоніи, оканчивающіяся ничѣмъ"?

Церковные идеалы наши, дѣйствительно, не простираются дальше того, чтобы имя Божіе славилось отъ моря до моря едиными устами, чтобы однообразное богослужебное благолѣпіе украшало всю нашу землю, чтобы церковное упра-

вленіе дѣйствовало стройно,—дальше того, что̀—символы, форма. Наше церковное управленіе, консисторско-канцелярское, не разсчитано на потребности живой души; наше исповѣданіе ограничивается учебниками и не связано съ жизнью; наше обрядовое богослуженіе въ народномъ пониманіи покрыто мракомъ суевѣрій и даже идолопоклонства. И все это признается нормальнымъ. Вотъ картина, переданная недавно на страницахъ одного изъ духовныхъ журналовъ. „Лѣтъ десять-двѣнадцать назадъ объѣзжалъ кузнецкій уѣздъ мѣстный архипастырь. Въ одномъ мордовскомъ селѣ онъ пожелалъ узнать, на сколько тверды мордва въ православной вѣрѣ. Онъ зашелъ въ домъ старосты и только хотѣлъ было помолиться, какъ замѣтилъ, что въ переднемъ углу совсѣмъ нѣтъ иконъ.

— Ты что же? православный? строго обратился архипастырь къ старостѣ. Тотъ молча и низко кланялся и виновато улыбался, не понимая вопроса.—Я спрашиваю тебя: Богу вы молитесь?

— Какъ же! какъ же! засуетился хозяинъ,—молимся. *Рукой молимся.* Завсегда молимся.

— А гдѣ же икона?

— Икона?.. Сейчасъ, сейчасъ... Гришка! Куды дощечку дѣлъ? Я-те вотъ!—И потомъ, обернувшись къ преосвященному, хозяинъ съ извиняющеюся улыбкой добавилъ: поиграть взялъ. Въ песочекъ. Да куды-то засунулъ.

— Ай-яй-яй! Не хорошо!—произнесъ укоризненно архипастырь““...

Вдумайтесь въ эту картину. Объ истинности или неистинности христіанской вѣры судятъ по наличности или отсутствію иконы. Человѣкъ не знаетъ иного доказательства своей вѣры, какъ указаніе на то, что онъ молится рукой. Вопросъ о вѣрѣ сводится къ дощечкѣ, которую мальчишка взялъ поиграть.

А вотъ священнослужитель описываетъ свои впечатлѣнія отъ богослуженія: „Въ десять часовъ утра въ недѣлю православія очутились мы въ Москвѣ. Я наскоро переодѣлся, помылся и на возможно борзомъ конѣ поскакалъ въ Кремль, чтобъ застать митрополичье служеніе. Мнѣ хотѣлось въ *службѣ Божіей* видѣть владыку... Да, здѣсь я увидѣлъ... Это святительское достоподражаемое служеніе! *Бороды у всѣхъ*

сослужащихъ такія большія, движенія у всѣхъ, даже у протодіакона, такія плавныя, патріаршія" и пр.

Формализму и обрядовѣрію въ области религіи соотвѣтствуютъ въ жизни безнравственность, распущенность и некультурность.

Въ православныхъ селеніяхъ и городахъ изо дня въ день наблюдаешь сцены пьяныхъ безобразій, семейныхъ жестокостей, дикихъ суевѣрій, ужасной народной тьмы. И поразительнымъ кажется то, что эти безобразія и эта тьма не нарушаютъ стройности заведенныхъ порядковъ, что не дрогнетъ сердце выполняющаго церковные уставы для этой толпы, что не цѣпенѣетъ рука, вписывающая носителей этого пьянства и сквернословія въ списки христіанъ, что „не сокрушается онъ о сокрушеніи дщери народа своего, не ходитъ мрачный, объятый ужасомъ".

Странно то, что православное сознаніе не налагаетъ никакого долга, хотя и внушаетъ самомнѣніе. „Старообрядцы Чердынскаго уѣзда Юмской волости—народъ трудолюбивый, воздержный, сравнительно грамотный; они составляютъ несомнѣнно лучшій элементъ Юмской волости и могли бы служить образцомъ для подражанія своимъ сосѣдямъ, православнымъ—невоздержнымъ, поголовно неграмотнымъ, живущимъ крайне грязно"... О какой же другой мѣстности нельзя сказать того же?

Не только по сравненію съ инославными, но даже по сравненію съ язычниками христіане нынѣ выдѣляются безнравственностью. Нынѣ мы ведемъ войну на Дальнемъ Востокѣ. Мы терпимъ пораженія. Но наши военныя неудачи скоро могутъ уступить мѣсто нашимъ побѣдамъ [1]). Гораздо прискорбнѣе, что мы, православные, уступаемъ язычникамъ въ этической культурѣ. Вотъ что пишетъ недавно православный епископъ Дальняго Востока, Иннокентій (Переяславскій): „Весьма грустными явленіями въ общественной жизни Манчжуріи объясняются многія жертвы, понесенныя Россіей на Дальнемъ Востокѣ. Живя въ гор. Дальнемъ, я удивлялся и скорбѣлъ душой о той безпечности и непробудномъ разгулѣ, который царилъ тамъ наканунѣ самыхъ военныхъ событій. Казалось, для русскаго жителя далекой окраины нѣтъ ни-

[1]) Было писано въ разгаръ русско-японской войны.

чего страшнаго, и онъ можетъ безъ трепета встрѣтить своего наступающаго врага. Но первые роковые удары изъ смертоносныхъ орудій повергли всѣхъ въ неописуемый ужасъ: всѣ потеряли голову, все побѣжало...

По настойчивому желанію мѣстной и военной власти, на 1 седмицѣ Великаго поста я выѣхалъ въ Харбинъ. Здѣсь меня окончательно поразила картина нравственнаго упадка мѣстнаго русскаго населенія. Уличная непролазная грязь вполнѣ гармонировала съ полной нравственной распущенностью города. Нельзя было показаться на улицу, чтобы не встрѣтиться съ пьянымъ обывателемъ и не услышать уличной брани...

Цѣлыя полчища публичныхъ японскихъ женщинъ, которыхъ съ большимъ вниманіемъ и заботливостью выпроваживали (во время войны) изъ новыхъ русскихъ колоній, краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуютъ о здѣшнихъ нравахъ; такой грубый развратъ не могъ не вызвать въ туземныхъ жителяхъ отвращенія къ русскому человѣку, стремящемуся просвѣщать инородцевъ... Не вдаваясь въ перечисленіе всѣхъ ненормальныхъ явленій мѣстной общественной жизни, достаточно сослаться на мѣстныя иностранныя газеты, уподобляющія наши новые русскіе города съ Содомомъ и Гоморрой. Переѣзжая изъ новыхъ русскихъ городовъ въ иностранные китайскіе, невольно приходится убѣдиться въ нравственномъ перевѣсѣ послѣднихъ надъ первыми“...

Краснорѣчивѣе этого голоса іерарха могутъ говорить лишь самые факты. Вотъ картинка изъ нашей жизни на Дальнемъ Востокѣ. Русскій пароходъ захватываютъ японцы. Одинъ изъ плѣнниковъ составилъ описаніе своего пребыванія въ Японіи. „Въ часъ дня нашъ старшій офицеръ попросилъ, чтобы разрѣшили командѣ обѣдать. Вынесли мы на ютъ рындовую и начали пить; нѣкоторые успѣли выпить по пяти, вмѣсто одной чарки. Но пришелъ японецъ и забралъ рындовую, не давъ никому пить, а бочку запечаталъ своей печатью... Въ 10 часовъ вечера нашъ хлѣбопекъ и еще нѣкоторые хорошо подвыпили и завели японцевъ въ буфетъ и начали угощать, но они, кромѣ пива и лимонада, ничего не пили“... Плѣнники высажены на берегъ. „Мы ходили по городу свободно; было одно плохо: команда, не бывшая

долго на берегу, на радостяхъ сильно запьянствовала. Такъ мы прожили въ Нагасакахъ 5 дней. Два раза приходилъ приставъ съ переводчикомъ и просилъ, чтобы мы не дрались. Наши матросы... напились и въ пьяномъ видѣ передрались. Сломали нѣсколько велосипедовъ у японцевъ и побили много прохожихъ. Всѣ съ синяками выѣзжали изъ Нагасакъ", — впрочемъ не съ одними синяками, а еще съ „двумя ящиками, въ которыхъ помѣщались иконы"...

Застывшая форма все собою прикрываетъ; благолѣпный обрядъ успокаиваетъ нечистую совѣсть. И вотъ тамъ, гдѣ сердце должно бы разрываться на части, оно исполняется религіознымъ самодовольствомъ, почиваетъ въ надеждѣ на милость Божію.

Но на этомъ еще нельзя остановиться. Вотъ фактъ, котораго трудно не видѣть: церковь теряетъ власть надъ своими чадами. Не она владѣетъ нынѣ ихъ думами, не подъ ея руководствомъ рѣшаютъ они свои живые вопросы, не она ведетъ ихъ на жизненномъ пути. Мы наблюдаемъ массовыя отпаденія отъ церкви, хотя они не признаются и не отмѣчаются въ церковныхъ спискахъ. Скажемъ ли, что отпадаютъ прелюбодѣи, ростовщики, мірскіе кулаки? Нѣтъ, эти остаются въ церкви. Отпадаютъ тѣ, которые ищутъ духовной жизни, ищутъ отвѣтовъ на живые вопросы, ищутъ вождей, ищутъ духовнаго служенія Богу. Они спрашивали хлѣба, имъ давали камень; они искали живого слова, имъ давали мертвыя формулы. И они пошли своими путями.

То правда, что у церкви еще много чадъ. Но есть зло еще сильнѣйшее и страшное, которое надвигается на Россію безпросвѣтною тучею, предъ которымъ меркнутъ и суевѣрія и сектантство. Это — религіозное равнодушіе народа, остающагося въ церковной оградѣ. Имѣющіе острый глазъ и внимательные къ народу рѣшительно заявляютъ о „полномъ равнодушіи его ко всѣмъ духовнымъ интересамъ. Вопроса религіознаго совершенно не существуетъ,—и совсѣмъ не потому, что крестьянинъ твердо держится православія, а потому, что нѣтъ у него интереса къ духовнымъ вопросамъ"...

Гдѣ причины этихъ печальныхъ явленій? Причина въ томъ, что установившаяся форма не даетъ мѣста свободнымъ религіознымъ дѣятелямъ, что единственные дѣятели

у насъ на нивѣ Божіей священники, приготовляемые и избираемые по формѣ, составляющіе духовное вѣдомство, и только.

Чѣмъ *были* дѣятели на нивѣ Божіей? Припомнимъ Василія Великаго. Во время голода онъ, отверзши хранилища имущихъ словомъ и увѣщаніемъ, питаетъ голодныхъ. Безстрашно защищаетъ вдову отъ судьи. Смѣло защищаетъ истину предъ властью. „Что же, сказалъ правитель, развѣ не боишься ты власти?—Нѣтъ, что ни будетъ и чего ни потерплю. Не подлежитъ описанію имуществъ, кто ничего у себя не имѣетъ. Изгнанія не знаю, потому что не связанъ никакимъ мѣстомъ. Смерть же для меня благодѣтельна,—она скорѣе препошлетъ меня къ Богу, для Котораго живу и тружусь"...

Конечно, не всѣ пастыри были, какъ Василій. Но были такіе. Почему тогда были возможны такіе пастыри? Потому что то были времена, когда еще не вошло въ обычай приготовлять пастырей по трафарету, когда, поэтому, была возможность вступать въ среду пастырей лицамъ по призванію и проявлять въ пастырскомъ служеніи индивидуальную энергію.

А нынѣ... формулярные списки всѣхъ нашихъ пастырей совершенно одинаковы; всѣ они приготовляются по одному семинарскому шаблону, всѣ они избираются по одной канцелярской формѣ.

Не въ томъ серьезный вопросъ, какъ измѣнить семинарскую программу, а въ томъ, можетъ ли вообще семинарскій трафаретъ приготовить дѣятелей на нивѣ Христовой, можетъ ли уловить ловцовъ Божіихъ консисторская форма, начинающая номеромъ на прошеніи ставленника и кончающая номеромъ резолюціи, не дающая мѣста ни одному живому моменту человѣческихъ отношеній между избирающимъ и избираемымъ. Архим. Павелъ въ одномъ изъ писемъ къ проф. Н. И. Субботину писалъ: „Покойный владыка Иннокентій, митрополитъ Московскій, сказалъ мнѣ разъ: когда я былъ малолѣтнимъ, во мнѣ былъ страхъ Божій, а когда вступилъ въ науки, учился въ семинаріи, страхъ Божій потерялъ, и уже потомъ, когда вышелъ изъ семинаріи, опять началъ бояться Бога". Сравните съ этимъ относящіяся сюда строки изъ дневника прот. Путятина. Извѣстный

епископъ Порфирій писалъ: „Наше духовенство есть каста и, какъ каста, имѣетъ прирожденные пороки. Ежели въ средѣ его и являются блестящія дарованія, то сила ихъ ослабляется узкимъ образованіемъ и направленіемъ душъ въ одну сторону, къ колокольнямъ. У кого изъ нихъ есть природное краснорѣчіе, у того оно, стѣсненное школьными формами, правилами, или нѣмѣетъ, или не имѣетъ сильнаго вліянія на общество, которое можетъ быть увлекаемо, спасаемо, словомъ естественнымъ, живымъ"...

Рожденное отъ духа есть духъ и рожденное отъ формы есть форма. Наши пастыри, рожденные семинарскою программою и консисторскою формою, могутъ отправлять только формальное служеніе, могутъ проповѣдывать только по тетрадкамъ, могутъ поддерживать лишь символическое богослуженіе. Развѣ современный проповѣдникъ, соблюдая всѣ правила гомилетики, можетъ провозгласить отъ лица Господа: „для чего Мнѣ, православные, ладанъ, который идетъ изъ Савы, и благовонный тростникъ изъ дальней страны?" Развѣ онъ можетъ стать во вратахъ храма и громко взывать: „слушайте слово Господне, всѣ, входящіе сими вратами на поклоненіе Господу. Такъ говоритъ Господь: исправьте пути ваши и дѣянія ваши, и Я оставлю васъ жить на семъ мѣстѣ. Не надѣйтесь на обманчивыя слова: здѣсь храмъ Господень, храмъ Господень, храмъ Господень!"

Царствіе Божіе есть царство личностей, абсолютно-цѣнныхъ, духовно-свободныхъ. Дѣятелями на нивѣ Божіей могутъ быть только отмѣченные печатью Божіею, водимые духомъ Божіимъ. Чтобы былъ просторъ для такихъ дѣятелей, вотъ все, чего мы можемъ желать отъ нашихъ порядковъ. Нынѣ, какъ и вчера, какъ и третьяго дня, должно быть время героевъ, людей собственнаго почина и внутренней энергіи. Герои царства Божія—пророки.

Исторія еврейскаго народа съ убѣдительностью, какой только можно желать, научаетъ насъ, что живая основа религіозной жизни—свободная дѣятельность пророковъ. Евреи имѣли славныхъ царей, но не въ царяхъ была ихъ сила; они имѣли блестящее священство, но не въ священствѣ было ихъ спасеніе. Ихъ сила и ихъ слава—свободные посланники Божіи. У нихъ были помазанные цари и царство

у нихъ было символомъ царствованія Божія, но цари ихъ были на сторонѣ народа, а не на сторонѣ Божіей,—какъ сами они составляли собственную славу и гордость народа, такъ и народъ былъ ихъ гордостью; у нихъ были законные и наслѣдственные священники, но священники ихъ также были костью отъ костей и плотью отъ плоти народной, жили интересами народа, жили его даяніями. Только пророки ихъ были неподкупными служителями Божіими, только ихъ устами говорилъ свободный духъ Божій. Цари и священники обычно были въ союзѣ, пророки же, неустрашимо возглашая слово Божіе, не знали никакихъ человѣческихъ связей,—ихъ грозная рѣчь направлялась равно какъ къ народу, такъ и къ его священникамъ и царямъ: „Слушайте, священники, и внимайте, домъ Израилевъ, и приклоните ухо, домъ царя, ибо вамъ будетъ судъ". Судъ былъ священникамъ вмѣстѣ съ народомъ, потому что „грѣхами народа Моего, говорилъ Господь, кормятся они, и къ беззаконію его стремится душа ихъ. И что̀ будетъ съ народомъ, то и со священникомъ". И судьба царя была въ судьбѣ народа.

Цари еврейскіе были помазанниками Божіими и священство іудейское было законно-наслѣдственнымъ; но законное помазаніе и законная наслѣдственность еще не давали полнаго ручательства за то, что каждый царь будетъ рабомъ Божіимъ и что священство всегда будетъ священствомъ Божіимъ; то и другое служеніе въ своей законности еще не имѣло критерія для отличенія славы Божіей отъ славы мірской и богослуженія дѣломъ отъ богослуженія формальнаго, фарисейскаго. Напротивъ пророчество, никогда не опредѣляясь внѣшнимъ регламентомъ, всегда въ самой своей дѣйствительности имѣло критерій своей богоугодности.

Въ еврейской исторіи, правда, наряду съ истинными пророками были пророки ложные. Но ложное пророчество всегда обличалось истинными пророками, тогда какъ священство не находило обличителей въ своей средѣ. Пророчество въ самомъ себѣ, въ самой своей дѣйствительности, имѣетъ родникъ своего вѣчнаго обновленія. Возможность ложнаго пророчества при свободѣ пророческаго духа не опасна для религіозной жизни народа, потому что всегда побѣждается собственными силами пророчества; опасенъ законническій формализмъ, совершенно не дающій мѣста для

обнаруженія пророческаго духа. Время усиленнаго пророческаго служенія въ еврейской исторіи было временемъ высокой религіозной жизни народа, хотя это были дни тяжелые въ политическомъ отношеніи и мрачные для іерусалимскаго храма. Начало гибели еврейскаго народа было положено въ тѣхъ затрудненіяхъ, которыя пророческій духъ находилъ для себя въ теократическомъ строѣ,—было положено въ тѣ дни, о которыхъ сказано: „разумный безмолствуетъ въ это время; ибо злое это время". Въ тѣ столѣтія предъ рождествомъ Христовымъ, въ которыя прекратилось у іудеевъ пророческое служеніе, народъ іудейскій былъ уже мертвымъ даже въ дни политической самостоятельности, при всемъ великолѣпіи священническаго служенія.

Въ лицѣ Христа божественный пророкъ былъ распятъ законнымъ іудейскимъ священствомъ при участіи римской власти. Его свободная смерть стала источникомъ новой духовной жизни въ исторіи человѣчества. Въ Его церкви внѣшняя царская власть совсѣмъ не должна имѣть мѣста. Священство Его церкви ведетъ свое начало отъ Его апостоловъ и оно должно быть не только законнымъ, но и пророчески-воодушевленнымъ. Въ христіанствѣ священство не воодушевленное, законническое, еще менѣе терпимо, чѣмъ то было въ еврейской исторіи, ибо въ Новомъ Завѣтѣ „излитъ духъ Божій на всякую плоть" и всѣ истинные поклонники Божіи должны пророчествовать. Если же всѣ христіане должны имѣть въ себѣ духа Божія, если личность въ христіанствѣ имѣетъ абсолютно-цѣнное значеніе, если христіанство есть царство абсолютно-цѣнныхъ личностей, а не служеніе тѣней и формы, то дѣятели на христіанской нивѣ Божіей должны быть по преимуществу свободными носителями духа Божія.

Какіе порядки, это не важно. Какіе бы ни были порядки, разъ они застыли, разъ они устраняютъ возможность выбирать людей, выступать живымъ дѣятелямъ,—они плохи. Самые золотые порядки не могутъ породить людей и не могутъ замѣнить людей, ибо царствіе Божіе не приходитъ примѣтнымъ образомъ, оно внутри. Плохіе порядки это тѣ, которые убиваютъ духъ. Духъ отъ духа и люди отъ людей.

Поэтому всѣ, кому дороги интересы духовной жизни, кто имѣетъ въ себѣ, „начатокъ духа", всѣ въ мѣру своего ду-

ховнаго возраста должны безотлагательно, не успокоивая себя никакими упованіями, проявить себя дѣломъ, способствовать появленію истинныхъ работниковъ на нивѣ Божіей; всѣ мы отвѣтственны за трупный запахъ, который идетъ отъ насъ. Пророковъ Божіихъ нужно вымолить у Бога, нужно заслужить ихъ, свободное слово тѣмъ, которые любятъ его.

Не терпитъ Богъ людской гордыни;
Не съ тѣми Онъ, кто говоритъ:
„Мы соль земли, мы столбъ святыни,
„Мы Божій мечъ, мы Божій щитъ!“

Не съ тѣми Онъ, кто звуки слова
Лепечетъ рабскимъ языкомъ
И, мертвенный сосудъ живаго,
Душою мертвъ и спитъ умомъ.

Но съ тѣми Богъ, въ комъ Божья сила,
Животворящая струя,
Живую душу пробудила
Во всѣхъ изгибахъ бытія.

Онъ съ тѣмъ, кто гордости лукавой
Въ слова смиренья не рядилъ,
Людскою не хвалился славой,
Себя кумиромъ не творилъ.

Онъ съ тѣмъ, кто духа и свободы
Ему возноситъ фиміамъ;
Онъ съ тѣмъ, кто всѣ зоветъ народы
Въ духовный міръ, въ Господень храмъ!

III [1]).

. . . . . .

. . . . Вопросъ въ томъ: заключаетъ ли въ себѣ „первенствующее и господствующее положеніе православной церкви въ государствѣ“ достаточное основаніе для ея свободной жизни?

[1]) Изъ предполагавшейся въ первомъ изданіи статьи о свободѣ совѣсти, въ свое время не напечатанной по независящимъ обстоятельствамъ.

Кромѣ свободы „отправленія своей вѣры и богослуженія по обрядамъ оной“ иновѣрные и инославные еще пользуются свободою перехода въ православіе; члены же православной церкви не имѣютъ свободы выхода изъ православія, и этотъ недостатокъ оказывается роковымъ для православія,—тѣмъ больнымъ мѣстомъ, отъ котораго православіе является внутренно слабѣе инославія и иновѣрія, при всемъ внѣшнемъ блескѣ.

Вслѣдствіе отсутствія свободы выхода въ нѣдрахъ православія пребываетъ множество членовъ, потерявшихъ церковную вѣру, и потому вся жизнь православія покрыта мракомъ сугубаго лицемѣрія.

Издревле силу церкви составляла ея чистота. Въ жизни первенствующей христіанской общины самымъ примѣчательнымъ, какъ извѣстно, было то, что всѣ ея члены пребывали „единодушно вмѣстѣ,—всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее“ (Дѣян. II, 1. 44); но это единодушіе членовъ христіанскаго общества было возможно только потому, что „изъ постороннихъ никто не смѣлъ пристать къ нимъ“ (V, 13). Вотъ черта, на которую обычно не обращаютъ должнаго вниманія. Христіанская община видѣла въ себѣ носителя божественной славы, ея представителя, по слову Христа: „такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла, и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѳ. V, 16). Смотря на себя столь высоко, церковь могла дать въ себѣ мѣсто только искренно вѣрующимъ и не допускала въ себя ничего „посторонняго“. Въ этомъ проявлялась не іудейско-номистическая брезгливость по отношенію къ мірскому образу жизни, къ языческимъ обычаямъ, но любовь къ правдѣ и убѣжденіе, что спасеніе въ церкви можетъ быть только свободнымъ, что пребываніе ея членомъ полезно только для живущихъ по духу Христа, что лицемѣріе ея членовъ противно самому ея существу. Согласно этому апостолъ Павелъ запрещаетъ христіанамъ сообщаться съ блудниками,—впрочемъ (что въ высшей степени поучительно) не вообще съ блудниками міра сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы христіанамъ выйти изъ міра,—но апостолъ наставляетъ не сообщаться съ тѣмъ, кто, называясь братомъ, остается блудникомъ, или лихоимцемъ, или идоло-

служителемъ, или злорѣчивымъ, или пьяницею, или хищникомъ, съ такимъ даже и не ѣсть вмѣстѣ (1 Кор. V, 9—13).

Для церкви необходимо по ея существу, по основному ея призванію, непрерывно освобождаться и всегда быть свободною отъ тѣхъ лицемѣрныхъ членовъ, которые позорятъ ея имя. Чистота и святость церкви это не пункты ученія о церкви, мнѣнія о ней вѣрующихъ, но должны быть дѣйствительными ея свойствами.

Правда, съ другой стороны намъ извѣстна милость и долготерпѣніе Господа, Который рабамъ, предложившимъ выбрать плевелы изъ пшеницы, отвѣтилъ: „нѣтъ; чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вмѣстѣ съ ними пшеницы. Оставьте расти вмѣстѣ то и другое до жатвы". Здѣсь завѣтъ для церковной власти быть снисходительной къ христіанамъ, согрѣшающимъ, но искренно кающимся.

Примирить эти два направленія въ дѣятельности церковной власти по отношенію къ христіанамъ по имени легко, потому что первый и самый существенный пунктъ этого примиренія дается въ свободѣ выхода изъ церкви: это minimum строгости церковной власти и крайній предѣлъ снисходительности. Если, съ одной стороны, церковь должна извергать изъ своей среды всякое лицемѣріе, а съ другой стороны она должна быть снисходительною къ немощнымъ, то уже во всякомъ случаѣ должна быть предоставлена полная свобода выхода изъ церкви всѣмъ тѣмъ, которые не желаютъ быть ея членами,—во всякомъ случаѣ нѣтъ никакого основанія насильственно задерживать въ церкви тѣхъ, которымъ совѣсть не позволяетъ пребываніе въ ней, и тѣмъ искусственно поддерживать лицемѣріе.

Вся сила въ томъ, чтобы пребываніе въ лонѣ церкви не сопровождалось никакими матеріальными выгодами и выбытіе изъ нея не обставлялось никакими внѣшними препятствіями.

Въ данномъ случаѣ самое важное выяснить, что духовные интересы церкви, истинно понятые, требуютъ для ея членовъ свободы отъ полицейскихъ стѣсненій въ дѣлахъ вѣры вплоть до свободы выхода изъ церкви. Ложно думаютъ, что полицейская опека надъ членами церкви въ данномъ отношеніи полезна для церкви,—нѣтъ, она всячески вредна. Фактически оказывается, что государство даетъ свободу ино-

славію и иновѣрію, и только одно православіе въ качествѣ господствующей церкви лишено такой свободы, только ея члены воспитываются не въ духѣ христіанской свободы, а въ духѣ рабства. Сама церковь должна понять, что государственныя привиллегіи для нея тягостны, сама она должна отказаться отъ нихъ. Полицейскія услуги угашаютъ въ церкви духъ Христовъ и окутываютъ ея членовъ мракомъ лицемѣрія.

Свободно отпускать чадъ своихъ „на страну далече"?.. Но развѣ это не ужасно для материнской любви церкви? Развѣ это не требованіе индифферентизма, самаго злостнаго?.. Не индифферентизмъ, а именно материнская любовь церкви должна желать для своихъ членовъ свободы, если только она хочетъ видѣть въ нихъ сыновъ, а не рабовъ. Гдѣ духъ Господень, тамъ свобода (2 Кор, III, 17).

Приточный отецъ могъ бы не дать младшему сыну слѣдующей ему части имѣнія, и сынъ не пошелъ бы въ дальнюю сторону, и не расточилъ бы имѣнія своего, живя распутно, и не впалъ бы въ крайнюю нужду и не пережилъ бы позора послѣдняго наемника. Но вѣдь въ такомъ случаѣ онъ и не возвратился бы къ отцу своему и не сказалъ бы ему этихъ словъ: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою, и уже недостоинъ называться сыномъ твоимъ... Когда онъ пропадалъ, онъ былъ мертвъ; но когда онъ возвратился, онъ ожилъ. И мы можемъ сравнивать его съ старшимъ братомъ, который столько лѣтъ служилъ отцу и никогда не нарушалъ приказаній его, но не имѣлъ въ сердцѣ своемъ любви: наши симпатіи, совпадающія съ сужденіемъ слова Божія, на сторонѣ младшаго брата, который ожилъ, а не старшаго, который застылъ въ законнической самоправедности и не былъ способенъ къ оживотворенію. Живое движеніе всегда лучше неподвижности трупа. Старшій братъ притчи это—образъ историческаго Израиля, который хвалился своимъ происхожденіемъ отъ Авраама, знаніемъ закона и вѣрностью Іеговѣ, считалъ себя здоровымъ и не имѣющимъ нужды во врачѣ, который своею законническою самоправедностью закрывалъ для себя путь въ царствіе Христа; младшій братъ—образъ мытарей и грѣшниковъ, которые опередили праведниковъ Израилевыхъ на пути въ царствіе Божіе. Эти образы сохраняютъ всю свою поучитель-

ность и для насъ, христіанъ. Если природная праведность не спасла Израиля и царствіе Божіе досталось природнымъ грѣшникамъ (Гал II, 15), то тѣмъ менѣе могутъ быть природные христіане. Fiunt non nascuntur christiani Каждый христіанинъ рождается духовно, т. е. становится христіаниномъ свободно и сознательно,—и безъ такого духовнаго рожденія нѣтъ христіанина. Поэтому каждый „природный христіанинъ“ рано или поздно долженъ быть отпущенъ церковью на свободу, подъ исключительное руководство своего разума, долженъ испытать свои пути и только въ такомъ случаѣ онъ можетъ придти ко Христу свободно и сознательно. Конечно, духовные темпераменты бываютъ различны: есть люди, которые становятся то холодными, то горячими, и есть люди, которые всю жизнь остаются теплыми. Для послѣднихъ природное христіанство почти безъ замѣтнаго кризиса становится сознательнымъ, полусознательнымъ. Это христіане теплохладные. Другіе, напротивъ, могутъ покорить свой разумъ въ послушаніе Христу только подъ единственнымъ условіемъ свободы разумной жизни. И это сильнѣйшіе, которымъ назначены первыя мѣста въ царствѣ Божіемъ. Лишить таковыхъ свободы значитъ поставить форму на мѣсто жизни, удержать въ рукахъ трупъ вмѣсто духа,—значитъ бояться гніенія зерна въ землѣ, которое однако только сгнивши можетъ принести плодъ. Съ другой стороны и сама церковь можетъ употреблять всѣ зависящія отъ нея средства, чтобы отпустить свое чадо не съ пустыми руками, а съ большими дорожными запасами, чтобы оставить въ его душѣ лучшія воспоминанія дѣтства, которыя съ теченіемъ времени сдѣлаютъ для него сладкимъ возвращеніе въ лоно церкви; она будетъ слѣдить за нимъ и въ дни его отсутствія, чтобы при первыхъ признакахъ духовнаго возрожденія принять его въ свои объятія, чтобы „видѣть его издали“ и согрѣвать своею любовью,—кратко сказать, она употребитъ всѣ средства, чтобы облегчить христіанину дни кризиса, дни его скорби, „когда рождается человѣкъ въ міръ“. Но здѣсь цѣлесообразны только средства свободныя и духовныя, а дать мѣсто полицейскому воздѣйствію, насильственно отрѣзать человѣку самые пути къ выходу на свободу—это значитъ изсушить зерно и сдѣлать его безплоднымъ, это значитъ лишить человѣка самой возможности

духовнаго рожденія... Все зависитъ отъ того, кого церковь желаетъ видѣть въ своихъ чадахъ—рабовъ или дѣтей. Педагогика для тѣхъ и другихъ совершенно различна. Если мы хотимъ приготовить себѣ раба, то мы будемъ воспитывать въ немъ автомата, болѣе всего будемъ стараться подавить въ немъ признаки свободолюбія и свободомыслія. Но при воспитаніи сына мы поступаемъ иначе: мы при первой возможности даемъ ему испытать собственныя силы, приложить къ дѣлу сообразительность, проявить благородство характера, рискъ, предпріимчивость, самоувѣренность,—мы воспитываемъ въ немъ свободолюбіе, самостоятельный починъ. „Повинуйся“, говоримъ рабу; „дѣйствуй самъ“, говоримъ сыну. Въ томъ и сила, что ничѣмъ нельзя замѣнить предпріимчивости, собственнаго почина, активности, свободы,—никакими суррогатами, а воспитываются эти свойства только на свободѣ. Кому не извѣстна драма отца-деспота, который желалъ бы видѣть въ своемъ сынѣ свободнаго дѣятеля, а видитъ въ немъ существо робкое, лукавое, забитое? Его ошибка въ томъ, что онъ не даетъ свободы тому, кого онъ желалъ бы видѣть свободнымъ... А что христіанинъ есть сынъ, а не рабъ—это основной догматъ христіанства. Цѣннаго въ христіанинѣ для Бога можетъ быть только то, что онъ самъ дѣлаетъ, что онъ самъ приноситъ Богу: человѣкъ становится христіаниномъ, когда онъ въ сердцѣ своемъ даетъ мѣсто Христу, живетъ Имъ, любитъ Его. „За все, получаемое отъ Бога, человѣкъ можетъ воздать лишь своимъ сердцемъ. У него все Божіе, только сердце свое“,—и только сердце свое, и только самъ онъ можетъ воздать Богу. И если онъ отдастъ все, что имѣетъ, если онъ отдастъ тѣло свое на сожженіе, а сердце удержитъ у себя, замкнетъ его, не откроетъ для божественной любви, то онъ ничто для Бога. Въ этомъ вся сила человѣка, которая дѣлаетъ его самоцѣннымъ, драгоцѣнной жемчужиной, въ сравненіи съ которой ничто весь міръ: онъ можетъ любить только самъ. Раскройте насильно цвѣтокъ, и онъ завянетъ; нужно ждать, когда онъ самъ раскроется солнцу. Нельзя заставить человѣка любить: онъ все сдѣлаетъ подъ давленіемъ, будетъ исполнять всѣ обряды, будетъ исповѣдывать устами, окажетъ всякое послушаніе, только сердце закроетъ, и тѣмъ крѣпче, чѣмъ сильнѣе будете давить на

него. Онъ можетъ любить только свободно. Если вы хотите, чтобы васъ полюбилъ ребенокъ, оставьте надежду на свою власть, возложите все упованіе на его свободу, онъ отвѣтитъ любовью только на вашу любовь. И тайна общенія человѣка съ Богомъ, со Христомъ, есть величайшая тайна, предъ которой можно только благоговѣть, къ которой нельзя прикасаться грубыми руками,—это самый нѣжный плодъ человѣческой самодѣятельности. За этимъ цвѣткомъ нужно *ухаживать* самоотверженно, внимательно. Поэтому-то въ церкви нѣтъ власти, а есть только служеніе. „Пастыри, пишетъ апостолъ, пасите Божіе стадо, какое у васъ, не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ“ (1 Пет. V, 2. 3). И сами апостолы дали образецъ такого пастырскаго служенія: „дѣти мои, пишетъ апостолъ, для которыхъ я снова въ мукахъ рожденія, доколѣ не изобразится въ васъ Христосъ“ (Гал. IV, 19)!

Разсужденія о свободѣ совѣсти только тогда станутъ на твердую почву, когда будетъ понято, что религіозная свобода членовъ православной церкви благотворна не только для каждаго изъ нихъ, но и для самой церкви. Она только тогда станетъ сама свободною и дѣятельно-живою, когда дастъ свободу своимъ чадамъ. И это какъ по отношенію къ юридическому положенію церкви въ государствѣ, такъ и по отношенію къ живой дѣятельности. Уходъ за сыномъ требуетъ несравненно большаго вниманія и напряженія силъ отъ воспитателя, чѣмъ дрессировка раба. И свобода членовъ церкви встряхнула бы все ея существо, напрягла бы ея силы, теперь дремлющія, вызвала бы въ ней дѣятелей, теперь скрывающихся. Много разсуждаютъ въ послѣднее время о средствахъ пробудить въ церкви и ея дѣятеляхъ жизнь, оживить приходъ, заинтересовать духовенство. Для этой цѣли есть одно прямое средство — свобода совѣсти. Упражненіе въ охотѣ за чучелами медвѣдей и львовъ не пріучитъ человѣка къ мужеству, находчивости и ловкости; все это открывается и развивается лишь при встрѣчѣ съ дѣйствительною опасностью. Такъ и въ церкви. Теперь пастыри дремлютъ въ упованіи на полицейскую охрану церковныхъ вратъ и считаютъ излишнимъ учить паству. Свобода совѣсти и потребность воспитывать духовныхъ дѣтей сразу поставила бы предъ ними серьезныя задачи, которыхъ

устрашились бы всѣ наемники, но которыя вызвали бы на ниву Христову любителей дѣла. Свободнымъ дѣтямъ нужно дать дѣйствительное знаніе, нужно наставить ихъ, чтобы они были способны дать отчетъ въ собственномъ упованіи и сознательно относились ко всякому ученію. Такія задачи поставили бы живую жизнь тамъ, гдѣ мы теперь видимъ канцелярскую форму, водворили бы живую дѣйствительность на мѣстѣ мертвыхъ символовъ.

Нынѣ на совѣсти православнаго лежатъ кандалы той мысли, что онъ не можетъ не быть православнымъ. Эта мысль сверлитъ его душу, лишаетъ его религіозную жизнь искренности, подрѣзываетъ ему крылья. Нынѣ между пастырями и пасомыми лежитъ непроходимая пропасть, которая создается неумолкающимъ въ душѣ пасомыхъ подозрѣніемъ, что слово и дѣло пастырей не искренно, что они на службѣ у государства. Время снять съ совѣсти эти кандалы и разсѣять этотъ туманъ подозрительности свѣтомъ свободы совѣсти.

Какъ это могло случиться, что церковь, начавшая свое историческое существованіе подъ знаменемъ духовной свободы, забыла это знамя? Какъ это могло случиться? Свѣтлая область служенія Богу духовно - истиннаго, внутренняго и свободнаго, въ расцвѣтѣ абсолютно-цѣнной личности, вѣдь это область, опредѣленная для нея Самимъ Богомъ, предреченная ветхозавѣтными пророками, заповѣданная Христомъ и Его апостолами. Она—законная наслѣдница этой области. Зачѣмъ же она нынѣ даетъ инымъ восхищать у нея проповѣдь свободы, истины, искренности?.. Нѣтъ, существо церкви не измѣнилось. Ея благо нынѣ, какъ и прежде,—духовно-свободное служеніе Богу. Гнилыя слова въ защиту старообрядческаго обрядовѣрія, фарисейской самоправедности, въ защиту насилія надъ душою и сердцемъ,—это не ея слова, это рѣчи ея самозванныхъ апологетовъ, которые толкаютъ ее на путь полнаго безчадія... И ей нужно открыто отречься отъ мнимыхъ друзей, защищающихъ ея именемъ мракъ и насиліе, ей нужно признать своими глашатаями лишь тѣхъ, кто говоритъ словами апостола: „къ свободѣ призваны вы, братья. Духа не угашайте“.

IV.

Свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только въ свободѣ плоти.

Свобода плоти — въ полнотѣ и самобытности плотской жизни,—въ полнотѣ ея радостей, ея страстей, въ свободѣ личнаго начала, въ полнотѣ естественнаго развитія во всѣхъ видахъ — въ семейномъ, національномъ, государственномъ, научномъ, художественномъ ..

При этомъ свободу плотской, или языческой, жизни, я никакъ не отожествляю съ безнравственностью, распущенностью. Плотская жизнь, во всей полнотѣ своего развитія, имѣетъ въ себѣ этическія основы. „Язычники, по словамъ апостола, не имѣя закона, по природѣ законное дѣлаютъ, они сами себѣ законъ, дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ". Было бы ошибочно приписывать нравственности исключительно божественное происхожденіе и небесный характеръ; напротивъ, она имѣетъ утилитарную сторону, земной характеръ. Радость плотской любви сама по себѣ не только не безнравственна, но она-то и составляетъ естественный фундаментъ нравственности: она создаетъ стыдъ, какъ напряженіе половой любви, изъ нея развивается семья, нація, государство, на ней утверждаются союзъ родителей и дѣтей, связь человѣка съ прошлымъ и будущимъ, мужество главы семьи, преданность ея членовъ общему дѣлу, патріотизмъ, къ ней примыкаютъ художественное развитіе, взаимная услужливость, въ ней корни всего научнаго и культурнаго прогресса. Безъ естественныхъ плотскихъ страстей, безъ плотскихъ радостей, безъ личнаго самолюбія, честолюбія и славолюбія—не было бы міровой исторіи, вся поверхность земли была бы усѣяна мертвыми костями безъ духа и жизни.

Такъ только и можно понять свободу, или полноту, плотской жизни.

Съ евангельской точки зрѣнія плотской жизни должна быть предоставлена полная свобода.

Это слѣдуетъ уже изъ того, что христіанство, или евангеліе, не можетъ опредѣлять плотской жизни. Евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, ненависть къ братьямъ и сестрамъ, а это было бы полною нелѣпостью, въ родѣ средневѣковаго дѣтскаго крестоваго похода. Дѣти могутъ жить только по естественному чувству любви къ родителямъ и семьѣ, только въ радостной атмосферѣ семейной

ласки, семейнаго тепла, только въ атмосферѣ улыбокъ и нѣжности. Евангеліе нельзя непосредственно прилагать къ рѣшенію вопросовъ государственныхъ. Кесарево кесарю, Божіе Богу. Государство, основанное на евангеліи, это contradictio in adjecto такъ же, какъ и царство Божіе съ характеромъ мірского государства: „князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими, но между вами, сказалъ Христосъ Своимъ ученикамъ, да не будетъ такъ". Равнымъ образомъ не можетъ быть и христіанской политики. Непосредственное примѣненіе евангелія къ рѣшенію политическихъ вопросовъ должно привести къ явному абсурду. Если, напр., г. Сапожниковъ въ *Странникѣ* (1904 г. февр.) пишетъ: „съ библейской точки зрѣнія Россія должна какъ можно скорѣе вполнѣ и окончательно присоединить Маньчжурію къ своимъ владѣніямъ", то, очевидно, это *сапожниковское* христіанство не есть евангельское христіанство.— Непосредственно по евангелію нельзя устроить суды, потому что въ евангеліи сказано: „не судите". — Нынѣ [1]), въ дни войны, нерѣдко можно слышать и читать, особенно въ напутственныхъ рѣчахъ полковыхъ священниковъ, что „истиннымъ воиномъ можетъ быть только христіанинъ"; но такія рѣчи опрокидываются каждымъ успѣхомъ язычниковъ-японцевъ надъ православными воинами. Одинъ священникъ сказалъ войску, вмѣсто „со щитомъ или на щитѣ":—„со Христомъ и во Христѣ". Это—безсознательное кощунство. Если „цѣль войны заключается въ томъ, чтобы ослабить, по возможности, не только боевую силу и укрѣпленія непріятеля, но и всю совокупность его моральныхъ и матеріальныхъ рессурсовъ", то войну нельзя оправдать съ точки зрѣнія евангельской; если въ евангеліи предписано „не противиться злому", то, очевидно, евангеліе не имѣетъ своею задачею воспитывать воинственности. — На евангельской основѣ не можетъ процвѣтать брачная жизнь, потому что евангеліе требуетъ отъ мужа „оставить жену, возненавидѣть ее", а для брачной жизни требуется плотская любовь, плотская страсть. Г. Мережковскій говоритъ о „христіанской святости брака"; но это потому, что на мѣсто Христова евангелія онъ ставитъ „новое" евангеліе, смотритъ не на единаго

[1]) Писано во время русско-японской войны.

вѣчнаго историческаго Христа, а „мистически созерцаетъ новый ликъ“ грядущаго Христа.—Патріотизмъ можно примирить съ евангеліемъ только при помощи лицемѣрія и софистики, такъ какъ исходный пунктъ евангелія — борьба съ національною ограниченностью въ области религіи Истинное христіанство не можетъ подогрѣвать патріотическихъ чувствъ.—Наконецъ, „христіанская наука“, „христіанское искусство“—пустые звуки. У евангелія нѣтъ непосредственныхъ точекъ соприкосновенія съ наукою и искусствомъ. Наука и искусство тѣмъ лучше, чѣмъ они свободнѣе, человѣчнѣе. Вопросы науки и искусства не могутъ быть христіанскими вопросами; какъ не можетъ быть христіанскаго вопроса объ электричествѣ, о телефонѣ, такъ и не должно быть христіанскаго вопроса о театрѣ, о безубойномъ питаніи, хотя и много нынѣ охотниковъ ставить такіе вопросы.

Евангельская, или духовная жизнь, не имѣетъ непосредственной связи съ жизнью плотскою, съ ея формами, хотя и находится къ ней въ отношеніяхъ посредственныхъ, т.-е. чрезъ посредство духовныхъ личностей, какъ свободныхъ дѣятелей въ мірѣ, чрезъ ихъ любовь къ мірскимъ людямъ. Какъ бы ни было велико это жизненное значеніе христіанства, евангеліе ни въ какомъ случаѣ не можетъ дѣйствовать непосредственно на естественную жизнь. Жизнь духовная и жизнь плотская управляются своими собственными законами, и нѣтъ щелей, которыя прямо вели бы изъ одной области въ другую. Представьте себѣ Соню Мармеладову: она пожертвовала собою,—по жалости къ своей семьѣ, приняла на себя грязь разврата,—ея жалость предохранитъ ли ее отъ болѣзней? Конечно, нѣтъ, потому что законы духовной жизни одни, а законы физіологіи другіе. Такъ и во всѣхъ областяхъ мірской жизни нѣтъ непосредственнаго пункта соприкосновенія съ евангеліемъ: евангелію дороги люди, но ему нѣтъ дѣла до законовъ естественной жизни, до *формъ* и видовъ плотскаго существованія.

Забвеніе этой истины ставитъ безвыходную дилемму или отрицать мірскую жизнь во имя евангелія, или понизить евангеліе, приспособить его къ потребностямъ жизни. Первымъ путемъ пошелъ Толстой. Онъ глубоко понимаетъ христіанскій законъ, во всякомъ случаѣ глубже, чѣмъ защит-

ники такъ называемаго новаго христіанства. Его ошибка въ томъ, что въ евангеліи онъ видитъ не только содержаніе лично-духовной жизни, а и норму общественнаго благоустройства, основу земнаго благоденствія. При такомъ взглядѣ на значеніе евангелія, выводы Толстого послѣдовательны. Если евангеліе абсолютно, то, въ непосредственномъ примѣненіи къ плотской, мірской жизни, оно отрицаетъ всѣ ея формы. Ради евангелія нужно отвергнуть науку, искусство, государство, бракъ: все это не можетъ вынести евангельскаго абсолютизма. Толстой не останавливается предъ тѣмъ, что вѣдь безъ этихъ формъ и видовъ естественной жизни послѣдняя обращается въ призракъ.

Противники Толстого, съ которыми онъ, при всемъ своемъ безсиліи, могущественно борется, идутъ какъ разъ противоположнымъ путемъ. Обнимая въ сферѣ христіанства всю полноту естественной жизни человѣка, защищая христіанскій бракъ, христіанскій судъ, христіанское государство, христіанское искусство, и въ то же время сознавая невозможность абсолютнаго содержанія въ формахъ естественной жизни, они понижаютъ евангельскія требованія, примѣняютъ евангеліе къ уровню потребностей общественнаго благоустройства, выводятъ изъ христіанства правила о повиновеніи рабовъ господамъ и властямъ, о покорности жены мужу, создаютъ христіанскій соціализмъ и т. д. Это приспособленіе достигается путемъ привнесенія въ евангельское христіанство остатковъ іудейской нравственности и обрывковъ житейской языческой мудрости. Такимъ образомъ въ систему христіанства принимаются іудейское десятословіе и формы языческой религіи. Возникающее при этомъ противорѣчіе, напр. между заповѣдью о ненависти къ отцу и матери и заповѣдью: „чти отца и мать“, устраняется гипотезой евангельскихъ совѣтовъ, необщеобязательныхъ, добровольныхъ, къ которымъ и сводится вся сущность евангелія. Конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ понижается евангеліе, приспособляясь къ жизни, и естественная жизнь, втягиваясь въ чуждую ей сферу, какъ-то придавливается, создается какъ бы робость въ естественныхъ движеніяхъ, радость омрачается.

Изъ этой дилеммы выходъ можетъ быть только одинъ: такъ какъ евангеліе не можетъ опредѣлить плотской жизни, то ей должна быть предоставлена полная свобода.

На этой свободѣ должно настаивать въ интересахъ самого евангелія. Евангелію нѣтъ дѣла до содержанія мірской жизни, для него дороги лишь души человѣческія. Однако души могутъ быть пріобрѣтены для евангелія лишь въ томъ случаѣ, если онѣ выростаютъ въ сферѣ свободной плотской жизни, въ теплѣ и радости плотскихъ страстей, если онѣ развиваются сильными и свободными личностями, если онѣ предварительно обогащаются всѣмъ богатствомъ мірской жизни. Только въ полнотѣ и свободѣ плотской жизни можетъ быть точка опоры для небесныхъ порывовъ духа. Если сказано: „возненавидь отца, мать, жену, дѣтей,—раздай имущество,—пожертвуй жизнью"; то вѣдь, очевидно, это благовѣстіе имѣетъ *силу* лишь для того, кто знаетъ тепло плотской любви, радости семейной жизни, кто поработалъ надъ пріобрѣтеніемъ имущества, кто любилъ свой народъ, насладился честью и славою. Жертва жизнью для Бога есть дѣйствительная жертва со стороны того, кто имѣетъ жизнь—богатую, радостную, сильную. Для Бога можетъ быть пріобрѣтенъ тотъ, кто сначала пріобрѣлъ себя для себя. Напротивъ, кто не любилъ мірскою любовью, не зналъ мірскихъ сладостей и горестей, для того слова евангельскія звучатъ вяло, слабо, какъ эхо отдаленнаго пѣснопѣнія, въ которомъ не разберешь словъ, какъ сновидѣніе, котораго не вспомнишь. Если бы удалось внушить евангеліе кому-нибудь съ дѣтства, съ первыхъ дней сознанія воспитать его въ истинномъ христіанствѣ, то вѣдь это выросъ бы жалкій уродецъ, никому и ни на что негодный,—выродилась бы изъ него та теплохладность, о которой сказано въ Писаніи: „ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ".

Итакъ, въ интересахъ евангелія такъ же, какъ и въ интересахъ земного развитія, плотского благоденствія, красоты и разумности жизни,—нужно желать религіозной свободы для плоти.

V.

Теперь вопросъ: какъ сочетается свобода христіанскаго духа съ свободою плоти? какъ относится христіанскій духъ къ царству плоти?

Сама по себѣ, разсматриваемая объективно, въ своихъ формахъ, плоть не оцѣнивается съ христіанской точки зрѣнія—и не осуждается, и не имѣетъ положительнаго религіознаго значенія. Плоть—царство природы, безразличное въ религіозномъ отношеніи, подобно какъ физіологія и техника безразличны въ этическомъ отношеніи. Царство природы и исторіи опредѣляется своими законами, чуждыми нравственному чувству, нравственной оцѣнкѣ. Дождь падаетъ на праведныхъ и неправедныхъ, и солнце одинаково свѣтитъ злымъ и добрымъ. Если человѣкъ родился слѣпымъ, то это не значитъ, что согрѣшилъ онъ или родители его. Такъ въ природѣ, такъ и въ исторіи. Галилеяне, убитые Пилатомъ, не были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, и задавленные силоамскою башнею не были виновнѣе всѣхъ іерусалимлянъ. Одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому. Такъ въ природѣ и исторіи, такъ и въ личномъ отношеніи человѣка къ природѣ—въ его плотской жизни. Плоть—царство природы. Никакія внѣшнія отношенія человѣка къ природѣ не могутъ ни осквернить его, ни освятить. Ѣдимъ ли мы, мы не удаляемся отъ Бога; не ѣдимъ ли, не приближаемся къ Нему. Живетъ ли человѣкъ брачною жизнью, нельзя сказать, что онъ не съ Богомъ; живетъ ли безбрачною жизнью, нельзя сказать, что тѣмъ самымъ онъ святъ Богу.

Христіанство въ абсолютности добра, въ соединеніи этики съ вѣрою, въ духовной вѣрующей любви,—и потому христіанское отношеніе къ природѣ и плоти начинается лишь съ того момента, съ котораго природное отношеніе становится отношеніемъ къ человѣку, къ лицу. Природное отношеніе христіанина не становится по одному этому неизбѣжно аскетическимъ, не создаетъ бѣгства изъ міра. Христіанскій духъ проявляется въ дѣйствительной любви къ живымъ людямъ, а не въ отвлеченно-созерцательной религіозности. Кто говоритъ, что онъ любитъ Бога, но не любитъ брата своего, тотъ съ христіанской точки зрѣнія—лжецъ. И кто говоритъ, что онъ любитъ брата своего, но любитъ словомъ или языкомъ, а не дѣломъ и истиною, тотъ также лжецъ. Евангеліе исходитъ изъ того, что жизнь есть благо—не святое и не грѣшное, но—благо. Благо—солнечный свѣтъ, здоровье, радости семейной жизни, дружескаго общенія. И любить по евангелію значитъ давать людямъ прежде всего это

благо жизни, до чаши холодной воды включительно. Истинный христіанинъ скорбитъ съ больными, заключенными, и радуется съ радующимися,—радуется на радости семьи и служитъ ей со всею полнотою чувства. Христосъ создаетъ вино на веселіе брачущихся и съ любовью благословляетъ дѣтей: развѣ это можетъ быть забыто христіанствомъ? *Избранные* Христа избираются изъ міра и посылаются въ міръ *служить* людямъ. Именно *служить*, но не *управлять* міромъ, не налагать на него свое внутреннее благо, какъ долгъ, какъ законъ, какъ форму. „Кто поставилъ Меня судить или дѣлить васъ"? сказалъ Христосъ одному изъ народа, просившему Его раздѣлить между нимъ и братомъ наслѣдство. Такъ словами Христа избранные Его могутъ сказать міру: „кто поставилъ насъ женить или разводить васъ? кто поставилъ насъ управлять вашею плотскою жизнью"?

Евангеліемъ оправдывается образъ старца Зосимы, любившаго и Бога, и природу, и людей. Но оправдывается евангеліемъ и образъ Алеши Карамазова. Та же самая любовь къ человѣку оправдываетъ и личное участіе человѣка въ плотской жизни. Мы уже видѣли, что Марѳинъ духовнымъ бракомъ съ Сусанной заѣлъ ея молодость, загубилъ ея вѣкъ. Было бы съ его стороны дѣломъ истинной любви—дать ей дѣтей, ибо высшее благо жены—имѣть дѣтей, ибо спасается жена чадородіемъ... „И увидала Рахиль, что она не рождаетъ дѣтей Іакову, и позавидовала Рахиль сестрѣ своей, и сказала Іакову: дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю"... И вѣчно Рахиль будетъ плакать о дѣтяхъ своихъ, и вѣчно образъ Марѳина будетъ образомъ проклятаго лицемѣрія...

Христіанство не оскверняется плотью, и вмѣстѣ съ тѣмъ—оно не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ. Христіанство въ томъ и только въ томъ, что надъ плотью, только въ духовной абсолютной любви, только въ абсолютномъ устремленіи духа къ божественному совершенству. Христіанство въ томъ, чтобы любить всѣхъ людей, чтобы ненавидѣть свое, чтобы положить душу свою за людей. Христіанство въ томъ вдохновенномъ порывѣ, въ томъ призваніи, которое ставитъ человѣка выше границъ плоти. Говоря объ участіи христіанина къ плоти и его участіи въ

плоти, не то мы хотимъ сказать, что духовность и абсолютность христіанства можетъ быть сколько-нибудь понижена, но мы хотимъ сказать, что абсолютность христіанской религіи не можетъ создать особаго рода жизни (мнимо-аскетическаго). Для Божьяго дѣла христіанинъ долженъ возненавидѣть все свое, бросить мать и отца, жену и дѣтей, презрѣть всякое мірское благо,—въ этомъ, и только въ этомъ христіанство. Но пока онъ не почувствовалъ своего избранія, пока онъ не созналъ опредѣленнаго дѣла Божьяго, котораго не можетъ исполнить въ плотскихъ границахъ, до тѣхъ поръ ему единственная возможность жить по-человѣчески—слѣдовать законамъ плоти. Выходить изъ ея границъ безъ призванія, т. е. безъ радостнаго и всеохватывающаго сознанія божественной задачи, не вмѣщающейся въ этихъ границахъ, это значитъ идолопоклонничать предъ формою.

Mutatis mutandis о христіанскомъ вдохновеніи можно сказать то же, что поэтъ говоритъ о поэтическомъ вдохновеніи.

Пока не требуетъ поэта
Къ священной жертвѣ Аполлонъ,
Въ заботахъ суетнаго свѣта
Онъ малодушно погруженъ.
Молчитъ его святая лира,
Душа вкушаетъ хладный сонъ,
И средь дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ.
Но лишь божественный глаголъ
До слуха чуткаго коснется,
Душа поэта встрепенется,
Какъ пробудившійся орелъ.
Тоскуетъ онъ въ забавахъ міра,
Людской чуждается молвы,
Къ ногамъ народнаго кумира
Не клонитъ гордой головы.
Бѣжитъ онъ, дикій и суровый,
И звуковъ и смятенья полнъ,
Въ широко-шумныя дубровы,
На берега пустынныхъ волнъ.

О, конечно, здѣсь многое нужно измѣнить въ примѣненіи къ христіанину. Христіанское вдохновеніе не гонитъ чело-

вѣка въ пустыню, но побуждаетъ его положить душу свою за друзей. И плотская жизнь христіанина—это, во всякомъ случаѣ, цѣломудренная жизнь. И можетъ быть, наконецъ, не такъ часто повторяется чередованіе христіанскаго вдохновенія и будничной суеты, единаго нужнаго и заботы о многомъ: христіанское вдохновеніе полнѣе и безповоротнѣе охватываетъ жизнь, чѣмъ вдохновеніе поэтическое. Но все-же здѣсь данъ намекъ на схему отношеній плоти къ религіозному духу.

Я не буду долго останавливаться на вопросѣ о личномъ отношеніи христіанина къ плоти. Плоть и христіанство тѣмъ болѣе расходятся, чѣмъ объективнѣе они разсматриваются: христіанство не имѣетъ прямого отношенія къ формамъ жизни, не можетъ создать кодекса общественной жизни, не можетъ быть христіанскаго брака, христіанскаго государства. Но плоть и христіанство тѣмъ ближе соприкасаются, чѣмъ интимнѣе отношеніе человѣка къ нимъ,—соприкасаются въ единственномъ отношеніи христіанской, этически-дѣйствующей, любви къ плоти. И вотъ—наша тема не изобразить это интимное отношеніе, а установить отношеніе христіанства къ формамъ естественной жизни, раскрыть понятіе евангельской свободы.

По этой темѣ, мы прежде всего направляемъ евангельскій огонь противъ фарисейскаго лицемѣрія въ области религіи (что вполнѣ соотвѣтствуетъ собственному облику историческаго евангелія). Намъ, въ противоположность фарисейскому лицемѣрію, бездушному формализму, хотѣлось бы раскрыть понятіе евангельски-свободнаго отношенія христіанскаго духа къ плоти. Только въ этой свободѣ реальнаго отношенія къ живой плоти христіанскій духъ можетъ найти точку опоры для воздѣйствія на современное человѣчество, только въ видѣ свободной духовно-личной силы.

Но раскрывая такъ свою тему, мы должны разсмотрѣть ее съ совершенно другой стороны. Утверждая религіозную свободу плоти, мы по необходимости сталкиваемся съ ученіемъ такъ называемаго у насъ новаго христіанства. Наша точка зрѣнія, т.-е. точка зрѣнія евангельскаго христіанства—не новаго и не стараго, а вѣчнаго, не была бы вполнѣ выяснена, если бы мы не опредѣлили своего отношенія къ тому ученію.

VI.

Когда Мережковскій, понимая „язычество“ въ смыслѣ „человѣчество“, языческое въ значеніи „человѣческое, только человѣческое“, а христіанство въ смыслѣ „божественное“, пишетъ, что „въ языческомъ=„человѣческомъ, только человѣческомъ“ не заключается никакой абсолютной нечистоты, что къ божескому нѣтъ иныхъ путей, кромѣ человѣческихъ, что путь отъ язычества къ христіанству, отъ человѣчества къ богочеловѣчеству есть путь всего міра и каждаго человѣка въ отдѣльности: кто никогда не былъ язычникомъ, тотъ никогда не будетъ христіаниномъ“, — съ этимъ мы охотно соглашаемся. Когда Розановъ утверждаетъ, что полъ имѣетъ цѣнность самъ въ себѣ, что бракъ имѣетъ достоинство самостоятельное, что всѣ дѣти законны, съ этимъ также нельзя не согласиться. Раскрытіе и популяризація этихъ мыслей составляетъ неоцѣненную заслугу Розанова и Мережковскаго и даетъ имъ почетное мѣсто въ исторіи русской *культуры*.

Но они не останавливаются на этомъ. Мережковскій, имѣющій въ виду всю полноту языческой, или плотской жизни, говоритъ, что плоть равноцѣнна духу, равносвята, — какъ духъ святъ, такъ и плоть свята, сладострастіе свято. Божественное, духовное, это—верхнее небо, небесная бездна; плотское, человѣческое, это—нижнее небо, нижняя бездна,—тамъ и здѣсь одна абсолютность. „Итакъ, язычество — не какъ противоположная христіанству, или отрицаемая имъ другая половина міра, а какъ необходимая половина самого христіанства; ученіе Христа, не какъ величайшее разъединеніе, а какъ *соединеніе* этихъ двухъ половинъ, двухъ полюсовъ, двухъ половъ міра; казавшееся „христіанствомъ“ и донынѣ кажущееся „анти-христіанствомъ“ — не два, а одно; небо вверху и небо внизу, дневное и ночное—не два, а одно“. Земля небесная и небо земное: если предаться небесному до конца, то дойдешь до земли; если погрузиться окончательно въ земное, то достигнешь неба. „Доброе и злое начала равны; оба пути въ концѣ соединяются, Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ—одно и то же“. Мережковскій религіозно смотритъ на плоть, на человѣческое; самое евангеліе онъ видитъ не въ проповѣди объ одномъ только божественномъ, но равно о

божественномъ и человѣческомъ, онъ указываетъ полярность въ самомъ ученіи Христа, христіанство для него соединеніе этихъ противоположностей. Подобно ему, и Розановъ, останавливающій свое вниманіе преимущественно на полѣ, на бракѣ, видитъ въ полѣ, въ бракѣ, не только человѣческое, но и божественное, онъ возвышается до религіи брака. Въ его воззрѣніи „семья хочетъ занять аппартаменты, до сихъ поръ занятые дѣвственнымъ состояніемъ, *αγαμι*—ею, хочетъ себѣ вѣнцовъ, скипетровъ, „житій“ и „державства“ и „ключей царства небеснаго“, ранѣе ей не дававшихся. О ключахъ весь и споръ: можно ли семейному, плодородному, счастливому, веселому, безъ унынія и тоски въ себѣ, безъ упрековъ себѣ, однако содѣлаться дорогимъ и милымъ существомъ Богу? Въ этомъ весь и споръ: объ основномъ христіанскомъ настроеніи. Оно было 2000 лѣтъ довольно удушливое, тоскливое, печальное, жалующееся, скорбящее; въ общемъ—трагическое. Нѣтъ улыбокъ, преступенъ смѣхъ, порицаемо удовольствіе; и всего страстнѣе порицается—сладчайшее, мужеженское, „любовь“, соединеніе. Теперь я беру это, беру самое сладкое и, разсматривая, съ недоумѣніемъ говорю: да что же тутъ неправда? Неправда въ хитрости, заносчивости, власти, скупости. А это, изъ чего рождается такое чудное существо какъ дитя, такое невинное,—оно скорѣе мнѣ думается уже свято, нежели грѣховно... Проценты хороши—капиталъ хорошъ“...

Эти защитники святой плоти сами себя объявляютъ рѣшительными противниками церковнаго (т. е. исторически-христіанскаго) аскетизма,—и мнѣ кажется, что въ ихъ воззрѣніи все исчерпывается этою историческою антитезою, что они не доходятъ до высоты евангельскаго ученія, до евангельской проблемы. Съ другой стороны и ихъ обычные оппоненты идутъ всецѣло противъ нихъ, довольствуясь защитою того, что они отвергаютъ. Но нужно и важно разсмотрѣть вопросъ исключительно съ евангельской точки зрѣнія, исключительно по существу отношенія духа и плоти. Было бы желательно прежде всего устранить изъ сферы обсужденія все, что не существенно для евангелія, для христіанскаго духа, и все, что не существенно для плоти, все исторически-временное. Евангельская проблема отношенія духа и плоти есть проблема отношенія божественнаго къ

человѣческому; это отношеніе далеко не то же, что аскетическое отношеніе духа и плоти. Пусть, какъ въ каждой изъ высшихъ религій чистота первоисточника понижается въ народно-историческомъ явленіи, такъ и въ христіанствѣ евангельское отношеніе божественнаго и человѣческаго подмѣняется аскетическими идеалами въ понятіи народа,—это такъ понятно. Но во всякомъ случаѣ нѣтъ основаній считать аскетическую проблему исчерпывающею евангельскую проблему. „Историческое христіанство, говоритъ Мережковскій, усилило одинъ изъ двухъ мистическихъ полюсовъ святости въ ущербъ другому — именно полюсъ отрицательный въ ущербъ положительному—святость духа въ ущербъ святости плоти; духъ былъ понятъ, какъ нѣчто не полярно-противоположное плоти, а какъ нѣчто совершенно отрицающее плоть, какъ безплотное. Безплотное и есть для историческаго христіанства духовное и вмѣстѣ съ тѣмъ чистое, доброе, святое, божеское, а плотское—нечистое, злое, грѣшное, дьявольское... Не указанъ ли въ ученіи Христа выходъ изъ этого противорѣчія? Не утверждаетъ ли ученіе это въ посюсторонней полярной противоположности потусторонняго мистическаго единства Духа и Плоти? Не утверждаетъ ли Христосъ равноцѣнности, равносвятости Духа и Плоти?“ Такъ Мережковскій, рѣшая аскетическую проблему иначе, чѣмъ она рѣшается въ историческомъ христіанствѣ, думаетъ одинаково съ своими противниками, что этою проблемою исчерпывается евангеліе. Онъ не догадывается, что сущность дѣла не въ томъ или другомъ рѣшеніи аскетической проблемы, а въ подмѣнѣ евангельской проблемы аскетическою и, обратно, въ возвращеніи отъ послѣдней къ первой. Въ рѣшительномъ антагонизмѣ аскетизму онъ доходитъ до эстетическаго абсолютизма, до абсолютной эстетики по ту сторону добра и зла, и думаетъ, это это и есть евангельская точка зрѣнія. Онъ не замѣчаетъ, что въ сущности онъ остается на томъ же уровнѣ, на какомъ стоятъ изобличаемые имъ противники, и неизбѣжно приходитъ къ тому же смѣшенію двухъ началъ. Равнымъ образомъ и Розановъ, строго говоря, работаетъ надъ вопросомъ этико-культурнымъ, но не надъ религіознымъ вопросомъ. Все, чего онъ хочетъ по отношенію къ браку, *на его пути* можетъ быть достигнуто нѣсколькими церковно-государственными зако-

нами. А что не можетъ быть достигнуто измѣненіемъ въ законодательствѣ, то и совсѣмъ не можетъ быть достигнуто на его пути. Нельзя всю религію сводить къ вопросу о бракѣ. Толстой говоритъ, что религія въ уничтоженіи брака, Розановъ—что она въ благоустройствѣ брака. Тотъ и другой равно не доходятъ до религіи. Легко понять, что оппоненты Мережковскаго и Розанова изъ богослововъ обычно довольствуются разработкою только аскетическаго вопроса. И это взаимное сведеніе существеннаго къ исторически-временному замѣчается какъ въ общей постановкѣ вопроса, такъ и въ частностяхъ. Напр. Розановъ категорически заявляетъ, что „проституція и дѣтоубійство—плоды аскетизма". Но кто же не знаетъ, что проституція и дѣтоубійство существуютъ въ широкихъ размѣрахъ тамъ, гдѣ не слыхали объ аскетизмѣ, что это зло знаютъ дикари, что дѣтоубійство, по крайней мѣрѣ, объясняется экономическими условіями? Розановъ и Мережковскій ставятъ это зло на счетъ церкви, а ихъ оппоненты все зло связываютъ съ существомъ язычества. „Умственное юродство, нравственная грязь—неизбѣжная принадлежность человѣческаго... Можетъ ли христіанство благословить греческія оргіи и римскія пиршества, на которыхъ плоть торжествовала надъ духомъ? Можетъ ли христіанство благословить то искусство, которое служитъ самолюбію или чувственности? Можетъ ли христіанство благословить тотъ апоѳеозъ чувственности, какой мы находимъ въ Декамеронѣ Боккаччіо?"... Но вѣдь христіанскій аскетизмъ не исчерпывается же борьбою съ этими крайностями? Съ другой стороны, существенно ли и неизбѣжно эти крайности связаны съ язычествомъ? Не знаетъ ли само язычество средствъ борьбы съ ними? Не въ томъ ли суть дѣла, чтобы знать, до какого предѣла спасеніе въ самой культурѣ, и откуда начинается область религіознаго спасенія?

Кратко сказать, не лучше ли, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи духа и плоти, имѣть въ виду то, что существенно въ христіанствѣ и что существенно въ язычествѣ?

Теперь у насъ рѣчь собственно о плоти, о святости плоти. Будемъ разсматривать плоть по существу, т.-е. будемъ имѣть въ виду лучшее во плоти, нормальное.

Мы ставимъ такой вопросъ: имѣетъ ли плоть *христіанскую* святость? Т.-е. во-первыхъ, удовлетворяется ли плотью

христіанское сознаніе и, во-вторыхъ, даетъ ли плоть въ собственныхъ границахъ мѣсто абсолютности?

На эти вопросы необходимо отвѣтить отрицательно. Факты жизни даютъ отрицательный отвѣтъ.

Посмотримъ съ этой точки зрѣнія прежде всего на семью,—на нормальную, благоустроенную семью.

Итакъ, что такое семейная любовь для христіанскаго сознанія?

„Въ этомъ чудномъ мѣстѣ (т.-е. въ бракѣ), пишетъ Розановъ, Богъ чудно устроилъ гармонію личнаго эгоизма съ интересами цѣлаго. Чѣмъ эгоистичнѣе семья, тѣмъ она замкнутѣе въ себѣ, отрѣзаннѣе отъ міра: и тѣмъ болѣе собирается *тепла* въ ней, главнаго жизненнаго условія дѣтей, будущихъ согражданъ *отечества*. Чѣмъ эгоистичнѣе *мужъ*, тѣмъ онъ требовательнѣе къ женѣ: строже блюдетъ ея вѣрность, какъ жены, и преданность дѣтямъ, какъ матери. Опять выигрываетъ, отъ *эгоизма мужа, интересъ общества*, коего прекраснымъ *членомъ* является таковая жена и мать. *Жена* эгоистичная—она держитъ мужа дома: тогда—растетъ *хозяйство*, *избытокъ*, все части собственности націи. Такимъ образомъ здѣсь чѣмъ больше кто *себѣ* требуетъ, тѣмъ болѣе онъ *всѣмъ* даетъ. Чудесный организмъ, волшебный инструментъ!“

Да, это дѣйствительно волшебный инструментъ, которымъ животный эгоизмъ чудесно превращается въ жертву Богу, которымъ на высоту религіи возводятся будничныя границы—тепло, отечество, мужъ, жена, интересъ общества, хозяйство, избытокъ, выгодная купля, продажа, двадцатое число...

Это религія помѣщика Левина, о которомъ съ неизмѣнною любовью вспоминаетъ неоднократно Розановъ. „Вся жизнь моя, говоритъ о себѣ Толстой, сосредоточилась въ семьѣ, въ женѣ, въ дѣтяхъ и потому въ заботахъ объ увеличеніи средствъ жизни. Стремленіе къ совершенствованію подмѣнилось уже прямо стремленіемъ къ тому, чтобы мнѣ было съ семьей какъ можно лучше“. Въ это время Левинъ-Толстой пріобрѣтаетъ одно за другимъ имѣнія, устраиваетъ конный заводъ, а особенно любуется на своихъ свиней. „Прежде, когда онъ (Левинъ) старался сдѣлать что-нибудь такое, что сдѣлало бы добро для всѣхъ,

для человѣчества, для Россіи, для всей деревни,—онъ замѣчалъ, что мысли объ этомъ были пріятны, но сама дѣятельность всегда бывала нескладная, не было полной увѣренности въ томъ, что дѣло необходимо нужно, и сама дѣятельность, казавшаяся сначала столь большою, все уменьшаясь и уменьшаясь, сходила на нѣтъ: теперь же, когда онъ, послѣ женитьбы, сталъ болѣе и болѣе ограничиваться жизнью для себя,—онъ, хотя не испытывалъ болѣе никакой радости при мысли о своей дѣятельности, чувствовалъ увѣренность, что дѣло его необходимо, видѣлъ, что оно спорится гораздо лучше, чѣмъ прежде, и что оно все становится больше и больше. Теперь онъ, точно противъ воли, все глубже и глубже врѣзывался въ землю, какъ плугъ, такъ что ужъ и не могъ выбраться, не отворотивъ борозды.—Жить семьѣ такъ, какъ привыкли жить отцы и дѣды, то-есть въ тѣхъ же условіяхъ образованія, и въ тѣхъ же воспитывать дѣтей,—было несомнѣнно нужно. Это было такъ же нужно, какъ обѣдать, когда ѣсть хочется; и для этого такъ же, какъ нужно приготовить обѣдъ, нужно было вести хозяйственную машину въ Покровскомъ такъ, чтобы были доходы"... Въ это же время невѣрующій Левинъ нашелъ, или ему показалось, что онъ нашелъ вѣру.

Это та религія, отъ которой съ негодованіемъ отвернулись всѣ. Тургеневъ писалъ: „Левинъ—эгоистъ до мозга костей". Достоевскій говорилъ о „мрачномъ обособленіи Левина и угрюмомъ отъединеніи". „Кити,—такъ излагаетъ Достоевскій мысли Левина,—Кити весела и съ аппетитомъ сегодня кушала; мальчика вымыли въ ваннѣ и онъ сталъ меня узнавать: какое мнѣ дѣло, что̀ тамъ въ другомъ полушаріи происходитъ; непосредственнаго чувства къ угнетенію славянъ нѣтъ и не можетъ быть, потому что я ничего не чувствую". Иного сужденія о такой религіи, конечно, и быть не можетъ. „Все это поэзія и бабьи сказки—все это благо ближняго, говорилъ Николай Ростовъ. Мнѣ нужно, чтобы наши дѣти не пошли по-міру; мнѣ надо устроить наше состояніе, пока я живъ; вотъ и все".

Впослѣдствіи Толстой отвергнулъ этотъ идеалъ. „Одна степенно ведомая въ предѣлахъ приличія, роскошная жизнь благопристойной, такъ называемой, добродѣтельной семьи, проѣдающей, однако, на себя столько рабочихъ дней, сколько

достаточно бы на прокормленіе тысячъ людей, въ нищетѣ живущихъ рядомъ съ этой семьей,—болѣе развращаетъ людей, чѣмъ тысячи неистовыхъ оргій грубыхъ купцовъ, офицеровъ, рабочихъ, предающихся пьянству и разврату". И не только своими словами, но своею судьбою Толстой показалъ, что семья—граница для христіанской свободы. Когда Толстой хотѣлъ по-христіански раздать свое имѣніе, онъ встрѣтилъ рѣшительное препятствіе въ словахъ жены: „я не могу пустить дѣтей по-міру, когда никто не хочетъ исполнить того-же".

„Это, замѣчаетъ Мережковскій, и есть главный, какъ будто неопровержимый, доводъ князя міра сего, который убаюкиваетъ насъ въ нашей языческой мерзости и вслѣдствіе котораго христіанство, вотъ ужъ скоро двадцать вѣковъ, не удается: если не можетъ одинъ человѣкъ измѣнить все это, то пусть все и остается по-прежнему. Это и есть та серединная пошлость, на которой стоитъ міръ, по крайней мѣрѣ нашъ демократически-мѣщанскій міръ, и которая дѣлаетъ для него „слабую паутину собственности" желѣзною цѣпью". Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ пишетъ: „какая бездна животнаго эгоизма въ томъ семейномъ инстинктѣ, который восхваляется выше всѣхъ принциповъ и вѣрованій современной буржуазной моралью". Вотъ рѣзкій расколъ въ нѣдрахъ самого новаго христіанства. Религія Розанова для Мережковскаго мѣщанство. Правда, это не мѣшаетъ Мережковскому имѣть и другой взглядъ на мѣщанскую семью. „Если, говоритъ онъ, кромѣ святости духа, мы признаемъ и святость плоти, кромѣ христіанской, столь же вѣчную святость языческую; то семья и хозяйство—не мѣщанство; это неизмѣримо глубже и первобытнѣе; это вѣчный голосъ природы, неодолимое чувство жизни, которое заставляетъ звѣря устраивать логово, птицу—гнѣздо и человѣка—зажигать огонь семейнаго очага. Это—покорное волѣ природы свиваніе гнѣзда, благолѣпное домостроительство". Не будемъ говорить о томъ, удается ли Мережковскому достигнуть примиренія. Во всякомъ случаѣ, и въ послѣднихъ словахъ его скрывается мысль, что розановская религія, религія семьи, не имѣетъ собственно христіанской святости. Семья природно-естественна, эстетически-прекрасна, имѣетъ свои радости и свои горести, ко-

торыми она и оправдывается; въ ней гармонически сочетается личный эгоизмъ съ общею пользою. Но когда проснется въ человѣкѣ сознаніе божественное, абсолютное, можетъ ли тогда семья удовлетворить его? Можно ли это сознаніе втиснуть въ границы *своей* семьи? Установить *религіозную* неприкосновенность интересовъ своей семьи не значитъ ли это изгнать изъ человѣческой жизни всякую мысль о святомъ, о небесномъ? Не самъ ли Розановъ писалъ когда-то, что „въ частной или семейной жизни обнаруживается каждымъ человѣкомъ слабая степень психической дѣятельности?“ Можно,—мало того, даже должно и къ свой семьѣ относиться религіозно, но не значитъ ли это—стереть притягательную силу „своего“? Религіозную святость можно внести въ семейныя отношенія лишь въ томъ случаѣ, когда святость имѣетъ небесно-универсальную основу...

Розановъ восторгается крѣпостью семейной жизни въ іудействѣ; поэтому онъ ставитъ іудейство выше христіанства. Но вѣдь семья въ іудействѣ неразрывно связана съ національною ограниченностью религіи, съ національнымъ самомнѣніемъ, съ книжничествомъ и фарисействомъ, съ тою системою, которая не могла вынести *человѣка*. Іудеи ждали себѣ первыхъ мѣстъ въ царствѣ Мессіи, царскихъ вѣнцовъ и судейскихъ троновъ, ждали позора всѣхъ язычниковъ у своихъ ногъ,—и они не могли вынести Мессіи, Который проповѣдывалъ Бога Отца всѣхъ людей. Національная исключительность вела за собою исключительность, фарисейство, и внутри народной жизни самихъ евреевъ,—крайнее презрѣніе избранныхъ къ народу простому,—все то, что такъ противно христіанству. „Чѣмъ болѣе любилъ еврейскій народъ Бога, тѣмъ менѣе любилъ онъ людей. Что въ Богѣ всѣ народы земные имѣютъ своего отца, который въ милосердіи своемъ печется о заблудшихъ столько же, сколько о вѣрныхъ, скорбитъ о нихъ и ищетъ ихъ спасенія—эта мысль была совершенно чужда евреямъ... *Для насъ, Господи, создалъ Ты вѣкъ сей, о прочихъ же народахъ, происшедшихъ отъ Адама, Ты сказалъ, что они ничто, но подобны слюнѣ, и все множество ихъ Ты уподобилъ каплямъ, каплющимъ изъ сосуда* (3 Ездры VI)... Какимъ ужасающимъ холодомъ вѣетъ отъ этихъ словъ, какая странная отчужденность отъ всѣхъ людей слышится здѣсь! Кромѣ своего народа, всѣ осталь-

ныя племена земныя не только пренебрежены, но почти забыты. Во всемірной исторіи и во всемірной литературѣ вѣроятно никогда не были сказаны слова такой презрительности, какъ эти... Двѣ тысячи лѣтъ назадъ заложена была новая исторія и новая цивилизація—та, въ которой живемъ, думаемъ и стремимся мы... Историческое и религіозное значеніе еврейскаго народа кончилось"... Розановъ, конечно, помнитъ, кѣмъ были сказаны эти слова *(Религія и культура)*. Но нынѣ онъ говоритъ иначе. Теперь онъ поетъ гимны іудейству, онъ хочетъ возвратить міру владычество іудейской религіи. Хоть вспомнилъ бы онъ, что въ исторіи всякія реставраціи и возрожденія бываютъ неудачны, не бываетъ въ исторіи полнаго возврата. Христіанскаго сознанія не удовлетворить іудейскою ограниченностью.

Абсолютное, религіозное, сознаніе не можетъ вынести плотской ограниченности. Черта, отдѣляющая евангельскій абсолютизмъ отъ односторонняго аскетизма не такъ груба, какъ принято думать; правда не въ антитезисѣ аскетизма, не въ признаніи его ложнымъ, а въ признаніи его символомъ, скрывающимъ въ себѣ евангельскую истину. Евангельскій абсолютизмъ въ томъ, что абсолютно-религіозное сознаніе переростаетъ плотскую ограниченность, не можетъ быть влито въ нее, какъ новое вино въ старые мѣхи. Облекая эту евангельскую истину, односторонній аскетизмъ начинаетъ не съ причины, а со слѣдствія, съ конца: подводя оставленіе семьи подъ категорію совершенства и долга, смотря на это какъ на средство достигнуть внутренней святыни, онъ предписываетъ оставленіе семьи безъ наличности духовнаго блага. По евангелію вслѣдствіе внутренняго преизбытка и Божьяго призванія сами собою разрываются границы семьи, живой родникъ универсальной любви бьетъ чрезъ края семьи, собственныя мірскія блага пренебрегаются ради внутренняго блага; а здѣсь слѣдствіе ставится на мѣсто причины, начинаютъ съ того, что есть конецъ, долгомъ замѣняютъ благо, самый внѣшній фактъ—безбрачіе считаютъ совершенствомъ. Здѣсь—всѣ характерныя черты всякой застывшей формы въ области религіи. Подъ эту застывшую форму съ удобствомъ подлѣзаютъ и ею прикрываются самый пошлый обманъ, лицемѣріе, дармоѣдство, игра на народныхъ суевѣріяхъ, обирательство народа. Но все-же бѣда не въ

идеѣ евангельскаго абсолютизма, а въ томъ, что символъ становится на мѣсто духа,—и нужно чрезъ этотъ символъ пробиваться къ родникамъ живой воды.

Для евангелія — плотская жизнь есть природная жизнь, которая сама по себѣ ни свята, ни грѣховна. Согласно съ евангеліемъ желать не возврата къ іудейству, а религіозной свободы плотской жизни. Евангельскій Богъ въ любви до смерти, въ любви ко всѣмъ, но не въ плоти, не въ семьѣ. Евангельская религія—религія духа и любви, но не религія семьи и плоти. Мнѣ менѣе всего хотѣлось бы сказать что-либо оскорбительное для той идеи, какую защищаетъ Розановъ,—менѣе всего хотѣлось бы умалить культурное значеніе его литературной дѣятельности. Что семья—самое нѣжное и прекрасное въ человѣческой жизни, что она даетъ человѣку глубочайшее счастье, имѣетъ въ себѣ красоту и требуетъ себѣ самаго сердечнаго вниманія, — это выше сомнѣнія; но это еще не даетъ основанія приписать семьѣ религіозную святость. Я думаю, что, съ одной стороны, было бы печально, если бы вся религія ограничивалась предѣлами семьи, все равно, какъ если бы не было на небѣ солнца и весь свѣтъ ограничивался однимъ домашнимъ очагомъ; что, съ другой стороны, для процвѣтанія семьи ей нужна только религіозная свобода, естественный просторъ, что она можетъ питаться собственными силами. „Любящій свою жену (и дѣтей) любитъ самого себя“: это вполнѣ достаточное естественное основаніе для семейнаго тепла. Но религія, христіанская религія, выступаетъ за предѣлы семьи; солнца не затмить скромному семейному очагу. „Если вы будете любить (только) любящихъ васъ, какая вамъ награда (какая въ этомъ религія)? Не то же ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго (божественнаго, христіанскаго) дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники?“ Въ сравненіи съ религіозною абсолютностью жизнь семейная и народная есть жизнь природная и только. Вмѣсто *культа* семьи болѣе соотвѣтствуетъ существу дѣла *культура* семьи, культура плоти.

Практически религіозныя мечтанія Розанова совершенно безплодны. Хорошая семья сама въ себѣ имѣетъ слишкомъ достаточно тепла, естественнаго эгоизма, ибо любить плоть свою, любить любящихъ—это такъ естественно: что такой

семьѣ могутъ дать религіозные обряды микивы и подобные? А гдѣ семья изъѣдена тяжелыми соціальными условіями и разнузданными звѣрскими инстинктами, гдѣ пьяный мужъ истязаетъ жену и продаетъ дѣтей, что̀ тамъ можетъ подѣлать религія семьи? Что̀ могутъ подѣлать мечты о религіи семьи: развѣ такими мечтами можно создать религію? Можно согласиться съ тѣмъ, что примѣненіе христіанства въ качествѣ народной религіи ослабляетъ семейныя узы, но вѣдь это логически приводитъ къ свободѣ духовно-личной религіи и къ религіозной свободѣ плоти, а никакъ не къ замѣнѣ духовной религіи религіей семьи. Говорить о религіи семьи—если только это не реторическая фигура — это значитъ съ другого конца подходить къ тому же бездушному символизму.

VII.

Итакъ критика религіи семьи приводитъ, насъ къ тому выводу, что въ семьѣ для насъ нѣтъ *религіозной* мистики, что она не можетъ быть формою абсолютной религіозной жизни. Но здѣсь мы и подходимъ къ религіи Мережковскаго, который рѣшительно утверждаетъ, что плоть можетъ и должна имѣть свою абсолютность, что, какъ есть абсолютность небесная, верхнее небо, такъ есть абсолютность плотская, нижнее небо, что, какъ безконечная любовь небесная приводитъ къ любви земной, такъ и плотской путь, пройденный до конца, приводитъ къ небу.

Теперь мы и разсмотримъ безконечный, уходящій въ небо, проспектъ плоти, какъ его указываетъ Мережковскій.

Безконечность плоти, по Мережковскому, прежде всего проявляется въ плотской любви, преступающей границы семьи, какъ это мы видимъ въ Аннѣ Карениной. „Одинъ только разъ во всемъ своемъ огромномъ творчествѣ коснулся Л. Толстой этихъ, казалось бы, навѣки недоступныхъ ему предѣловъ, гдѣ сверхъестественное граничитъ съ естественнымъ, являясь уже не въ немъ, а *за нимъ*, *сквозь него*. Это мгновенное прикосновеніе Л. Толстого къ мірамъ инымъ находится въ Аннѣ Карениной“. Оставивъ своего мужа, Анна Каренина думала: „я не виновата, что Богъ меня сдѣлалъ такою, что мнѣ нужно любить и жить. Я не могу раскаиваться въ томъ, что я дышу, что я люблю“. „Вотъ вопію-

щія къ небу слова; вотъ правда жены-грѣшницы", восклицаетъ Мережковскій.

Объ одномъ ли и томъ же говорятъ Розановъ и Мережковскій?

„Знаете ли вы, что называется блудомъ и кто блудницею? спрашиваетъ Розановъ.—Какъ и можно предположить—совершенно обратное тому, что этимъ именемъ называется у насъ. Уже не очень внимательнаго читателя не могло не поразить вездѣ мелькающее у пророковъ слово: „блудницы—*не имѣютъ потомства*", „прелюбодѣяніе *наказывается* (отъ Бога) *безплодіемъ*". Ап. Павелъ, до обращенія въ христіанство ревностный еврей, противополагаетъ блудъ чадородію... Невозможность сопряженія и оплодотворенія и прибѣганіе къ другимъ способамъ половаго раздраженія это собственно и есть блудъ, прелюбодѣяніе, запрещаемое въ VII заповѣди... Этотъ *стволъ* прелюбодѣянія (=невозможность сопряженія) имѣетъ около себя листья: и всѣ мужеженскія отношенія, *ведущія къ безплодію или уменьшенію плодородія,* уже также называются блудомъ, причемъ онъ равно можетъ быть совершаемъ по заключеніи формальнаго брака, какъ и внѣ его"...

„Что такое блудъ? спрашиваетъ также Мережковскій.—Это—запуганный, загнанный въ самый темный уголъ души и тѣла, и здѣсь разлагающійся полъ; это — пламя, которое гасятъ, но не могутъ погасить, и которое, тлѣя, превращается въ чадъ". Анна въ качествѣ любовницы Вронскаго менѣе всего можетъ быть названа блудницею; напротивъ въ ней половая страсть проявляется въ ореолѣ святости. Въ ней—„святое сладострастіе".

„Онъ хочетъ, сказала Долли о Вронскомъ,—онъ хочетъ, чтобы дѣти ваши имѣли имя.

— Какія же дѣти?—не глядя на Долли и щурясь, сказала Анна.

— Ани и будущія.

— Это онъ можетъ быть спокоенъ, у меня не будетъ больше дѣтей... Не будетъ потому, что я этого не хочу.

— N'est ce pas immoral? сказала Долли.

— Отчего? Подумай, у меня выборъ изъ двухъ: или быть беременною, то-есть больною, или быть другомъ, товарищемъ своего мужа,—умышленно поверхностнымъ и легко-

мысленнымъ тономъ сказала Анна...—Для тебя, для другихъ,—продолжала она,—еще можетъ быть сомнѣніе; но для меня... Ты пойми, я не жена; онъ любитъ меня до тѣхъ поръ, пока любитъ. И что-жъ, чѣмъ же я поддержу его любовь? Вотъ этимъ?

Она вытянула бѣлыя руки передъ животомъ"...

Анна старалась „опутать Вронскаго любовными сѣтями". Для этой цѣли она не стыдилась отношеній къ Весловскому, о которыхъ говорила: je fais des passions (чтобы „щекотать Алексѣя")...

Анна для Мережковскаго—святая вакханка.

Объ одномъ ли и томъ же говорятъ Розановъ и Мережковскій? Совпадаютъ ли ихъ идеалы? Нѣтъ ли непроходимой пропасти въ нѣдрахъ новаго „христіанства"? Они говорятъ діаметрально противоположное. Если они *рекомендуютъ другъ друга* и показываютъ видъ, что защищаютъ одни идеалы, то это явный обманъ читателей.

Что бы, въ самомъ дѣлѣ, Розанову и Мережковскому столковаться между собою вмѣсто того, чтобы морочить читателей? Это стоило бы труда. Въ дѣйствительности, у нихъ нѣтъ ничего общаго, кромѣ ненависти къ христіанству,—въ *положительныхъ* идеалахъ у нихъ нѣтъ ничего общаго.

Если согласиться, что церковно-историческое христіанство—скопчество, то религія Мережковскаго—хлыстовство, и больше ничего. Его идеалъ—хлыстовскія радѣнія.

У Розанова—іудейство; у Мережковскаго—хлыстовство.

И пріемы Мережковскаго въ толкованіи Священнаго Писанія—вполнѣ хлыстовскіе, по принципу—„накатило, накатило". Историческое пониманіе евангелія, словъ Христа, онъ сектантски презираетъ. „Новая земля и новое небо: это значитъ будетъ земля небесная и небо земное". Въ словахъ Христа: „Я есмь истинная виноградная лоза, а Отецъ Мой виноградарь" Мережковскій чувствуетъ восторги оргійнаго веселія, уподобляющіе Христа Діонису. „Я и Отецъ одно" это для Мережковскаго значитъ: Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ одно, духъ и плоть одно и т. д. Что же удивительнаго, если Мережковскій не останавливается предъ трудностью міровыхъ проблемъ и торжественно заявляетъ: „или мы, или никто".

Таковы же пріемы Мережковскаго и въ художественной критикѣ Достоевскаго и Толстого.

Кто виновенъ въ гибели Анны Карениной? Мережковскому нѣтъ ничего легче отвѣтить на этотъ вопросъ: виноваты „церковнослужители", виновато христіанство. „Анна гибнетъ не по своей винѣ, не по винѣ мужа, любовника, даже не по винѣ сословія, общества, государства, народа; она гибнетъ одной изъ безчисленныхъ жертвъ за религіозную ошибку цѣлаго міра въ вопросѣ пола, за девятнадцати-вѣковое прелюбодѣяніе всего европейскаго человѣчества".

Дѣло въ томъ, что Анна „знала впередъ, что помощь религіи возможна только подъ условіемъ отреченія отъ того, что составляло для нея смыслъ жизни". Итакъ, заключаетъ Мережковскій, языческая богиня Афродита, земная, добрая богиня, почти такая же смиренная, какъ сама грѣшница, помогла бы ей. А вотъ величайшая изъ всѣхъ міровыхъ религій—христіанство—оказывается или совсѣмъ безпомощной, или помогающей только подъ условіемъ отреченія отъ смысла человѣческой жизни, подъ условіемъ невозможнаго раскаянія въ томъ, что человѣкъ дышитъ и любитъ. Христіанство на сторонѣ нерасторжимости брака Анны съ „полумертвымъ" Карениным, а не на сторонѣ ея огненной любви къ Вронскому. Не скопцамъ и не мертвецамъ съ *такимъ* христіанствомъ дѣлать нечего.

Я не думаю, чтобы христіанство было въ нерасторжимости брака, такъ какъ оно не заключается въ границахъ брака; но несомнѣнно, что оно не имѣетъ ничего общаго съ половою страстью Анны къ Вронскому. Это вполнѣ понятно и это ни мало не унизительно для христіанства. Христіанство это религія абсолютной жизни, а въ половой страсти, хотя бы и переступающей границы семьи, не можетъ быть абсолютности. Что въ этой страсти нѣтъ абсолютности, а приводитъ она, напротивъ, въ тупикъ, въ этомъ христіанство не виновато. Винить его въ этомъ по меньшей мѣрѣ странно. Анна такъ понимаетъ свою гибель: „Моя любовь все дѣлается страстнѣе и себялюбивѣе, а его (Вронскаго) все гаснетъ и гаснетъ, и вотъ отчего мы расходимся. И помочь этому нельзя. У меня все въ немъ одномъ, и я требую, чтобъ онъ весь больше и больше отдавался мнѣ. А онъ все

больше и больше хочетъ уйти отъ меня. Мы именно шли навстрѣчу до связи, а потомъ неудержимо расходимся въ разныя стороны. И измѣнить этого нельзя... Если бъ я могла быть чѣмъ-нибудь, кромѣ любовницы, страстно любящей однѣ его ласки; но я не могу и не хочу быть ничѣмъ другимъ. И я этимъ желаніемъ возбуждаю въ немъ отвращеніе, а онъ во мнѣ злобу, и это не можетъ быть иначе". Вотъ это и есть тупикъ половой страсти, которую усиливаются возвести на пьедесталъ абсолютности. И въ этотъ тупикъ нельзя втиснуть христіанства; оно не вмѣщается здѣсь, ему здѣсь тѣсно и душно. Страсть Анны это даже для Вронскаго—„*мрачная, тяжелая любовь*".

Затѣмъ мученіемъ для Анны Карениной было то, что она любила и Вронскаго и Сережу. Сережу, сына отъ брака съ Каренинымъ, она любила столь же сильно, какъ и Вронскаго. „Когда она думала о сынѣ и его отношеніяхъ къ бросившей его отца матери, ей становилось страшно". Между тѣмъ Вронскій и Сережа инстинктивно ненавидѣли другъ друга,— и это было мучительно для Анны. „Только эти два существа я люблю, и одно исключаетъ другое, говорила она. Я не могу ихъ соединить, а это мнѣ одно нужно. А если этого нѣтъ, то все равно. Все, все равно"... Эту трагедію не такъ-то легко рѣшить, какъ это кажется Мережковскому... Чтобы стихійно отдаться Вронскому, Аннѣ нужно было отнять мать у сына. Этого мало. Чрезъ своего первенца она была связана съ мужемъ,—съ отцомъ своего сына. Мережковскій не находитъ достаточно сильныхъ словъ, чтобы заклеймить эту министерскую машину, человѣка безъ сердца, душившаго въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ свою жену. Дѣйствительно, трудно представить человѣка, имѣющаго менѣе мужскихъ достоинствъ, чѣмъ Каренинъ. Онъ такъ же ничтоженъ въ качествѣ мужа, какъ ничтожна была въ качествѣ человѣка старушонка-процентщица, убитая Раскольниковымъ. Но вотъ эта-то параллель и говоритъ многое. Каренинъ былъ ничтоженъ, но все-же онъ былъ мужъ своей жены. О немъ не стоило бы и говорить, если бы не было одного обстоятельства— того, что Анна отъ него родила Сережу, красиваго мальчика, у котораго „глаза точно такіе же", какъ у отца. Анна любила сына отъ Каренина и не любила дочери отъ Вронскаго... А вѣдь Мережковскій увѣряетъ насъ, что въ несчастіи Каре-

нинои виноваты церковнослужители и церковный аскетизмъ. Ну, при чемъ тутъ аскетизмъ?... Тутъ предѣлъ въ сферѣ самой плоти. Анна „прилѣпилась къ мужу и стала съ нимъ одною плотью". „Оставитъ человѣкъ отца и мать, и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотью; такъ что они уже не двое, но одна плоть. Что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ". Вѣдь это не церковно-юридическій законъ, а законъ природы, законъ плоти. И печать этого закона для Анны Сережа. Толстой рѣшительно высказывается за нерасторжимость того, что Богъ сочеталъ,—за нерасторжимость первой связи мужчины и женщины. Такъ же рѣшаетъ вопросъ и Достоевскій, говоря въ Пушкинской рѣчи: „Представьте, что вы сами возводите зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой. И вотъ, представьте себѣ тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человѣческое существо, мало того—пусть даже не столь достойное, смѣшное даже на иной взглядъ существо, не Шекспира какого-нибудь, а просто честнаго старика, мужа молодой жены, въ любовь которой онъ вѣритъ слѣпо, хотя сердца ея не знаетъ вовсе, уважаетъ ее, гордится ею, счастливъ ею и покоенъ. И вотъ только его надо опозорить, обезчестить и замучить, и на слезахъ этого обезчещеннаго возвести ваше зданіе! Согласитесь ли вы быть архитекторомъ такого зданія на этомъ условіи? Вотъ вопросъ. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которыхъ выстроили это зданіе, согласились бы сами принять отъ васъ такое счастіе, если въ фундаментѣ его заложено страданіе, положимъ, хоть и ничтожнаго существа, но безжалостно и несправедливо замученнаго, и, принявъ это счастье, остаться навѣки счастливыми? Скажите, могла ли рѣшить иначе Татьяна, съ ея высокой душой, съ ея сердцемъ столько пострадавшимъ?... Тутъ трагедія, она и совершается, и перейти предѣла нельзя, уже поздно, и вотъ Татьяна отсылаетъ Онѣгина". Вотъ гдѣ соприкасаются Достоевскій и Толстой, а не тамъ, гдѣ думаетъ Мережковскій.

Мережковскій не останавливается на свободѣ плоти отъ семейной формы; онъ указываетъ религіозную силу плоти въ ея возмущеніи противъ собственно морально-обществен-

ныхъ законовъ, въ возмущеніи личности противъ идеи Бога, въ ея своеволіи. „Жестокая, разрушительная сила любви обращается... на самихъ любящихъ. Лаская Анну, Вронскій чувствовалъ то, что долженъ чувствовать убійца. „Я васъ истреблю!“ говоритъ Версиловъ Катеринѣ Николаевнѣ. „Такая насильственная дикая любовь, объясняетъ Достоевскій, дѣйствуетъ какъ припадокъ, какъ мертвая петля, какъ болѣзнь, и—чуть достигъ удовлетворенія—тотчасъ же упадаетъ пелена, и является противоположное чувство—отвращеніе и ненависть, желаніе истребить, раздавить“. Въ припадкѣ такой именно страсти Рогожинъ истребилъ Настасью Филипповну. Это Пушкинская Клеопатра: „скажите, кто межъ вами купитъ цѣною жизни ночь мою?“—по выраженію Достоевскаго, „паучиха, пожирающая самца своего“... Да, въ сладострастіи (слово это я, говоритъ Мережковскій, конечно понимаю здѣсь въ самомъ глубокомъ мистическомъ смыслѣ) есть нѣчто нечеловѣческое, какъ будто звѣрское... Это звѣрское въ человѣческомъ выростаетъ до сверхчеловѣческаго, до божескаго, человѣкъ-звѣрь—до Бога-Звѣря... Въ глубинѣ пола звѣрское соприкасается съ человѣческимъ, дьявольское съ божескимъ“. Сладострастное, жестокое и своевольное — это для Мережковскаго идеальное. Свидригайловы, Ставрогины—это его любимые герои.

Опять какая противоположность Розанову. „Обыкновенно, пишетъ послѣдній, принято думать, что чувственность—жестока; но осмотритесь подробнѣе, зорче, внимательнѣе, и вы увидите странное явленіе, что самые безсердечные люди въ жизни, совершенно хладные ко всяческому страданію, неумолимые предъ слезами, не трогаемые криками — именно люди бѣдные чувственностью и ужасно богатые „belle vertue“. Эти послѣдніе, при всемъ ихъ спокойствіи и тихости, есть истинный ужасъ жизни, начинающаяся ея минерализація: ибо хоть расточитесь вы въ слезахъ предъ ними, источитесь кровью, они такъ и не измѣнятъ застывшей улыбки, „ко всему міру“ улыбки, на губахъ своихъ. Это нужно испытать и испытывается это въ жгучія и роковыя минуты жизни. Въ древней Греціи была странная, по нашему—мучительная поговорка: „если у тебя есть скопецъ—убей его, если нѣтъ—купи и убей“. Древній міръ зналъ хорошо эту породу людей; хорошо испыталъ ее на своей шкурѣ: и вся желчь и

негодованіе на этотъ типъ людей вылились у него въ приведенной поговоркѣ".

Какая разница: у Розанова половое начало какъ основа нѣжности и жалости,—онъ подмѣчаетъ чувства „милостыни", универсальности въ обычаяхъ вавилонянъ, о которыхъ передаетъ Геродотъ („Нѣчто изъ сѣдой древности"); напротивъ у Мережковскаго то же начало въ чертахъ кровожадности и крайняго индивидуализма. И Розанову нужно считаться съ Мережковскимъ: послѣдній вноситъ въ царство плоти абсолютность, переступающую всякія грани, т.-е. онъ показываетъ, чѣмъ должна бы быть плоть, если признать за ней религіозную святость. Вѣдь это и вѣрно, какъ психологически, такъ и исторически: самъ же Розановъ говоритъ объ „ужасающемъ холодѣ и отчужденности", которыя воспитываются религіей семьи и народа [1])...

Необходимость внести въ границы плотской жизни начала крайней безнравственности и послѣдняго своеволія, чтобы придать ей видимость религіозной святости, — показываетъ, что по существу религіозная святость не можетъ быть свойствомъ плоти, что усиліе поднять ее до религіознаго значенія ставитъ человѣка въ безысходный тупикъ. Разсужденія Мережковскаго о двухъ безднахъ, о двухъ безконечностяхъ, о нижнемъ небѣ, отражающемъ верхнее небо, о томъ, что безконечность не только въ небѣ, въ божественномъ, но и въ землѣ, въ человѣческомъ, — представляютъ изъ себя яркій образецъ отвлеченной, схоластической діалектики, въ родѣ гегелевской. Абсолютное можетъ быть только въ божественномъ; человѣческое, земное—по существу конечно, ограниченно. Плотская жизнь неизбѣжно есть жизнь условная, а безусловность можетъ быть достигнута человѣкомъ только въ христіанской, абсолютной любви. Соединить абсолютное сознаніе съ плотскою стихійностью дѣло невозможное. „У дяди Ерошки, говоритъ Мережковскій, есть Богъ-Отецъ, но у него еще нѣтъ Христа, нѣтъ Сына Божьяго, нѣтъ Слова-Логоса, нѣтъ сознанія. Вотъ этого-то почти, этого волоска, отдѣляющаго безсознательную, нѣмую, слѣпую религіозную стихію отъ религіознаго сознанія, зрѣнія,

[1]) О соединеніи „безумія" и кровожадности много поучительнаго можно прочитать у Иванова *Эллинская религія страдающаго бога.*

слова, Л. Толстой и не могъ преодолѣть никакими усиліями". Съ любовью останавливается Мережковскій на герояхъ Достоевскаго—Ставрогинѣ, Версиловѣ, Иванѣ и Дмитріѣ Карамазовыхъ,—на ихъ способности находить совпаденіе красоты и одинаковость наслажденія въ обоихъ полюсахъ, на безразличіи для нихъ сладострастнаго звѣрства и духовнаго подвига, на соединеніи въ нихъ силы плотской жизни и силы духовной. Но все-же не до конца доволенъ критикъ этими героями: каждый изъ нихъ, такъ или иначе, не доходитъ до послѣдняго идеала „на волосокъ", или „на шагъ". И это постоянно повторяющееся „на шагъ" или „на волосокъ" въ примѣненіи къ Ставрогину, князю Мышкину, Версилову, Дмитрію Карамазову, Раскольникову... производитъ впечатлѣніе человѣка, который безуспѣшно, но упорно ищетъ кладъ, гдѣ его нѣтъ. Въ частности, о Ставрогинѣ критикъ пишетъ: „онъ гибнетъ не потому, что вѣритъ въ равенство добраго и злого начала, Бога и Чорта, а потому, что не вѣритъ или недостаточно вѣритъ и въ Бога и въ Чорта. Ошибка его не въ томъ, что онъ шелъ къ единой истинѣ двумя путями; ошибка его *только* въ томъ, что ни того ни другого пути не прошелъ онъ до конца; если бы онъ это сдѣлалъ, то увидѣлъ бы, что два пути въ концѣ соединяются, что Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ—одно и то-же"... Читателю Мережковскій предлагаетъ вѣрить ему „на слово" въ томъ, что „два пути въ концѣ соединяются"; этого мало, онъ требуетъ вѣры себѣ въ томъ, чего не можетъ выразить ни въ словѣ, ни въ образѣ, чего читатель не можетъ ни представить себѣ, ни понять... Такая философія производитъ на читателя впечатлѣніе хлыстовскаго радѣнія, или чревовѣщанія, это какая-то больная философія... Не ясно ли, что двумя путями нельзя человѣку пройти до конца, можно только понемногу шататься туда и сюда, что причина гибели Ставрогина въ самой раздвоенности пути? „Я, говоритъ Ставрогинъ, могу пожелать сдѣлать доброе и ощущаю отъ того удовольствіе; рядомъ желаю и злого и тоже чувствую удовольствіе. Но и то и другое чувство всегда слишкомъ мелко, а очень никогда не бываетъ. Мои желанія слишкомъ не сильны". До конца прошелъ свой путь Петръ Верховенскій, эта обезьяна Ставрогина. Почему его такъ не любитъ Мережковскій? Вѣдь это и есть его подлинный герой... Впрочемъ

Мережковскій въ собственныхъ образахъ пытается воплотить свою теорію. Таковъ среди его „Воскресшихъ боговъ“ папа Александръ VI Борджіа. Будто бы, глядя на него, можно было сказать: „въ человѣкѣ есть богъ и звѣрь, связанные вмѣстѣ“. Въ немъ, будто, можно было наблюдать „беззаботное примиреніе Бога и Звѣря“. Не буду отрицать того, что въ жизни этого чудовищнаго папы звѣрскій путь былъ пройденъ до конца, но когда же онъ вступалъ на божественный путь? Онъ жилъ какъ язычникъ, но его христіанство никогда не выступало за узкія границы церковно-богослужебныхъ символовъ. Вѣрнѣе было бы назвать его христіанство кощунствомъ, а не вѣрой. Здѣсь приходятъ къ тому, съ чего мы начали. Возводятъ въ принципъ царство религіозныхъ символовъ, которые скрываютъ отъ насъ истину. Громкія слова въ концѣ концовъ приводятъ къ самому будничному символизму, отъ котораго мы задыхаемся. На другомъ, повидимому, концѣ мы встрѣчаемъ знакомыя черты родного обрядовѣрія.

VIII.

Религія плоти это есть религія красоты, эстетическая религія, эстетизмъ. Вопросъ объ отношеніи духа и плоти переходитъ въ вопросъ объ эстетической религіи, въ вопросъ объ отношеніи религіи и морали къ красотѣ.

Вопросъ объ отношеніи религіи и морали къ красотѣ въ наши дни представляетъ большой интересъ въ виду того религіознаго значенія, которое приписывается красотѣ. „Красота спасетъ міръ“, говорилъ у насъ Достоевскій. На Западѣ религіозное значеніе красоты понято и выражено систематически въ понятіи *эстетической религіи*.

Литература этого вопроса и вообще вопроса о красотѣ и искусствѣ, какъ извѣстно, поражаетъ читателя крайнею неопредѣленностью воззрѣній на сущность предмета. Не говоря уже о томъ, что нѣтъ согласія между разными авторами, обычно пишутъ о религіозномъ и этическомъ отношеніи эстетики безъ точнаго опредѣленія того, что собственно авторы разумѣютъ подъ красотою и искусствомъ.

И прежде всего нужно знать, что красота не составляетъ единственнаго объекта искусства, какъ это принято думать. Говорить объ искусствѣ и его значеніи это не значитъ не-

избѣжно говорить о красотѣ. Объ искусствѣ и красотѣ нужно говорить раздѣльно.

Я не думаю предложить читателямъ новаго пониманія, новой теоріи искусства,—нѣтъ, въ опредѣленіи искусства я слѣдую Л. Н. Толстому въ статьѣ *Что такое искусство?* Не буду говорить о достоинствахъ этой статьи. Замѣчу только, что это единственный взглядъ на искусство, который даетъ возможность установить опредѣленное этическое отношеніе къ искусству. Это—единственное сочиненіе, которое даетъ возможность всякому человѣку сохранить автономію разумно-моральнаго сужденія о предметахъ искусства, даетъ ему свободу отъ оглушающей болтовни всѣхъ, выдающихъ себя за носителей особаго откровенія по вопросамъ искусства, даетъ ему самообладаніе среди разноголосицы эстетическихъ школъ, взаимно отрицающихъ одна другую, даетъ каждому возможность имѣть собственное сужденіе о направленіяхъ въ искусствѣ.

Для того, пишетъ Л. Н. Толстой, чтобы точно опредѣлить искусство, надо прежде всего перестать смотрѣть на него, какъ на средство наслажденія, а разсматривать искусство, какъ одно изъ условій человѣческой жизни. Разсматривая же такъ искусство, мы не можемъ не увидѣть, что искусство есть одно изъ средствъ общенія людей между собою.

Какъ слово, передающее мысли и опыты людей, служитъ средствомъ единенія людей, такъ точно дѣйствуетъ и искусство. Особенность же этого средства общенія, отличающая его отъ общенія посредствомъ слова, состоитъ въ томъ, что словомъ одинъ человѣкъ передаетъ другому свои мысли, искусствомъ же люди передаютъ другъ другу свои чувства.

Чувства самыя разнообразныя, очень сильныя и очень слабыя, очень значительныя и очень ничтожныя, очень дурныя и очень хорошія, если только они заражаютъ читателя, зрителя, слушателя, составляютъ предметъ искусства. Какъ только зрители-слушатели заражаются тѣмъ же чувствомъ, которое испытывалъ сочинитель, это и есть искусство.

Вызвать въ себѣ разъ испытанное чувство и, вызвавъ его въ себѣ, посредствомъ движеній, линій, красокъ, звуковъ, образовъ, выраженныхъ словами, передать это чувство такъ, чтобы другіе испытали то же чувство,—въ этомъ состоитъ

дѣятельность искусства. Искусство есть дѣятельность человѣческая, состоящая въ томъ, что одинъ человѣкъ сознательно, извѣстными внѣшними знаками передаетъ другимъ испытываемыя имъ чувства, а другіе люди заражаются этими чувствами и переживаютъ ихъ.

Искусство не есть, какъ это говорятъ метафизики, проявленіе какой-то таинственной идеи, красоты, Бога; не есть, какъ это говорятъ эстетики-физіологи, игра, въ которой человѣкъ выпускаетъ излишекъ накопившейся энергіи; не есть проявленіе эмоцій внѣшними знаками; не есть производство пріятныхъ предметовъ,—главное—не есть наслажденіе, а есть необходимое для жизни и для движенія къ благу отдѣльнаго человѣка и человѣчества средство общенія людей, соединяющее ихъ въ однихъ и тѣхъ же чувствахъ".

Это—геніальное опредѣленіе искусства, простое и ясное. Исходя отсюда, легко опредѣлить значеніе искусства. Искусство неизбѣжно въ человѣческой жизни; оно образуетъ необходимый факторъ соціальнаго развитія. „Какъ благодаря способности человѣка понимать мысли, выраженныя словами, всякій человѣкъ можетъ узнать все то, что въ области мысли сдѣлало для него все человѣчество, можетъ въ настоящемъ, благодаря способности понимать чужія мысли, стать участникомъ дѣятельности другихъ людей и самъ, благодаря этой способности, можетъ передать усвоенныя отъ другихъ и свои, возникшія въ немъ, мысли современникамъ и потомкамъ; такъ точно, и благодаря способности человѣка заражаться посредствомъ искусства чувствами другихъ людей, ему дѣлается доступно въ области чувства все то, что пережило до него человѣчество, дѣлаются доступны чувства, испытываемыя современниками, чувства, пережитыя другими людьми тысячи лѣтъ тому назадъ, и дѣлается возможной передача своихъ чувствъ другимъ людямъ. Не будь у людей способности воспринимать всѣ тѣ переданныя словами мысли, которыя были передуманы прежде жившими людьми, и передавать другимъ свои мысли, люди были бы подобны звѣрямъ. Не будь другой способности человѣка—заражаться искусствомъ, люди едва ли бы не были еще болѣе дикими и, главное, разрозненными и враждебными. И потому дѣятельность искусства есть дѣятельность очень важная, столь же важная, какъ и дѣятельность рѣчи".

Однако это значеніе искусства, какъ оно ни важно, имѣетъ характеръ формальный, общекультурный, и допускаетъ оцѣнку того или другого направленія искусства по содержанію тѣхъ чувствъ, которыя въ искусствѣ выражаются, по ихъ внутреннему достоинству, или недостоинству. Помимо того, что искусство бываетъ истинное или неистинное (т.-е. передаетъ ли оно чувства заразительно), оно также можетъ быть хорошее или дурное. Такъ какъ искусство есть лишь средство общенія людей въ чувствахъ, то оно не можетъ ускользать отъ оцѣнки его съ точки зрѣнія цѣли жизни, блага человѣчества. Одно то, что какое-либо чувство выражается въ искусствѣ, не дѣлаетъ его безусловно хорошимъ. Строго говоря, эта оцѣнка относится не къ искусству, а къ обществу, это оцѣнка отношеній общества къ искусству. Нельзя искусство винить за тѣ чувства, которыя въ немъ выражаются, но то или другое общество можетъ злоупотреблять искусствомъ, т.-е. употреблять его для одного наслажденія. Это случается въ связи съ тѣмъ, что предметомъ искусства исключительно или преимущественно становится красота. Понятно, что въ этомъ случаѣ самая любовь къ искусству, совпадая съ любовью къ наслажденію, является низкопробною. Имѣя это въ виду, Шиллеръ справедливо сказалъ о театрѣ: „Прежде чѣмъ публика образуется для своего театра, врядъ ли театръ образуетъ для себя публику“.

Эту же точку зрѣнія на искусство развивалъ Рескинъ, котораго эстетика привела къ этикѣ. *Въ Лекціяхъ объ искусствѣ* Рескинъ такъ опредѣляетъ цѣль искусства: „Высшая цѣль искусства состоитъ въ томъ, чтобы дать намъ вѣрный образъ благороднаго человѣческаго существа; большаго оно никогда не достигало, а меньшимъ оно не должно удовлетворяться“. — „Прекрасное искусство, говоритъ онъ далѣе, имѣетъ и можетъ имѣть только три задачи: усиленіе религіознаго чувства людей, усовершенствованіе ихъ нравственности и доставленіе имъ матеріальной пользы... Какъ бы искусство ни было прекрасно, дивно и увлекательно само по себѣ, оно все-таки будетъ низко и станетъ опускаться еще ниже, если въ немъ не будетъ сказываться одна изъ главныхъ его цѣлей,—стремленіе или выразить истину или украсить полезный предметъ“.

Сказанное объ искусствѣ вполнѣ аналогично тому, что

можно сказать о способности рѣчи, о наукѣ и другихъ факторахъ культурнаго развитія.

Впрочемъ, мы говоримъ объ искусствѣ только для ясности нашихъ разсужденій, только для того, чтобы указать на предразсудокъ—считать красоту исключительно связанною съ искусствомъ. Прямой предметъ нашихъ разсужденій не искусство, а красота.

Красота можетъ выражаться въ искусствѣ, но какъ искусство выражаетъ не одну красоту, но всякое чувство, такъ и красота не ограничивается предѣлами искусства.

Что такое красота?

Въ литературѣ вопроса достаточно разъяснена эволюціонно-утилитарная и физіологическая основа красоты. Красота почти совпадаетъ съ пользой и отличается отъ нея тѣмъ, что польза относится къ области необходимаго, а красота—къ тону жизни, къ ея настроенію,—полезно то, что поддерживаетъ жизнь, красиво то, что дѣлаетъ жизнь болѣе интенсивною, полною, что приподнимаетъ чувство жизни. Полезно, что́ питаетъ; красиво, что́, питая, пріятно волнуетъ, дѣйствуя въ приподнятомъ тонѣ не только на чувство вкуса и на желудокъ, но и на зрѣніе, осязаніе и т. д. Красота въ свѣтѣ, въ гармоніи, въ стройности, въ симметріи въ согласномъ сочетаніи внутренняго и внѣшняго, единаго и многаго и пр. Почему? Потому, что свѣтъ не только необходимъ для жизни, но и повышаетъ чувство жизни; гармонія и симметрія воспринимаются съ наименьшею затратою энергіи...

Такъ какъ эта сторона красоты слишкомъ извѣстна и всесторонне разработана во многихъ сочиненіяхъ, мы не будемъ на ней долго останавливаться. Сдѣлаемъ лишь краткое замѣчаніе объ отношеніи этой красоты къ нравственности.

Несомнѣнно, въ моральномъ есть элементъ эстетическаго. Грубые пороки—пьянство, обжорство, воровство, лживость—одинаково оскорбляютъ какъ моральное, такъ и эстетическое чувство. Мужество, правдивость, вѣрность столь же гармонируютъ съ сознаніемъ долга, какъ и съ требованіями красоты. Намъ пріятно знать человѣка правдивымъ и вѣрнымъ не только потому, что на такого человѣка можно было бы положиться, если бы пришлось имѣть съ нимъ дѣло, но и потому, что намъ легче воспринять и носить въ себѣ образъ

такого человѣка, легче предусмотрѣть и предвидѣть его поступки, съ нимъ намъ меньше безпокойства. Равнымъ образомъ и себѣ самому нравственная дѣятельность даетъ многообразное эстетическое удовлетвореніе. Въ виду этого первые шаги нравственнаго прогресса совпадаютъ съ эстетическимъ развитіемъ.

Однако не нужно преувеличивать нравственнаго значенія красоты. Красота лишь отчасти совпадаетъ съ нравственностью; входя какъ элементъ въ область морали, она переступаетъ за ея границы и замѣчается въ явленіяхъ не только безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи, но и прямо безнравственныхъ. Обжорство, пьянство, развратъ неэстетичны въ неприхотливомъ видѣ; но богатый пиръ, грандіозный разгулъ, развратъ съ пѣснями, съ танцами—скорѣе всего составляютъ предметъ эстетическаго наслажденія и даже эстетическаго творчества!

Мой другъ, скорѣй за счастьемъ
Въ путь жизни полетимъ,
Упьемся сладострастьемъ
И смерть опередимъ.

Мелочная жадность столь же безнравственна, сколь и неэстетична; но воспѣтая поэтомъ жадность скупого рыцаря менѣе всего можетъ вызвать эстетическое отвращеніе. Убійство на дуэли, на войнѣ не становится нравственнымъ являясь въ оболочкѣ эстетически - монументальной. Даже самоубійство можетъ быть красивымъ. Гедда Габлеръ—олицетвореніе красоты въ безнравственномъ—не препятствуетъ самоубійству любившаго ее человѣка, и лишь требуетъ отъ него „сдѣлать это такъ, чтобы въ этомъ была красота.... только, чтобы была красота“. Ей бы хотѣлось, чтобы онъ выстрѣлилъ себѣ въ високъ. Узнавъ о его самоубійствѣ, она прежде всего распрашиваетъ о подробностяхъ. Ей говорятъ (обманывая), что онъ выстрѣлилъ себѣ въ грудь.—„Значитъ не въ високъ?—Нѣтъ, въ грудь.—Да, да, въ грудь тоже хорошо“.—Потомъ она узнаетъ правду, что пуля попала ему не въ грудь, а въ животъ,—и тогда она съ отвращеніемъ видитъ въ этомъ „смѣшное и пошлое“. Наконецъ, себѣ самой Гедда пускаетъ пулю въ високъ и умираетъ красиво.

Низшія ступени нравственности совпадаютъ съ красотой;

чтобы достигнуть ея высшихъ степеней, нужно подняться выше эстетики.

Но физіологическая красота не составляетъ всей красоты; не вся красота въ гармоніи, въ симметріи, въ сочетаніи цвѣтовъ и звуковъ, въ мѣрѣ и равновѣсіи, въ самообладаніи и порядкѣ. Кромѣ физіологической есть еще красота мистическая, и вотъ именно эта—мистическая, а не физіологическая, красота есть собственно человѣческая красота; она имѣетъ религіозное значеніе, поднимая человѣка до высоты „міровъ иныхъ". Утилитарная красота дѣйствуетъ на внѣшнія чувства, мистическая—на душу.

IX.

Чувство мистической красоты это—космическое чувство, которое выноситъ человѣка за границы его индивидуальности.

Живая дѣйствительность съ ея заботами, съ ея борьбою за существованіе, замыкаетъ человѣка въ опредѣленный кругъ, занумеровываетъ его, какъ опредѣленную точку среди другихъ однородныхъ точекъ. Но бываетъ такъ, что вдругъ какая-то невѣдомая волна подхватитъ тебя, неизвѣстно откуда дышущій и куда идущій вѣтеръ обвѣетъ тебя, подниметъ и уноситъ.

Когда въ кругу убійственныхъ заботъ
Намъ все мерзитъ, и жизнь, какъ камней груда,
Лежитъ на насъ,—вдругъ, знаетъ Богъ откуда,
Намъ на душу отрадное дохнетъ,
Минувшимъ насъ обвѣетъ и обниметъ
И страшный грузъ минутно приподниметъ.

Бываетъ такъ, какъ будто у человѣка выростаютъ крылья, подхватываютъ его и уносятъ въ недосягаемую даль, открывающую предъ нимъ широкіе горизонты.

Чтобы понять и оцѣнить это явленіе, нужно имѣть въ виду, что человѣкъ—сфинксъ: голова у него человѣческая, а все туловище какъ у животнаго. Его сознаніе—яркая точка, колеблющаяся на широкомъ фонѣ безсознательнаго; точка эта—узелокъ, отъ котораго расходятся безконечныя нити, уже неуловимыя и невѣдомыя. Своею безсознательною основою онъ внѣдряется въ природу, погруженъ въ ея

нѣдра,—и кто знаетъ, гдѣ границы этого родства, какъ далеко уходятъ изъ его сердца эти нити? Несомнѣнно, онъ сродни животнымъ, чувства животныя копошатся въ его груди, въ его чревѣ; онъ сродни стихіямъ,—и мало того, это родство доводитъ до самой глубины матушки-земли сырой и до безконечной дали мерцающей звѣздочки. И не изъ этой ли широкой основы возникаютъ самыя высокія мысли человѣческія—мысль о единомъ космосѣ, о красотѣ единой повсюду жизни? Родной животнымъ и стихіямъ, человѣкъ отличенъ отъ нихъ своимъ сознаніемъ; въ немъ волны стихійныя ударяются о порогъ яснаго сознанія. И вотъ все, что доводитъ стихію до сознанія человѣческаго, что разрушаетъ границы будничной суеты, колышетъ въ немъ космическую основу, все это и даетъ чувство мистической красоты, всякое такое явленіе и есть мистически-прекрасное явленіе.

Сила красоты въ томъ, что она поднимаетъ человѣка надъ узкими границами будничной сутолоки. Красота болѣе всего противоположна рыночному шуму, дневнымъ заботамъ. Мистическая красота—это красота ночи.

Проснулся день. Свѣтло, широко
На землю лучъ его летитъ.
И все, что только видитъ око,
Земного путника манитъ,—
Но голубого неба своды
Покрыли блѣдностью лучи
И звѣздъ живые хороводы
Къ намъ только выступятъ въ ночи.
Въ движеньи, въ блескѣ жизни дольной
Не сходитъ свыше благодать:
Нельзя въ смятенности невольной
Красы небесной созерцать,
Нельзя съ безбрежностью творенья
Въ чаду отыскивать родства,
И ночь и мракъ уединенья—
Единый путь до божества.

Красота это по преимуществу „неразгаданное ночное". Мракъ ночной это какъ бы обнаженіе природы, дающее человѣку возможность погрузиться въ ея лоно, забыться въ ней, почувствовать съ ней свое сродство.

Весна и ночь покрыли долъ,
Душа бѣжитъ во мракъ безсонный
И внятно слышенъ ей глаголъ
Стихійной жизни, отрѣшенной.
И неземное бытіе
Свой разговоръ ведетъ съ душою
И вѣетъ прямо на нее
Своею вѣчною струею.
. . . . . .
Какъ будто волею всезрящей
На этотъ мигъ ты посвященъ
Глядѣть въ лицо природы спящей
И понимать всемірный сонъ.

Особенная красота ночи—звѣзды; и красота эта—въ чувствѣ родства съ безконечною далью, въ чувствѣ нитей, которыя изъ сердца уходятъ въ бездну неба.

Я долго стоялъ неподвижно,
Въ далекія звѣзды вглядясь.—
Межъ тѣми звѣздами и мною
Какая-то связь родилась.

Обнаженность ночи не только въ ея мракѣ, а также въ ея звукахъ, безконечно-разнообразныхъ, неопредѣленныхъ, неуловимыхъ.

О ночь безлунная!.. Стою я, какъ влюбленный,
Стою и слушаю, тобой обвороженный...
Какая музыка подъ ризою твоей!..

Таинственный блескъ луны, далекій громъ водопада, неясныя очертанія вершинъ—въ чемъ красота этой картины? Въ томъ, что

Душѣ легко; не слышу я
Оковъ земного бытія,
Нѣтъ мѣста страху, ни надеждѣ—
Что̀ будетъ впредь, что̀ было прежде—
Мнѣ все равно—и что̀ меня
Всегда какъ цѣпь къ землѣ тянуло,
Исчезло все съ тревогой дня,
Все въ лунномъ блескѣ потонуло.

Все, въ чемъ видно движеніе природной стихіи, жизнь природы, ея дума, что волнуетъ ту же стихію въ сердцѣ

человѣка, что будитъ его прошлое,—во всемъ этомъ красота. Красота въ бурѣ, въ ея завываніяхъ и стонѣ.

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
О чемъ такъ сѣтуешь безумно?
Что значитъ странный голосъ твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятнымъ сердцу языкомъ
Твердишь о непонятной мукѣ,
И ноешь, и взрываешь въ немъ
Порой неистовые звуки!
О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про древній хаосъ, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ безпредѣльнымъ жаждетъ слиться...
О, бурь уснувшихъ не буди:
Подъ ними хаосъ шевелится!..

Какъ прекрасна буря и гроза, дающая почувствовать безпредѣльность міра и ничтожество человѣческихъ дѣлъ и заботъ, дающая почувствовать человѣку родство его съ стихіями міра, будящая въ немъ тѣ же стихіи,—такъ прекрасно и море—безпредѣльная водная стихія. И его пѣнистыя бурныя волны будятъ въ сердцѣ безотчетную отвагу, пробуждаютъ стихійныя силы души,—и его волненіе сродни человѣческой душѣ.

Дробится, и плещетъ, и брызжетъ волна
Мнѣ въ очи соленою влагой;
Недвижно на камнѣ сижу я—полна
Душа безотчетной отвагой.
Валы за валами, прибой и отбой,
И пѣна ихъ гребни покрыла...
О, море, кого же мнѣ вызвать на бой,
Извѣдать воскресшія силы?
Почуяло сердце, что жизнь хороша,
Вы, волны, размыкали горе,
Отъ грома и плеска проснулась душа—
Сродни ей шумящее море!

Въ томъ красота моря, что оно даетъ разуму почувствовать собственныя бездонныя глубины души.

. . . . . Разумъ понимаетъ,
Что въ сердцѣ есть у насъ такая глубина,
Куда и мысль не проникаетъ,
Откуда, какъ съ морского дна,
Могучимъ трепетомъ полна,
Невѣдомая сила вылетаетъ
И что-то смутно повторяетъ,
Какъ набѣжавшая волна.

Лѣсъ, съ его таинственнымъ мракомъ, съ его стихійнымъ шумомъ, съ его поглощающимъ величіемъ,—лѣсъ то же, что море, тоже стихія, обладаетъ тою же красотою, будитъ въ насъ то же чувство исчезновенія въ лонѣ природы.

Солнце нижетъ лучами въ отвѣсъ
И дрожатъ испареній струи
У окраины яркихъ небесъ.
Распахни мнѣ объятья твои,
Густолистый, развѣсистый лѣсъ,
Чтобъ въ лицо и въ горячую грудь
Хлынулъ вздохъ твой студеной волной,
Чтобъ и мнѣ было сладко вздохнуть,—
Дай устами и взоромъ прильнуть
У корней мнѣ къ водѣ ключевой!
Чтобъ и я въ этомъ морѣ исчезъ,
Потонулъ въ той душистой тѣни,
Что раскинулъ твой пышный навѣсъ,—
Распахни мнѣ объятья твои,
Густолистый, развѣсистый лѣсъ!

Изъ временъ года—мистически-прекрасна весна. Зима загоняетъ человѣка въ свою берлогу, мучитъ его вопросомъ о кускѣ хлѣба, о необходимомъ теплѣ. Весна—оживленіе природы, пробужденіе ея,—пробужденіе въ ней той жизни, которая бьется пульсомъ въ самомъ человѣкѣ. Красота весны—въ этой гармоніи внутренняго пульса съ біеніемъ жизни въ природѣ, въ этомъ единеніи человѣка съ нею, въ этомъ погруженіи въ нее.

Какъ ни гнететъ рука судьбины,
Какъ ни томитъ людей обманъ,
Какъ ни браздятъ чело морщины,
И сердце какъ ни полно ранъ,
Какимъ бы строгимъ испытаньямъ

Вы ни были подчинены,—
Что̀ устоитъ передъ дыханьемъ
И первой встрѣчею весны?
Весна—она о васъ не знаетъ,
О васъ, о горѣ и о злѣ;
Безсмертьемъ взоръ ея сіяетъ,
И ни морщины на челѣ...
. . . . . .
Игра и жертва жизни частной,
Приди-жъ, отвергни чувствъ обманъ
И ринься, бодрый, самовластный,
Въ сей животворный океанъ!
Приди—струей его эфирной
Омой страдальческую грудь
И жизни божески-всемірной
Хотя на мигъ причастенъ будь!

Много красоты въ жизни—она разлита всюду! Красота—въ крикѣ журавлей, заставляющемъ насъ остановиться, забыть о своей заботѣ, унестись сердцемъ въ недосягаемую даль, почувствовать въ ней что-то далекое родное. Красота—пѣніе соловья, журчаніе ручья, волненіе нивы... Красота въ пѣснѣ.

Пѣсню кто уразумѣетъ?
Кто пойметъ ея слова?
Но отъ звуковъ сердце млѣетъ
И кружится голова.

Красота—въ музыкѣ, которая опьяняетъ, хотя это и грубая красота, граничащая съ наркотическимъ опьянѣніемъ...

Красота—въ страсти, которая охватываетъ сердце, окрыляетъ душу, даетъ человѣку взглянуть въ бездну своего сердца, открываетъ ему собственную глубину.

Мнѣ въ душу, полную ничтожной суеты,
Какъ бурный вихрь, страсть ворвалась нежданно,
Съ налета смяла въ ней нарядные цвѣты
И разметала садъ, тщеславіемъ убранный.
Условій мелкій соръ, крутящимся столбомъ,
Изъ мысли унесла живительная сила
И токомъ теплымъ слезъ, какъ благостнымъ дождемъ,
Опустошенную мнѣ душу оросила...

Изъ страстей собственно мистически-прекрасна, наиболѣе

даетъ человѣку блаженство самозабвенія—любовь,—любовь муже-женская, эротическая.

Красота любви въ томъ, что она не только потрясаетъ всю нервную систему, но и захватываетъ всю душу, окрыляетъ ее, вдохновляетъ. Красота любви въ ея стихійности: она по преимуществу есть волненіе въ душѣ природной жизни, она по преимуществу вводитъ человѣка въ таинство природы, дѣлаетъ близкимъ ему весь міръ.

„Въ теченіе всей своей жизни,—говоритъ авторъ ст. *Красота въ природѣ и ея смыслъ,*—одиноко растущая или прихотливо движущаяся особь является уединенною отъ всѣхъ другихъ, свободною отъ ихъ вліянія и съ ними не связанною; но въ одинъ мигъ своего существованія, первый и самый важный—когда рождается, она примыкаетъ непосредственно къ морю органической жизни, разлитой по землѣ и уже продолжающейся тысячелѣтія; и въ краткія же мгновенія своего послѣдующаго существованія — когда рождаетъ, она соединяется съ тою жизнью, которая останется на землѣ послѣ того, какъ она сама сдѣлается горстью праха. Такимъ образомъ, въ актѣ рожденія соединенъ весь органическій міръ, такъ разъединенный во всемъ остальномъ своемъ существованіи, которое всегда индивидуально. Чрезъ него особь примыкаетъ къ цѣлому и въ немъ же принимаетъ она на себя всѣ неизгладимыя черты своего сложенія, какъ физическаго, такъ равно и духовнаго. Неощутимымъ образомъ чрезъ этотъ актъ цѣлое накидываетъ на появляющееся единичное существо сѣть какъ бы предѣловъ, изъ которыхъ оно никогда не выйдетъ, въ которыхъ все совершитъ, всего будетъ желать и всего достигнетъ. Такимъ образомъ органическая жизнь, не прерванная на разстояніи тысячелѣтій и связанная на всей землѣ, какъ бы пульсируетъ въ индивидуальномъ существованіи, и судьба каждой особи, отъ рожденія и до смерти, есть только единичное біеніе этой великой жизни, ударъ ея, воспринятый и переданный,—необходимое, хотя и пропадающее мгновеніе въ потокѣ вѣчности“.

Наконецъ, красота въ творчествѣ—не въ одномъ только поэтическомъ творчествѣ, какъ это думаютъ поэты, не въ творчествѣ только художественномъ, а во всякомъ творчествѣ—философскомъ, научномъ, религіозномъ, во всякомъ откровеніи.

Красота проявляется во многихъ видахъ, и между всѣми видами красоты есть соотвѣтствіе, связь. Красота творчества преимущественно падаетъ на время любви, на время весны; бури природы находятъ себѣ откликъ въ буряхъ страстей....

Какъ совпадаютъ всѣ откровенія мистической красоты, такъ равнымъ образомъ и всякая мистическая красота можетъ открываться въ формахъ и условіяхъ утилитарной красоты. На этомъ основывается возможность художественной передачи, наряду со всякими чувствами, также мистической красоты. Въ этомъ случаѣ мистически-эстетическая эмоція и утилитарно-эстетическое ощущеніе, объединяясь въ одномъ эстетическомъ явленіи, раздѣляются въ воспринимающихъ субъектахъ. Въ одной и той же музыкѣ одинъ можетъ воспринимать ощущеніе, способствующее пищеваренію, а въ другомъ она потрясаетъ все существо; въ одно время мы уходимъ въ лѣсъ, чтобы успокоить нервы, а въ другое время мы ищемъ тамъ вдохновенія...

Физіологическое воспріятіе красоты и мистическое отношеніе къ ней чередуются въ нашей душѣ, какъ приливъ и отливъ, соотвѣтственно центростремительному и центробѣжному направленію, или настроенію, субъективной жизни.

X.

Мистическая красота имѣетъ слишкомъ различную цѣнность въ отношеніи религіозномъ и въ отношеніи нравственномъ.

Мистическая красота имѣетъ глубокое положительное значеніе въ религіозномъ отношеніи. Она—религіозна. Полная мистическая красота существуетъ для человѣка подъ условіемъ религіознаго сліянія его съ природою, при возможности такого сліянія.

Мистическая красота—колыбель религіи. Первоначально религія совпадаетъ съ космическимъ чувствомъ, религіозное вдохновеніе—съ эстетической эмоціей. Указанія на это мы находимъ даже въ исторіи іудейской религіи. Такъ центральное явленіе іудейской религіи — пророческое вдохновеніе стояло въ связи съ эстетическимъ воодушевленіемъ. Вотъ „сонмъ пророковъ, сходящихъ съ высоты, и предъ ними псалтирь, и тимпанъ, и свирѣль и гусли, и они пророчествуютъ“. Пророкъ призываетъ гуслиста—„и когда гуслистъ

игралъ на гусляхъ, тогда рука Господня коснулась его". Когда переносили при Давидѣ ковчегъ Господень, „Давидъ скакалъ изъ всей силы предъ Господомъ... Такъ Давидъ и весь домъ Израилевъ несли ковчегъ Господень съ восклицаніями и трубными звуками". Дервишу Персіи Джеллал-Эддинъ-Руми принадлежитъ стихъ: „Кто извѣдалъ силу пляски,— въ Богѣ тотъ". Абиссинскіе христіане понынѣ совершаютъ богослуженіе съ пѣніемъ и пляскою. Языческія религіи по существу утверждаются на космическомъ вдохновеніи. Въ этомъ именно сущность пантеизма и политеизма. Языческій богъ—богъ натуральнаго экстаза, космическаго восторга,— богъ плотской любви, богъ оживотворяющаго свѣта и тепла, богъ пляски и пѣнія, богъ браннаго воодушевленія, богъ начала семейнаго и народнаго. Пантеизмъ языческой религіи далеко не то же, что философское понятіе пантеизма: религіозный пантеизмъ въ признаніи божественнымъ натуральнаго воодушевленія, въ религіозномъ сліяніи человѣка съ природою. Религіозный пантеизмъ въ отличіе отъ философскаго легко уживается съ антропоморфизмомъ, съ богоолицетвореніемъ. Но вся сила въ томъ, что это есть олицетвореніе природныхъ силъ,—вся сила въ томъ, что пантеизмъ ищетъ богообщенія въ космическомъ восторгѣ, въ натуральномъ экстазѣ, въ сліяніи съ природою. Культъ языческой религіи въ своей первоначальной чистотѣ и непосредственности болѣе всего далекъ отъ символизма, онъ состоялъ въ томъ или другомъ натуральномъ воодушевленіи— въ жертвенномъ пиршествѣ, въ ароматическихъ куреніяхъ, въ пляскѣ и танцахъ, въ напряженномъ сладострастіи и кровожадности. Въ частности, религія греческая представляется преимущественно религіею красоты. И это несомнѣнно такъ, но только не нужно понимать этого служенія красотѣ легкомысленно и поверхностно. Въ жизни грека различались два аспекта красоты—красота дневная, веселая, размѣренная, благоразумная, жизнерадостная, царство Аполлона, и красота стихійная, трагическая, сладострастная и кровожадная, красота Діониса. Эта послѣдняя въ таинственныхъ мистеріяхъ открывала путь человѣку въ лоно природы, давала ему сверхличное богообщеніе, доводила его до божественной жизни. Слѣдуетъ также упомянуть, что свойственная всѣмъ языческимъ религіямъ жажда чудеснаго психо-

логически основывается на томъ же опытѣ натуральнаго воодушевленія, космическаго окрыленія, когда человѣкъ становится инымъ, постигаетъ тайны и совершаетъ поступки, въ бодрственномъ состояніи ему недоступные. Этотъ опытъ—опытъ божественной силы, порождающій и питающій вѣру въ божественное всемогущество.

Мистическая красота религіозна и это собственно пантеистическая религія. Но нужно имѣть въ виду, что пантеизмъ этотъ, по закону полярности, естественно переходитъ въ индивидуализмъ. Давая человѣку общеніе съ универсомъ, красота вмѣстѣ съ тѣмъ отъединяетъ человѣка, ставитъ его въ центрѣ всего. Культъ красоты по существу есть культъ индивидуалистическій, культъ эгоистической силы, личнаго наслажденія. Въ то время какъ мелкій эгоизмъ ограждается житейскимъ благоразуміемъ, сильный индивидуализмъ питается красотою и страстью. Втягиваясь въ природу, онъ вбираетъ въ себя ея стихію, въ себѣ развиваетъ ея силу. Это — культъ красоты на ступени ницшеанства, культъ индивидуальной силы и страсти, воздвигаемый на развалинахъ мѣщанскаго благоразумія. Такъ пантеизмъ переходитъ въ человѣкобожество.

Но это еще не послѣдняя ступень въ развитіи религіи красоты. Если сила индивидуума въ страсти, то вѣдь сила страсти въ моментѣ, который довольствуется собою и не хочетъ знать ни о вчера, ни о завтра. Индивидуализмъ вырождается въ обоготвореніе индивидуальнаго настроенія, мгновенной страсти. Это позднѣйшій эстетизмъ или декадентство. Здѣсь религія красоты доходитъ своимъ путемъ до послѣднихъ предѣловъ, становится атеизмомъ, — и мало того, теряетъ всякую устойчивость, всякій смыслъ, всякую человѣческую энергію.

Но еще прежде, чѣмъ дойти до послѣдняго предѣла собственнымъ путемъ, религія красоты уступаетъ предъ силою этическаго сознанія. Какъ моральный субъектъ, какъ личность, человѣкъ чувствуетъ себя одинокимъ въ природѣ. Природа равнодушна къ добру и злу, равнодушна къ тому, что дорого для человѣка. Ея красота—„равнодушная краса“. Съ точки зрѣнія этической это—безобразная красота.

Любилъ и я въ былые годы,
Въ невинности души моей,

И бури шумныя природы,
И бури тайныя страстей.
Но красоты ихъ безобразной
Я скоро таинство постигъ—
И мнѣ наскучилъ ихъ несвязный
И оглушающій языкъ.

Безобразно то, что природа совершенно безстрастна ко всему, что наполняетъ человѣческую жизнь, къ его радостямъ и страданіямъ, къ его усиліямъ и борьбѣ.

И мнѣ когда-то было мило
Свѣтило блѣдное ночей;
Такъ много грезъ оно будило
Въ душѣ неопытной моей!...
. . . . . .
Прошли неясныя стремленья
И поэтическіе сны!
Теперь иныя впечатлѣнья
Во мнѣ душой порождены.
Досадно мнѣ, что такъ безстрастно,
Съ недосягаемыхъ высотъ,
Глядитъ она на міръ несчастный,
Гдѣ лжи и зла повсюду гнетъ,
Гдѣ столько слабыхъ и гонимыхъ,
Изнемогающихъ отъ битвъ,
Гдѣ льется столько слезъ незримыхъ,
И скорбныхъ слышится молитвъ.

Но вполнѣ нравственное безобразіе мистической красоты познается въ душевной бурѣ, въ страсти, когда она имѣетъ своимъ объектомъ личность. Страсть безжалостна и кровожадна; сжигая ту грудь, въ которой горитъ, она требуетъ жертвы любимаго человѣка.

О, какъ убійственно мы любимъ,
Какъ въ буйной слѣпотѣ страстей
Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй!

Намъ говорятъ: въ томъ, что страсть разбиваетъ устои нравственности, и познается ея стихійная святыня. „И въ сладострастіи, и въ бурѣ есть нѣчто стихійное, страшное и веселое, ледяное и жгучее, но нѣтъ ничего человѣчески злого или добраго. И въ сердцѣ, и въ стихіи совершается воля

Того, Кто вызвалъ стихію и сердце изъ небытія. И ежели стихійныя силы копятся въ воздухѣ и, наконецъ, разражаются бурею—то на то Его святая воля; и ежели грозовыя силы пола точно также копятся и, наконецъ, разражаются страстью, то и на то Его святая воля... Ударяя въ твердыни нравственныхъ законовъ, страсть разбиваетъ въ дребезги, повидимому, самыя незыблемыя историческія грани, потому что хочетъ все новаго и новаго, безграничнаго, сверхъ-естественнаго, сверхъ-историческаго"... Но вѣдь такое отношеніе страсти къ нравственности обоюдоостро: пусть страсть, врываясь, опустошаетъ царство этическаго разума,—и разумъ, встрѣчая страсть, даже побѣжденный, подстрѣливаетъ ея крылья, лишаетъ ее чувства невинности — ея послѣдняго оправданія. „Грѣхъ? Гдѣ грѣхъ? говорилъ дядя Ерошка Оленину.—На хорошую дѣвку поглядѣть грѣхъ? Погулять съ нею грѣхъ? Али любить ее грѣхъ? Это у васъ такъ? Нѣтъ, отецъ мой, это не грѣхъ, а спасенье. Богъ тебя сдѣлалъ, Богъ и дѣвку сдѣлалъ. Все Онъ сдѣлалъ... На то она сдѣлана, чтобы ее любить да на нее радоваться. Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ. Хоть съ звѣря примѣръ возьми". Это красиво, стихійно-красиво, дико и красиво. Но вѣдь эта дикая страсть не стоитъ одиноко, какъ блестящая точка въ темнотѣ; она вплетена въ систему живого человѣка-звѣря и его разнообразныхъ отношеній. У Ерошки любовь къ дѣвкѣ сплетена съ „любовью къ свободѣ, праздности, грабежу и войнѣ". Эта многообразная въ явленіи, но единая въ сущности — звѣрская любовь вставлена въ соотвѣтствующую рамку. „Люди живутъ, какъ живетъ природа; умираютъ, родятся, совокупляются, опять родятся, дерутся, пьютъ, ѣдятъ, радуются и опять умираютъ, и никакихъ условій, исключая тѣхъ неизмѣнныхъ, которыя положила природа солнцу, травѣ, звѣрю, дереву,—другихъ законовъ у нихъ нѣтъ". И вотъ, когда въ эту систему вкрадывается новое звено, нравственное сознаніе, она невольно разрывается, она именно теряетъ свою красоту, свою невинность. „Сдѣлать ее дѣвкой было бы ужасно, — говорилъ о Марьянѣ пріятель дяди Ерошки, Оленинъ. — Это было бы убійство. Вотъ ежели бы я могъ сдѣлаться казакомъ, Лукашкой, красть табуны, напиваться чихирю, заливаться пѣснями, убивать людей и пьянымъ влѣзать къ ней въ окно на ночку,

безъ мысли о томъ, кто я? и зачѣмъ я?—тогда бы другое дѣло, тогда бы я могъ быть счастливъ". Въ *Плодахъ просвѣщенія* камердинеръ Ѳедоръ Ивановичъ говоритъ о горничной Танѣ: „Ласковая дѣвочка, хорошая. А вѣдь сколько ихъ такихъ пропадаетъ, подумаешь! Только вѣдь промахнись одинъ разъ,—пошла по рукамъ... Потомъ въ грязи ее ужъ не сыщешь"... Наслаждаясь любовью Анны, Вронскій „чувствовалъ то, что долженъ чувствовать убійца, когда видитъ тѣло, лишенное имъ жизни". Онъ и дѣйствительно оказался убійцей Анны и ему пришлось видѣть ея мертвое тѣло, „безстыдно растянутое, окровавленное", ему пришлось прочесть на ея лицѣ „застывшее, странное, жалкое въ губахъ и ужасное въ остановившихся, незакрытыхъ глазахъ выраженіе, какъ бы словами выговаривавшее ему" упрекъ... И для Анны—почему любовь къ Вронскому оказалась роковою? Ее окружали Бетси, Стива Облонскій, Лиза Меркалова — развращенные, но игравшіе развратомъ. Почему же никто изъ нихъ не чувствуетъ отвѣтственности за половую распущенность и лишь на Аннѣ исполняется строгій законъ: „Мнѣ отмщеніе, и Азъ воздамъ"?.. „Видите ли,—говорила Бетси Аннѣ, на одну и ту же вещь можно смотрѣть трагически и сдѣлать изъ нея мученье и—смотрѣть просто и даже весело". Для всѣхъ было просто и даже весело, а для Анны трагически,—почему?.. Въ жизни Анны былъ одинъ моментъ—этически-высокій до необычайнаго—примиреніе мужа съ Вронскимъ... Когда она, послѣ этого, снова отдалась Вронскому, она чувствовала „что-то ужасное въ этомъ послѣ всего, что было"...

Когда намъ воспѣваютъ стихійную красоту и силу страсти, мы можемъ смотрѣть на эти гимны только какъ на проповѣдь, а не какъ на изображеніе дѣйствительной ея силы. Стихійная страсть—не Богъ, а идолъ—безсильный предъ моральнымъ сознаніемъ. Высшее блаженство невинности, внутренней радости того, „кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ" и „все дѣлаетъ безъ ропота и сомнѣнія"—это блаженство не можетъ быть создано искусственно, проповѣдью.

Вотъ почему Богъ красоты для нравственнаго сознанія есть не что иное, какъ идолъ. Нравственное сознаніе ищетъ иного Бога, „невѣдомаго" язычеству,—Отца Небеснаго.

Здѣсь поворотный пунктъ отъ натуралистическаго пантеизма къ этическому теизму.

Не въ томъ теизмъ, что Богъ представляется личнымъ, а въ томъ, что царство Божіе—не природное царство, а царство человѣческое, надприродное. Богъ теизма это собственно человѣческій Богъ, Небесный Отецъ людей. Царство Божіе—царство добра.

Христіанство не можетъ сдѣлать ни малѣйшей уступки въ сторону эстетической религіи, въ сторону эстетизма. Ницшеанство въ философіи и декадентство, или эстетизмъ, въ искусствѣ—діаметрально противоположны христіанству. Для христіанскаго сознанія ницшеанство и эстетизмъ въ равной мѣрѣ далеки и отъ нравственности и отъ Бога. Это уже понято у насъ. „Декадентство,—справедливо пишетъ одинъ критикъ эстетизма,—есть упадокъ или, вѣрнѣе сказать, сознательное отпаденіе... отъ прежнихъ святынь, отъ прежняго Бога, отъ нравственности,—отпаденіе въ то, что противоположно Богу, въ эстетику, въ злую, демонически-обаятельную красоту. Если человѣкъ начинаетъ отпадать отъ своего внутренняго божескаго начала, ему остается идти, все дальше и дальше, только по пути своего личнаго начала“ .„Отъединенное „я“,—пишетъ другой критикъ,—порываетъ не только съ людьми, но и съ Богомъ. Мораль и религію, императивы нравственнаго долга и совѣсти, оно сбрасываетъ съ себя, какъ ненужныя цѣпи, какъ отжившія сухія вѣтви, преграждающія пути къ необъятному простору капризной смѣны индивидуальныхъ настроеній... Въ глубинахъ своего языческаго культа человѣкобога, точнѣе—сверхчеловѣка, еще точнѣе—бога индивидуальнаго мгновенія,—декадентское движеніе есть движеніе, по существу, *антихристіанское*, и даже тамъ, гдѣ оно въ высшихъ своихъ проявленіяхъ поднимается надъ міромъ эстетическаго самолюбованія своей отъединенной сущностью въ сферу „сокровеннаго ощущенія живой связи нашей съ міромъ инымъ“, въ сферу мистическихъ чувствованій, оно отдается чаще всего совершенно неопредѣленному, мутно-расплывающемуся *моленію тайнѣ*. Все потустороннее, нездѣшнее, ноуменальное, всякое прозрѣніе „міровъ иныхъ“ страстно воодушевляетъ сторонниковъ „новаго искусства“... На этой почвѣ создается какой-то, часто грубый фетишизмъ тайны,

поклоненіе ноуменальнымъ кумирамъ, кощунственное обоготвореніе всякой тайны, всякой бездны, всякой темной глуби. Подобно натуралистическому пантеизму, который боготворитъ всю природу, всякую жизнь, молится всему въ природѣ, всякому проявленію жизни, этотъ мистическій пантеизмъ *боготворитъ* всякое дыханіе тайны, все мистическое, *молится* всякой скрытой, невѣдомой сущности".

Кратко сказать, *эстетическій атеизмъ* это не примиреніе христіанства съ природою, а отрицаніе христіанства, измѣна ему.

„Для того, чтобы спасти религіозное познаніе и сдѣлать его пріемлемымъ,—пишетъ одинъ изъ представителей разслабленнаго эстетизма,—необходимо отнять у религіозной истины всякую тяжесть, выбросить изъ нея балластъ повелѣній, сдѣлать ее легкой, какъ эѳиръ. Слова Христа: иго Мое благо и бремя Мое легко,—для нашего времени должны быть еще облегчены. Религіозной морали вообще чужды всякое иго и бремя, даже малѣйшее. Это радость, дающаяся даромъ всякому желающему принять ее, чистый свѣтъ безъ тѣней, одно право безъ обязанностей, вѣчность и безсмертіе безъ заслугъ, безкорыстная жертва Бога ради насъ, безъ требованія отъ насъ жертвы въ пользу Бога". Такъ эстетизмъ выдаетъ себя съ руками и ногами. Вѣдь это параличъ сердца, параличъ нравственной энергіи. Ему нужны дѣтскія сказки, тихо убаюкивающія душу; ему нужны карточные домики на пескѣ, разлетающіеся отъ легкаго вѣтра. И печально то, что всякую пошлую мысль хотятъ втиснуть въ рамки евангелія, осѣнить знаменіемъ христіанства. Не имѣютъ силы идти за Христомъ и не имѣютъ смѣлости объявить себя противъ Христа; имѣютъ достаточно наглости подмѣшивать къ христіанству чуждые ему элементы. Христіанство бодро, твердо и рѣшительно. „Всякаго, кто слушаетъ слова Мои и исполняетъ ихъ, уподоблю мужу благоразумному, который построилъ домъ свой на камнѣ"...

XI.

Христіанство—религія лично-духовная. Оно не стихійно, а человѣчно. Христіанство—это царство богочеловѣческое. Христіанство—область Логоса, творчество этическаго разума. Ему болѣе всего чужды суевѣрія религіознаго мисти-

цизма—гностическія, культовыя и стихійно-эстетическія. Это свѣтлая область автономнаго разума.

И однако раціонализмъ—каррикатура духовнаго пониманія религіи. Христіанская любовь, какъ любовь вѣрующая, не есть отвлеченная идея, но живое всеохватывающее чувство. Христіанство не есть просто отмѣна стихійности въ области религіи, но оно—перерожденіе стихійнаго духа Божія въ свободный духъ Христовъ. Христіанинъ имѣетъ въ себѣ духа Божія—и это именно духъ вѣрующей любви.

Духовная религія примыкаетъ къ этическому разуму. И что ее отличаетъ отъ нравственности, это—вѣра. Что̀ въ нравственности есть долгъ, здѣсь—вѣрующая любовь, поглощающая тяжесть долга, преодолѣвающая нравственность—не въ отрицаніи ея, а въ духѣ любви, радостной, творческой. Религія одновременно—даетъ заповѣди абсолютное выраженіе, выводитъ добро изъ узкой субъективной области на просторъ царства Отца Небеснаго и, наконецъ, вноситъ подъемъ воодушевленія—силу Духа Божія—въ жизнь этическаго разума.

Возможна ли красота въ сферѣ человѣческаго разума? Эстетика отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. Всѣ движенія сердца, пишетъ Гюйо въ *Задачахъ современной эстетики*,—каковы бы они ни были, въ наше время становятся болѣе разсудочными и болѣе философскими. Это тонкое проникновеніе чувствъ разумомъ составляетъ одну изъ главнѣйшихъ причинъ нравственнаго и эстетическаго прогресса. Къ прогрессу приводитъ то обстоятельство, что чувство испытываетъ все болѣе и болѣе увеличивающуюся трудность найти удовольствіе тамъ, гдѣ разумъ остается неудовлетвореннымъ: чтобы вполнѣ наслаждаться, намъ необходимо мыслить. Человѣкъ интеллигентный поэтому съ презрѣніемъ отнесется къ удовольствіямъ слишкомъ грубымъ и совершенно животнымъ, напр. чисто физическая любовь, не окруженная и не прикрытая разнаго рода нравственными, религіозными или философскими идеями. Болѣе разумныя удовольствія, напротивъ, получаютъ возрастающее значеніе. Итакъ, по мѣрѣ расширенія области пониманія, создаются новые виды удовольствія или страданія, поэтъ же облекаетъ ихъ въ форму. Идея не только не заслоняетъ собою живого образа, но часто содѣйствуетъ его возникно-

венію; наука безпрерывно устанавливаетъ между предметами новыя соотношенія, открывающія самыя неожиданныя перспективы даже для глаза: палитра писателя обогащается по мѣрѣ обогащенія мысли. Подобно тому, какъ въ первобытныя времена умъ, повидимому, возникъ изъ способности чувствовать, точно такъ же, путемъ обратной эволюціи, и болѣе тонкія чувства порождаются умомъ"... Это же сужденіе встрѣчаемъ у Достоевскаго: „мысль выходитъ изъ чувства и, въ свою очередь, водворяясь въ человѣкѣ, формулируетъ новое".

Въ вопросѣ о религіи можно говорить болѣе рѣшительно, чѣмъ это дѣлаетъ эстетика: здѣсь духовная любовь соединяется съ силою вѣры.

Итакъ духовная религія—это свѣтлая разумно-человѣческая, точнѣе, богочеловѣческая, а не стихійная, область; однако въ ней тоже дѣйствуетъ духъ Божій—духъ свободной любви. Безъ этого предположенія христіанство является непостижимою тайною. Христіанская любовь, какъ идеалъ и долгъ, какъ заповѣдь, совершенно непонятна, немыслима, невозможна. Христіанская любовь—духовное дарованіе, обладающее всею силою страсти, заключающее въ себѣ все упоеніе мистической красоты. Такъ единственно можно понимать духовную любовь на твердомъ основаніи христіанскихъ первоисточниковъ и церковной исторіи. Современные кривотолки о христіанствѣ, какъ укрывающіеся за церковною оградою, такъ и раздающіеся на свободѣ, всѣ эти возраженія противъ евангелія, что любить всѣхъ невозможно, и подобныя,—все это прежде всего плодъ невѣжества въ отношеніи къ христіанскимъ первоисточникамъ и христіанскому опыту. Равнымъ образомъ и личный вопросъ: „христіанинъ ли я?" есть вопросъ: „какого я духа?" И въ рѣшеніи этого вопроса должна быть искренность: кто не имѣетъ духа Христова, кто не испытываетъ блаженства самоотреченія, восторга духовной любви, тотъ не христіанинъ, какъ бы ни казалось ему христіанство отвлеченно прекраснымъ, или всеобщеобязательнымъ.

Это не проповѣдь, а результатъ изученія фактовъ христіанскаго опыта.

Если мы въ правѣ поставить всякой религіи предѣлъ въ нравственности, то мы обязаны понять религію эстетически.

Все упоеніе красоты, безъ котораго жизнь мелочна и будничнo-теплохладна, христіанину дано въ восторгѣ любви; красота духовной любви есть единственная красота, которая, соединяя человѣка съ Богомъ и людьми, не уничтожаетъ его свободной автономной личности, но даетъ ей полное содержаніе. Это разумная красота.

Христіанская любовь, какъ духовная, какъ вѣрующая, дѣйствительно объединяетъ мораль долга и красоту свободной жизни, разумъ и природу—въ царствѣ Отца Небеснаго. Но не эстетическимъ соединеніемъ разума съ природою порождается христіанство, а религіозная вѣра, дѣйствующая любовью, создаетъ царство духовной красоты. Въ этомъ громадная разница.

Религіозная любовь—*αγαπη*, стихійное безуміе—*ερως*. Та и другая имѣютъ въ себѣ духа, имѣютъ въ себѣ красоту. Но именно стихійно онѣ различны и несліянны, онѣ раздѣлены границею нравственнаго сознанія. Сліяніе ихъ, „ощущеніе красоты въ обоихъ полюсахъ"—болѣзненное явленіе. Богочеловѣкъ и человѣкобогъ несоединимы. Между пантеистическимъ-буддійскимъ погруженіемъ въ природу и разумнотворческимъ насажденіемъ царства Отца Небеснаго возможна лишь связь полярной смѣны, чередованіе ночи и дня, но не сочетаніе, которое всегда будетъ смѣшеніемъ, противнымъ гермафродитизмомъ. Энергія душевная при этомъ переходѣ преобразуется и, такъ какъ христіанство есть любовь до смерти и вѣра безграничная, т. е. въ сущности предѣльно, захватываетъ весь духъ, то энергіи уже не остается на эротическую стихію. Христіанство даетъ человѣку полную и истинную свободу отъ стихій. Предъ идеею абсолютнаго неба земля есть только царство *цѣломудренной* природы, предъ бездною неба человѣческое—есть только *нравственно*-человѣческое.

Между стихійною красотою и красотою духовною лежитъ міръ будничной суеты съ ея фарисейско-лицемѣрною религіею; изъ ея духоты единственный выходъ—въ царство красоты, для разумно-этическаго сознанія—въ царство красоты духовной.

Христіанская проблема и русская религіозная мысль.

Предисловіе.

Христіанство открылось міру какъ абсолютная духовная религія. Историческая форма его евангельскаго откровенія дана въ видѣ антитезы іудаистическому націонализму. Еврейскій религіозный націонализмъ представляетъ собою самую высшую ступень религіи земной, ограниченной. Возвышенный монотеизмъ и чистая монолатрія, до которыхъ не поднялась даже современная толпа, въ сравненіи съ которыми даже нашъ богослужебный символизмъ въ народномъ пониманіи составляетъ шагъ назадъ,—имѣли единственную границу въ идеѣ народнаго богоизбранничества. И вотъ христіанство, какъ религія лично-творческая, духовно-абсолютная, чисто-небесная, представляющая въ религіозной эволюціи тотъ же моментъ, что нарожденіе крылатой бабочки изъ ползающей личинки, знаменующее тотъ подъемъ въ духовномъ развитіи, когда силою вдохновеннаго творчества человѣкъ оттолкнулся отъ земли, сталъ выше себя, выше всякаго интереса, созналъ себя сыномъ Отца Небеснаго,—евангельское христіанство исторически открылось въ качествѣ антитезы, противоположенія, національной ограниченности еврейской религіи. Фетишизмъ, идолопоклонство, религіозный натурализмъ, антропоморфизмъ, цезаризмъ—все это давно было превзойдено въ избранной религіозно-аристократической душѣ еврейскаго народа,—теперь сбрасывались послѣднія путы, привязывавшія человѣка къ землѣ, мѣшавшія ему взойти на небо—свергалась самая идея народнаго богоизбранничества. Червякъ пріобрѣталъ крылья, изъ ползающаго становился летающимъ—человѣкъ отрѣшался отъ всего своего, поднимался надъ всѣмъ человѣче-

скимъ. „Вы слышали, что̀ сказано: люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ, да будете сынами Отца вашего Небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ Солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Ибо, если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что̀ особеннаго дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники? Итакъ будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный“...

Болѣе возвышеннаго, болѣе религіозно-небеснаго слова никогда не было сказано въ исторіи человѣчества. Эту евангельскую идею можно сравнить съ тѣмъ научнымъ открытіемъ, когда впервые научились получать чистые элементы, разлагая сложныя тѣла природы: евангельская идея есть чистый божественный элементъ, открытый въ человѣческой душѣ и очищенный отъ всякой примѣси.

Но при этой абсолютности содержанія, въ евангеліи нѣтъ ни одного изреченія, которое выражало бы это содержаніе отвлеченно, безотносительно, съ философской объективностью: въ его словахъ все относительно, и именно они передаютъ абсолютное религіозное содержаніе *въ отношеніи* къ національно-законнической ограниченности еврейской религіи. Евангеліе имѣетъ такой видъ: было запрещено убивать, но не нужно даже гнѣваться, было запрещено нарушать клятвы, но не нужно вовсе клясться, было запрещено прелюбодѣйство, но не нужно даже смотрѣть на женщину съ вожделѣніемъ, былъ оформленъ разводъ, но не нужно совсѣмъ разводиться и т. д. Если евангеліе не было философской системой, преподанной ученикамъ въ уединеніи и тиши академическаго сада, если оно гремѣло на площадяхъ и улицахъ, свело огонь съ неба и принесло мечъ на землю, раздѣлило отца съ дѣтьми и братьевъ между собою, вздернуло весь еврейскій народъ и встряхнуло всю міровую исторію, если—кратко сказать — оно явилось историческою силою необычайной, безпримѣрной энергіи и напряженія, то это потому, что оно вышло изъ исторіи, родилось въ нѣд-

рахъ живого народа, было живымъ моментомъ живого творчества, было не выдуманной мыслью, но органическимъ переживаніемъ, оно было перерожденіемъ народнаго религіознаго сознанія въ самосознаніе лично-религіозное... Однако этотъ моментъ глубокой исторической *силы* былъ моментомъ исключительнаго значенія въ народной *исторіи*. Подобно какъ бываютъ рѣки, скрывающіяся подъ землю, проваливающіяся въ глубь, такъ и исторія народа въ евангельскомъ моментѣ перешла съ исторической перспективы въ бездонную глубь творческой личности. Съ нарожденіемъ Сына Божія, съ первымъ словомъ евангелія еврейскій народъ пересталъ быть историческимъ народомъ, весь ушелъ въ это новое измѣреніе, весь изжился въ этомъ своемъ послѣднемъ творческомъ напряженіи. Евангеліе прогрызло утробу своей исторической матери и его первый торжествующій крикъ заглушалъ ея предсмертное хрипѣніе. Евангеліе все проникнуто сознаніемъ послѣдняго часа исторіи, предвидѣніемъ ея приближающагося конца. Душа человѣческая въ небесномъ богосыновнемъ полетѣ вознеслась надъ міромъ и его историческая даль показалась ей ничтожною величиною. Близко, уже при дверяхъ конецъ исторіи. Не прейдетъ родъ сей, какъ все сіе будетъ. Вѣтви исторіи стали уже мягки и пускаютъ листья, — значитъ настаетъ уже лѣто Господне. Продавайте имѣнія свои,—ибо не успѣете продать ихъ, какъ уже придетъ этотъ часъ. Находящійся на полѣ не успѣетъ сходить въ домъ за одеждами своими, мелющія на жерновахъ не успѣютъ окончить своего дѣла... Такъ было усвоено евангеліе первыми христіанами, которые ежедневно молились Отцу Небесному: *παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος* (да прейдетъ міръ сей) и призывали грядущаго Христа: *ἔρχου* (пріиди)!

Мы нынѣ знаемъ то, чего не знали ученики Христа, которые спрашивали Его: „не въ сіе ли лѣто, Господи, устрояешь Ты Свое царство“?... Мы знаемъ, что и съ отшествіемъ Сына человѣческаго къ Отцу не кончилась человѣческая исторія... Повидимому, обѣтованіе Господне не исполнилось, какъ и думали уже нѣкоторые изъ апостольскихъ современниковъ. Это мнѣніе — плодъ незнакомства или неглубокаго знакомства съ ученіемъ Христа. Евангеліе имѣетъ два ряда мыслей: наряду съ предчувствіемъ близкаго конца

исторіи мы въ немъ встрѣчаемъ не двусмысленное предуказаніе на грядущую исторію. Не ваше дѣло, говорилъ Христосъ ученикамъ, высчитывать времена и сроки. Самъ Сынъ не знаетъ того дня и часа. Евангеліе должно быть проповѣдано всему міру; оно, какъ закваска, положенная въ три мѣры муки, должно извнутри перестроить міръ; изъ него, какъ изъ невиднаго горчичнаго зерна, должно вырости дерево, подъ сѣнью котораго укроются всѣ народы. Въ виду этого второго аспекта, тотъ первый, эсхатологическій, получаетъ значеніе не внѣшнихъ ариѳметическихъ вычисленій, не внѣшняго пространственно-временнаго конца, не видимаго тупика исторіи, но выражаетъ лишь внутреннюю абсолютность духовной религіи, внутренній подъемъ человѣка надъ пространственно-временною и душевною условностью исторіи. Вотъ почему двойной поверхностный аспектъ не выдаетъ ни малѣйшаго колебанія, не прикрываетъ никакого глубиннаго противорѣчія, — напротивъ тамъ, въ глубинѣ евангельской идеи, полная всепримиряющая гармонія. Внутренняя абсолютность духа, вырывающая человѣка изъ механической цѣпи условныхъ причинъ и слѣдствій, возносящая его на высоту религіознаго созерцанія, творчески обнимающаго весь міръ, не зависитъ отъ внѣшней продолжающейся исторіи, которая ничего къ нему не прибавляетъ и ничего отъ него не отнимаетъ, подобно какъ новыя сочетанія добытаго въ чистомъ видѣ элемента ничего не измѣняютъ въ природѣ его.

Но если такъ, если внутренняя религіозная абсолютность ничего не пріобрѣтаетъ и ничего не теряетъ въ грядущихъ вѣкахъ, то конечно и грядущая исторія не вытекаетъ изъ евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внѣшнимъ случайнымъ придаткомъ къ ней. Еврейскій Іегова былъ Богомъ исторіи, отъ Него было все добро и все зло, Его завѣтъ съ евреями былъ исторически-народнымъ дѣломъ, возросталъ и измѣнялся, т. е. нарушался и возстановлялся въ историческихъ обстоятельствахъ, пророки Іеговы отъ Его имени освѣщали религіозной идеей всю исторію, предрекали историческія событія, открывали Его волю условно. Ничего подобнаго нельзя сказать объ евангельскомъ Отцѣ Небесномъ. Если для Іеговы всѣ народы были какъ ничтожная песчинка на вѣсахъ, напротивъ исторія открывала Его

славу, возвѣщала Его имя, то для евангельскаго Отца Небеснаго дороги всѣ народы, дорога каждая душа человѣческая и совершенно ненужна исторія. Отецъ Небесный открывается въ душѣ человѣческой — все равно, въ душѣ обрѣзаннаго или необрѣзаннаго, эллина или скиѳа, француза или русскаго, а не въ исторіи. Если бы можно было себѣ представить, что въ одинъ часъ всѣ люди приняли бы евангеліе, то въ этотъ самый часъ съ евангельской точки зрѣнія исторія фактически могла бы прекратиться. Для евангелія грядущая исторія существуетъ только потому, что въ ней, какъ въ скорлупѣ, скрываются дорогія ему души человѣческія,—только потому, что помимо жизни въ духѣ человѣкъ живетъ еще въ обществѣ, помимо духа и общества есть еще природа. Отецъ Небесный какъ-бы облекается въ ту общественно-природную ограниченность, которая налегла на человѣка и не даетъ его божественному духу имѣть внѣшнюю всемогущую силу. Чистые элементы не встрѣчаются въ природѣ. Здѣсь узелъ, въ которомъ укрѣпляется покровъ грусти, накинутый на евангеліе, здѣсь какъ-бы недоговоренность въ евангеліи, какъ-бы признаніе его чрезмѣрной высокости, его недостаточности. Рабы охотно и угодливо говорятъ: „Господи, хочешь ли, мы пойдемъ, выберемъ плевелы, а пшеницу соберемъ въ житницу Отца Небеснаго“? Но Господь, для Котораго легче ограничить Свое могущество, чѣмъ Свою любовь, говоритъ имъ: нѣтъ, оставьте расти вмѣстѣ то и другое,—не только посѣянное Мною, но и не Мною посѣянное.

Небесно-духовное евангеліе не даетъ объясненія грядущей исторіи, евангеліе не имѣетъ въ себѣ основъ для опредѣленія ея разныхъ сторонъ, не вырываетъ русла, по которому она могла бы направиться,—для него исторія есть ограничивающій его объектъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ своей небесной чистотѣ, въ своемъ абсолютномъ устремленіи, можетъ ли евангеліе указать призваніе тому или другому изъ народовъ, которые всѣ для него равны, — можетъ ли оно войти въ историческіе интересы народа, заговорить языкомъ, понятнымъ для народнаго чувства, способнымъ объединить и воодушевить націю? Можетъ ли оно дать руководственныя указанія для устроенія государственной жизни, для устроенія классовыхъ отношеній, находясь выше

правовыхъ формулъ и экономическихъ запросовъ, отдѣляя Божіе отъ кесарева и пренебрегая заботами о завтрашнемъ днѣ? Можетъ ли оно найти себѣ отзвукъ въ томъ всеохватывающемъ чувствѣ, которое соединяетъ супруговъ? Припадетъ ли мать, потерявшая сына, къ подножію креста, съ котораго Распятый сказалъ Своей Матери: „Женщина, не называй Меня Сыномъ, ибо Я иду къ Отцу Небесному“? Слово о ненависти къ женѣ и дѣтямъ, о раздѣленіи кесарева и Божьяго сказано не для исторіи.

Поэтому грядущая исторія для евангелія не та же, изъ которой оно само вышло,—это уже новая исторія. Для евангелія исторія это море, въ которое оно закидываетъ мрежи для уловленія изъ него живыхъ душъ, это поле, въ которомъ сѣется пшеница для заглушенія плевелъ, это міръ, которому евангеліе бросаетъ вызовъ, который оно хочетъ побѣдить. Отъ завершившейся, разорвавшейся, какъ скорлупа, религіозно-теократической исторіи еврейскаго народа, которою правилъ Іегова, открывшійся теперь Отцомъ Небеснымъ, евангеліе обратилось въ другую сторону, въ сторону языческихъ народовъ. И съ первымъ словомъ апостольской проповѣди предъ лицомъ языческаго міра легла грань между евангеліемъ Христа, съ его абсолютнымъ содержаніемъ, и апостольскими писаніями, незамѣтно переходящими къ писаніямъ мужей апостольскихъ и святоотеческимъ—съ содержаніемъ уже сознательно условнымъ, приспособленнымъ къ исторической перспективѣ,—легла грань между основоположительнымъ евангеліемъ и церковно-историческимъ теченіемъ. Обычно апостольскія писанія объединяютъ съ евангеліемъ въ одну священную книгу, но для этого нѣтъ достаточныхъ основаній. У насъ единый учитель Христосъ и только Его евангеліе имѣетъ внѣисторическій абсолютный характеръ; писанія и дѣятельность апостольскія, при всей высотѣ апостольскаго авторитета, уже имѣютъ церковно-историческій характеръ, относящій ихъ къ святоотеческому періоду. Этотъ характеръ былъ ясно выраженъ апостоломъ Павломъ, который сказалъ о себѣ: „Будучи свободенъ отъ всѣхъ, я всѣмъ поработилъ себя, дабы больше пріобрѣсть. Для всѣхъ я сдѣлался всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ“ (1 Кор. IX, 19. 22). Апостолъ разумѣетъ то, что онъ для подзаконныхъ

іудеевъ былъ какъ подзаконный, чтобы пріобрѣсть іудеевъ, и для чуждыхъ закона былъ какъ чуждый закона, чтобы пріобрѣсть язычниковъ.

Вся церковная исторія, начавшаяся съ первымъ словомъ апостоловъ по отшествіи Христа къ Отцу Небесному, была облаченіемъ евангелія въ языческо-мірскія формы съ цѣлью порабощенія міра единому Отцу Небесному. Исторія церкви родилась изъ факта длительнаго существованія христіанства, а фактъ этотъ выявился тотчасъ по отшествіи Христа къ Отцу. Въ евангеліи христіанство не имѣло опоры для длительнаго существованія, не имѣло для этого соковъ и краски, не имѣло тѣней и движенія. И если евангельское христіанство открылось великой исторической силой, то сила эта была молніей, блеснувшей отъ востока до запада, содроганіемъ, взмахомъ, а не ровнымъ свѣтомъ, не плавнымъ движеніемъ,—это была сила въ исторіи, но не для исторіи. Соки и краски, тѣни и мѣрность движеній христіанство могло взять только отъ міра,—оно должно было воплотиться въ мірѣ, облечься въ его формы, чтобы пріобрѣсть міръ. Это мы и видимъ въ исторической церковной дѣйствительности.

И прежде всего, что изъ себя представляетъ апостольско-церковное ученіе, какъ не раскрытіе евангельскаго содержанія въ терминахъ языческой философіи? Даже въ евангеліи—въ тѣхъ частяхъ его, которыя написаны отъ лица авторовъ-апостоловъ, мы уже видимъ это языческое облаченіе. Первое слово евангелія отъ Іоанна *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος* есть отзвукъ языческой философіи. Идея Логоса возникла въ исторіи греческой мысли, была усвоена христіанствомъ, которое влило въ нее новое содержаніе и сдѣлало изъ нея свое прочное достояніе. Въ писаніяхъ апостола языковъ мы находимъ еще болѣе слѣдовъ языческой философіи. Термины важнѣйшихъ христологическихъ мѣстъ изъ его посланій *πλήρωμα*, *κένωσις* заимствованы изъ языческаго гностицизма. Вообще эти новозавѣтныя заимствованія пошли путемъ, проложеннымъ раньше, на которомъ соединилась греческая философія еще съ іудаизмомъ и на которомъ особенно прославился Филонъ Александрійскій; патристическая мысль, въ своихъ важнѣйшихъ отдѣлахъ, въ ученіи о трехъ лицахъ Бога и о двухъ естествахъ въ лицѣ Христа, работала

въ томъ же направленіи. *Ὑπόστασις, φύσις, οὐσία*—все это термины языческой философіи, теченія которой отражались въ церковно - догматическихъ спорахъ. Церковно - учительскія партіи соотвѣтствовали философскимъ школамъ. Кратко сказать, безъ языческой философіи не было бы школьнаго, схоластическаго, богословія. Движущій мотивъ церковно-догматической дѣятельности выражался въ словахъ: *τοῦτο ἐστὶν ἡμῖν*—у насъ, христіанъ, тѣ же понятія, что и у васъ, въ языческой философіи. Тѣмъ, что составляетъ въ этомъ богословіи, столь противный евангельскому духу, догматизмъ, какъ односторонній религіозный раціонализмъ или гностицизмъ, христіанство обязано запросамъ и вкусамъ классическо-эллинской философіи. То правда, что въ святоотеческомъ ученіи о *„Λόγος σπερματικός“* самому языческому испытующему разуму придано священное значеніе; то правда, что самой острой позднѣйшей критической мысли не удалось доказать противорѣчія между церковной догматикой и евангельскимъ откровеніемъ; можно принять, что мессіанское самосознаніе Христа можетъ быть формулировано, съ доступной адекватностью, на философскомъ языкѣ именно такъ, какъ это 'дано въ христіанскихъ догматахъ,—и при всемъ томъ въ догматизмѣ—въ этомъ усиленномъ вниманіи къ гностическому постиженію христіанской истины, въ этой надеждѣ уловить разумно и выразить логически потусторонюю религіозную правду, въ этомъ желаніи создать обязательныя формулы и на ихъ основѣ объединить христіанскій народъ—въ догматизмѣ нельзя не видѣть вмѣшательства въ духовную христіанскую жизнь душевнаго мірского, дискурсивнаго, разума. Кто на этотъ догматизмъ смотритъ наивно, кто догматическія понятія смѣшиваетъ съ самою христіанскою жизнью, тотъ долженъ быть разочарованъ несомнѣнной для современнаго религіознаго сознанія мыслью, что между церковной догматикой и евангельской правдой, христіанско-личной жизнью, такое же различіе, какъ между ботанической книгой и живымъ растущимъ деревомъ. Жизнь не можетъ быть замѣнена понятіями, потому что изъ понятій нельзя создать жизни.

Обратимся далѣе къ административно - правовой сторонѣ церковной жизни. И здѣсь мы видимъ несомнѣнные слѣды языческаго строя. Отчасти уже раньше, а вполнѣ съ того

времени, какъ христіанство стало государственною религіею, церковная жизнь устроялась приспособительно къ государственному строю, къ языческо-юридическимъ понятіямъ. Вселенскіе соборы, какъ высшая инстанція въ церковномъ порядкѣ, были церковными собраніями, составлявшимися по указанію и руководству императоровъ. Дѣленіе церкви на митрополичьи округа, на епископскія епархіи, взаимоотношеніе церковныхъ чиновъ, ихъ выборы—все это совершалось по юридическимъ формамъ языческаго государства. Каноническое опредѣленіе жизни брачной и церковно-общественныхъ отношеній состоялось въ прямой зависимости отъ государственной юриспруденціи. Самый важный вопросъ церковной каноники—отношеніе церкви къ государству и верховной государственной власти—былъ рѣшенъ въ общемъ смыслѣ тѣхъ отношеній, въ какихъ находилась языческая власть къ языческой религіи.

Наконецъ, посмотримъ на богослужебную сторону церковной исторіи. Языческая базилика легла въ основу архитектуры христіанскихъ храмовъ. Нерѣдко были случаи обращенія языческихъ храмовъ въ христіанскіе. Христіанскіе святые заняли въ народномъ представленіи мѣсто боговъ—покровителей мореплаванія, скотоводства, врачебнаго искусства... Богослужебные пріемы—таинства, посвященіе, пѣніе, раздѣленіе на клиръ и народъ—давали возможность видѣть за христіанскимъ богослуженіемъ то, къ чему привыкли язычники.

Говоря о вліяніи язычества на церковно-историческое развитіе, мы должны нѣсколько ограничить это положеніе. Въ качествѣ фактора церковно-историческаго развитія, должно наряду съ язычествомъ упомянуть и іудейство. Уже въ приведенномъ выше изреченіи апостола Павла рядомъ съ необрѣзанными язычниками, для которыхъ онъ былъ необрѣзаннымъ съ миссіонерскими цѣлями, называются и іудеи, для которыхъ онъ былъ іудеемъ, чтобы и ихъ пріобрѣсти. Если самъ Павелъ былъ преимущественно апостоломъ язычниковъ, то Петръ былъ апостоломъ для іудеевъ. Въ апостольскихъ писаніяхъ, и прежде всего въ посланіяхъ самого апостола Павла, видимъ несомнѣнные слѣды іудейскаго богословія. И снова сказать—здѣсь полагается грань, отдѣляющая евангеліе Христа отъ проповѣди апостольской. Еван-

геліе Христа проповѣдано Имъ по отношенію къ іудейскому міровоззрѣнію, но именно по антитезѣ къ нему, и въ него ничего не вошло изъ іудейскаго *богословія* въ качествѣ содержанія. Иное мы видимъ въ писаніяхъ апостольскихъ. Затѣмъ и административно-правовой строй первобытной христіанской церкви складывался подъ несомнѣннымъ воздѣйствіемъ порядковъ іудейской общины. Наконецъ въ богослужебномъ отношеніи христіанская церковь лишь постепенно отдѣлилась отъ іудейской, сохранивъ и въ послѣдующемъ во многомъ іудейскую традицію. Вообще іудейское и языческое вліянія въ христіанской исторіи часто переплетаются. Но даже оставляя въ сторонѣ тотъ фактъ, что съ теченіемъ времени преобладаетъ вліяніе языческое, здѣсь нужно имѣть въ виду главнымъ образомъ то обстоятельство, что съ точки зрѣнія церковно-исторической іудейство уже не имѣло исключительнаго вѣса: различіе между древнимъ еврействомъ, съ которымъ себя связывала христіанская церковь, и современнымъ іудействомъ для церковно-христіанскаго самосознанія стало неизгладимымъ чувствомъ. Поэтому въ миссіонерскихъ приспособленіяхъ къ язычеству и іудейству послѣднее выступало не въ исключительномъ значеніи, а лишь въ качествѣ половины, дополняющей языческій міръ, чтобы Богъ былъ всѣмъ во всей полнотѣ міра. И при томъ съ церковно-исторической точки зрѣнія наиболѣе важнымъ было соприкосновеніе христіанства съ языческимъ міромъ, ставшимъ „на мѣсто отломившихся іудейскихъ вѣтвей“. Наиболѣе характернымъ для церковно-историческаго развитія было отношеніе христіанства къ язычеству.

Я воздержусь отъ документальныхъ доказательствъ данной мною конспективной характеристики церковно-историческаго движенія, потому что пришлось бы повторять то, что можно найти въ любомъ изъ лучшихъ учебниковъ. Да для нашихъ цѣлей нѣтъ и нужды въ этихъ доказательствахъ, такъ какъ мы оцѣниваемъ фактъ церковно-историческаго облаченія христіанства въ языческо-мірскія формы далеко не такъ, какъ это дѣлается обычно. Въ указаніи на этотъ фактъ, которое впервые дано позднѣйшею критическою наукою, привыкли какъ критическіе умы, такъ и ортодоксальные писатели видѣть что-то унижающее церковь.

Вліяніе язычества на христіанскую церковь: эта мысль многимъ покажется ужасною. Между тѣмъ въ этомъ церковно-историческомъ развитіи нужно прозрѣвать глубокое провиденціальное значеніе. Это былъ единственно возможный путь побѣды христіанской вѣры надъ міромъ, побѣды единаго Отца Небеснаго надъ языческимъ политеизмомъ, надъ религіознымъ натурализмомъ древняго міра.

Современная наука даетъ намъ возможность ясно представить себѣ, чѣмъ была религіозная жизнь древнихъ народовъ. Они не знали ни природы, ни общественно-исторической необходимости. Первый ясный намекъ на природно-историческіе законы мы встрѣчаемъ въ евангельскомъ ученіи объ Отцѣ Небесномъ, посылающемъ дождь и солнечный свѣтъ на праведниковъ и грѣшниковъ. Для древнихъ же народовъ явленія природныя и общественно-историческія были показателями измѣнчивой воли боговъ. Въ этомъ отношеніи не было различія между народами классическими и еврейскимъ. И тамъ и здѣсь всѣ явленія естественныя и историческія сводились къ непосредственной волѣ Божіей, вся жизнь человѣческая подводилась подъ точку зрѣнія воздаянія. Различіе было въ томъ, что у западныхъ классическихъ народовъ была не монотеистическая, а политеистически-натуралистическая религія, они не знали даже физической границы между человѣческимъ и божественнымъ: для нихъ было *παντα θεια και ανθρωπεινα παντα*. Правда, въ параллель восточному дуализму, поставившему рядомъ съ добрымъ божествомъ злое начало, и у классическихъ народовъ выступала мрачная *ἀνάγκη*, fatum, рокъ. Но и *ἀνάγκη* не то же, что разумная, дѣйствующая по законамъ, природа: это—дурная необходимость. Она стояла какъ выше природы, такъ и выше свѣтлыхъ боговъ, на сторонѣ которыхъ были народныя симпатіи. Для грека и римлянина не было естественно-законной жизни, стоявшей внѣ сферы религіозныхъ воззрѣній: для нихъ каждый шагъ личной, семейной и общественной жизни былъ религіознымъ дѣломъ, каждое отношеніе въ общественной, государственной и семейной сферѣ стояло подъ покровительствомъ того или другаго бога. Муже-женская любовь имѣла свою богиню-покровительницу, семейный очагъ былъ посвященъ своимъ пенатамъ, музыка, танцы, наука, война, улица, гора, лѣсъ, рѣка, солнце, день и ночь,

торговая сдѣлка—все было прикосновеніемъ къ богамъ, все вводило человѣка въ ихъ атмосферу. Преимущественно же формы народной и государственной жизни были формами религіозными. Языческія религіи были національно-государственными религіями, взаимоотношеніе народовъ и особенно войны были столкновеніемъ боговъ. Эта идея нашла свое наиболѣе яркое выраженіе въ культѣ цезарей.

Этотъ политеистическій натурализмъ, заполонившій всѣ уголки и распутія человѣческой жизни, не давалъ никакого мѣста для единаго Отца Небеснаго, для Котораго нѣтъ различія между грекомъ, римляниномъ, богатымъ и бѣднымъ, мужемъ и женщиной, рабомъ и свободнымъ, царемъ и вольноотпущенникомъ, Который всѣхъ уравниваетъ въ природныхъ благахъ и бѣдствіяхъ. Столкновеніе Отца Небеснаго съ языческими богами было неизбѣжно,—и эта борьба придала наиболѣе цѣнное содержаніе первому періоду церковной исторіи. Отмѣченный путь церковно-историческаго развитія былъ побѣдоноснымъ шествіемъ христіанскаго Бога. Когда языческій храмъ обращался въ христіанскій, когда святые—служители христіанскаго Бога становились на пьедесталъ какого-нибудь мѣстнаго культа, то это было торжествомъ духовной религіи надъ политеистическимъ натурализмомъ: Отецъ Небесный дѣйствительно вытѣснялъ изъ сознанія язычниковъ языческихъ боговъ. Апостолы и за ними отцы церкви выражали евангельское содержаніе на языкѣ языческой философіи, и вмѣстѣ съ этимъ греческій языкъ и греческая мысль перестали быть удѣломъ языческихъ боговъ, стали достояніемъ единаго Бога. Одновременно съ тѣмъ, какъ языческій императоръ объявилъ себя христіаниномъ, языческіе боги потеряли свои права на греко-римское государство. Первая пѣснь, составленная въ честь христіанскаго Бога на одномъ изъ размѣровъ греческаго языка, первый греческій рисунокъ на библейскій сюжетъ, первая базилика, посвященная Отцу единороднаго Сына, первый бракъ, освященный пресвитеромъ христіанской общины, первая христіанская епархія, учрежденная въ языческомъ городѣ, первая христіанская школа на одномъ изъ классическихъ языковъ,—все это было водруженіемъ христіанскаго знамени въ разныхъ убѣжищахъ языческихъ боговъ...

Была ли побѣда христіанской вѣры надъ языческимъ мі-

ромъ полною? Да, это была полная и рѣшительная побѣда. Это открылось къ концу перваго періода церковной исторіи—въ томъ историческомъ движеніи, которое названо Возрожденіемъ,—возрожденіемъ классическаго язычества. Хорошо извѣстно, какого рода было это возрожденіе. Какъ евреи по египетскому мясу, стосковались европейцы по классическимъ богамъ, по ихъ раскатистому гомерическому смѣху, по жизнерадостному міровоззрѣнію. Начались раскопки и розысканія: изъ мусора развалинъ вытаскивали на Божій свѣтъ прекрасныя статуи греческихъ богинь, отыскивали древнія рукописи и вчитывались въ ихъ сладкозвучныя реченія,—и воскресалъ міръ красивыхъ формъ, красивыхъ звуковъ и красокъ... И что же, воскресли ли древніе боги? Нѣтъ. Уже не могли, рѣшительно не могли въ этихъ статуяхъ, въ этихъ картинахъ видѣть боговъ и богинь. Смотрѣли на Аполлона, смотрѣли на Венеру, на Геркулеса,—и не видѣли боговъ и богинь, видѣли только красиваго мужа, прекрасную женщину, олицетвореніе силы и отваги. Что-то перемѣнилось въ самомъ ощущеніи, въ самыхъ чувствахъ человѣческихъ, переродилась душа: люди потеряли свойственное древнимъ чувство божественнаго въ природѣ... Нѣтъ, уже не воскресли боги, сраженные единымъ Отцомъ Небеснымъ.

Чтобъ одинъ возвысился владыкой,
Міръ боговъ на гибель осужденъ.
. . . . . .
Какъ часы, не оживленъ и сиръ,
Рабски лишь закону тяготѣнья,
Обезбоженъ, служитъ міръ...

Однако нельзя сказать, что никакого возрожденія не было: что-то возродилось, и даже что-то родилось новое. Народился гуманизмъ, народилось чувство природы. Чтобы лучше понять это новое, вернемся еще къ первому періоду церковной исторіи.

Церковь—мы сказали—поставила себѣ задачей заполнить владычествомъ единаго Отца Небеснаго всю сферу жизни, всю полноту ея формъ, всѣ ея пути и извилины. Ясно, къ чему сводилась эта работа тамъ, гдѣ дѣло касалось человѣческихъ понятій, представленій и чувствъ: языческія понятія и чувства просто смѣнялись христіанскими, хотя и не

уступали послѣднимъ мѣста безъ борьбы. Созданіе народной фантазіи — языческіе боги, всѣ эти Зевсы, Плутоны, Марсы — постепенно обращались въ идоловъ и затѣмъ совершенно исчезали... Но что могла сдѣлать церковь съ естественными формами природной и общественно-исторической жизни—и важнѣйшими изъ нихъ—бракомъ и государствомъ? Что она могла сдѣлать со всей широтой естественной человѣческой дѣятельности — наукой, искусствомъ, торговлей, политикой? Вѣдь христіанство не создаетъ своего, христіанскаго, брака: если человѣкъ существуетъ какъ мужчина и женщина и если мужчина оставляетъ отца и мать и прилѣпляется къ женѣ своей, то это не отъ Христа, а отъ „сотворенія въ началѣ", отъ природы. Равнымъ образомъ, христіанство не создаетъ своего государства, своей науки, своего искусства, своей торговли... Какъ же церковь могла овладѣть этою полнотою естественной жизни?

Въ отношеніи къ естественнымъ формамъ природной и общественно-исторической жизни и главнымъ образомъ къ важнѣйшимъ изъ нихъ — браку и государству — церковь прибѣгла къ средству символическаго освященія. Вѣдь ея первоначальной задачей было изгнать изъ этихъ областей власть языческихъ боговъ, и ей по существу не было никакого дѣла до самаго брака, до самаго государства. Ей нужно было искоренить языческія представленія и чувства, соединявшіяся съ бракомъ и государствомъ—и только. Для этой цѣли было достаточно, чтобы бракъ и государство, оставаясь по существу тѣми же, языческими, природными, освящались по чину церковному, съ благословенія церкви, освящались мыслью о Христѣ и Отцѣ Небесномъ. Бракъ, оставаясь однимъ и тѣмъ же по существу, бывалъ нечистымъ, если не освящался церковью, и бывалъ чистымъ, если ею освящался. Государь, оставаясь тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ въ языческомъ государствѣ, освящался миропомазаніемъ. Такъ возникла и создалась цѣлая система символическаго освященія естественной жизни. Она все охватила собой — рожденіе, нареченіе имени, полосочетаніе, основаніе дома, новый годъ, собираніе плодовъ, поставленіе начальника, — каждый шагъ естественной жизни совершался съ христіанской молитвой, съ молебномъ, съ водосвятіемъ... И до какой степени эта символическая система овладѣла мыслями

и чувствами христіанскаго народа! Бракомъ стали считать не фактическое полосочетаніе, не природу брака, а церковную процедуру бракоосвященія. Если за возложеніемъ церковныхъ вѣнцовъ не слѣдовало прикосновенія мужа къ женѣ, все равно бракъ считался состоявшимся,—и, обратно, если дѣйствительность полосочетанія свидѣтельствовалась дѣторожденіемъ, все-таки оно не признавалось бракомъ безъ предварительнаго церковнаго освященія. Равнымъ образомъ и важнѣйшимъ въ государѣ считалось его православіе. Слово апостола о „всякой власти отъ Бога" забылось, и считалась богоустановленною лишь власть православная, миропомазанная. Первый періодъ церковной исторіи былъ удивительнымъ царствомъ символовъ. Всѣ живыя понятія и чувства свелись къ условнымъ формуламъ, къ символическимъ дѣйствіямъ, къ традиціоннымъ словамъ и знакамъ, къ консисторскому дѣлопроизводству, къ словесному упражненію. Какъ будто какой покровъ былъ наброшенъ на всю живую дѣйствительность, какъ будто какая пелена стала между человѣкомъ и его жизнью. Подъ этимъ покровомъ трепетала и билась та же природно-языческая жизнь со всѣми своими страстями, съ бурями и порывами, съ огнемъ и жаромъ. Лишь не было старой непосредственности чувства и дѣла, какая-то скованность лежала на всѣхъ словахъ и дѣлахъ,—жили такъ же, какъ прежде жили язычники, но новое чувство грѣха кривило природныя русла жизни...

Символизмъ и аскетизмъ... Естественнымъ дополненіемъ къ религіозному символизму являлся нравственный аскетизмъ. Естественныя формы природной и общественно-исторической жизни церковь символически освящала,—для природной сферы человѣческой дѣятельности, науки, искусства, политики, она давала свое содержаніе, и это создавало церковный аскетизмъ. Легко видѣть, что христіанская истина *можетъ* быть формулирована на языкѣ философіи, что христіанскія чувства *могутъ* быть выявлены въ искусствѣ, что политика *можетъ* быть привлечена на служеніе церкви, но христіанское содержаніе не можетъ наполнить *всей* науки, христіанское искусство не можетъ занять *всего* круга искусства, нельзя *всю* политику свести къ интересамъ церкви и *всю* экономику — къ задачамъ благотворительности. По-

этому стремленіе церкви придать всей широкой человѣческой дѣятельности христіанское содержаніе необходимо урѣзывало эту дѣятельность, создавало для нея прокрустово ложе, аскетически сокращало ее. Кромѣ того, чтобы понять всѣ мотивы церковнаго аскетизма, слѣдуетъ принять во вниманіе тотъ несомнѣнный фактъ, что языческая исторія ко временамъ христіанства переживала страшный моральный упадокъ. Былыя времена свѣтлой юности, здоровой жизнерадостности, непосредственности природныхъ инстинктовъ, цѣльности чувствъ смѣнились вѣками извращенныхъ инстинктовъ, скверной ненасытной чувственности. Ко времени христіанства язычество гнило и скверная слюна этого моральнаго гніенія отравляла историческій воздухъ. Наряду съ отвратительнымъ самомнѣніемъ фарисейскаго іудейства стояло не менѣе отвратительное непотребство языческой жизни. Мы знаемъ тѣ мрачныя, ужасающія краски, которыми ап. Павелъ—исторически вѣрно—рисуетъ нравственное состояніе язычниковъ. Другой апостолъ въ извѣстныхъ словахъ: „все, что въ мірѣ, — похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть отъ Отца, но отъ міра сего“ дѣлаетъ лишь историческую характеристику язычества. А такъ какъ язычество къ тому же было пропитано духомъ политеизма и его образами, и самые пороки его освящались именами божествъ и совершались у алтарей боговъ войны и разврата, то въ представленіи христіанъ религіозный политеизмъ и практическая безнравственность сплетались въ одинъ неразрывный узелъ, такъ что политеизмъ позорился безнравственностью и безнравственность становилась вдвойнѣ безнравственною отъ скверны политеизма. Для христіанъ, вышедшихъ изъ ствола цѣломудреннаго іудейскаго монотеизма язычники были „по природѣ грѣшники“ и міръ—естественно порочнымъ. Отъ нихъ религія Отца Небеснаго требовала чистоты и безпорочности, а чистота и безпорочность аскетически обрѣзывали самую полноту естественной жизни, въ исторической дѣйствительности пропитанную развратомъ. Такъ какъ искусство служило чувственности, политика была безнравственна, наука служила эгоизму, экономическая сфера осквернялась культомъ Мамоны, то являлось идеаломъ воздержаніе отъ искусства, науки, торговли, политики, являлись идеаломъ—грубость нравовъ, простота вѣры, безко-

рыстіе. Отсюда не трудно было дойти до воздержанія отъ самаго брака, до уединенія отъ государства и общества, поскольку самыя эти области были притономъ искушеній, поскольку самыя естественныя отношенія сплетали сѣти грѣха. Начало церковнаго аскетизма мы находимъ уже въ писаніяхъ апостольскихъ,—уже здѣсь духъ евангельской абсолютности, противоположный всему человѣческому, становится духомъ морально-аскетическимъ, духомъ любви *и воздержанія* (Гал. V, 22. 23; 2 Тим. I, 7), уже здѣсь евангельская плоть, обозначающая все человѣческое, становится безнравственною плотью (Гал. V, 19), уже здѣсь жизнь по духу противополагается вожделѣніямъ плоти (Гал. V, 16) и любовь къ Отцу требуетъ ненависти къ міру (1 Іоан. II, 15) и т. д. Впослѣдствіи церковный аскетизмъ, и по силѣ собственнаго развитія и подъ разными сторонними вліяніями, становится рѣшительнымъ бѣгствомъ изъ міра—пустынничествомъ и затворничествомъ. Строго говоря, весь церковный символизмъ носитъ печать аскетизма, какъ равнымъ образомъ и церковный аскетизмъ имѣетъ ясныя черты символизма. Но въ виду того, что церковный символизмъ, покрывая всю естественную мірскую жизнь, не измѣнялъ ея существенно-языческаго, природнаго характера, хотя и примѣшивалъ къ ней чувство грѣха,—въ виду этого идеалъ церковно-аскетическаго совершенства требовалъ рѣшительнаго уединенія отъ міра и, подъ этой категоріей совершенства, уже рѣзко отличался отъ церковно-символическаго освященія мірской жизни. Произошло строгое раздѣленіе между церковно-мірскою жизнью и монашескимъ душеспасеніемъ. И не требуется большого напряженія мысли, чтобы уразумѣть значеніе этого раздѣленія. Уже церковный символизмъ самъ въ себѣ таитъ сознаніе своего безсилія, потому что онъ не достигаетъ органической глуби жизни, скользитъ лишь по ея поверхности. Еще сильнѣе сказывается это безсиліе въ аскетическомъ бѣгствѣ изъ міра: міръ, изъ котораго бѣгутъ, не можетъ быть названъ побѣжденнымъ,—міръ, отъ котораго святыня отгораживается въ крѣпости монастырскаго отшельничества, не можетъ быть названъ освященнымъ...

Гуманистическое направленіе мысли и жизни создало понятіе чисто-человѣческаго существованія и естественныхъ

общественно-историческихъ законовъ. Появились новыя понятія природы и исторіи, совершающихъ свое развитіе по неизмѣннымъ законамъ „святой необходимости“, которые стоятъ выше различій добра и зла, появилась свободная философія, не знающая ничего кромѣ законовъ истины, развился цѣлый кругъ наукъ естественныхъ, изучающихъ естественную необходимость, развернулось свободное искусство, поставившее своимъ идеаломъ чистую красоту, государство свергло съ своей головы иго религіи, общество сознательно устремилось къ земнымъ цѣлямъ. Кратко сказать, міръ озарился блескомъ европейской культуры, поставившей на своемъ знамени имя *природы*, и европейской цивилизаціи, сознательно признавшей своимъ идеаломъ счастье и свободное развитіе земной жизни. Въ этомъ отношеніи самымъ характернымъ явленіемъ этой цивилизаціи нужно назвать современный соціализмъ, провозгласившій природныя потребности основой общественно-историческаго развитія и любовь къ жизни, къ земной жизни—высшимъ принципомъ знанія и поведенія. Современная культура, связанная невидимыми нитями съ евангельскимъ христіанствомъ, выросла въ самобытный факторъ нашей жизни. Безъ свѣта и благъ этой культуры мы уже не можемъ себѣ представить совершенной человѣческой жизни.

Предъ лицомъ этой культуры церковный символизмъ сталъ наивно-безсильнымъ и односторонній аскетизмъ—окончательно ненужнымъ. Для современнаго сознанія природа безгрѣшна прежде всякаго символическаго освященія, безгрѣшна своими изначальными законами, которые сильнѣе и выше всякихъ измышленныхъ идеаловъ и яснѣе всего возвѣщаютъ волю Божію. Символизмъ и аскетизмъ сдѣлали свое дѣло, очистили міръ отъ языческой скверны, приготовили изъ природы чистое орудіе божественныхъ цѣлей,—и они должны признать свою роль поконченной. Міръ выросъ изъ ихъ колыбели! Тѣнь папизма, желающаго утвердить навѣки аскетическій символизмъ, влачитъ самое жалкое существованіе. Мало того. Она, цѣпляясь за всякія старыя формы, за старыя силы, воспаляется враждою къ міру, которая уже не оправдывается языческой скверной, и тѣмъ вызываетъ къ себѣ возвратную ненависть. Отзвукъ этой ненависти падаетъ на самое христіанство.

Мы—дѣти христіанства и европейской культуры. Намъ дорого то и другое. Наше міровоззрѣніе должно обнимать эти два полюса нашей жизни. И на нашихъ плечахъ лежитъ тяжесть новой задачи—объединить то, что въ исторической дѣйствительности разошлось и въ наши дни враждебно сталкивается. Это, конечно, не задача философіи культуры, это—задача богословія, потому что высшее объединеніе есть вопросъ религіозный.

Средневѣковый аскетическій символизмъ, дававшій своему времени удовлетворительные отвѣты, насъ уже не удовлетворяетъ. Чрезъ его историческую условность мы должны дойти до первоисточнаго евангельскаго христіанства, мы должны рѣшить вопросъ объ отношеніи евангелія — евангельской абсолютно-духовной религіи къ современности. Мы должны найти такую формулу, которая ничего не урѣзывала бы въ христіанствѣ, которая брала бы христіанскую религію не въ ея исторической условности, а въ ея чисто-евангельской абсолютности, и которая ничего не урѣзывала бы въ нашей культурѣ, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полнотѣ и свободѣ ея естественныхъ законовъ.

Христіанская историческая жизнь знаетъ два пути: она идетъ то по окружности—кругомъ центра, то по радіусу къ центру, она то ударяетъ на условно-историческихъ задачахъ, то даетъ перевѣсъ существенно-религіознымъ темамъ. Для насъ христіанство идетъ по радіусу къ центру,—мы хотимъ подлиннаго христіанства, мы хотимъ той религіозной, надъ-исторической абсолютности, носителемъ которой является творческая религіозная личность,—и для насъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ современности не есть вопросъ о временныхъ программахъ, но вопросъ о существѣ религіозной жизни. Воодушевляющая насъ антитеза совершенно та же самая, въ которой стоитъ евангеліе: какъ историческое евангеліе противопоставило абсолютность Отца Небеснаго національной ограниченности еврейской религіи, такъ мы противопоставляемъ церковно-исторической условности евангельскую безусловность. Идущее вслѣдъ за первымъ церковно-историческимъ періодомъ символическаго освященія языческаго міра и за вторымъ періодомъ разъединенія религіи и культуры, наше

время преимущественно религіозное. И мы, доходя до первоисточнаго евангелія, продолжаемъ его дѣло, рѣшаемъ религіозную проблему на нашей ступени историческаго развитія. Какъ евангеліе отвергло іудейскую ограниченность ради языческой универсальности, такъ и въ наше время евангеліе абсолютно-духовной религіи отвергаетъ церковно-историческую условность во имя свободы природно-историческихъ законовъ. Мы углубляемъ пониманіе евангелія и договариваемъ обѣтованное въ немъ. Въ нашемъ сознаніи Отецъ Небесный становится не только Отцомъ всѣхъ народовъ, но и Отцомъ всего міра,—какъ Отецъ всего міра Онъ снова становится и Отцомъ исторіи, но уже не въ смыслѣ древней произвольной условности, а въ смыслѣ ея природной необходимости. Такова наша задача и таково религіозное значеніе нашего времени.

Вопросъ о христіанствѣ со стороны литературно-филологической и историко-критической великолѣпно разработанъ въ западной богословской литературѣ, но вопросъ о сущности христіанства, постиженіе его внутренней цѣнности какъ-то не привились на западѣ. Совершенно иное нужно сказать о русской письменности: у насъ бѣдна количественно и ничтожна качественно богословская литература перваго направленія и, напротивъ, мы можемъ гордиться бездонно-глубокой постановкой вопроса о живомъ христіанствѣ, о значеніи евангелія для нашего сердца. Въ этомъ отношеніи мы можемъ назвать мыслителей, съ которыми никто не идетъ въ параллель изъ западныхъ писателей. Самые славные изъ нашихъ дѣятелей пера посвящали свои думы этому вопросу, склоняли свои головы надъ небольшой книгой евангелія—Л. Н. Толстой, Достоевскій, В. С. Соловьевъ. И ближе всего—всѣ трое интересовались снесеніемъ христіанства съ современною дѣйствительностью, сопоставленіемъ евангелія съ нашими глубочайшими сердечными запросами, съ сложными и причудливыми условіями нашей жизни,—они вносили евангеліе въ самую сутолоку нашей жизни, освѣщали его свѣтомъ глубину дна и безконечныя извилины переулковъ. Они спрашивали: есть ли мѣсто въ нашей жизни евангелію и можетъ ли наша жизнь устоять предъ евангеліемъ?

Въ отвѣтъ они создали системы религіозной мысли поразительной глубины, окружившія ихъ имя ореоломъ безсмертной славы.

Ихъ мысль имѣетъ нѣкоторыя общія черты: безграничная свобода творчества, несокрушимая вѣра и твердая логика, ясное слово. Данныя ими рѣшенія религіозной проблемы тѣмъ цѣнны, что они не урѣзывали ни той, ни другой половины своего живого опыта: христіанство въ ихъ системахъ мы видимъ на высотѣ, не пониженной ни застывшей традиціей, ни страхомъ іудейскимъ, ни политикой; съ другой стороны, мы встрѣчаемъ въ ихъ переживаніяхъ душевныя движенія наибольшей глубины и земныя побужденія въ ихъ крайней непринужденности. Чувство неба, во всей его святой возвышенности, и чувство земли, во всей сочности и яркости ея красокъ—имъ были одинаково доступны. Обѣ души, жившія въ ихъ груди, были одинаково сильны и прекрасны, и потому-то пережитые ими и логически формулированные опыты высшаго синтеза, послѣдней гармоніи—навсегда останутся памятниками наивысшаго расцвѣта русской религіозной философіи.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ и рѣзкія индивидуальныя отличія отмѣчаютъ ихъ писанія. Толстой увлекаетъ читателя искренностью своей мысли, своихъ исканій. Онъ не хочетъ знать никакой мелочи, которая не вошла бы въ систему жизни и мысли, онъ все подгоняетъ подъ опредѣленныя правила, ему дано каждый принципъ довести до послѣдняго конца. Но его жизненный опытъ имѣетъ характеръ эпическій, бытовой, общечеловѣческій, синтетическій, а его христіанскія понятія, какъ звѣзды, еле видны во внѣисторической высотѣ, не знаютъ исторической перспективы, не имѣютъ подъ собою исторической почвы. Его религіозная система не даетъ мѣста никакому компромиссу, она — лабораторія чистыхъ элементовъ, но онъ не поднялся до того индивидуальнаго подъема надъ общими правилами жизни и отвлеченными религіозными понятіями, который необходимъ для созданія послѣдней гармоніи. Всѣ съ удивленіемъ прислушались къ искренности его исканій и съ еще большимъ недоумѣніемъ замѣтили безрезультатность его дѣла. Въ лицѣ Толстого, въ его жизни и въ его религіозномъ настроеніи ярко и выпукло поставлена религіозная проблема, выявлены во всемъ

величіи и небесный путь религіи и земной путь жизни, но намѣчаемый имъ синтезъ носитъ черты искусственности, поскольку онъ прибѣгаетъ къ насилію установленныхъ правилъ жизни и къ односторонности выдуманной системы. Напротивъ въ лицѣ Достоевскаго мы имѣемъ религіозный типъ крайне индивидуальнаго направленія. Его жизненный опытъ можно назвать скорѣе патологическимъ, чѣмъ нормальнымъ, онъ подходитъ къ жизни не со стороны общихъ бытовыхъ нормъ, а изъ глубины вырожденій; равнымъ образомъ и его религія вся соткана изъ предчувствій, вся эсхатологична. У него не религіозныя понятія, а религіозныя переживанія, столь же яркія и индивидуальныя, какъ ярки испытанія подпольной жизни; не приходится ставить вопроса объ истинности его религіи, объ исторической вѣрности его религіозныхъ понятій, потому что самая его религія—живое переживаніе, живой историческій фактъ; у него нѣтъ ничего изъ системы богословской мысли, но онъ даетъ слишкомъ много для исторіи религіи. Въ глубинахъ его переживанія туманно выступаетъ и идея послѣдняго примиренія, но это не столько ясная идея, сколько эстетическій образъ, убѣгающій отъ насъ какъ fata morgana при первой попыткѣ формулировать его логически. Преломленіе лучей у него слишкомъ индивидуально, и мы опасаемся, что онъ видѣлъ не то солнце, которое могутъ всѣ видѣть,—мы опасаемся, не слишкомъ ли широки перспективы, въ которыхъ онъ беретъ жизнь, не переходятъ ли его смѣлыя переживанія въ призракъ, въ бредъ, и не граничитъ ли его религія съ безбожіемъ. Совершенно въ иномъ освѣщеніи представляется намъ философскій образъ Соловьева. При своеобразности своего мистическаго настроенія, своихъ мистическихъ созерцаній, при яркости своего художественнаго творчества, Соловьевъ всегда въ своихъ философскихъ построеніяхъ стоитъ на твердой почвѣ объективнаго взгляда, исторической перспективы и несокрушимой логики. Онъ создалъ стройную систему религіозной философіи. Кажется, у него не было слабости, которая создала бы ему силу, но въ его силѣ несомнѣнно скрывались корни его слабости. Онъ былъ слишкомъ діалектикъ. Тамъ, гдѣ онъ не терялъ изъ виду берега, онъ имѣлъ въ своей діалектикѣ побѣдоносное орудіе, онъ былъ неуязвимый публицистъ. Но когда онъ пускался въ

безбрежный океанъ метафизики, его философія становится игрою понятій, историческія лица и событія для него обращаются въ простые символы идей, и онъ не столько прислушивается къ дѣйствительности, сколько изрекаетъ для нея законы. Его цѣли чрезмѣрно отдаленны, игнорированіе всего условнаго, прозрѣваніе во всемъ абсолютнаго стираетъ краски съ горизонта. Логическая формула высшаго синтеза имъ обработана блестяще, но все еще остается сомнѣніе, не виситъ ли она въ воздухѣ.

Кромѣ названныхъ лицъ надъ тѣмъ же вопросомъ объ отношеніи христіанства къ современности у насъ работали и работаютъ многіе другіе мыслители. Христіанская проблема въ исторіи русской религіозной мысли даетъ одну изъ интереснѣйшихъ темъ. Мы начнемъ съ Л. Н. Толстого, потому что у него болѣе ярко поставлена религіозная проблема.

Л. Н. Толстой.

Литературная дѣятельность Толстого распадается на два періода, раздѣленные его *Исповѣдью*. Въ перевалѣ своей *Исповѣди* Толстой сжегъ то, чему онъ прежде поклонялся, и поклонился тому, что онъ прежде высмѣивалъ. Онъ поклонялся красотѣ жизни, признавалъ лишь ея силу, и высмѣивалъ отвлеченную идею самоотверженія, теорію безжизненнаго подвига. Въ его первыхъ литературныхъ трудахъ проходятъ два ряда мыслей, два ряда образовъ: мысли мертвыя, образы каррикатурные, и мысли живыя, образы сочные. Безжизненное христіанство и торжествующая жизнь лишь оттѣняютъ другъ друга, и именно первое является художественно-необходимой тѣнью на яркой картинѣ сочной жизни.

Вотъ предъ нами молодой Нехлюдовъ. Ему пришла ясная мысль, наполнившая всю его душу, за которую онъ ухватился съ наслажденіемъ,—мысль, что любовь и добро есть истина и счастье, и одна истина и одно возможное счастіе въ мірѣ... „Любовь, самоотверженіе, говорилъ онъ самъ себѣ,—вотъ одно истинное, независимое отъ случая, счастіе“! При этой мысли онъ испытывалъ чувство радостнаго волненія и восторга. „Я долженъ дѣлать добро, чтобъ быть счастливымъ“, думалъ онъ, и вся будущность его не отвлеченно, а въ образахъ, въ формѣ помѣщичьей жизни живо рисовалась предъ нимъ. Избавить своихъ крестьянъ отъ

бѣдности, дать довольство, передать имъ образованіе, исправить ихъ пороки, порожденные невѣжествомъ и суевѣріемъ, развить ихъ нравственность—такую поставилъ онъ себѣ задачу... Предъ нами изображается годъ его благотворительной жизни въ деревнѣ. Онъ старается исполнить всю поставленную себѣ задачу,—и дѣлаетъ онъ это дѣло такъ, что надъ нимъ смѣются и не могутъ не смѣяться ни умный мужикъ, ни глупый, ни молодой парень, ни старый старикъ. Но страшнѣе этого смѣха, страшнѣй этой безрезультатности внутренняя неудовлетворенность, собственная раздвоенность. „Гдѣ эти мечты"? спрашиваетъ себя пылкій юноша: „вотъ уже больше года, что я ищу счастья на этой дорогѣ, и чтожъ я нашелъ? Правда, иногда я чувствую, что могу быть довольнымъ собою; но это какое-то сухое, разумное довольство. Да и нѣтъ, я просто недоволенъ собой! Я недоволенъ, потому что я здѣсь не знаю счастья, а желаю, страстно желаю счастья. Я не испытывалъ наслажденій, уже отрѣзалъ отъ себя все, что даетъ ихъ. Зачѣмъ? за что? Кому отъ этого стало легче?.. Мужикамъ стало не лучше, а мнѣ съ каждымъ днемъ становится тяжеле. Я даромъ трачу лучшіе годы", думалъ онъ. И ему вспомнилось, что сосѣди называли его недорослемъ; что денегъ у него въ конторѣ ничего уже не оставалось; что со дня на день надо было ожидать пріѣзда земскаго суда для описи имѣнія...

Таково было банкротство благотворительнаго помѣщика. На своемъ пути онъ дошелъ до тупика, изъ котораго не было выхода. Въ послѣдній разъ „Нехлюдовъ выслушалъ всѣ просьбы и жалобы мужиковъ и, посовѣтовавши однимъ, разобравъ другихъ и обѣщавъ третьимъ, испытывая какое-то смѣшанное чувство усталости, стыда, безсилія и раскаянія, прошелъ въ свою комнату".

Позднѣйшіе благотворительные опыты Нехлюдова, по тѣмъ или другимъ случайнымъ поводамъ, выставляются въ томъ же каррикатурномъ видѣ: смѣшонъ Нехлюдовъ, принявшій въ Люцернѣ участіе въ уличномъ пѣвцѣ, смѣшонъ Делесовъ, взявшій подъ свое покровительство Альберта, смѣшонъ Оленинъ на Кавказѣ съ своими жалкими потугами на любовь и самоотверженіе. Отъ послѣдняго мы слышимъ тѣ же, уже начинающія намъ наскучивать, жалкія слова о внутреннемъ совершенствѣ и самодовольствѣ. „Счастье вотъ что,

сказалъ онъ самъ себѣ, счастье въ томъ, чтобы жить для другихъ. И это ясно... Какія желанія всегда могутъ быть удовлетворены, несмотря на внѣшнія условія? Какія? Любовь, самоотверженіе"! Къ этимъ уже привычнымъ мыслямъ добавляется исканіе случая къ благотворенію, который долго не представляется. „Онъ такъ обрадовался и взволновался, открывъ эту, какъ ему казалось, новую истину, что вскочилъ и въ нетерпѣніи сталъ искать для кого бы ему поскорѣе пожертвовать собой, кому бы сдѣлать добро, кого бы любить"... Въ этомъ наивномъ исканіи случая для выявленія христіанскаго совершенства, въ этомъ желаніи поскорѣе приложить къ дѣлу свой новооткрытый принципъ слышится что-то головное, выдуманное, азбучное, взятое изъ прописей, не дошедшее до сердца. Невольно припоминается школьникъ, которому, на первой страницѣ раскрытой имъ ученой книги, приходитъ въ голову искусительная мысль: „вотъ бы хорошо самому такую книгу написать". Случаи такому благотворителю не представятся, какъ не дается первое слово ученику, сѣвшему за заданную тему. „Оленинъ постоянно искалъ случая жертвовать собою для другихъ, но случаи эти не представлялись. Иногда онъ забывалъ этотъ вновь открытый имъ рецептъ счастья; но потомъ вдругъ опоминался и тотчасъ же хватался за мысль сознательнаго самоотверженія, и на основаніи ея спокойно и гордо смотрѣлъ на всѣхъ людей и на чужое счастье". Когда нѣтъ глубокой потребности въ добрѣ, когда идея добра бываетъ книжной, навѣянной, выдуманной, тогда за случаи христіанскаго благотворенія легко принимаются отношенія совершенно иного, не моральнаго и не религіознаго, характера и это создаетъ комическія положенія. Такъ было съ Олениным. Онъ подарилъ своему пріятелю, казаку Лукашкѣ, лошадь—обстоятельство житейскаго порядка, создающее отношенія кунаковъ, друзей, исчерпывающееся во взаимной услугѣ. Но Оленинъ это простое дѣло дѣлаетъ далеко не спроста. „Ему было такъ хорошо на душѣ, какъ никогда въ мірѣ. Онъ, какъ мальчикъ, радовался и не могъ удержаться, чтобы не разсказать Ванюшѣ (своему слугѣ) не только то, что онъ подарилъ лошадь Лукѣ, но и зачѣмъ подарилъ, и всю свою новую теорію счастья". Эта мальчишеская теорія не можетъ не портить простыхъ житейскихъ

отношеній, къ которымъ она насильственно прилагается, натягиваетъ ихъ на какую-то имъ по существу не свойственную мѣрку, отнимаетъ у дружескаго даренія естественную привѣтливость и придаетъ ему подозрительное спокойствіе и простоту.

Наряду съ этими мальчишески-каррикатурными потугами на высшее нравственное совершенство выступаетъ естественная, правдивая жизнь простыхъ крестьянъ деревни Нехлюдова и гребенскихъ казаковъ. Наиболѣе ярко начертанъ образъ Ерошки, старика-охотника. Это человѣкъ непосредственныхъ примитивныхъ побужденій, несложныхъ потребностей, любитель жизни и природы.

— „Грѣхъ? Гдѣ грѣхъ? рѣшительно говорилъ старикъ Оленину.—На хорошую дѣвку поглядѣть грѣхъ? Погулять съ ней грѣхъ? Али любить ее грѣхъ? Это у васъ такъ. Нѣтъ, отецъ мой, это не грѣхъ, а спасенье. Богъ тебя сдѣлалъ, Богъ и дѣвку сдѣлалъ. Все Онъ, батюшка, сдѣлалъ. Такъ на хорошую дѣвку смотрѣть не грѣхъ. На то она сдѣлана, чтобы ее любить, да на нее радоваться. Такъ-то я сужу, добрый человѣкъ".

Различіе добра и зла, дозволеннаго и недозволеннаго, всѣ эти „законъ на законѣ, заповѣдь на заповѣди", все это выдумки людей, измышленіе „уставщиковъ", отдаляющее человѣка отъ природы и раздѣляющее людей между собою.

— „А по моему все одно. Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ. Хоть съ звѣря примѣръ возьми. Онъ и въ татарскомъ камышѣ, и въ нашемъ живетъ. Куда придетъ, тамъ и домъ. Что̀ Богъ далъ, то и лопаетъ. А наши говорятъ, что за это будемъ сковороды лизать. Я такъ думаю, что все одна фальшь... Это все уставщики изъ своей головы выдумываютъ. Сдохнешь, трава выростетъ на могилкѣ, вотъ и все".

Ерошка стоитъ близко къ природѣ, чувствуетъ свое родство съ нею, чувствуетъ ея красоту и силу, понимаетъ ея языкъ.

— „Что дома-то сидѣть... То ли дѣло, на зорькѣ выйдешь, мѣстечко выберешь, камышъ прижмешь, сядешь и сидишь, добрый молодецъ, дожидаешься. Все-то ты знаешь, что̀ въ лѣсу дѣлается. На небо взглянешь,—звѣздочки ходятъ, разсматриваешь по нимъ, гляди, времени много ли.

Кругомъ поглядишь, — лѣсъ шелыхается, все ждешь, вотъ-вотъ затрещитъ, придетъ кабанъ мазаться... Ты думалъ, онъ дуракъ звѣрь-то? Нѣтъ, онъ умнѣй человѣка, даромъ что свинья называется. Онъ все знаетъ... Да и то сказать: ты ее убить хочешь, а она по лѣсу живая гулять хочетъ. У тебя такой законъ, а у нея такой законъ. Она свинья, а все она не хуже тебя; такая же тварь Божія"...

Это уже не отвлеченныя теоріи, не головныя выдумки, а живыя чувства, обладающія стихійною силою, это живая жизнь, имѣющая сама въ себѣ оправданіе, жизнь прекрасная и сильная. Тутъ природа думаетъ за человѣка, и человѣкъ живетъ по природѣ, secundum naturam, по ея разуму, по ея законамъ. Легко понять, что при столкновеніи съ этою могущественною дѣйствительностью карточные домики выдуманныхъ теорій разлетаются какъ пыль отъ дуновенія вѣтра, растаиваютъ какъ воскъ отъ огня. Жизнь сильнѣе теорій, привлекательнѣе понятій и словъ. Нехлюдовъ, мечтавшій посвятить всю свою жизнь на то, чтобы спасти мужиковъ изъ тины суевѣрій и невѣжества, чтобы поднять ихъ до себя, кончаетъ завистливымъ вопросомъ: зачѣмъ онъ не деревенскій парень Илюшка? Оленинъ, сначала смотрѣвшій на казаковъ съ гордой высоты своихъ столичныхъ понятій и думавшій тоже облагодѣтельствовать ихъ своимъ самоотверженіемъ, преклоняется предъ ихъ дикою жизнью, шепчетъ слова молитвы Богу Ерошки—Богу звѣрей и лѣсовъ.

— „Все пустяки, что̀ я прежде думалъ: и любовь и самоотверженіе. Одно есть счастье: кто счастливъ, тотъ и правъ".

Его плѣняетъ крѣпость тѣхъ законовъ, по которымъ жили эти дѣти природы и въ сравненіи съ которыми его измышленные идеалы имѣли прочность мыльныхъ пузырей.

— „Люди живутъ, какъ живетъ природа; умираютъ, родятся, совокупляются, опять родятся, дерутся, пьютъ, ѣдятъ, радуются, и опять умираютъ, и никакихъ условій, исключая тѣхъ неизмѣнныхъ, которыя положила природа солнцу, травѣ, звѣрю, дереву—другихъ законовъ у нихъ нѣтъ". И отъ того люди эти, въ сравненіи съ нимъ самимъ, казались ему прекрасны, сильны, свободны, и глядя на нихъ ему становилось стыдно и грустно за себя. Ему серьезно приходила мысль бросить все, приписаться въ казаки, купить

избу, скотину, жениться на казачкѣ и жить съ дядей Ерошкой, ходить съ нимъ на охоту и на рыбную ловлю.

Но сильнѣе всего охватила его сердце любовь къ казачкѣ Марьянѣ,—эта живая чувственная любовь сыграла роль послѣдней капли, переполнившей родникъ неодолимаго влеченія къ живой жизни, послѣдняго свѣта, предъ которымъ исчезли смутные миражи головныхъ идеаловъ.

— „Можетъ быть я въ ней люблю природу, олицетвореніе всего прекраснаго природы; но я не имѣю своей воли, а чрезъ меня любитъ ее какая-то стихійная сила, весь міръ Божій, вся природа вдавливаетъ любовь эту въ мою душу и говоритъ: люби. Я люблю ее не умомъ, не воображеніемъ, а всѣмъ существомъ моимъ. Любя ее, я чувствую себя нераздѣльною частью всего счастливаго Божьяго міра". Предъ волною этого чувственнаго влеченія не могли устоять теоретическія убѣжденія. „Пришла любовь, и ихъ нѣтъ теперь, нѣтъ и сожалѣнія о нихъ! Даже понять, что я могъ дорожить такимъ одностороннимъ, холоднымъ, умственнымъ настроеніемъ, для меня трудно. Пришла красота и въ прахъ разсѣяла всю египетскую жизненную внутреннюю работу. И сожалѣнія нѣтъ о исчезнувшемъ! Самоотверженіе — все это вздоръ, дичь. Это все гордость, убѣжище отъ заслуженнаго несчастья, спасеніе отъ зависти къ чужому счастью. Жить для другихъ, дѣлать добро! Зачѣмъ? Когда въ душѣ моей одна любовь къ себѣ и одно желаніе — любить ее и жить съ нею, ея жизнью. Не для другихъ я теперь желаю счастья. Я не люблю теперь этихъ другихъ. Прежде я бы сказалъ себѣ, что это дурно. Я бы мучился вопросами: что̀ будетъ съ ней, со мной, съ Лукашкой? Теперь мнѣ все равно. Я живу не самъ по себѣ, но есть что-то сильнѣе меня, руководящее мною. Я мучаюсь, но прежде я былъ мертвъ, а теперь только я живу"...

Высшій принципъ, опредѣляющій направленіе живой жизни, есть принципъ самой жизни; головные идеалы могутъ создать лишь подобіе жизни, тѣнь ея, могутъ создать лишь мертвую жизнь. Этотъ принципъ воспѣтъ въ двухъ главнѣйшихъ романахъ Л. Толстого, которые сплели ему вѣнокъ безсмертной славы. „Война и миръ" и „Анна Каренина"—это апоѳеозъ жизни. Въ нихъ изображается жизнь такъ, какъ она есть,—„настоящая жизнь людей съ ея суще-

ственными интересами здоровья, болѣзни, труда, отдыха, съ интересами мысли, науки, поэзіи, музыки, любви, дружбы, ненависти, страстей". Предъ читателемъ, какъ въ волшебной панорамѣ, проходятъ картины дуэли, охоты, бала и танцевъ, свадьбы и семейной жизни, говѣнья и молитвы, болѣзни, святочнаго ряженья, грозныхъ сраженій и мирныхъ сельскихъ трудовъ, дѣтскихъ шалостей и государственныхъ засѣданій, наконецъ картины рожденія, этого „таинства торжественнѣйшаго въ мірѣ", и смерти... Еще важнѣе этихъ внѣшнихъ картинъ художественное разоблаченіе всѣхъ психическихъ силъ и страстей, руководящихъ жизнью, двигающихъ человѣка, общество и народы. Мы видимъ тѣ пружины, которыя лежатъ въ основѣ всѣхъ сложныхъ явленій жизни. Эти пружины, обычно прикрытыя въ общежитіи паутиною неискреннихъ словъ, обнажаются предъ нами во всей своей непосредственности, человѣческія пристрастія и страсти оцѣниваются съ единственной точки зрѣнія реальной силы. Мы наблюдаемъ, какой духъ вдохновляетъ людей, какому Богу поклоняются они не устами и руками, а сердцемъ и истиною.

Князь Андрей Волконскій молится Богу людской славы. „Я—говоритъ онъ самъ себѣ, или, лучше сказать, подслушиваетъ онъ свою душу, присматривается онъ къ ея тайникамъ—я хочу славы, хочу быть извѣстнымъ людямъ, хочу быть любимымъ ими,—и я не виноватъ, что я хочу этого, что одного этого я хочу, для одного этого я живу. Да, для одного этого! Я никогда никому не скажу этого, но, Боже мой, что же мнѣ дѣлать, ежели я ничего не люблю, какъ только славу, любовь людскую! Смерть, раны, потеря семьи—ничто мнѣ не страшно. И какъ ни дороги, ни милы мнѣ многіе люди: отецъ, сестра, жена—самые дорогіе мнѣ люди; но какъ ни страшно и ни неестественно это кажется, я всѣхъ ихъ отдамъ сейчасъ за минуту славы, торжества надъ людьми, за любовь къ себѣ людей, которыхъ я не знаю и не буду знать"...

Культъ Николая Ростова—древній языческій государственный культъ, культъ цезарей. Онъ былъ преданъ этому культу до самозабвенія, до потери своей личности. Онъ боготворилъ государя,—при видѣ его онъ „испытывалъ чувство самозабвенія, гордаго сознанія могущества и страш-

наго влеченія къ нему, чувство нѣжности и восторга... Онъ былъ влюбленъ и въ царя, и въ славу русскаго оружія, и въ надежду будущаго торжества русскаго войска... Онъ считалъ счастьемъ умереть, не спасая жизнь (объ этомъ онъ и не смѣлъ мечтать), а просто умереть въ глазахъ государя"...

— „Мы не чиновники дипломатическіе — говорилъ Ростовъ,—а мы солдаты и больше ничего. Умирать велятъ намъ—такъ умирать... А то, коли бы мы стали обо всемъ судить да разсуждать, такъ этакъ ничего святаго не останется. Этакъ мы скажемъ, что ни Бога нѣтъ, ничего нѣтъ!.. Наше дѣло исполнять свой долгъ и не думать, вотъ и все"!...

Въ этомъ культѣ вся религія Ростова, въ этомъ культѣ и вся его нравственность. Своему близкому родственнику, Пьеру, онъ рѣшительно говорилъ:

— „Ты говоришь, что присяга—условное дѣло, и на это я тебѣ скажу: ты—лучшій другъ мой, ты это знаешь, но составь вы тайное общество, начни вы противодѣйствовать правительству, какое бы оно ни было, я знаю, что мой долгъ повиноваться ему. И вели мнѣ сейчасъ Аракчеевъ идти на васъ съ эскадрономъ и рубить,—ни на секунду не задумаюсь и пойду"...

Анна Каренина поклоняется другому богу,—она знаетъ одного лишь бога—бога плотской любви, куритъ фиміамъ лишь предъ его образомъ, приноситъ всю себя въ жертву на его алтарь.

— „Правъ, правъ!—говорила она о своемъ мужѣ.—Разумѣется, онъ всегда правъ, онъ христіанинъ, онъ великодушенъ! Да, низкій, гадкій человѣкъ! И этого никто, кромѣ меня, не понимаетъ и не пойметъ. Они говорятъ: религіозный, нравственный, честный, умный человѣкъ; но они не видятъ, что я видѣла. Они не знаютъ, какъ онъ восемь лѣтъ душилъ мою жизнь, душилъ все, что было во мнѣ живаго,—что онъ ни разу и не подумалъ о томъ, что я—живая женщина, которой нужна любовь. Не знаютъ, какъ на каждомъ шагу онъ оскорблялъ меня и оставался доволенъ собой. Я ли не старалась, всѣми силами старалась, найти оправданіе своей жизни? Я ли не пыталась любить его, любить сына, когда уже нельзя было любить мужа? Но

пришло время, я поняла, что я не могу больше себя обманывать, что я живая, что я не виновата, что Богъ меня сдѣлалъ такою, что мнѣ нужно любить и жить"...

Какъ отлична отъ религіи Анны Карениной религія Левина—религія предковъ и семейнаго очага. „Большой старинный домъ былъ цѣлый міръ для Левина. Это былъ міръ, въ которомъ жили и умерли его отецъ и мать. Они жили тою жизнью, которая для Левина казалась идеаломъ всякаго совершенства и которую онъ мечталъ возобновить съ своею женой, съ своею семьей.

Левинъ едва помнилъ свою мать. Понятіе о ней было для него священнымъ воспоминаніемъ, и будущая жена его должна была быть въ его воображеніи повтореніемъ того прелестнаго, святаго идеала женщины, какимъ была его мать.

Любовь къ женщинѣ онъ не только не могъ себѣ представить безъ брака, но онъ прежде представлялъ себѣ семью, а потомъ уже ту женщину, которая дастъ ему семью. Его понятія о женитьбѣ поэтому не были похожи на понятія большинства его знакомыхъ, для которыхъ женитьба была однимъ изъ многихъ общежитейскихъ дѣлъ; для Левина это было главнымъ дѣломъ жизни, отъ котораго зависѣло все ея счастье"...

Даже Стива Облонскій, который не могъ ограничить любовь предѣлами семейнаго очага, смотрѣлъ религіозно на свои любовныя похожденія.

— „Ты—говорилъ онъ Левину—вѣдь не признаешь, чтобы можно было любить калачи, когда есть отсыпной паекъ,—по твоему это преступленіе; а я не признаю жизни безъ любви. Что жъ дѣлать, я такъ сотворенъ"...

Даже Анатоль Курагинъ „былъ инстинктивно, всѣмъ существомъ своимъ убѣжденъ въ томъ, что ему нельзя было жить иначе, чѣмъ какъ онъ жилъ, и что онъ никогда въ жизни не сдѣлалъ ничего дурного. Онъ былъ убѣжденъ, что какъ утка сотворена такъ, что она всегда должна жить въ водѣ, такъ и онъ сотворенъ Богомъ такъ, что долженъ жить на тридцать тысячъ дохода и занимать всегда высшее положеніе въ обществѣ"...

И вотъ эти люди, смѣло обнажающіе предъ собою свою душу, религіозно-самоувѣренные въ правотѣ своихъ инстин-

ктовъ, потребностей и страстей, входятъ живыми элементами въ прекрасное цѣлое—въ жизнь, какъ она есть. Они покоряютъ насъ своею искренностью, они восхищаютъ насъ прекрасными формами своей жизни. Да, это чудная жизнь, полная внутреннимъ содержаніемъ, бьющая черезъ край избыткомъ счастья, свободы, непринужденности, — жизнь, имѣющая сама въ себѣ оправданіе, жизнь, оправдываемая своею силою, предъ которою ничто не можетъ устоять.

Молодой Нехлюдовъ увлекался простотою жизни гребенскихъ казаковъ,—это было юношеское увлеченіе. Для насъ жизнь дана въ блескѣ той культуры, до которой дошло историческое развитіе,—искренно мы можемъ жить только этою культурною жизнью, только на высотѣ тѣхъ традицій, которыя залегли основой нашего существованія, нашего счастья.

„Жить семьѣ такъ, какъ привыкли жить отцы и дѣды, т. е. въ тѣхъ же условіяхъ образованія, и въ тѣхъ же воспитывать дѣтей,—было несомнѣнно нужно. (Такъ чувствовалъ Левинъ). Это было такъ же нужно, какъ обѣдать, когда ѣсть хочется; и для этого такъ же нужно, какъ приготовить обѣдъ, нужно было вести хозяйственную машину въ Покровскомъ такъ, чтобы были доходы. Такъ же несомнѣнно, какъ нужно отдать долгъ, нужно было держать родовую землю въ такомъ положеніи, чтобы сынъ, получивъ ее въ наслѣдство, сказалъ такъ же спасибо отцу, какъ Левинъ говорилъ спасибо дѣду за все то, что онъ настроилъ, насадилъ. И для этого нужно было не отдавать землю въ наймы, а самому хозяйничать, держать скотину, навозить поля, сажать лѣса“...

Опредѣленный помѣщичій бытъ былъ связанъ тысячью узъ съ опредѣленнымъ строемъ общественной и государственной жизни—съ твердой государственной властью, съ раздѣленіемъ на сословія, съ крѣпостничествомъ. И ни одна изъ этихъ сторонъ не обойдена молчаніемъ въ гомерически-роскошной картинѣ русской жизни, изображенной въ романахъ Толстого,—каждая изъ нихъ дополняетъ красоту этой жизни. Въ любви Карениной и Вронскаго, красота которой не имѣетъ себѣ соперниковъ во всемірной литературѣ,—въ этой любви невозможно отдѣлить ея природнаго зерна отъ той культурной обстановки, въ которую

оно вставлено,—отъ богатства, знатности, аристократическаго изящества чувствъ и словъ.

Въ романахъ Толстого воспѣвается вся полнота жизни, всѣ ея явленія освѣщены свѣтомъ религіознаго сознанія, всѣ ея формы оправдываются своею собственною силою,—и въ этомъ, конечно, мотивъ той страстности, съ которою онъ защищаетъ основы семейной жизни въ Аннѣ Карениной.

Жизнь въ самой себѣ имѣетъ высшее оправданіе и сама для себя есть высшій принципъ.

„Если допустить, что жизнь человѣческая можетъ управляться разумомъ, то уничтожится возможность жизни".

Идеальная личность въ романѣ „Война и миръ"—Платонъ Каратаевъ—„непостижимое, круглое и вѣчное олицетвореніе духа простоты и правды". Онъ жилъ не личнымъ разумомъ, но „каждое слово его и каждое дѣйствіе было проявленіемъ неизвѣстной ему дѣятельности, которая была его жизнь. Жизнь его, какъ онъ самъ смотрѣлъ на нее, не имѣла смысла, какъ отдѣльная жизнь. Она имѣла смыслъ только какъ частица цѣлаго, которое онъ постоянно чувствовалъ. Его слова и дѣйствія выливались изъ него такъ же равномѣрно, необходимо и непосредственно, какъ запахъ отдѣляется отъ цвѣтка"...

Не разумъ съ его идеями и идеалами, а органическія и соціальныя потребности съ выростающими изъ нихъ чувствами—вотъ двигатели человѣческой жизни. Они обобщаются въ стремленіи къ счастью.

— „Я думаю—говорилъ Левинъ,—что двигатель всѣхъ нашихъ дѣйствій есть личное счастіе".

Можно „напускать на себя" ту или другую мнимую важность, поднимать на себя тѣ или другія выдуманныя задачи, налагать на себя вымышленныя правила, но оправдать себя своею силою, послѣдовательностью, искренностью, можетъ лишь принципъ счастья, имѣющій „утробные корни".

„Пониманіе всего, что стóитъ понимать въ жизни"—дается полнотою счастья. Добрымъ бываетъ человѣкъ отъ своего счастья.

Среди этихъ дѣйствующихъ лицъ, самоувѣренныхъ и прекрасныхъ, блуждаютъ немногія жалкія тѣни добродѣлателей, или—въ жизни этихъ живыхъ лицъ встрѣчаются мертвыя

минуты, когда сильныя страсти смѣняются вялыми идеями христіанскаго совершенства. Низкая оцѣнка этихъ тѣней и этихъ минутъ не допускаетъ даже малѣйшаго сомнѣнія.

Несомнѣнная иронія оттѣняетъ періодъ мистическаго настроенія Пьера Безухаго.

„Изъ трехъ назначеній масонства Пьеръ сознавалъ, что онъ не исполнялъ того, которое предписывало каждому масону быть образцомъ нравственной жизни, и изъ семи добродѣтелей совершенно не имѣлъ въ себѣ двухъ: добронравія и любви къ смерти. Онъ утѣшалъ себя тѣмъ, что за то онъ исполнялъ другое назначеніе—исправленіе рода человѣческаго и имѣлъ другія добродѣтели—любовь къ ближнему и особенно щедрость".

Принявъ на себя высокіе обѣты масонства, Пьеръ продолжалъ жить прежнею пьяною и развратною жизнью, но онъ считалъ себя исполненнымъ любви къ ближнимъ и желанія нравственнаго исправленія человѣческаго рода. Для этого не нужно было никакой перемѣны въ собственной жизни, — для этого было достаточно одного пустословія. Пьеръ пытался и на дѣлѣ осуществить эти добродѣтели въ отношеніи къ крестьянамъ своихъ владѣній, но эти опыты—копія каррикатурно-благотворительной дѣятельности Нехлюдова. Когда Пьеръ разсказывалъ своимъ шепелявымъ голосомъ объ этихъ опытахъ своему другу, Андрею Болконскому, послѣднему не стоило большого труда высмѣять Пьера.

— „И я это сдѣлалъ—говорилъ Пьеръ,—хоть плохо, хоть немного, но сдѣлалъ кое-что для этого,—и вы не только меня не разувѣрите въ томъ, что то, что̀ я сдѣлалъ, хорошо, но и не разувѣрите, чтобы вы сами этого не думали. А главное я вотъ что̀ знаю, и знаю вѣрно, что наслажденіе дѣлать добро есть единственное вѣрное счастіе жизни".

— „Да, ежели такъ поставить вопросъ, то это другое дѣло, сказалъ князь Андрей.—Я строю домъ, развожу садъ, а ты больницы. И то и другое можетъ служить препровожденіемъ времени. А что̀ справедливо, что̀ добро—предоставь судить тому, кто все знаетъ, а не намъ"...

И далѣе князь Андрей разъясняетъ своему собесѣднику то, что читателю уже давно ясно,—именно, что Пьеръ обманываетъ самого себя.

Въ чувствѣ той же потребности жертвы и страданія при сознаніи общаго несчастія, Пьеръ налагаетъ на себя тяжелый подвигъ на время пребыванія Наполеона въ Москвѣ и выращиваетъ въ своей душѣ странныя мечты о спасеніи народовъ. Что этотъ подвигъ ни къ чему не привелъ, что эти мечты оказались паутиной, мыльнымъ пузыремъ, это легко видѣть. Для самого Пьера періодъ мистическаго настроенія былъ школой, въ которой вырабатывалось его истинное „пониманіе“ жизни.

„Въ плѣну Пьеръ узналъ не умомъ, а всѣмъ существомъ своимъ, жизнью, что человѣкъ сотворенъ для счастья“...

Когда прошелъ кошмаръ семейныхъ несчастій, толкавшихъ Пьера въ мистицизмъ, и когда прошло народное бѣдствіе войны, придавшее мечтамъ Пьера причудливую форму, онъ какъ бы перешелъ изъ сферы призрачныхъ снова въ область живой дѣйствительности, онъ смѣнялъ удушливую атмосферу міровыхъ вопросовъ и конечныхъ цѣлей на реальную живую жизнь.

— „Ахъ, какъ хорошо, какъ славно!—говорилъ онъ себѣ, когда ему подвигали чисто накрытый столъ съ душистымъ бульономъ, или когда онъ на ночь ложился на мягкую чистую постель, или когда ему вспоминалось, что жены и французовъ нѣтъ больше.—Ахъ, какъ хорошо, какъ славно!—И по старой привычкѣ онъ дѣлалъ себѣ вопросъ: Ну, а потомъ что? что я буду дѣлать?—И тотчасъ же онъ отвѣчалъ себѣ: ничего. Буду жить. Ахъ, какъ славно!

„То самое, чѣмъ онъ прежде мучился, чего онъ искалъ постоянно, цѣли жизни, теперь для него не существовало. Эта искомая цѣль жизни теперь не случайно не существовала для него, только въ настоящую минуту, но онъ чувствовалъ, что ея нѣтъ и не можетъ быть. И это-то отсутствіе цѣли давало ему то полное, радостное сознаніе свободы, которое въ это время составляло его счастье.

„Онъ не могъ имѣть цѣли, потому что онъ теперь имѣлъ вѣру,—не вѣру въ какія-нибудь (нехлюдовскія) правила, или слова, или мысли, но вѣру въ живаго, всегда ощущаемаго Бога. Прежде онъ искалъ Его въ цѣляхъ, которыя онъ ставилъ себѣ. Это исканіе цѣли было только исканіе Бога; и вдругъ онъ узналъ въ своемъ плѣну не словами, не разсужденіями, но непосредственнымъ чувствомъ, что Богъ—вотъ

Онъ, тутъ, вездѣ. Онъ испытывалъ чувство человѣка, нашедшаго искомое у себя подъ ногами, тогда какъ онъ напрягалъ зрѣніе, глядя далеко отъ себя. Онъ всю жизнь свою смотрѣлъ туда куда-то, поверхъ головъ окружающихъ людей, а надо было не напрягать глазъ, а только смотрѣть передъ собой.

„Прежде онъ во всемъ близкомъ, понятномъ, видѣлъ одно ограниченное, мелкое, житейское, безсмысленное. Онъ вооружался умственною зрительною трубою и смотрѣлъ въ даль. Теперь же онъ выучился видѣть великое, вѣчное и безконечное во всемъ, и потому естественно, чтобы видѣть его, чтобы наслаждаться его созерцаніемъ, онъ бросилъ трубу, въ которую смотрѣлъ до сихъ поръ черезъ головы людей, и радостно созерцалъ вокругъ себя измѣняющуюся, вѣчно великую, непостижимую и безконечную жизнь. И чѣмъ ближе онъ смотрѣлъ, тѣмъ больше онъ былъ спокоенъ и счастливъ. Прежде разрушавшій всѣ его умственныя постройки, страшный вопросъ: зачѣмъ?—теперь для него не существовалъ. Теперь на этотъ вопросъ: зачѣмъ?—въ душѣ его всегда готовъ былъ простой отвѣтъ: затѣмъ, что есть Богъ, тотъ Богъ, безъ воли котораго не спадетъ волосъ съ головы человѣка“.

Когда онъ призывалъ раздѣлить съ собой эту новую жизнь Наташу, тоже пережившую крушеніе дѣвическихъ мечтаній, но желавшую схоронить подъ ихъ развалинами всякія надежды, онъ говорилъ ей: „Пока есть жизнь, есть и счастіе... Я не виноватъ, что я живъ и хочу жить; и вы тоже“...

Пьеръ Безухой кончалъ тѣмъ, чѣмъ начиналъ Иванъ Карамазовъ, страстный любитель жизни, имѣвшій жажду жизни, носившій въ себѣ несокрушимую центростремительную силу.

— „Я думаю—отвѣчалъ Ивану Алеша,—что всѣ должны прежде всего на свѣтѣ жизнь полюбить.

— Жизнь полюбить больше, чѣмъ смыслъ ея?

— „Непремѣнно такъ, полюбить прежде логики, какъ ты говоришь, непремѣнно чтобы прежде логики, и тогда только я и смыслъ пойму. Вотъ что мнѣ давно уже мерещится. Половина твоего дѣла сдѣлана, Иванъ, и пріобрѣтена: ты жить любишь“...

Князь Андрей Болконскій, столь побѣдоносно разбившій

филантропическія затѣи Пьера, самъ однако пережилъ настроеніе христіанской любви. Это съ нимъ стало тогда, когда онъ былъ смертельно раненъ въ Бородинскомъ сраженіи. Уже въ тотъ же день, перенесенный въ палатку, князь Андрей, при видѣ тоже смертельно раненаго Анатоля Курагина, „не могъ удерживаться болѣе и заплакалъ нѣжными, любовными слезами надъ людьми, надъ собой и надъ ихъ и своими заблужденіями".

— „Состраданіе, любовь къ братьямъ, къ любящимъ, любовь къ ненавидящимъ насъ, любовь къ врагамъ, — да, та любовь, которую проповѣдывалъ Богъ на землѣ и которой я не понималъ,—вотъ отчего мнѣ жалко было жизни, вотъ оно то, что еще оставалось мнѣ, ежели бы я былъ живъ"...

Это настроеніе постепенно укрѣплялось въ немъ и не покидало его до самой смерти.

„Душа его была не въ нормальномъ состояніи", предупредительно увѣдомляетъ читателей авторъ.

— „Да, мнѣ открылось новое счастіе, неотъемлемое отъ человѣка,—думалъ онъ, лежа въ полутемной тихой избѣ и глядя впередъ лихорадочно - раскрытыми, остановившимися глазами:—счастіе, находящееся внѣ матеріальныхъ силъ, внѣ матеріальныхъ внѣшнихъ вліяній на человѣка, счастіе одной души, счастіе любви... Да, любовь,—думалъ онъ съ совершенною ясностью,—но не та любовь, которая любитъ за что-нибудь, для чего-нибудь, или почему-нибудь, но та любовь, которую я испыталъ въ первый разъ, когда, умирая, я увидалъ своего врага и всетаки полюбилъ его. Я испыталъ то чувство любви, которое есть самая сущность души и для которой не нужно предмета. Я и теперь испытываю это блаженное чувство... Любить ближнихъ, любить враговъ своихъ. Все любить—любить Бога во всѣхъ проявленіяхъ. Любить человѣка дорогого можно человѣческою любовью; но только врага можно любить любовью божескою... Божеская любовь не можетъ измѣниться. Ничто, ни смерть, ничто не можетъ разрушить ее. Она есть сущность души"...

Какія прекрасныя мысли, какія высокія слова! Но намъ дается знать, что теченіе этихъ мыслей прерывалось бредомъ, и мы чувствуемъ, что и эти мысли—плодъ того же бреда. Пережитыя имъ смягченіе и умиленіе были „признаками

смерти". И поэтому по мѣрѣ того, какъ „распускался въ его душѣ этотъ цвѣтокъ любви вѣчной, свободной, не зависящей отъ этой жизни",—онъ „испытывалъ сознаніе отчужденности отъ всего земнаго и радостной и странной легкости бытія." Эта любовь ко всему, это смягченіе и умиленіе были „нравственной борьбой между жизнью и смертью, въ которой смерть одержала побѣду". И въ этой связи мыслей мы читаемъ восторженное описаніе этой мертвой, холодной любви,—и мы не можемъ не видѣть въ этомъ описаніи безпримѣрнаго во всемірной литературѣ кощунства, страшнаго издѣвательства надъ понятіемъ христіанской любви. Этимъ именемъ называется улыбка мертвеца, евангельскій восторгъ сводится къ кошмарному объятію рукъ, содрогающихся въ предсмертной агоніи.

„Чѣмъ больше князь Андрей, въ тѣ часы страдальческаго уединенія и полубреда, которые онъ провелъ послѣ своей раны, вдумывался въ новое, открытое ему начало вѣчной любви, тѣмъ болѣе онъ, самъ не чувствуя того, отрекался отъ земной жизни. Все, всѣхъ любить, всегда жертвовать собой для любви, значило никого не любить, значило не жить этою земной жизнью. И чѣмъ больше онъ проникался этимъ началомъ любви, тѣмъ больше онъ отрекался отъ жизни и тѣмъ совершеннѣе уничтожалъ ту страшную преграду, которая безъ любви стоитъ между жизнью и смертью".

Итакъ, христіанская религія это физіологическій фактъ остывающей крови, ослабѣвающаго пульса, замирающаго сердца. Мы ничего страннаго не находимъ въ томъ, чтобы рожденіе и смерть считались для „этой обычной жизни какъ будто отверстіями, сквозь которыя показывается что-то высшее". И рожденіе и смерть, несомнѣнно, факты религіознаго порядка. Но нельзя не признать странною, прямо чудовищною, ту мысль, что восторгъ христіанской любви имѣетъ въ своей основѣ чувство приближающейся смерти. Это безусловно скептическая, рѣшительно атеистическая интерпретація христіанской религіи.

Не менѣе каррикатурны христіанскія переживанія сестры князя Андрея—княжны Маріи, забитой суровостью своего отца. Въ ея сложномъ характерѣ, въ ея сложной религіозной жизни, стиснутой между стѣнами рабской преданности отцу и удушливой среды странницъ, мы остановимся лишь

на болѣе важныхъ чертахъ. Мы слышимъ рѣшительное заявленіе, что „въ помышленіяхъ о бракѣ княжнѣ Марьѣ мечталось и семейное счастіе, и дѣти, но главною, сильнѣйшею и затаенною ея мечтой была любовь земная. Чувство было тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе она старалась скрывать его отъ другихъ и даже отъ самой себя". Пріѣздъ красавца Анатоля Курагина въ качествѣ жениха довелъ это чувство до высшаго напряженія. Но Анатолю пришлось отказать, мечты рухнули. И мысли некрасивой забитой княжны, потерявшей надежду освободиться отъ тяжелаго родительскаго гнета, принимаютъ елейное направленіе.

— „Мое призваніе другое,—думала про себя княжна Марья:—мое призваніе быть счастливою другимъ счастьемъ, счастьемъ любви и самопожертвованія"...

Ну, развѣ не оправдываются на ней слова Оленина, что „самоотверженіе—вздоръ, дичь,—это все убѣжище отъ заслуженнаго несчастья, спасеніе отъ зависти къ чужому счастью".

Когда, немного позднѣе, княжна Марья вышла за Николая Ростова и зажила счастливою семейною жизнью, она уже не помнила своего увлеченія идеею самоотреченія.

Иначе кончила Соня. Мы читаемъ, что „мысль о самопожертваніи была любимою ея мыслью". И снова: „жертвовать собою для счастья другихъ было привычкой Сони". Однако это замѣчаніе рѣзко ограничивается, во-первыхъ, указаніемъ на то, что „она всѣмъ готова была пожертвовать для своихъ благодѣтелей,—что ея положеніе въ домѣ (положеніе пригрѣтой сироты) было таково, что только на пути жертвованія она могла выказывать свои достоинства", во-вторыхъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что ея готовность къ самопожертвованію была далеко не безусловна. Когда отъ нея потребовали отказаться отъ Николая, которому прочили богатую невѣсту, она не пошла на добровольную жертву. „Прежде, во всѣхъ дѣйствіяхъ самопожертвованія, она съ радостью сознавала, что она, жертвуя собой, этимъ самымъ возвышаетъ себѣ цѣну въ глазахъ себя и другихъ и становится болѣе достойною Николая, котораго она любила больше всего въ жизни; но теперь жертва ея должна была состоять въ томъ, чтобъ отказаться отъ того, что для нея составляло всю награду жертвы, весь смыслъ жизни. И въ

первый разъ въ жизни она почувствовала горечь къ тѣмъ людямъ, которые облагодѣтельствовали ее для того, чтобы больнѣе замучить; почувствовала зависть къ Наташѣ, никогда не испытывавшей ничего подобнаго, никогда не нуждавшейся въ жертвахъ, заставлявшей другихъ жертвовать себѣ и все-таки всѣми любимой. И въ первый разъ Соня почувствовала, какъ изъ ея тихой, чистой любви къ Николаю вдругъ начинало выростать страстное чувство, которое стояло выше и правилъ, и добродѣтели и религіи"...

Угрозой для Сони была соперница—княжна Марья. Сближеніе брата Марьи, князя Андрея, съ сестрой Николая, Наташей, устраняло эту угрозу. Сближеніе нарушилось, но снова устроилось, когда князь Андрей былъ уже смертельно раненъ. И мы читаемъ о Сонѣ: „теперь, когда она знала, что по случаю возобновленія отношеній Наташи съ княземъ Андреемъ Николай не могъ жениться на княжнѣ Марьѣ, она съ радостью почувствовала возвращеніе того настроенія самопожертвованія, въ которомъ она любила и привыкла жить. И со слезами на глазахъ, и съ радостью сознанія совершенія великодушнаго поступка, она, нѣсколько разъ прерываясь отъ слезъ, которыя отуманивали ея бархатные черные глаза, написала трогательное письмо Николаю"... Слѣдовательно, настроеніе самопожертвованія было для Сони ни болѣе ни менѣе какъ modus vivendi, къ которому она была пріучена своимъ сиротскимъ положеніемъ и на который добровольно соглашалась лишь въ томъ случаѣ, когда это ей было не вредно и когда, напротивъ, она могла выиграть трогательною красотою своего великодушія. Такъ безстыдно обнажается высочайшая изъ христіанскихъ добродѣтелей, съ нея совлекается всякое благоприличное одѣяніе, и мы съ отвращеніемъ смотримъ на ея наглый житейскій остовъ. Христіанская религія низводится въ разрядъ второстепенныхъ силъ, которыя не поднимаются до высоты творчества и иниціативы, но выступаютъ на сцену лишь по требованію обстоятельствъ, для удовлетворенія субъективныхъ запросовъ, для заполненія образующихся пустотъ.

Надежды Сони потерпѣли полное крушеніе: князь Андрей умеръ, Николай женился на княжнѣ Марьѣ, а Наташа вышла за Пьера. Соня, съ матерью Николая, переселилась въ новую его семью, въ домъ Болконскихъ, и здѣсь оконча-

тельно перешла на роль приживалки. „Она, какъ кошка, прижилась не къ людямъ, а къ дому. Она ухаживала за старой графиней, ласкала и баловала дѣтей, всегда была готова оказать тѣ мелкія услуги, на которыя она была способна; но все это принималось невольно, съ слишкомъ слабою благодарностью"...

Какъ же теперь оцѣнивается ея роль? Положимъ, она не вполнѣ добровольно уступила Николая, но, имѣй она болѣе цѣпкости, она могла бы его удержать; положимъ, она теперь играла роль приживалки, но, несомнѣнно, она не тяготилась своею ролью и охотно оказывала всѣмъ услуги... Чѣмъ же она была въ глазахъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ? Это намъ открывается въ знаменательномъ діалогѣ графини Марьи Ростовой и графини Натальи Безухой.

„Однажды графиня Марья разговорилась съ другомъ своимъ Наташей о Сонѣ и о своей къ ней несправедливости. (Она не могла ни въ чемъ упрекнуть Соню, желала любить ее, но не только не любила, а часто находила противъ нея въ своей душѣ злыя чувства и не могла преодолѣть ихъ).

— Знаешь что,—сказала Наташа:—вотъ ты много читала Евангеліе; тамъ есть одно мѣсто прямо о Сонѣ.

— Что? съ удивленіемъ спросила графиня Марья.

— „Имущему дастся, а у неимущаго отнимется", помнишь? Она—неимущій: за что?—не знаю; въ ней нѣтъ, можетъ быть, эгоизма,—я не знаю,—но у ней отнимется, и все отнялось. Мнѣ ее ужасно жалко иногда; я ужасно желала прежде, чтобы Nicolas женился на ней, но я всегда какъ бы предчувствовала, что этого не будетъ. Она *пустоцвѣтъ*, знаешь, какъ на клубникѣ? Иногда мнѣ ее жалко, а иногда я думаю, что она не чувствуетъ этого, какъ чувствовали бы мы"...

Вотъ что такое Соня съ привычнымъ для нея настроеніемъ христіанскаго самоотверженія: это—*пустоцвѣтъ*. Недостатокъ эгоизма есть не достоинство, а дѣйствительный недостатокъ, причина безплодности. Человѣкъ обязанъ имѣть эгоизмъ, цѣпкость, обязанъ занять опредѣленное мѣсто въ жизненномъ пиру,—и если онъ этого не сумѣлъ сдѣлать, если онъ пропустилъ свою минуту, онъ лишній въ жизни, лишняя обуза для другихъ.

Это какъ у Достоевскаго: „для счастія созданы люди, и

кто вполнѣ счастливъ, тотъ прямо удостоенъ сказать о себѣ: Я выполнилъ завѣтъ Божій на сей землѣ"... И кто, напротивъ, не сумѣлъ найти своего счастья, тотъ не выполнилъ своего назначенія...

Варенька—копія Сони. Лишь образъ ея какъ-то, неуловимыми чертами, соединенъ съ грубо-каррикатурной образиной мадамъ Шталь.

„Варенька, одинокая, безъ родныхъ, безъ друзей, съ грустнымъ разочарованіемъ ничего не желавшая, ничего не жалѣвшая, была тѣмъ самымъ совершенствомъ, о которомъ только позволила себѣ мечтать Кити. На Варенькѣ она поняла, что стоило только забыть себя и любить другихъ, и будешь спокойна, счастлива и прекрасна. И такою хотѣла быть Кити".

Но князь, отецъ Кити, высмѣиваетъ мадамъ Шталь и „божественный образъ госпожи Шталь, который Кити мѣсяцъ цѣлый носила въ душѣ, безвозвратно исчезъ, какъ фигура, составившаяся изъ брошеннаго платья, исчезаетъ, когда поймешь, какъ лежитъ это платье". Затѣмъ благотворительные опыты Кити привели къ раздорамъ въ семьѣ больного художника Петрова.

И Кити гнѣвно говорила съ Варенькой.

— „Все это притворство, потому что все это выдуманное, а не отъ сердца. Какое мнѣ дѣло было до чужаго человѣка?—и вотъ вышло, что я причиной ссоры, и что я дѣлала то, чего меня никто не просилъ. Оттого что все притворство! притворство! притворство!..

— Да съ какою же цѣлью притворяться? тихо сказала Варенька.

— Чтобы казаться лучше предъ людьми, предъ собой, предъ Богомъ; всѣхъ обмануть. Нѣтъ, теперь я уже не поддамся на это! Быть дурною, но по крайней мѣрѣ не лживою, не обманщицей... Да, да, я знаю, что вы всѣ совершенство; но что же дѣлать, что я дурная. Такъ пускай я буду какая есть, но не буду притворяться... Я не могу иначе жить, какъ по сердцу, а вы живете по правиламъ"...

Все это Кити проговорила въ припадкѣ вспыльчивости. Однако ея сужденіе имѣло въ ней глубокіе корни. И долго спустя, уже женою Левина, Кити, размышляя о религіозномъ невѣріи своего мужа, думала:

— „Ну, невѣрующій! Лучше пускай онъ будетъ всегда такой, чѣмъ какъ мадамъ Шталь, или какою я хотѣла быть тогда за границей. Нѣтъ, онъ уже не станетъ притворяться“...

Не притворяться, быть искреннимъ, быть вѣрнымъ самому себѣ—это первый долгъ всякаго порядочнаго человѣка, это необходимое условіе всякаго міровоззрѣнія, всякой системы поведенія. Еще апостолъ завѣщалъ своимъ ученикамъ поступать по вѣрѣ, согласно съ своими убѣжденіями, безъ внутренняго раздвоенія. И во имя этого высокаго принципа Кити пошла своею дорогою.

Въ исторіи Анны Карениной есть одна сцена поразительной нравственной высоты: примиреніе Алексѣя Александровича и Вронскаго у постели больной Анны. Правда, авторомъ сдѣлано все, чтобы понизить значеніе этой сцены, тѣмъ не менѣе получается картина неотразимой силы. Пониженіе достигается тѣмъ, что Анна, которой принадлежитъ иниціатива примиренія, была въ родильной горячкѣ: „весь тотъ день съ ней былъ жаръ, бредъ и безпамятство“. Состояніе слабонервнаго Алексѣя Александровича представляется жалкимъ „душевнымъ разстройствомъ“. И когда намъ говорятъ, что „онъ вдругъ почувствовалъ, что то, что онъ считалъ душевнымъ разстройствомъ, было, напротивъ, блаженное состояніе души, давшее ему вдругъ новое, никогда не испытанное имъ счастіе,—что радостное чувство любви и прощенія къ врагамъ наполнило его душу“, когда мы слышимъ слова самого Каренина: „я простилъ. И счастіе прощенія открыло мнѣ мою обязанность. Я простилъ совершенно. Я хочу подставить другую щеку, я хочу отдать рубаху, когда у меня берутъ кафтанъ“,—когда мы видимъ это и слышимъ, мы не можемъ не почувствовать смѣшаннаго чувства жалости и презрѣнія къ Алексѣю Александровичу. Нравственная высота этой сцены, стало быть, очень относительна. И однако авторъ не могъ простить своимъ героямъ даже такого нравственнаго подъема. За то, что выздоровѣвшая Анна снова вступаетъ въ связь съ Вронскимъ—*послѣ этого*, она гибнетъ. Еще раньше своей смерти она за тотъ же нравственный подъемъ платитъ „мучительнымъ чувствомъ физическаго отвращенія“ къ мужу: послѣ бредового восторга предъ нравственнымъ величіемъ Каренина,

отвращеніе къ нему достигаетъ въ ней силы физическаго ощущенія. И самъ Каренинъ не удержался на этой высотѣ: вскорѣ же онъ нравственно опускается. Когда ему впослѣдствіи напоминали о его готовности къ христіанскому самопожертвованію, онъ впадалъ уже въ безудержный гнѣвъ... Такъ мститъ за себя неискреннее восхожденіе по ступенямъ христіанскаго идеала.

На этихъ положительныхъ и отрицательныхъ типахъ наглядно показывается авторское жизнепониманіе. Высшій принципъ жизнедѣятельности есть принципъ самой жизни, „сила жизни“, безсознательно руководящая человѣкомъ. Устрояемая лишь по этому принципу человѣческая жизнь бываетъ искреннею, цѣльною, послѣдовательною, радостною. Принципъ христіанскаго самоотверженія, въ противоположность творчеству жизни, есть порожденіе разума, есть принципъ выдуманный, искусственный: онъ ведетъ къ отчужденію отъ людей и жизни, онъ бываетъ умѣстнымъ лишь въ сердцѣ, холодѣющемъ отъ надвигающейся смерти, онъ служитъ убѣжищемъ отъ заслуженнаго несчастія, онъ послѣднее утѣшеніе для тѣхъ, кто не сумѣлъ захватить въ руки счастье.

Но остается еще вопросъ. Можетъ быть, это лишь субъективная оцѣнка, можетъ быть, иначе нужно оцѣнить носителей христіанскаго самоотреченія съ объективной точки зрѣнія? Вопросъ въ томъ: какая изъ жизнедѣятельностей благоуспѣшна—эгоистическая и радостная, или самоотверженная?

И на этотъ вопросъ авторъ даетъ самый рѣшительный отвѣтъ. Онъ дѣлаетъ отзывъ какъ о крупныхъ историческихъ событіяхъ, такъ и о хозяйственныхъ дѣлахъ.

„Въ то время, какъ Россія была до половины завоевана, жители Москвы бѣжали въ дальнія губерніи и ополченіе за ополченіемъ поднималось на защиту отечества, невольно представляется намъ, не жившимъ въ то время, что всѣ русскіе люди, отъ мала до велика, были заняты только тѣмъ, чтобы жертвовать собою, спасать отечество или плакать надъ его погибелью. Разсказы и описанія того времени всѣ безъ исключенія говорятъ только о самопожертвованіи, любви къ отечеству, отчаяньи, горѣ и геройствѣ русскихъ. Въ дѣйствительности же это такъ не было. Намъ кажется это только такъ потому, что мы видимъ изъ прошедшаго

одинъ общій историческій интересъ того времени и не видимъ всѣхъ тѣхъ личныхъ человѣческихъ интересовъ, которые были у людей. А между тѣмъ, въ дѣйствительности, тѣ личные интересы настоящаго въ такой степени значительнѣе общихъ интересовъ, что изъ-за нихъ никогда не чувствуется (вовсе не замѣтенъ даже) интересъ общій. Большая часть людей того времени не обращала никакого вниманія на общій ходъ дѣлъ, а руководилась только личными интересами настоящаго. *И эти-то люди были самыми полезными дѣятелями того времени.*

Тѣ же, которые пытались понять общій ходъ дѣлъ и съ самопожертвованіемъ и геройствомъ хотѣли участвовать въ немъ, были самые безполезные члены общества; они видѣли все навыворотъ, и все, что они дѣлали для пользы, оказывалось безполезнымъ вздоромъ, какъ полки Пьера, Мамонова, грабившіе русскія деревни, какъ корпія, щипанная барынями и никогда не доходившая до раненыхъ, и т. п. Даже тѣ, которые любя поумничать и выразить свои чувства, толковали о настоящемъ положеніи Россіи, невольно носили въ рѣчахъ своихъ отпечатокъ или притворства и лжи, или безполезнаго осужденія и злобы на людей, обвиняемыхъ за то, въ чемъ никто не могъ быть виноватъ. Въ историческихъ событіяхъ очевиднѣе всего запрещеніе вкушенія плода древа познанія. Только одна безсознательная дѣятельность приноситъ плоды, и человѣкъ, играющій роль въ историческомъ событіи, никогда не понимаетъ его значенія. Ежели онъ пытается понять его, онъ поражается безплодностью".

Такъ въ исторической жизни, такъ и въ семейно-хозяйственной. Любимецъ автора, Николай Ростовъ, называемый авторомъ въ строѣ только-что приведенныхъ разсужденій о войнѣ, какъ истинный герой и полезный дѣятель, руководившійся исключительно эгоистическими побужденіями, рекомендуется затѣмъ намъ, какъ образцовый семьянинъ и хозяинъ.

Графиня Марья съ своими вялыми мечтами о самопожертвованіи и добрѣ, старалась въ этихъ же терминахъ истолковать дѣятельность своего мужа. Но онъ чистосердечно и упорно открещивался отъ такой искусственной оцѣнки его дѣлъ.

„Когда она, иногда стараясь понять его, говорила ему о заслугѣ, состоящей въ томъ, что онъ дѣлаетъ добро своимъ подданнымъ, онъ сердился и отвѣчалъ: „вотъ ужъ нисколько; никогда и въ голову мнѣ не приходитъ; и для ихъ блага вотъ чего не сдѣлаю... Все это поэзія и бабьи сказки—все это благо ближняго. Мнѣ нужно, чтобы наши дѣти не пошли по міру, мнѣ надо устроить наше состояніе, пока я живъ, вотъ и все. А для этого нуженъ порядокъ, нужна строгость... Вотъ что!—говорилъ онъ, сжимая свой сангвиническій кулакъ.—И справедливость, разумѣется, — прибавлялъ онъ,—потому что если крестьянинъ голъ и голоденъ, и лошаденка у него одна, такъ онъ ни на себя, ни на меня не сработаетъ".

И должно быть—замѣчаетъ отъ себя авторъ—потому, что Николай не позволялъ себѣ мысли о томъ, что онъ дѣлаетъ что-нибудь для другихъ, для добродѣтели,—все, что онъ дѣлалъ, было плодотворно: состояніе его быстро увеличивалось; сосѣдніе мужики приходили просить его, чтобъ онъ купилъ ихъ, и долго послѣ его смерти въ народѣ хранилась набожная память объ его управленіи"...

Это полная противоположность Нехлюдовской сентиментальной распущенности.

Къ тому же, какъ Николай Ростовъ, пришелъ и Левинъ. „Когда Левинъ думалъ о томъ, что̀ онъ такое и для чего онъ живетъ, онъ не находилъ отвѣта и приходилъ въ отчаянье, но когда онъ переставалъ спрашивать себя объ этомъ, онъ какъ будто зналъ и что̀ онъ такое и для чего живетъ, потому что твердо и опредѣленно дѣйствовалъ и жилъ; даже въ это послѣднее время онъ гораздо тверже и опредѣленнѣе жилъ, чѣмъ прежде.

Вернувшись въ началѣ іюня въ деревню, онъ вернулся и къ своимъ обычнымъ занятіямъ. Хозяйство сельское, отношенія съ мужиками и сосѣдями, домашнее хозяйство, дѣла сестры и брата, которыя были у него на рукахъ, отношенія съ женою, родными, заботы о ребенкѣ, новая, пчелиная охота, которою онъ увлекся съ нынѣшней весны, занимали все его время.

Дѣла эти занимали его не потому, чтобъ онъ оправдывалъ ихъ для себя какими-нибудь общими взглядами, какъ онъ это дѣлывалъ прежде; напротивъ, теперь, съ одной

стороны разочаровавшись неудачей прежнихъ предпріятій для общей пользы, съ другой стороны слишкомъ занятый своими мыслями и самымъ количествомъ дѣлъ, которыя со всѣхъ сторонъ наваливались на него, онъ совершенно оставилъ всякія соображенія объ общей пользѣ, и дѣла эти занимали его только потому, что ему казалось, что онъ долженъ былъ дѣлать то, что̀ онъ дѣлалъ,—что онъ не могъ иначе.

Прежде (это началось почти съ дѣтства и все росло до полной возмужалости), когда онъ старался сдѣлать что-нибудь такое, что̀ сдѣлало бы добро для всѣхъ, для человѣчества, для Россіи, для всей деревни,—онъ замѣчалъ, что мысли объ этомъ были пріятны, но сама дѣятельность всегда бывала нескладная, не было полной увѣренности въ томъ, что дѣло необходимо нужно, и сама дѣятельность, казавшаяся сначала столь большою, все уменьшаясь и уменьшаясь, сходила на нѣтъ; теперь же, когда онъ, послѣ женитьбы, сталъ болѣе и болѣе ограничиваться жизнью для себя,—онъ, хотя не испытывалъ болѣе никакой радости при мысли о своей дѣятельности, чувствовалъ увѣренность, что дѣло его необходимо, видѣлъ, что оно спорится гораздо лучше, чѣмъ прежде, и что оно все становится больше и больше.

Теперь онъ, точно противъ воли, все глубже и глубже врѣзывался въ землю, какъ плугъ, такъ что ужъ и не могъ выбраться, не отворотивъ борозды"...

Таково эстетическое жизнепониманіе Л. Н. Толстого. Въ немъ мы имѣемъ самое блестящее, стройное, увлекательное раскрытіе идеи красоты жизни, ея силы, ея обаянія. Художникъ Л. Н. Толстой—несравненный пѣвецъ жизни. И вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ—самый рѣшительный врагъ христіанства. Онъ высмѣиваетъ евангельское самоотреченіе во имя красоты жизни, ея неодолимаго обаянія. Въ воспѣтой имъ жизни нѣтъ никакого мѣста для добра и самоотреченія.

И это странно даже съ эстетической, съ мірской точки зрѣнія. Добро въ эстетическомъ міровоззрѣніи Толстого не имѣетъ мѣста даже въ качествѣ украшенія жизни, въ качествѣ условія ея полноты, ея расцвѣта. Въ его романахъ христіанское добро, самоотверженные дѣятели, минуты самоотреченія имѣютъ значеніе тѣни въ общей картинѣ жизни,

но не положительнаго ея условія. Познается жизнь, изображается она лучше въ этомъ оттѣненіи, но сама жизнь для своей полноты, для своего расцвѣта не имѣетъ нужды въ добрѣ. Идеальная жизнь въ изображеніи Толстого является такою въ мѣру свободы отъ христіанскихъ мечтаній, отъ полетовъ добра. Онъ описываетъ въ жизни своихъ героевъ здоровье и болѣзнь и онъ изображаетъ христіанское настроеніе, какъ болѣзнь, въ которую люди впадаютъ и отъ которой они или излечиваются или погибаютъ. Кити, Пьеръ и Левинъ излечились, Соня и Варенька съ мадамъ Шталь безнадежно больныя. Свое здоровье цѣнишь лучше, когда вспоминаешь свою безслѣдно прошедшую болѣзнь или видишь немощи другихъ, но физическая сила и здоровье не бываютъ лучше отъ болѣзни. Здоровѣе тѣ, которые никогда не болѣли и не мнительны,—нравственно здоровѣе тѣ, которые не болѣютъ христіанскою болѣзнью и не страдаютъ общими вопросами. Толстой хорошо понимаетъ, что̀ такое христіанство, въ чемъ состоитъ это душевное разстройство, это предсмертное размягченіе, какъ здоровый можетъ хорошо знать, въ чемъ состоитъ болѣзнь; но внутренно онъ не понимаетъ добра, онъ не понимаетъ жизненной стороны добра, не понимаетъ его красоты и силы. Онъ разумѣетъ христіанство, какъ умный человѣкъ можетъ разумѣть чужое міровоззрѣніе, чуждое настроеніе, но онъ не чувствуетъ его какъ свою собственность, какъ принадлежность жизни. Такъ живой человѣкъ можетъ понимать, что такое смерть, но почувствовать смерть, какъ одну изъ сторонъ жизни, какъ моментъ жизни, онъ не можетъ. Живого чутья добра у Толстого нѣтъ.

Странно это потому, что въ дѣйствительности добро и самоотреченіе могутъ входить въ самое содержаніе жизни, въ ея полноту,—что безъ нихъ жизнь, хотя дѣйствительна, но не полна. Наука, не знающая никакихъ внѣшнихъ указаній, черпающая свое вдохновеніе только въ̀ нѣдрахъ жизни, приходитъ къ признанію высокаго жизненнаго значенія самоотверженія.

„Наиболѣе высокая интенсивность жизни имѣетъ необходимымъ коррелятивомъ наиболѣе широкую ея экспансивность.

Физіологически трата не есть зло; она—одинъ изъ не-

устранимыхъ моментовъ жизни. Это выдыханіе, слѣдующее за вдыханіемъ. Трата для другихъ, требуемая соціальной жизнью, не является потерей для индивидуума; это желательное расширеніе и даже необходимость. Жизнь, это — плодовитость, и обратно, плодовитость, это—кипучая жизнь, это—истинное существованіе. Есть извѣстное самоотверженіе, неотдѣлимое отъ существованія, безъ котораго духовно умираешь, сохнешь. Нужно цвѣсти; нравственность, безкорыстіе, это—цвѣтъ человѣческой жизни. Милосердіе всегда рисовали въ образѣ матери, протягивающей дѣтямъ свою наполненную молокомъ грудь; и дѣйствительно, милосердіе составляетъ одно съ преизбыточествующей плодовитостью: оно—точно материнство, слишкомъ широкое для того, чтобы остановиться на семьѣ. Материнская грудь нуждается въ жадныхъ ртахъ, которые бы напитались ею; такъ и сердце истинно человѣчнаго существа чувствуетъ потребность нести всѣмъ помощь и любовь: благодѣтель чувствуетъ въ себѣ самомъ призывъ къ тѣмъ, кто страдаетъ".

Вотъ чего рѣшительно не можетъ понять Л. Н. Толстой. Есть болѣзнь глазъ—цвѣтовая слѣпота (дальтонизмъ): глазъ не можетъ воспринимать одного или нѣкоторыхъ цвѣтовъ, правильно воспринимая всѣ остальные цвѣта. Толстой слѣпъ на добро. Онъ воспринимаетъ жизнь односторонне, только со стороны усвоенія, захвата, но не со стороны траты, даренія. И если мы въ этомъ отношеніи посмотримъ на изображенную имъ жизнь, мы увидимъ ея безобразіе. Изображенная имъ жизнь безобразна, груба по отсутствію въ ней высшаго элемента. Его герои принадлежатъ къ аристократіи—князья, графы, родовитые дворяне, но это не аристократія духа. Подъ ихъ изящною внѣшностью, подъ благородными словами и верхними чувствами скрывается душа дебелая, мѣщанская. Читатель-лакей будетъ въ полномъ восторгѣ предъ ихъ упитанностью, роскошью ихъ жизни, наглостью, но предъ судомъ свободныхъ душъ ничѣмъ нельзя замаскировать ихъ низменности. Уже одно то, что они проникнуты аристократическимъ самодовольствомъ, выставляетъ ихъ сословную узость. Это сословное самодовольство рельефно выявляетъ ихъ внутреннюю безсодержательность. Мы уже не говоримъ о Стивѣ Облонскомъ,

Бетси, Весловскомъ, Лизѣ Меркалювой и т. д. Мы остановимся лишь на лучшихъ персонажахъ.

„Жизнь Вронскаго тѣмъ была особенно счастлива, что у него былъ сводъ правилъ, несомнѣнно опредѣляющихъ все, что должно и не должно дѣлать. Правила эти несомнѣнно опредѣляли, что нужно заплатить шулеру, а портному не нужно,—что лгать не надо мужчинамъ, но женщинамъ можно,—что обманывать нельзя никого, но мужа можно,—что нельзя прощать оскорбленіе и можно оскорблять“ и т. д.

Развѣ это не правила бульварнаго хлыща? Но можетъ быть въ этой характеристикѣ графа Вронскаго слышится благодушная иронія автора? Ну, въ слѣдующихъ чертахъ не надъ всѣмъ иронизируетъ авторъ.

Для графа Вронскаго „въ его петербургскомъ мірѣ всѣ люди раздѣлялись на два совершенно противоположные сорта. Одинъ низшій сортъ: пошлые, глупые и, главное, смѣшные люди, которые вѣруютъ въ то, что одному мужу надо жить съ одной женой, съ которою онъ обвѣнчанъ, что дѣвушкѣ надо быть невинною, женщинѣ стыдливою, мущинѣ мужественнымъ, воздержнымъ и твердымъ, что надо воспитывать дѣтей, зарабатывать свой хлѣбъ, платить долги,—и разныя тому подобныя глупости. Это былъ сортъ людей старомодныхъ и смѣшныхъ. Но былъ другой сортъ людей, настоящихъ, въ которомъ надо быть главное элегантнымъ, великодушнымъ, смѣлымъ, веселымъ, отдаваться всякой страсти не краснѣя и надъ всѣмъ остальнымъ смѣяться“.

По крайней мѣрѣ надъ великодушіемъ графа Вронскаго графъ Л. Н. Толстой не иронизируетъ же? Мы видимъ образчикъ этого великодушія.

Задавило желѣзнодорожнаго служащаго.

.....„Къ Вронскому подошелъ догнавшій его начальникъ станціи.

— Вы передали моему помощнику двѣсти рублей. Потрудитесь обозначить, кому вы назначаете ихъ?

— Вдовѣ,—сказалъ Вронскій, пожимая плечами.—Я не понимаю, о чемъ спрашивать.

— Вы дали?—крикнулъ сзади Облонскій, и, прижавъ руку сестры, прибавилъ: очень мило, очень мило! Неправда ли, славный малый“?...

Эта сцена разыгрылась на глазахъ у Карениной, съ которою только-что познакомился Вронскій, и назначеніе этой сцены—рѣшительно увлечь Анну и влюбить ее въ графа: онъ не только имѣетъ красивое тѣло, но и великую душу.

Вронскій получалъ 45.000 въ годъ.

Нельзя безъ краски стыда видѣть этой балаганной игры въ великодушіе.

А это пожиманіе плечами, намекающее на скромность графа? Вѣдь это ярмарочные Петрушки, за которыхъ стыдно.

Хотите видѣть настоящаго Вронскаго, за кулисами, безъ театральныхъ прикрасъ?

„Тамъ, гдѣ дѣло шло до доходовъ, продажи лѣсовъ, хлѣба, шерсти, отдачи земель, Вронскій былъ крѣпокъ какъ кремень и умѣлъ выдерживать цѣну".

Онъ могъ быть великодушенъ лишь на театральныхъ подмосткахъ.

Положительные типы Толстого—всѣ—прижимистые помѣщики, кулаки, крѣпостники, отличающіеся отъ Собакевича лишь внѣшнимъ лоскомъ. Таковъ Левинъ, таковъ Николай Ростовъ, къ тому же и не особенно изящный: вспомнимъ перстень на его рукѣ, разбитый о голову крѣпостнаго раба. Скупость сковываетъ ихъ желѣзными цѣпями. Кто не восторгался чуднымъ образомъ Наташи Ростовой—графини Безухой? Какъ много наговорено и написано восторженнаго объ этомъ чудномъ „женскомъ типѣ". Но и графиня Безухая—дочь Л. Н. Толстого.

„Ко всѣмъ своимъ недостаткамъ, по мнѣнію большинства: неряшливости, опущенности, или качествамъ, по мнѣнію Пьера, Наташа присоединила еще скупость"....

Любимцы автора, особенно Николай Ростовъ и Левинъ, не только не могутъ подняться до высоты „всякаго человѣка", они даже не доходятъ до сознанія народныхъ и общественныхъ задачъ.

— „Непосредственнаго чувства къ угнетенію славянъ нѣтъ, и не можетъ быть", говорилъ Левинъ.

— „Ну, какое дѣло мнѣ до всего этого тамъ, что Аракчеевъ не хорошъ и все,—какое мнѣ до этого дѣло, когда я женился и у меня долговъ столько, что меня въ яму сажаютъ, и мать, которая этого не можетъ видѣть и понимать"?—говорилъ Николай Ростовъ.

И ханжа графиня Марья вторитъ своему мужу:

— „Пьеръ говоритъ, что всѣ страдаютъ, мучатся, развращаются, и что нашъ долгъ помочь ближнимъ. Разумѣется, онъ правъ, но онъ забываетъ, что у насъ есть другія обязанности ближе, которыя самъ Богъ указалъ намъ, и что мы можемъ рисковать собой, но не дѣтьми".

Толстовская семья есть грубо-эгоистическая семья. Это семья, которая ради роскоши своихъ членовъ готова отнять послѣдній кусокъ у чужихъ дѣтей.

Герои Толстого—мертвыя души. Обладая всѣми достоинствами низшей культуры, они не имѣютъ въ себѣ духа Божія. О добрѣ они могутъ только мыслить и болтать, могутъ содержать его лишь въ умѣ, но оно никогда не переходитъ изъ ума въ ихъ сердце, въ ихъ существо. Если Толстой говоритъ о живыхъ людяхъ, то онъ говоритъ о сознательно-чуждыхъ христіанству, если онъ говоритъ о христіанскихъ чувствахъ, то неизбѣжно получается карикатурно-смѣшное. Это настолько неизбѣжно для Толстого, что даже въ позднѣйшемъ его романѣ „Воскресеніе", написанномъ для оправданія его христіанской проповѣди, воскресшій Нехлюдовъ выступаетъ въ мертво-карикатурныхъ чертахъ.

Герои Толстого умомъ могутъ понять добро, но жизнь ихъ совершенно чужда добру, мѣщански-ограниченна, грубо-эгоистична.

Мало сказать, что Ростовъ, Левинъ, Облонскій, Вронскій, Наташа, Бетси—язычники; они—дурные язычники, жалкіе, ограниченные. Они не имѣютъ всего, что можетъ дать свободное язычество. Если сказано, что „во всякомъ народѣ творящій добро благоугоденъ Богу", что и природное язычество имѣетъ въ себѣ духъ, божественное содержаніе, естествомъ приближается къ Богу, то герои Толстого—самый дурной изъ народовъ. Религія, божественное содержаніе, въ нихъ не растворяется, не впитывается ими, но осѣдаетъ въ ихъ душѣ какимъ-то затвердѣлымъ комкомъ, чуждымъ тѣломъ. Левинъ нашелъ вѣру, но онъ видитъ, что „это новое чувство не измѣнило его, не осчастливило, не просвѣтило", что его жизнь и чувства будутъ идти по старому, хотя вѣра „твердо засѣла въ его душѣ"...

И эту языческую односторонность Толстого нужно при-

нять во вниманіе, чтобы понять его послѣдующую христіанскую односторонность.

Во второй періодъ своей литературной дѣятельности, христіанско-проповѣдническій, Толстой отвергъ жизнь во имя евангелія, какъ прежде онъ отвергалъ христіанство во имя жизни.

Что прежде составляло безсмысленныя мечтанія Нехлюдова, бредъ князя Андрея, смѣшныя мысли Пьера, княжны Марьи, что прежде высмѣивалось въ лицѣ Сони и Вареньки,—теперь образуетъ единственную мысль Л. Н. Толстого. Что прежде называлось безжизненнымъ плодомъ разума, теперь называется высшимъ разумнымъ сознаніемъ, высшею ступенью религіи.

„Жизнь моя вдругъ перемѣнилась, говоритъ о себѣ Толстой: мнѣ перестало хотѣться того, чего прежде хотѣлось. То, что прежде мнѣ казалось хорошо, показалось дурно и то, что прежде казалось дурно, показалось хорошо. Направленіе моей жизни—желанія мои стали другія: и доброе и злое перемѣнилось мѣстами".

Но элементы міровоззрѣнія остались тѣ же самые и взаимоотношеніе ихъ осталось то же самое—безжизненное христіанство и безбожная жизнь.

Прежде Толстой думалъ: „Ученіе Христа мечтательно, потому что оно не свойственно природѣ человѣка. Несвойственно природѣ человѣка подставить другую щеку, когда его ударяютъ по одной, несвойственно отдать свое чужому, несвойственно работать не на себя, а на другого. Человѣку свойственно отстаивать себя, свою безопасность, безопасность своей семьи, собственность, другими словами—человѣку свойственно бороться за свое существованіе".

Теперь же Толстой увѣренъ, что „ученіе Христа всегда обнимало и обнимаетъ, отрицая ихъ, всѣ тѣ заблужденія людскія, тѣ „тогу"—пустые идолы, которые мы, назвавъ ихъ церковью, государствомъ, культурою, наукой, искусствомъ, цивилизаціей, думаемъ выгородить изъ ряда заблужденій. Но Христосъ противъ нихъ-то и говоритъ... Не только Христосъ, но и всѣ пророки еврейскіе, всѣ истинные мудрецы міра объ этой-то самой церкви, объ этомъ самомъ государствѣ, объ этой самой культурѣ, цивилизаціи и говорятъ, называя ихъ зломъ и погибелью людей".

Христіанствомъ Толстой теперь называетъ то же, что и прежде—ученіе любви, смиренія, самоотверженія, и подъ жизнью онъ разумѣетъ то же, что прежде—жизнь грубо-эгоистическую, совершенно чуждую добра, безъ всякой искры божественнаго содержанія. И онъ призналъ теперь эту жизнь зломъ и погибелью. И такъ какъ онъ не знаетъ иной жизни, то онъ назвалъ *всю* жизнь зломъ и погибелью.

„Живетъ всякій человѣкъ только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага. Жизнь чувствуетъ человѣкъ только въ себѣ, въ своей личности, и потому человѣку представляется, что благо, котораго онъ желаетъ, есть благо только его личности... Вся жизнь міра составляется изъ связанныхъ между собою личностей, желающихъ истребить и съѣсть одна другую... Всѣ знанія, которыя пріобрѣтаетъ бѣдный, нужны для него только ради того, чтобы улучшить благосостояніе своей личности. Всѣ знанія науки и искусствъ, которыя пріобрѣтаетъ богатый, нужны ему только для того, чтобы побороть скуку и провести пріятно время. Чѣмъ дольше живетъ и тотъ, и другой, тѣмъ сильнѣе и сильнѣе всасывается въ нихъ царствующій взглядъ людей міра. Они вступаютъ въ бракъ, заводятся семьей, и жадность къ пріобрѣтенію благъ животной жизни усиливается оправданіемъ семьи: борьба съ другими ожесточается и устанавливается привычка жизни только для блага личности“.

Необходимо отмѣтить неправильность въ сужденіяхъ Толстого. Несомнѣнно, онъ знаетъ жизнь лишь грубо-эгоистическую, онъ знаетъ семью лишь жадную, онъ знаетъ въ жизни лишь одинъ законъ—законъ борьбы за существованіе. Но онъ въ жизненномъ опытѣ, и въ своемъ, не имѣетъ основаній сказать, что человѣкъ живетъ только для счастья, только по закону борьбы за существованіе. Жизнь шире и глубже сознанія: человѣкъ прежде, чѣмъ жить для счастья, живетъ потому, что онъ живетъ, потому, что жизнь есть благо, по закону жизни, по силѣ жизни.

Исчерпывая жизнь только благомъ животной личности, Толстой считаетъ теперь эту жизнь, всю жизнь, неразумной, безсмысленной, потому что „блага этого быть для меня не можетъ, и что бы я ни дѣлалъ, чего бы ни достигалъ,

все кончится однимъ и тѣмъ же: страданіями и смертью, уничтоженіемъ".

Если сама жизнь есть благо, то, очевидно, даже минута жизни имѣетъ въ себѣ оправданіе и является исполненіемъ закона Божія,—и, очевидно, высшее добро скрашиваетъ жизнь, дополняетъ ее, но не противоположно ей. Толстой же, принимая жизнь только за стремленіе къ благу животной личности, за стремленіе, которое дѣлается безсмысленнымъ предъ лицомъ страданій и смерти, противополагаетъ жизнь разумному сознанію.

„Одно *я*, личность, велитъ человѣку жить. А другое *я*, его разумъ, говоритъ: „жить нельзя". Человѣкъ чувствуетъ, что онъ раздвоился и это раздвоеніе мучительно раздираетъ душу его".

Причиною этого раздвоенія является проснувшееся разумное сознаніе, и мучительность раздвоенія прекращается, лишь только мы признаемъ животную жизнь призрачной.

„Жизнь человѣческая начинается только съ проявленія разумнаго сознанія".

„Истинная жизнь человѣка, проявляющаяся въ отношеніи его разумнаго сознанія къ его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицаніе блага животной личности. Отрицаніе же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознаніе".

Толстой поетъ гимнъ разуму, какъ прежде онъ пѣлъ гимнъ жизни.

„Разумъ мы знаемъ вѣрнѣе и прежде всего, такъ что все, что мы знаемъ въ мірѣ, мы знаемъ только потому, что это познаваемое нами сходится съ законами этого разума, несомнѣнно извѣстными намъ. Мы знаемъ и намъ нельзя не знать разума. Нельзя потому, что разумъ, это—тотъ законъ, по которому должны жить неизбѣжно разумныя существа—люди. Разумъ для человѣка—тотъ законъ, по которому совершается его жизнь,—такой же законъ, какъ и тотъ законъ для животнаго, по которому оно питается и плодится,—какъ и тотъ законъ для растенія, по которому растетъ, цвѣтетъ трава, дерево,—какъ и тотъ законъ для небеснаго тѣла, по которому движутся земля и свѣтила".

Въ чемъ же содержаніе разумнаго сознанія? Въ любви, въ служеніи другимъ людямъ.

„Любовь истинная становится возможной только при отреченіи отъ блага животной личности. Возможность истинной любви начинается только тогда, когда человѣкъ понялъ, что нѣтъ для него блага его животной личности.

Не вслѣдствіе любви къ отцу, къ сыну, къ женѣ, къ друзьямъ, къ добрымъ и милымъ людямъ, какъ это обыкновенно думаютъ, люди отрекаются отъ личности, а только вслѣдствіе сознанія тщеты существованія личности, сознанія невозможности ея блага, и потому вслѣдствіе отреченія отъ жизни личности познаетъ человѣкъ истинную любовь и можетъ истинно любить отца, сына, жену, дѣтей и друзей.

Забвеніе ближайшихъ интересовъ личности для достиженія отдаленныхъ цѣлей той же личности, какъ это бываетъ при такъ называемой любви, не выросшей на самоотреченіи, есть только предпочтеніе однихъ существъ другимъ для своего личнаго блага. Истинная любовь, прежде чѣмъ сдѣлаться дѣятельнымъ чувствомъ, должна быть извѣстнымъ состояніемъ. Начало любви, корень ея не есть порывъ чувства, затемняющій разумъ, какъ это обыкновенно воображаютъ, но есть самое разумное, свѣтлое, и потому спокойное и радостное состояніе, свойственное дѣтямъ и разумнымъ людямъ.

Истинная любовь всегда имѣетъ въ основѣ своей отреченіе отъ блага личности и возникающее отъ того благоволеніе ко всѣмъ людямъ. Только на этомъ общемъ благоволеніи можетъ вырости истинная любовь къ извѣстнымъ людямъ—своимъ или чужимъ. И только такая любовь даетъ истинное благо жизни и разрѣшаетъ кажущееся противорѣчіе разумнаго сознанія.

Любовь по ученію Христа есть сама жизнь, но не жизнь неразумная, страдальческая и гибнущая, а жизнь блаженная и безконечная.

Кто изъ живыхъ людей не знаетъ того блаженнаго чувства, хоть разъ испытаннаго и чаще всего только въ самомъ раннемъ дѣтствѣ, когда душа не была еще засорена всей той ложью, которая заглушаетъ въ насъ жизнь, того блаженнаго чувства умиленія, при которомъ хочется любить всѣхъ: и близкихъ, и отца, и мать, и братьевъ, и злыхъ людей, и враговъ, и собаку, и лошадь, и травку; хочется одного—чтобъ всѣмъ было хорошо, чтобы всѣ были счаст-

ливы, и еще больше хочется того, чтобы самому сдѣлать такъ, чтобы всѣмъ было хорошо, самому отдать себя, всю свою жизнь на то, чтобы всегда и всѣмъ было хорошо и радостно. Это-то и есть, и эта одна есть та любовь, въ которой жизнь человѣка".

Это то умиленіе и душевное разстройство, которое испытывалъ князь Андрей предъ смертью, когда онъ одновременно чувствовалъ отчужденіе отъ жизни и людей.

„Только познаніе и призрачности, и обманчивости животнаго существованія и освобожденіе въ себѣ единственной истинной жизни любви даетъ человѣку благо".

Съ этой лишь точки зрѣнія понятна внѣшняя жизнь съ ея страданіями.

„Зло въ видѣ смерти и страданій видны человѣку только, когда онъ законъ своего плотского животнаго существованія принимаетъ за законъ своей жизни.

Только когда онъ, будучи человѣкомъ, опускается на ступень животнаго,—только тогда онъ видитъ смерть и страданія. Смерть и страданія, какъ пугалы, со всѣхъ сторонъ ухаютъ на него и загоняютъ на одну открытую ему дорогу человѣческой жизни, подчиненной своему закону разума и выражающейся въ любви".

Или необходимостью этихъ пугалъ или добровольно человѣкъ долженъ стать на путь добра и самоотреченія. Напротивъ, все, что направлено къ достиженію благъ животной личности, къ процвѣтанію плотской жизни, все это есть зло и погибель. Ради разумнаго сознанія и любви Толстой не признаетъ за животно-человѣческою жизнью никакого положительнаго значенія. Самая эта жизнь и рожденіе считаются имъ ничтожными.

„Жить зачѣмъ?.. Если есть цѣль жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цѣль... Если цѣль человѣчества—благо, добро, любовь, то вѣдь достиженію этой цѣли мѣшаютъ страсти. Изъ страстей самая сильная, злая и упорная—половая, плотская любовь, и потому если уничтожатся страсти, и послѣдняя, самая сильная изъ нихъ, плотская любовь, то цѣль человѣчества будетъ достигнута и ему не за чѣмъ будетъ жить".

Муже-женскія отношенія Толстой съ ожесточеніемъ клеймитъ именемъ мерзости, гадости, грѣха. На ряду съ зако-

номъ разума онъ не признаетъ законовъ природы. Тѣмъ съ большимъ ожесточеніемъ онъ нападаетъ на всякіе человѣческіе законы—церковные, общественные, государственные: онъ самый послѣдовательный анархистъ. Толстой признаетъ, что человѣкъ по природѣ добръ, и быть ему добрымъ въ дѣйствительности мѣшаютъ только законы. Освободите человѣка отъ этихъ законовъ, и онъ необходимо будетъ добръ, а будетъ добръ—будетъ и счастливъ. Естественное развитіе не составляетъ необходимаго пути къ совершенству, а служитъ ему препятствіемъ. Разумное сознаніе является вполнѣ самодовлѣющею силою.

„Стоитъ человѣку понять свою жизнь такъ, какъ учитъ понимать ее христіанство, стоитъ человѣку понять, что цѣль его жизни есть исполненіе закона Бога для того, чтобы этотъ законъ, замѣнивъ для него всѣ другіе законы и подчинивъ его себѣ, этимъ самымъ подчиненіемъ лишилъ бы въ его глазахъ всѣ человѣческіе законы ихъ обязательности и стѣснительности".

Все спасеніе можетъ придти отъ перемѣны внутренняго настроенія, и единственно отъ него.

„Стоитъ только одному человѣку понять жизнь такъ, какъ учитъ его понимать ее христіанство, и начать жить такъ, и за нимъ сдѣлать то же другому, третьему, сотому, для того, чтобы разрушился тотъ заколдованный кругъ общественной жизни, изъ котораго, казалось, не было выхода".

Существенное содержаніе евангелія Толстой сводитъ, кромѣ положительнаго приданія смысла жизни, къ пяти отрицательнымъ заповѣдямъ, которыя, въ его пониманіи, ведутъ къ уничтоженію собственности, семьи, патріотизма, церкви и государства.

Онъ рѣшительно утверждаетъ, что путемъ общественнаго переустройства, измѣненія законовъ и созданія новыхъ законовъ, не можетъ быть достигнуто улучшеніе жизни.

Онъ рѣшительно утверждаетъ, что христіанское совершенство не имѣетъ никакого положительнаго отношенія къ языческой нравственности. Даже высшая ступень языческой нравственности, нравственность семейно-общественная, находится въ противорѣчіи съ нравственностью христіанскою.

„Христіанская этика требуетъ не только жертвы лично-

сти для совокупности личностей, но требуетъ отреченія отъ своей личности и отъ совокупности личностей для служенія Богу; языческая же философія изслѣдуетъ только средства пріобрѣтенія наибольшаго блага личности или совокупности ихъ, и потому противорѣчіе неизбѣжно".

Христіанскую нравственность Толстой понимаетъ чрезвычайно высоко и излагаетъ ее неподражаемо-увлекательно. Но какъ прежде онъ не могъ понять мѣсто христіанства въ жизни, значеніе добра для полноты и расцвѣта жизни, такъ теперь онъ не понимаетъ положительнаго значенія жизни для христіанства. Его христіанство совершенно отвлеченно и вполнѣ безплодно,—и потому оно столь же смѣшно, какъ смѣшно христіанство Нехлюдова, князя Андрея, Левина. Толстому положенъ извѣстный предѣлъ, изъ котораго онъ не можетъ выдти.

Поразительная слабость толстовскаго христіанства въ томъ, что оно является у него плодомъ отвлеченной мысли и потребностью, обусловленною опредѣленнымъ душевнымъ состояніемъ. Толстой усвоилъ христіанство только своимъ умомъ, а не сердцемъ, и потому оно оказалось совершенно безплоднымъ и безрезультатнымъ для его жизни. Оно проявилось въ такихъ сторонахъ его жизни, которыя имѣютъ безспорно-юмористическій характеръ. Это шитье сапогъ, паханье земли, не вызываемое дѣйствительною нуждою,— это отреченіе отъ своего громаднаго богатства въ пользу семьи, съ которою онъ продолжаетъ жить, окруженный роскошью, все это составляетъ смѣшной фонъ, на которомъ выдѣляется его христіанское пустословіе. Объ этомъ слишкомъ много говорено и писано, чтобы стоило еще раскрывать и доказывать эту слабость толстовскаго христіанства. Я припомню только слова нашего философа-публициста, В. С. Соловьева, который искренно ненавидѣлъ толстовщину. Онъ писалъ: „И въ давнія времена христіанство кому было непонятно, кому ненавистно; но сдѣлать его отвратительнымъ и смертельно-скучнымъ—это лишь теперь удалось"—Толстому... Зачѣмъ же нужна Толстому эта безплодная, отвлеченно-безжизненная, но художественно-прекрасная проповѣдь евангельской любви? Онъ говоритъ въ своей Исповѣди, что его прежнее, языческое, міровоззрѣніе нужно было ему, какъ оправданіе его языческой жизни,

какъ дополненіе къ ней, придававшее ей стройную закругленность. Не идетъ ли и его послѣднее, христіанское міровоззрѣніе, такъ же навстрѣчу какой-либо сердечной потребности? Несомнѣнно такъ. Жизнь его осталась, какъ раньше, вполнѣ языческою, но перевалъ жизни на вторую половину возраста, сопровождающійся постепенно усиливающимся охлажденіемъ крови, пресыщеніе всѣми благами жизни и особенно славою, уподобляющее его Соломону, сдѣлали для него потребностью новое міровоззрѣніе, подогрѣвающее его энергію столь же соотвѣтствіемъ старческому пессимизму, сколь и контрастомъ съ его положеніемъ и обстановкою языческой жизни. Объ этихъ „приливахъ всего прекраснаго и высокаго", не исправляющихъ жизни, не выходящихъ изъ сферы мечтаній и приходящихъ ровно настолько, сколько нужно для хорошаго соуса, состоящаго изъ контраста и противорѣчій,—объ этомъ мы читаемъ у Достоевскаго въ *Запискахъ изъ подполья*. Несомнѣнно такимъ же соусомъ является и христіанская проповѣдь въ художественно-прекрасной языческой жизни Толстого. И такъ же несомнѣнно, что, при всей юмористичности его безплоднаго христіанства, его личная судьба исполнена самаго глубокаго трагизма. Развѣ не трагично, что Толстой, осмѣявъ головные христіанскіе идеалы въ лицѣ Нехлюдова, Оленина, Пьера, князя Андрея, княжны Марьи, Сони, Вареньки, самъ подъ конецъ жизни остановился окончательно на этихъ головныхъ идеалахъ, на „этомъ убѣжищѣ" холодѣющей крови? Развѣ не страшно, что Толстой своими старческими губами пьетъ изъ той чаши, въ которую онъ плевалъ всю жизнь, глотаетъ имъ самимъ отравленную влагу, его теперь не насыщающую? Развѣ не страшно, что „и этотъ человѣкъ, который такъ безконечно жаждалъ правды, такъ неумолимо обличалъ себя и другихъ, какъ никто и никогда, что и онъ допустилъ въ свою совѣсть такую вопіющую ложь, такое безобразное противорѣчіе"?...

Толстой не сталъ и не будетъ нашимъ пророкомъ, мы не пойдемъ за его проповѣдью, но не разбудитъ ли онъ насъ трагизмомъ своей судьбы, не растолкаетъ ли онъ насъ ужасомъ своего положенія? Не заставитъ ли онъ насъ глубоко задуматься надъ вопросомъ, въ чемъ причина безплодности его слова, столь возвышеннаго и художественно-прекраснаго, и какія намъ предстоятъ задачи?

Причина безрезультатности его проповѣди въ томъ, что онъ оторвалъ жизнь отъ высокихъ идеаловъ религіи и христіанство—отъ жизни. На судьбѣ Толстого для насъ яснѣе, чѣмъ раньше, стало, что наша жизнь можетъ быть освящена только высокими христіанскими идеалами, а христіанство можетъ быть дѣйственнымъ, лишь опираясь на жизнь. Толстой и въ своей жизни и въ литературной дѣятельности показалъ внѣшнюю красоту жизни и отвлеченную высоту христіанства—въ ихъ разобщенности, вслѣдствіе которой внѣшняя красота прикрываетъ внутреннее безобразіе и высота христіанства оказывается воздушною, мертвою. На Толстомъ мы наглядно видимъ значеніе стоящей предъ нами задачи—синтезировать эти двѣ стороны нашей жизни, божественную и земную.

Если вообще грѣхомъ Толстого является разрывъ между жизнью и христіанствомъ, то ближайшая погрѣшность въ его пониманіи христіанства въ томъ, что для него христіанство—отвлеченная абсолютность, сухой моралізмъ, мертвый сводъ правилъ. Подобно тому, какъ въ мысли безконечность и конечность взаимно исключаютъ одна другую, тогда какъ въ живой дѣйствительности конечное служитъ лишь символомъ безконечнаго и неудержимо рвется къ безконечному, такъ и христіанство, въ качествѣ отвлеченной абсолютности, враждебно жизни, между тѣмъ какъ живое христіанство завито въ глубинѣ самой жизни. Страшный грѣхъ Толстого предъ христіанствомъ въ томъ, что онъ знаетъ евангеліе, какъ разумное слово, и не знаетъ, совершенно не знаетъ Христа, но христіанство не отвлеченное-философское слово, а живое дѣло Сына, Который имѣетъ на небѣ Отца, посылающаго солнечный свѣтъ и живительный дождь на добрыхъ и злыхъ. Христіанство, какъ отвлеченная абсолютность, враждебно жизни, но христіанство, какъ религія Сына, не враждебно жизни Отца: рѣшеніе христіанской проблемы сокрыто въ тайнѣ отношеній Сына къ Отцу.

Примѣчаніе. Два полюса, обозначившіеся въ художественномъ творчествѣ Л. Н. Толстого, порождаютъ вопросъ о возможности ихъ примиренія и объ условіяхъ дѣйствительности этого примиренія.

Но прежде этого вопроса появляется промежуточная возможность признать эту полярность нашей жизни какъ

окончательную, идеальную, перенести полярность въ область самихъ идеаловъ. Такова проповѣдь Н. М. Минскаго о двуединствѣ идеала („Религія будущаго“).

Толстой стоитъ на одномъ полюсѣ и отрицаетъ другой, становится на другой и отрицаетъ первый. Минскій говоритъ, что и тотъ и другой полюсы священны, что самая эта полярность священна и непримирима въ предѣлахъ нашего міра. Намъ врождены не одинъ, а два инстинкта правды, противорѣчащихъ другъ другу и одинаково обязательныхъ, такъ что въ каждый данный моментъ совѣсть зоветъ насъ не на одинъ, а на два разныхъ пути добра. Душѣ врождены два категорическихъ императива, влекущихъ ее не только въ разныя, но въ противоположныя стороны. Нѣтъ двухъ путей—пути добра и пути зла, есть два пути добра, два идеала добра, которые остаются враждующими элементами во всемъ теченіи нашей жизни и сливаются лишь въ Богѣ и въ мистическомъ познаніи Бога, въ познаніи Его единства. Толстой зоветъ на путь отреченія, воздержанія, непротивленія, самопожертвованія. Ницше зоветъ на путь борьбы, власти, ликованія силы, презрѣнія къ слабымъ. На вопросъ, кто изъ нихъ правъ, не можетъ быть отвѣта. Когда читаешь простое и утонченное, доброе и суровое слово Толстого, то невольно подпадаешь подъ его вліяніе и хочется съ нимъ согласиться. Но стоитъ подумать, что отвергаемая имъ правда удовлетворенія, красоты и роскоши такъ же неотъемлемо наша и такъ же дорога намъ, какъ и правда святости, то невольно причисляешь и его къ отравителямъ колодцевъ. Но и Ницше бросаетъ свой ядъ въ родники состраданія и отреченія, въ то, что онъ для своего утѣшенія называетъ моралью рабовъ и что столь же неотъемлемо дорого намъ, какъ мораль господъ. Но удивительно, что эти два писателя выступили со своею проповѣдью въ одно и то же время, какъ будто они живые доводы судьбы, которая, желая опровергнуть мораль инстинктовъ, прибѣгла къ логическому пріему, называемому приведеніемъ къ абсурду. Если же общество одновременно вбираетъ въ себя идеи обоихъ писателей, не видя раздѣляющей ихъ пропасти, то это, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что въ воздухѣ уже носится новая мораль не волевыхъ инстинктовъ, а познанія и свободы.

Высшимъ условіемъ духовной свободы Минскій называетъ

двойственность нашего идеала,—въ противномъ случаѣ мы стали бы рабами своего же добра, своей святости, своего Бога... Здѣсь нельзя не отмѣтить поразительной слабости въ аргументаціи Минскаго, которая часто встрѣчается на страницахъ его книги. Обычно религіозные защитники свободы указывали ее въ возможности выбора между добромъ и зломъ, Минскій видитъ ее въ выборѣ между двумя путями добра. Но не трудно замѣтить, что древній патристическій методъ этическаго сужденія удачнѣе этого новаго метода: свобода человѣка скорѣе обезпечивается возможностью выбора между добромъ и зломъ, чѣмъ возможностью выбора между двумя путями добра. Въ самомъ дѣлѣ, если этическіе результаты будутъ одинаковы, иду ли я вправо или влѣво, если и путемъ непрерывнаго умноженія и путемъ непрерывнаго дробленія я равно прихожу къ безконечности, то выборъ между такими двумя путями детерминизмомъ исхода не укрѣпляетъ нашу свободу, а производитъ „сумерки, равнодушіе, безстрастіе".

Наличности зла въ нашей жизни Минскій не отрицаетъ, но онъ говоритъ, что съ душевнымъ мракомъ нынѣ случилось то же самое, что съ мракомъ физическимъ. Современная наука признаетъ только силу свѣта, а темнота понимается ею какъ сравнительно скудный свѣтъ. То же самое произошло въ мірѣ нравственномъ. Зло и преступленіе для насъ есть не что иное, какъ низшая степень добра, въ сравненіи съ высшими. Какъ яркій источникъ свѣта является причиной тѣней, такъ самая природа добра обусловливаетъ необходимость зла. И кто дѣйствительно любитъ добро жизни, тотъ поневолѣ уже примирился съ ея зломъ...

Мы знаемъ, что эта теодицея имѣетъ возрастъ многихъ столѣтій, и странно, что Минскій претендуетъ на оригинальность мысли.

При слишкомъ широкихъ перспективахъ созерцанія добро и зло сливаются въ одну сѣрую, неопредѣленную массу, но для всего должна быть своя опредѣленная точка зрѣнія. „Есть только одна точка, съ которой нужно смотрѣть на картину, всѣ другія лежатъ слишкомъ близко или слишкомъ далеко, слишкомъ высоко или слишкомъ низко. Въ живописи эту точку отмѣчаетъ перспектива... Должна быть опредѣленная точка опоры и въ области нравственности" (Паскаль).

То обстоятельство, что въ извѣстной дали всѣ произведенія искусства и природныя картины исчезаютъ въ туманной неопредѣленности, не уничтожаетъ силы красоты; такъ и для добра есть своя перспектива, такъ и добро составляетъ область рѣшительно отличную отъ зла, хотя бы они и сливались при слишкомъ отдаленномъ пунктѣ созерцанія. Мѣра добра и зла въ самомъ человѣкѣ, и различіе между сердцемъ добрымъ и сердцемъ злымъ есть одна изъ несомнѣнныхъ точекъ опоры.

Если несомнѣнно различіе между добромъ и зломъ, то заранѣе обрекаетъ себя на полное крушеніе всякая теорія высшаго синтеза, которая хочетъ стать внѣ этого различія. Вопросъ можетъ быть только о предѣлахъ зла, о томъ, что́ именно считать зломъ, и о средствахъ борьбы съ нимъ, но что признанное зло должно быть преодолѣно, это составляетъ неизбѣжное условіе достигнутой гармоніи, послѣдняго примиренія. Евангеліе произвело переоцѣнку этическихъ цѣнностей, оно открыло низины тамъ, гдѣ казались возвышенности, оно назвало друзьями Божіими тѣхъ, которые считались отверженными, но оно указало зло по иному принципу, оно сдѣлало новое раздѣленіе. Мало сказать, что задача окончательнаго уравненія добра и зла неисполнима въ предѣлахъ человѣческой жизни, въ предѣлахъ нашихъ понятій; но высшимъ примиреніемъ и не требуется этого уравненія. Полюсы человѣческой жизни, которые нужно привести къ гармоническому сочетанію, не совпадаютъ всецѣло съ различіемъ добра и зла, шире этого различія, и на этомъ именно основывается возможность высшаго синтеза. Какъ было бы ошибочно думать, что съ устраненіемъ грѣха синтезъ неизбѣжно достигается, что во грѣхѣ единственная причина дисгармоніи, такъ равно ошибочно считать послѣднею цѣлью такое примиреніе, предъ которымъ исчезло бы различіе между добромъ и зломъ, которое покрыло бы даже эту борьбу въ нашей жизни. Нѣтъ, борьба со зломъ и грѣхомъ неизбѣжна, этой борьбы не можетъ миновать никакой синтезъ, и послѣдній интересъ достиженія высшаго синтеза въ томъ, что онъ обезпечиваетъ успѣхъ борьбы со зломъ, такъ какъ онъ уясняетъ предѣлы зла, такъ какъ онъ полагаетъ границу между грѣховною волею и природною необходимостью. При совпаденіи противоположностей нѣкоторый конфликтъ не-

избѣженъ и даже желателенъ, именно конфликтъ въ предѣлахъ грѣха,—полнаго примиренія не можетъ и не должно быть. Припомните бунтъ Ивана Карамазова: его возмущаетъ идея такой послѣдней гармоніи, предъ которой останутся неотомщенными всѣ невинныя страданія,—его возмущала одна мысль о томъ, что придетъ время и человѣку такъ уяснятся послѣднія цѣли бытія, что онъ примирится съ неотомщенными страданіями. И въ этомъ отношеніи правда на сторонѣ Ивана Карамазова. Такое познаніе, которое примиряло бы насъ съ тѣмъ, что мы считаемъ теперь самымъ возмутительнымъ, что признаемъ оскорбляющимъ святыню нашего сердца, съ насиліемъ, съ невинными страданіями, такое познаніе мы заранѣе ненавидимъ, мы не хотимъ его. Нужно, конечно, различать между прошлымъ и грядущимъ,—и Иванъ Карамазовъ, можетъ быть, погрѣшалъ въ томъ, что не дѣлалъ этого различія,—но все-же примиреніе съ прошлымъ не можетъ сдѣлать для насъ безразличнымъ грядущаго,—если мы и найдемъ оправданіе для прошлыхъ невинныхъ страданій, то мы все-же не можемъ равнодушно терпѣть и допускать такія страданія въ будущемъ. Безгрѣшность въ прошломъ не дѣлаетъ этически-безразличнымъ будущаго.

— „Господи, кто согрѣшилъ, онъ или родители его, что родился слѣпымъ? Іисусъ отвѣчалъ: не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его, но это для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи. Мнѣ должно дѣлать дѣла Пославшаго Меня". И Онъ исцѣлилъ слѣпорожденнаго.

По теоріи Кирилова, нужно любить необходимое, и все, что бываетъ, все хорошо—все зло и всѣ преступленія. Люди должны узнать, что они во всемъ хороши, и они будутъ счастливы. А потомъ?

— Надо имъ узнать, что они хороши, и всѣ тотчасъ же станутъ хороши.

И уже не будутъ совершать мерзкихъ насилій. Безъ этого „не будутъ" одно „узнаютъ" навѣваетъ безпросвѣтный ужасъ. Одно примиреніе съ необходимостью безъ исправленія зла намъ не нужно.

Такое сочетаніе противоположныхъ полюсовъ, которое не требуетъ никакой подчистки, и не нужно и не мыслимо. Сочетаніе ихъ и нужно намъ потому, что оно составляетъ

необходимое условіе для уничтоженія зла, поскольку препятствіемъ для него служитъ мнимая непримиримость полюсовъ на всемъ ихъ протяженіи. Освятить религіей всю жизнь это не значитъ оправдать развратъ въ бракѣ, насиліе въ государствѣ, несправедливость въ обществѣ, — вопросъ о высшей гармоніи есть вопросъ о примиреніи религіозной святости не съ развратомъ, а съ семьей, не съ насиліемъ, а съ порядкомъ, не съ рабствомъ, а съ экономической правдой. И если мы сумѣемъ достигнуть этого примиренія, тогда исчезнетъ развратъ, насиліе и рабство. Одно устраненіе зла еще не рѣшаетъ проблемы гармоніи, такъ какъ религіозная святость устремляется къ идеалу абсолютности, а правда семьи, общества и государства есть правда условная, ограниченная, но зло должно быть преодолѣно,—въ этомъ практическая цѣнность гармоніи.

Нашей душѣ, по словамъ Минскаго, свойственны два идеала—идеалъ отреченія и идеалъ удовлетворенія. Особенность нашей морали заключается въ томъ, что оба идеала—удовлетворенія и отреченія—кажутся намъ равносильными, равноцѣнными, равножеланными, между тѣмъ какъ въ прежніе вѣка мірской идеалъ всегда считался подчиненнымъ аскетическому и освящался лишь какъ уступка человѣческой слабости. Для нашего же сознанія удовлетвореніе такой же подвигъ, какъ отреченіе, и отреченіе—такое же благо, какъ удовлетвореніе; наша душа подчиняется двумъ равнымъ силамъ, двумъ равноцѣннымъ идеаламъ, подобно какъ тѣло, находясь на окружности, въ одно и то же время стремится къ центру и стремится отъ центра. Для насъ дѣло идетъ о новой формѣ аскетизма, которая не исключала бы святыни мірского счастья, а сливалась бы съ нею воедино, дѣло идетъ о сліяніи двухъ путей добра, которые до сихъ поръ шли отдѣльно и рядомъ.—Два пути эти всегда существовали въ церкви, вмѣщавшей въ себѣ два идеала—рыцаря и монаха. Рыцарь и монахъ не становятся на одномъ пути морали, одинъ впереди другого, а стоятъ на двухъ разныхъ путяхъ, взаимно противоположныхъ, дополняющихъ одинъ другой и сходящихся только въ своемъ отрицаніи. Какъ далеко вы ни пойдете по пути рыцарскаго идеала, вы не придете къ монашескому и наоборотъ. Для того, чтобы съ одного пути перейти на другой, нуженъ былъ разрывъ съ

прошлымъ, отреченіе, заклятіе. Но эти идеалы существовали рядомъ одинъ съ другимъ. Монахъ молился за міръ и радости его; міръ трудился для монастыря. То, что осуществлялось въ церкви соборно, для нашего времени составляетъ индивидуальную задачу. Мы не иначе можемъ стремиться къ осуществленію этого единства, какъ сознательно, т. е. индивидуально. Слить оба стремленія—къ обладанію и къ чистотѣ—въ единой волѣ, сочетать оба блаженства—удовлетворенія и отреченія—въ одномъ сердцѣ,—такова единственная проблема новой морали. Наша задача — сочетать мірскую полноту и монашескую чистоту, синтезировать сладострастіе и цѣломудріе.

Нашъ новый душевный строй долженъ съ теченіемъ времени вызвать новое жизнеустройство. Планы старыхъ формъ общежитія,—семьи, общества, государственнаго служенія,—были разсчитаны на мораль долга и закрѣпощенія. Входившій въ семью долженъ былъ оставаться въ ней до смерти, и не иначе могъ вернуть свою свободу, какъ прибѣгнувъ къ катастрофѣ и ломкѣ. Новыя формы общежитія должны быть снабжены многими выходами, ведущими къ созерцанію, къ отреченію, къ чистотѣ, къ одиночеству. Во всякое время человѣкъ долженъ имѣть возможность скинуть съ себя всѣ бремена заботъ и обязанностей и вернуться къ святынѣ своего „я“. Отреченіе, не какъ обѣтъ, но какъ радость сама по себѣ—вотъ свѣтлая мечта будущаго, вотъ холодильникъ, въ которомъ пары страстей и разочарованій снова превратятся въ чистую влагу жизни. Только омывшись росою отреченія и чистоты, наслажденія станутъ опять желанны и загорятся радужнымъ блескомъ...

Дальше этого не простираются мечты нашего философа. Его послѣдняя надежда—ритмическая жизнь, чередованіе радостнаго свѣта и благодатной тьмы.

И невольно бросается въ глаза низкій полетъ этой мечты. Вѣдь это цѣломудріе имѣетъ смыслъ накопленія и напряженія страсти, спасающихъ человѣка отъ пошлости вялаго прозябанія. Эта новая мораль—благоразумная гигіена жизни. Какъ гигіена, мораль эта хороша и заслуживаетъ одобренія, но она не спасаетъ окончательно отъ пошлости, а возвышаетъ надъ нею человѣка лишь на одну ступень. Этотъ гигіенический переходъ отъ святыни чистоты къ святынѣ сладостра-

стія, какъ послѣдній идеалъ, какъ высшій синтезъ, не выходитъ изъ цѣпей пошлости, изъ царства мѣщанскаго благодушія, занимая его верхніе слои. Не умѣть дождаться своего времени, соблюсти мѣры наслажденія, вѣ-время оторваться отъ чаши—это еще хуже; но и умѣнье чередовать сладострастіе съ цѣломудріемъ, очищать воздержаніемъ страсти и поддерживать ихъ въ состояніи свѣжести, умѣть протянуть наслажденія до поздней старости—это ли не мѣщанство? Этой благоразумной гигіенѣ жизни мѣшаетъ быть послѣднимъ синтезомъ уже одна перспектива переходовъ отъ одного полюса къ другому, отсутствіе въ ней момента абсолютности, вѣчной неподвижной точки, вѣчнаго центра. Послѣдняго синтеза здѣсь еще нѣтъ, потому что полюсы взяты не самые крайніе, а слишкомъ условные и относительные. Высшій синтезъ обнимаетъ лишь крайніе полюсы нашей жизни, и одинъ изъ крайнихъ полюсовъ есть абсолютность, божественность нашей жизни, какъ ея вѣчная неподвижная точка, ея вѣчный центръ. Задача высшаго синтеза есть задача примиренія съ условностью нашей жизни божественной абсолютности, примиренія этой универсальной полярности. Наряду съ нею существуетъ множество условныхъ полярностей, историческихъ антитезъ: одну изъ нихъ и взялъ Минскій, придавъ ей несвойственное первенствующее значеніе, тогда какъ она не можетъ обнимать всѣхъ другихъ антитезъ. Анна Каренина, подобно тѣлу, находящемуся на окружности и одновременно увлекаемому противоположными силами—центробѣжной и центростремительной,—разрывается борьбой противныхъ влеченій. Одно изъ нихъ—природная страсть, дѣйствующая по богоустановленнымъ законамъ. „Я не виновата, что Богъ меня сдѣлалъ такою, что мнѣ нужно любить и жить“. Этому влеченію противоборствуетъ другое начало—семейное, развертывающееся въ ея душѣ съ значительною сложностью, поскольку оно однимъ концомъ упирается въ столь же природную привязанность къ сыну, а другимъ поднимается до христіанско-религіознаго отношенія къ мужу. Какъ эту борьбу Анны Карениной подвести подъ синтезъ монашеской чистоты и полноты наслажденій и какъ умиротворить ее съ точки зрѣнія этого синтеза? Въ грядущей семьѣ, устроенной по проэкту Минскаго, будетъ много выходовъ, ведущихъ отъ тя-

жести семейныхъ заботъ и обязанностей къ созерцанію, къ отреченію, къ чистотѣ,—а будетъ ли въ ней выходъ къ побочной любви?

Я бы самъ не предложилъ рецепта для всецѣлаго умиротворенія бурнаго сердца и спутанныхъ отношеній Анны Карениной, да и ко всякому подобному рецепту отнесся бы подозрительно. Но чтобы насъ не удручала эта невозможность дать немедленное практическое умиротвореніе всякихъ житейскихъ конфликтовъ, я полагалъ бы необходимымъ исключить изъ проблемы высшаго синтеза задачу примиренія условныхъ антитезъ и тѣмъ болѣе—практическаго умиротворенія всякихъ житейскихъ конфликтовъ.

Стива Облонскій мечталъ—одновременно „лежать и пойти". Конечно, это невозможно, но въ этой невозможности еще нѣтъ достаточнаго основанія для пессимизма, для религіознаго отчаянія. И въ дѣлѣ Анны Карениной, съ высшей религіозной точки зрѣнія, нужно оставить внѣ вниманія невозможность для нея примирить любовь къ Вронскому съ любовью къ Сережѣ. Религіозный вопросъ, или проблема высшаго синтеза, есть вопросъ о примиреніи христіанской абсолютности съ природной страстью, въ дѣлѣ Карениной—о примиреніи христіанской любви къ мужу и страстной любви къ Вронскому. Подобное же столкновеніе чувствъ было совершенно разрѣшено въ семьѣ „Подростка",—разрѣшеніе на мгновеніе померещилось и въ жизни Карениной. Но, конечно, иные результаты должны быть при страданіяхъ мужа, при неизбѣжности основать „новое" брачное счастье на „позорѣ и слезахъ" мужа.

Во всякомъ случаѣ нужно допустить непримиренность условныхъ антитезъ. Такъ же, въ частности, непримирима и монашеская чистота съ полнотою наслажденія. Насъ не должна смущать эта непримиримость, потому что монашескіе идеалы въ христіанствѣ имѣютъ не вѣчное - евангельское, а церковно-историческое, условное, происхожденіе.

Достиженіе высшаго синтеза это, несомнѣнно, наша задача, но нужно опасаться преждевременнаго, торопливаго синтеза, нужно опасаться смѣшенія вмѣсто соединенія, двоедушія и двуличности подъ видомъ двуединства. Чтобы не принять за послѣдній синтезъ торопливой смѣси, слѣдуетъ церковно-историческія условныя антитезы возвести къ еван-

гельскимъ крайнимъ полюсамъ, слѣдуетъ въ частности аскетизмъ поднять до абсолютности евангельской любви, а рыцарство свести къ природно-общественной жизни, развивающейся по своимъ законамъ. Монашество и рыцарство не соединимы въ той условно-исторической плоскости, въ которой они лежатъ; ихъ необходимо углубить, перевести въ другія, разнородныя сферы и тогда они примирятся въ единствѣ цѣльной жизни. Минскій рѣшительно упускаетъ изъ виду то обстоятельство, что средневѣковое монашество имѣло въ себѣ слишкомъ много рыцарскаго духа, а рыцарство—слишкомъ много монашескаго духа, что средневѣковое монашество было авангардомъ внѣшне-организованной и воинствующей церкви, а рыцарство было самымъ характернымъ явленіемъ мірской жизни, сдавленной подъ внѣшнимъ господствомъ церкви. Чтобы примирить эти противоположные идеалы индивидуально, сознательно, ихъ прежде нужно до крайней степени разъединить, нужно ихъ условно-историческую противоположность раздвинуть до вѣчной и универсальной противоположности божественно-абсолютнаго и естественно-человѣческаго.

Ѳ. М. Достоевскій.

Ѳ. М. Достоевскій—единственный у насъ и неподражаемый писатель-художникъ во многихъ отношеніяхъ и прежде всего въ томъ отношеніи, что только онъ взялъ на себя и блестяще выполнилъ задачу нарисовать живой образъ святого человѣка.

Нѣтъ ничего легче, какъ написать житіе святого въ византійскомъ стилѣ: для этого дѣла существуютъ житійные трафареты, которые обычно и примѣняются мастерами писаній этого сорта. Задача этихъ писаній облегчается до послѣдней степени отвлеченно-аскетическимъ идеаломъ византійской святости. Христіанскій аскетъ, спасая свою душу, устремляетъ все свое вниманіе и все свое усиліе на то, чтобы уединиться отъ жизни, порвать всѣ нити, связывающія его съ живыми людьми, подавить въ себѣ всѣ интересы, всѣ страстныя движенія, сосредоточиться на одной мысли о Богѣ и будущей блаженной жизни. Житійный святой—заживо погребенный, и путь его подвиговъ—путь постепен-

наго умиранія. Установилось преданіе—писать христіанскихъ святыхъ акварелью, а не масляными красками. Въ ихъ житіяхъ все условно, символично, надъ всѣмъ доминируетъ одна идея, одна мысль, въ нихъ всякое касаніе плоти вытравляется небесною высотою духа.

Но совершенно иное дѣло и до чрезвычайности трудно—представить христіански-идеальнаго человѣка въ будничной обстановкѣ и въ житейскихъ столкновеніяхъ. Трудность здѣсь предстоитъ не только съ субъективной стороны, т. е. чтобы самъ писатель былъ способенъ подняться на высоту христіанскаго идеала,—но и со стороны объективной, поскольку наличная жизнь общества не даетъ образцовъ христіанскаго совершенства. Здѣсь задача не въ томъ лишь, чтобы художникъ-писатель, въ мѣру субъективной воспріимчивости, уловилъ черты данной дѣйствительности и скомбинировалъ ихъ въ эстетическомъ образѣ, но и въ томъ, чтобы онъ пошелъ далѣе исторической дѣйствительности, предварилъ ея грядущее развитіе,—задача не только художественно-гносеологическая, но и творческая. Въ этомъ случаѣ художественное творчество становится религіознымъ дѣломъ. Такое религіозное значеніе имѣютъ писанія Ѳ. М. Достоевскаго.

Л. Н. Толстой не могъ художественно уловить и воспроизвести положительную сторону христіанскаго идеала; его христіанскіе типы выступаютъ предъ читателемъ только съ смѣшной стороны; позднѣе онъ постигнулъ высоту христіанскаго идеала лишь умомъ, словесно, и говоритъ о немъ въ формѣ проповѣдей, преимущественно обличительнаго характера. Не то мы видимъ у Ѳ. М. Достоевскаго: среди его художественныхъ типовъ мы встрѣчаемъ живые образы христіанской высоты. Таковы—князь Левъ Николаевичъ Мышкинъ (идіотъ) и Алеша Карамазовъ.

Князь Левъ Николаевичъ Мышкинъ выдѣляется изъ окружающаго его общества необычайнымъ „простодушіемъ“ и поразительною „искренностью“. Евангельскій законъ духовной жизни: „если вы не будете какъ дѣти, то не войдете въ царствіе Божіе“—исполняется на немъ до типичности. Это отмѣчается уже на первыхъ страницахъ романа. Въ первый разъ мы встрѣчаемъ его въ вагонѣ петербургско-варшавскаго поѣзда, возвращающимся изъ-за границы, одѣ-

тымъ очень легко не по сезону и не по-русски. „Въ рукахъ его болтался тощій узелокъ изъ стараго, полинялаго фуляра, заключавшій, кажется, все его дорожное достояніе". Его „черноволосый сосѣдъ", какъ оказалось, Рогожинъ, завязываетъ съ нимъ разговоръ вопросомъ, обращеннымъ къ нему „съ тою неделикатною усмѣшкою, въ которой такъ безцеремонно и небрежно выражается иногда людское удовольствіе при неудачахъ ближняго:

— Зябко?

И повелъ плечами.

— Очень, отвѣтилъ тотъ съ чрезвычайною готовностью,— и замѣтьте, это еще оттепель. Что-жъ, если-бы морозъ? Я даже не думалъ, что у насъ такъ холодно. Отвыкъ.

— Изъ-за границы что-ль?

— Да, изъ Швейцаріи.

— Фью! Экъ вѣдь васъ!..

Черноволосый присвистнулъ и захохоталъ.

Завязался разговоръ. Готовность бѣлокураго молодого человѣка въ швейцарскомъ плащѣ отвѣчать на всѣ вопросы своего черномазаго сосѣда была удивительная и безъ всякаго подозрѣнія совершенной небрежности, неумѣстности и праздности иныхъ вопросовъ. Отвѣчая, онъ объявилъ между прочимъ, что дѣйствительно долго не былъ въ Россіи, слишкомъ четыре года, что отправленъ былъ за границу по болѣзни, по какой-то странной нервной болѣзни, въ родѣ падучей или Виттовой пляски, какихъ-то дрожаній и судорогъ. Слушая его, черномазый нѣсколько разъ усмѣхался; особенно засмѣялся онъ, когда на вопросъ: „что-же, вылѣчили?"—бѣлокурый отвѣчалъ, что „нѣтъ, не вылѣчили".

— Хе! Денегъ что, должно быть, даромъ переплатили, а мы-то имъ здѣсь вѣримъ, язвительно замѣтилъ черномазый"...

Послѣдовали разъясненія швейцарскаго паціента о безкорыстіи лѣчившаго его доктора, о томъ, что содержавшій его господинъ Павлищевъ два года назадъ померъ, что у него только дальняя родственница генеральша Епанчина, которая однако не отвѣтила ему на письмо.

— „Такъ съ тѣмъ и пріѣхалъ.

— Куда-же пріѣхали-то?

— То-есть, гдѣ остановлюсь?.. Да не знаю еще, право... такъ...

— Не рѣшились еще?“

Снова раздался хохотъ.

— „И небось въ этомъ узелкѣ вся ваша суть заключается? спросилъ черномазый.

Оказалось, что и это было такъ: бѣлокурый молодой человѣкъ тотчасъ-же и съ необыкновенною поспѣшностью въ этомъ признался“.

Когда его собесѣдники—Рогожинъ и ввязавшійся въ разговоръ чиновникъ—выразили сомнѣніе въ дѣйствительности его родства съ генеральшей Епанчиной, онъ отвѣчалъ:

— „О, вы угадали опять,—вѣдь дѣйствительно почти ошибаюсь, то-есть почти что не родственница; до того даже, что я, право, нисколько и не удивился тогда, что мнѣ туда не отвѣтили. Я такъ и ждалъ“...

На вопросъ объ имени, Левъ Николаевичъ Мышкинъ „съ полною и немедленною готовностью“ назвалъ себя. Чиновникъ въ раздумьи замѣтилъ, что „князей Мышкиныхъ ужъ что-то нигдѣ не встрѣчается“.

— „О, еще-бы! тотчасъ-же отвѣтилъ князь:—князей Мышкиныхъ теперь и совсѣмъ нѣтъ, кромѣ меня; мнѣ кажется, я послѣдній. А что касается до отцовъ и дѣдовъ, то они у насъ и однодворцами были. Отецъ мой былъ, впрочемъ, арміи подпоручикъ, изъ юнкеровъ“...

Таковъ первый выходъ князя Мышкина. Совершенно чуждый побужденіямъ болтливости и навязчивости, онъ столь же вполнѣ не знаетъ замкнутости и лукавства. Безъ малѣйшей тѣни гордости, онъ, на обращенные къ нему вопросы, открываетъ всю свою душу, всѣ слабыя стороны своего состоянія и положенія. Онъ оказываетъ себя рѣшительно такимъ, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ, говоритъ то, что думаетъ и чувствуетъ. Онъ нисколько не рисуется, онъ не обнаруживаетъ ни малѣйшей заботы расположить къ себѣ собесѣдниковъ, импонировать имъ, его слова и его внѣшность не прикрываютъ его души и его состоянія, онъ говоритъ непосредственно, отъ сердца къ сердцу. Онъ видитъ въ себѣ лишь то, что можно видѣть въ немъ со стороны, смотритъ на себя объективно, безъ малѣйшаго пристрастія,—и это-то именно притягиваетъ къ нему, привязываетъ. Всякій видитъ, что князя нечего опасаться, что онъ самъ себя нисколько не бережетъ. И это величайшее хри-

стіанское смиреніе не стоитъ ему никакого усилія. У него все это выходитъ само собою, непреднамѣренно, безъ потугъ, безъ насилія надъ собою.

И съ этими чертами христіанскаго характера князь Мышкинъ остается все время предъ читателемъ, съ ними входитъ во всевозможные житейскіе конфликты и легко выходитъ изъ положеній самыхъ затруднительныхъ, самыхъ запутанныхъ. Вотъ два примѣра наиболѣе яркихъ.

...„У Гани въ глазахъ помутилось, и онъ, совсѣмъ забывшись, изо всей силы замахнулся на сестру. Ударъ пришелся бы ей непремѣнно въ лицо. Но вдругъ другая рука остановила на лету Ганину руку.

Между нимъ и сестрой стоялъ князь.

— Полноте, довольно! проговорилъ онъ настойчиво, но тоже весь дрожа, какъ отъ чрезвычайно сильнаго потрясенія.

— Да вѣчно, что-ли, ты мнѣ дорогу переступать будешь! заревѣлъ Ганя, бросивъ руку Вари, и освободившеюся рукой, въ послѣдней степени бѣшенства, со всего размаху далъ князю пощечину.

— Ахъ, всплеснулъ руками Коля:—ахъ, Боже мой!

Раздались восклицанія со всѣхъ сторонъ. Князь поблѣднѣлъ. Страннымъ и укоряющимъ взглядомъ поглядѣлъ онъ Ганѣ прямо въ глаза; губы его дрожали и силились что-то проговорить; какая-то странная и совершенно неподходящая улыбка кривила ихъ.

— Ну, это пусть мнѣ... а ея... всетаки не дамъ!.. тихо проговорилъ онъ, наконецъ, но вдругъ не выдержалъ, бросилъ Ганю, закрылъ руками лицо, отошелъ въ уголъ, сталъ лицомъ къ стѣнѣ и прерывающимся голосомъ проговорилъ:

— О, какъ вы будете стыдиться своего поступка!

Ганя, дѣйствительно, стоялъ какъ уничтоженный. Коля бросился обнимать и цѣловать князя; за нимъ затѣснились Рогожинъ, Варя, Птицынъ, Нина Александровна, всѣ, даже старикъ Ардаліонъ Александровичъ.

— Ничего, ничего! бормоталъ князь на всѣ стороны, съ тою же неподходящею улыбкою.

— И будешь каяться! закричалъ Рогожинъ:—будешь стыдиться, Ганька, что такую... овцу (онъ не могъ пріискать

другаго слова) оскорбилъ! Князь, душа ты моя, брось ихъ; плюнь имъ, поѣдемъ! Узнаешь, какъ любитъ Рогожинъ!

Настасья Филипповна была тоже очень поражена и поступкомъ Гани, и отвѣтомъ князя"...

Князю не только не было стыдно смотрѣть въ глаза всѣмъ видѣвшимъ его позоръ, но его всѣ полюбили послѣ этого послѣднею любовью, благоговѣйною любовью: христіанское смиреніе являлось въ ореолѣ обаятельнаго геройства.

Позоръ пощечины—это крайній пробный камень христіанскаго характера. И князь Мышкинъ выдержалъ это испытаніе безъ малѣйшей фальшивой нотки, безъ малѣйшей рисовки и неискренности.

Князь Мышкинъ выходилъ и изъ иныхъ испытаній, можетъ быть не столь рѣзкихъ, но болѣе запутанныхъ, требовавшихъ болѣе тонкихъ проявленій смиренія, болѣе глубокихъ основъ христіанскаго характера.

Ожидалась свадьба князя съ Настасьей Филипповной, которая имѣла дурную репутацію. Громадная толпа жадной до скандаловъ публики ожидала зрѣлища. И скандалъ разыгрался болѣе крупный, чѣмъ ждали,—невѣста сбѣжала, когда князь уже былъ въ церкви.

...„Князь вышелъ изъ церкви, повидимому, спокойный и бодрый; такъ, по крайней мѣрѣ, многіе замѣтили и потомъ разсказывали. Казалось, ему очень хотѣлось добраться до дому и остаться поскорѣй одному; но этого ему не дали. Вслѣдъ за нимъ вошли въ комнату нѣкоторые изъ приглашенныхъ... Кромѣ того, весь домъ былъ буквально осажденъ праздною публикой. Еще съ террасы услыхалъ князь, какъ Келлеръ и Лебедевъ вступили въ жестокій споръ съ нѣкоторыми, совершенно неизвѣстными, хотя на видъ и чиновными людьми, во что-бы то ни стало желавшими войдти на террасу. Князь подошелъ къ спорившѝмъ, освѣдомился въ чемъ дѣло, и вѣжливо отстранивъ Лебедева и Келлера, деликатно обратился къ одному уже сѣдому и плотному господину, стоявшему на ступенькахъ крыльца во главѣ нѣсколькихъ другихъ желающихъ, и пригласилъ его сдѣлать честь удостоить его своимъ посѣщеніемъ. Господинъ законфузился, но однако-жь пошелъ; за нимъ другой, третій. Изъ всей толпы выискалось человѣкъ семь-восемь посѣтителей, которые и вошли, стараясь сдѣлать это какъ

можно развязнѣе; но болѣе охотниковъ не оказалось, и вскорѣ, въ толпѣ же, стали осуждать выскочекъ. Вошедшихъ усадили, начался разговоръ, стали подавать чай,—все это чрезвычайно прилично, скромно, къ нѣкоторому удивленію вошедшихъ. Было, конечно, нѣсколько попытокъ подвеселить разговоръ и навести на „надлежащую“ тему; произнесено было нѣсколько нескромныхъ вопросовъ, сдѣлано нѣсколько „лихихъ“ замѣчаній. Князь отвѣчалъ всѣмъ такъ просто и радушно, и въ то-же время съ такимъ достоинствомъ, съ такою довѣрчивостью къ порядочности своихъ гостей, что нескромные вопросы затихли сами собой. Мало по-малу разговоръ началъ становиться почти серіознымъ... Прошелъ почти часъ, чай отпили, и послѣ чаю гостямъ стало, наконецъ, совѣстно еще дольше сидѣть. Докторъ и сѣдой господинъ съ жаромъ простились съ княземъ; да и всѣ прощались съ жаромъ и съ шумомъ. Произносились пожеланія и мнѣнія, въ родѣ того, что „горевать нечего и что, можетъ быть, оно все этакъ и къ лучшему“, и прочее. Были, правда, попытки спросить шампанскаго, но старшіе изъ гостей остановили младшихъ. Когда всѣ разошлись, Келлеръ нагнулся къ Лебедеву и сообщилъ ему: „мы бы съ тобой затѣяли крикъ, подрались, осрамились, притянули бы полицію; а онъ, вонъ, друзей себѣ пріобрѣлъ новыхъ!“ Лебедевъ вздохнулъ и произнесъ: „Утаилъ отъ премудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ“...

Въ лицѣ князя мы видимъ, что смиреніе есть величайшая сила, подъ часъ ничѣмъ не замѣнимая.

Вмѣстѣ съ непритязательностью, князь обладалъ свойствомъ крайней нестяжательности и довѣрчивости. Въ Россію онъ пріѣхалъ, имѣя въ карманѣ лишь нѣсколько мелкихъ монетъ. Генералъ Епанчинъ даетъ ему двадцать пять рублей,—эти деньги онъ раздаетъ (Иволгину и Терентьевой) въ самомъ скоромъ времени... Судьба посылаетъ ему вскорѣ значительное наслѣдство, но онъ распоряжался имъ „глупо“, по отзыву генерала Епанчина: „явились, напримѣръ, кредиторы покойнаго купца, по документамъ спорнымъ, ничтожнымъ, а иные, пронюхавъ о князѣ, такъ и вовсе безъ документовъ, и что же? Князь почти всѣхъ удовлетворилъ, несмотря на представленія друзей о томъ, что всѣ эти лю-

дишки и кредиторишки совершенно безъ правъ; и потому только удовлетворилъ, что дѣйствительно оказалось, что нѣкоторые изъ нихъ въ самомъ дѣлѣ пострадали". На этой же почвѣ князь столкнулся съ мошеннической шайкой, сгруппировавшейся около Бурдовскаго. Ему удалось не только съ чрезвычайною легкостью раскрыть это мошенничество, но и сдѣлать своими друзьями членовъ этой группы, къ которой иные примкнули по невѣдѣнію.

— „Я вамъ должна сказать,—говорила Аглая Настасьѣ Филипповнѣ,—что я ни одного человѣка не встрѣчала въ жизни подобнаго ему по благородному простодушію и безграничной довѣрчивости. Всякій, кто захочетъ, тотъ и можетъ его обмануть и кто бы ни обманулъ его, онъ потомъ всякому проститъ"...

Съ христіанскимъ смиреніемъ въ князѣ Мышкинѣ соединялась крѣпкая любовь ко всему слабому и страдающему, къ дѣтямъ, больнымъ, униженнымъ, несчастнымъ. Это еще открылось въ немъ во время его пребыванія въ швейцарской деревнѣ въ отношеніи къ дѣтямъ той деревни и къ одной несчастной дѣвушкѣ Мари.

„Дѣти надо мной—разсказывалъ позднѣе князь—смѣялись, а потомъ даже камнями стали въ меня кидать, когда подглядѣли, что я поцѣловалъ Мари".

Мари—жалкая, слабая, худенькая дѣвушка, дочь бѣдной матери, была соблазнена и брошена проѣзжимъ французскимъ комми. Ее покрылъ страшный позоръ: всѣ смотрѣли на нее какъ на гадину; старики осуждали и бранили, молодые смѣялись, женщины бранили ее, осуждали, смотрѣли съ такимъ презрѣніемъ, какъ на паука какого, дѣти ходили за ней толпой, дразнили ее и кидали въ нее грязью. Послѣ смерти матери и проповѣди священника, который назвалъ ее виновницей этой смерти, положеніе больной, голодной, оборванной дѣвушки стало совершенно невыносимое.

„Мнѣ захотѣлось что-нибудь сдѣлать Мари; ей очень надо было денегъ дать, но денегъ тамъ у меня никогда не было ни копѣйки. У меня была маленькая брилліантовая булавка, и я ее продалъ одному перекупщику... Я долго старался встрѣтить Мари одну; наконецъ, мы встрѣтились за деревней, у изгороди, на боковой тропинкѣ въ гору, за деревомъ. Тутъ я ей далъ восемь франковъ (все полученное за бу-

лавку) и сказалъ ей, чтобъ она берегла, потому что у меня больше ужъ не будетъ, а потомъ поцѣловалъ ее и сказалъ, чтобъ она не думала, что у меня какое-нибудь нехорошее намѣреніе, и что цѣлую я ее не потому, что влюбленъ въ нее, а потому, что мнѣ ее очень жаль и что я съ самаго начала ее нисколько за виноватую не почиталъ, а только за несчастную. Мнѣ очень хотѣлось тутъ-же и утѣшить, и увѣрить ее, что она не должна себя такою низкою считать предъ всѣми, но она, кажется, не поняла. Я это сейчасъ замѣтилъ, хотя она все время почти молчала и стояла предо мной, потупивъ глаза и ужасно стыдясь. Когда я кончилъ, она мнѣ руку поцѣловала, и я тотчасъ-же взялъ ея руку и хотѣлъ поцѣловать, но она поскорѣй отдернула. Вдругъ въ это время насъ подглядѣли дѣти, цѣлая толпа; я потомъ узналъ, что они давно за мной подсматривали. Они начали свистать, хлопать въ ладошки и смѣяться, а Мари бросилась бѣжать. Я хотѣлъ было говорить, но они въ меня стали камнями кидать. Въ тотъ-же день всѣ узнали, вся деревня; все обрушилось опять на Мари: ее еще пуще стали не любить.—Я слыхалъ даже, что ее хотѣли присудить къ наказанію, но, слава Богу, прошло такъ; за то ужъ дѣти ей проходу не стали давать, дразнили пуще прежняго, грязью кидались; гонятъ ее, она бѣжитъ отъ нихъ съ своею слабою грудью, задохнется, они за ней, кричатъ, бранятся. Одинъ разъ я даже бросился съ ними драться. Потомъ я сталъ имъ говорить, говорилъ каждый день, какъ только могъ. Они останавливались и слушали, хотя все еще бранились. Я имъ разсказалъ, какая Мари несчастная; скоро они перестали браниться и стали отходить молча. Мало по малу мы стали разговаривать, я отъ нихъ ничего не таилъ; я имъ все разсказалъ. Они очень любопытно слушали и скоро стали жалѣть Мари... Скоро всѣ стали любить ее, а вмѣстѣ съ тѣмъ и меня вдругъ стали любить". Послѣдніе дни несчастной дѣвушки—она вскорѣ умерла—были скрашены этою любовью. Когда же она умерла, „тутъ дѣтей и удержать нельзя было: они убрали ей весь гробъ цвѣтами и надѣли ей вѣнокъ на голову".

Съ такою же любовью ко всему страдающему князь Мышкинъ живетъ и въ свое пребываніе въ Россіи, которое описываетъ авторъ. Онъ самъ себѣ совершенно не принадле-

житъ, чувство долга и вниманіе къ чужимъ дѣламъ совершенно владѣютъ имъ. Онъ идетъ туда, гдѣ въ немъ нуждаются, гдѣ считаетъ полезнымъ свое присутствіе; дѣла другихъ и ихъ горести онъ признаетъ своими дѣлами и горестями. И онъ жертвуетъ собою,—жертвуетъ не только своимъ имуществомъ, своимъ спокойствіемъ, забываетъ о необходимомъ отдыхѣ, о снѣ и ѣдѣ, онъ жертвуетъ даже такими своими интересами, которыми обычно не считается возможнымъ жертвовать. Еще швейцарскія дѣти поняли его любовь къ Мари какъ любовь къ невѣстѣ. „Я не разувѣрялъ ихъ, что я вовсе не люблю Мари, то есть не влюбленъ въ нее, что мнѣ ее только очень жаль было; я по всему видѣлъ, что имъ такъ больше хотѣлось, какъ они сами вообразили и положили промежъ себя, и потому молчалъ и показывалъ видъ, что они угадали“... Что̀ вообразили дѣти объ его отношеніяхъ къ Мари, то было дѣйствительностью позднѣе въ его отношеніяхъ къ Настасьѣ Филипповнѣ. Эта, тоже несчастная дѣвушка, хотя и не жалкая по внѣшности, пожелала брака своего съ княземъ и онъ, имѣя уже невѣстой Аглаю, которую любилъ, согласился на это. „Не любовью любилъ онъ Настасью Филипповну, а жалостью“. И это составило драму въ жизни князя, которой онъ не вынесъ...

Былъ ли князь Мышкинъ смѣшонъ? Повидимому онъ ставится въ самыя смѣшныя, самыя невозможныя положенія; но въ сущности онъ никогда не бываетъ смѣшонъ. Надъ нимъ много смѣются и издѣваются, но смѣются только тѣ, которые „были недостойны понять“ его душу. Этотъ смѣхъ всегда падалъ на голову смѣющихся, какъ смѣхъ надъ святыней, всегда клеймилъ низкихъ людей, неспособныхъ подняться до высокаго и прекраснаго. И сами эти смѣявшіеся и негодовавшіе—почти всѣ—стряхивали съ себя эту смѣшливость, этотъ гнѣвъ, и прилѣплялись къ князю. И въ концѣ концовъ всѣ его необычайно любили, въ немъ нуждались; хорошія души радовались съ нимъ, плохія становились въ его присутствіи лучше; онъ носилъ съ собою особую атмосферу, которая всѣхъ невольно захватывала, во всѣхъ вызывала лучшія стороны, всѣхъ дѣлала дѣтьми, простыми, искренними.

Ганя, сначала возненавидѣвшій князя, потомъ сталъ съ нимъ откровеннымъ и признался ему:

— Вы первый изъ благородныхъ людей мнѣ попались...

Негодяй Келлеръ, главный участникъ въ мошенническомъ дѣлѣ Бурдовскаго, „пришелъ разсказать князю всю свою жизнь“. Онъ открывался ему во всей своей низости, „съ необыкновенною готовностью признавался въ такихъ дѣлахъ, что возможности не было представить себѣ, какъ это можно про такія дѣла разсказывать“.

— Вамъ,—говорилъ онъ князю,—единственно вамъ одному, и единственно для того, чтобы помочь своему развитію! Больше никому; умру и подъ саваномъ унесу мою тайну!..

— Ну, вотъ вамъ,—говорилъ князю Лебедевъ,—одному только вамъ объявлю истину, потому что вы проницаете человѣка... Другому не сказалъ бы—засмѣется, или плюнетъ; но вы, князь, вы разсудите по-человѣчески...

Епанчины—мать и дочери—любили князя восторженно. Особенно Аглая.

— Съ вами, говорила она князю,—я хочу все, все говорить, даже про самое главное, когда захочу... Я хочу хоть съ однимъ человѣкомъ обо всемъ говорить какъ съ собой...

Иногда князь не приносилъ никакой пользы, но „есть люди, которыхъ почему-то пріятно видѣть подлѣ себя въ иную тяжелую минуту“.

И при всемъ томъ князь не былъ дитя по уму. О немъ нельзя сказать, что онъ не умѣлъ отличить правой руки отъ лѣвой, добра отъ зла, онъ не стоялъ въ полосѣ буддійскаго безразличія. Въ своей простотѣ, онъ почти всегда оказывается ясновидящимъ; онъ хорошо понимаетъ мотивы людей; способный почти все прощать, онъ стыдится за низкую ложь другихъ, иногда негодуетъ.

По намѣренію автора, въ князѣ нѣтъ ничего смѣшного. Въ немъ лишь есть нѣчто, по чему онъ необходимо долженъ страдать,—его одинокость среди людей, его иночество. Онъ—не отъ міра сего. И это-то выражается въ его символическомъ идіотизмѣ. И далѣе—одинъ въ полѣ не воинъ: князь-идіотъ безсиленъ въ борьбѣ съ обстоятельствами, съ людскими страстями, съ мірскимъ зломъ,—и онъ гибнетъ, впадая въ свой прежній идіотизмъ.

Болѣзненный идіотизмъ князя—единственное, что оста-

вляетъ недоконченною великую задачу: авторъ выполнилъ ее блестяще, но все-же не довелъ до конца. Идіотизмъ князя образуетъ изначальную его природную неполноту, ненормальность, тогда какъ вполнѣ живой святой человѣкъ долженъ быть природно-нормальнымъ.

Такой природно-нормальный святой—Алеша Карамазовъ. Я не буду о немъ говорить, потому что говорилъ о немъ въ другомъ мѣстѣ (Типы религіозно-нравственной жизни)... Но замѣчу, что и въ лицѣ Алеши Карамазова картина живой святости не доведена до конца, такъ какъ Алеша оставленъ авторомъ лишь на порогѣ жизни.

Кромѣ указанной разности, Алеша Карамазовъ—точная копія князя Мышкина.

Кромѣ этихъ двухъ типовъ, у Достоевскаго выводятся и другіе святые. Старецъ Зосима и Макаръ Ивановичъ—святые съ наклономъ къ аскетизму и созерцательности.

Герои Достоевскаго чаще всего—добрые люди.

— Мы всѣ до комизма предобрые люди,—говоритъ одинъ изъ нихъ.

„Подростокъ“ хочетъ могущества и богатства единственно для того, чтобы отдать всѣ свои милліоны людямъ.

Раскольниковъ убиваетъ старуху-процентщицу, чтобы получить возможность дѣлать добро.

— Я хотѣлъ только первый шагъ сдѣлать—поставить себя въ независимое положеніе, достичь средствъ, а тамъ все бы загладилось неизмѣримою, сравнительно, пользою. Я хотѣлъ добра людямъ“...

Почти всѣ герои Достоевскаго, какъ бы они ни стояли низко въ этическомъ отношеніи, какъ бы ни глубоко падали, имѣютъ въ сердцѣ своемъ и искры добра, или христіанскаго самоотреченія, или гуманитарнаго героизма, или жажды правды и высшей гармоніи.

Подобно тому, какъ древніе христіанскіе апологеты подмѣчали въ исторіи языческаго міра сѣмена Логоса и называли языческихъ мудрецовъ христіанами до Христа, и Достоевскій въ средѣ преступниковъ, общественныхъ отбросовъ, за стѣнами мертваго дома, въ которомъ самъ провелъ нѣсколько лѣтъ, подслушиваетъ біеніе добраго сердца и сильной воли. „И сколько въ этихъ стѣнахъ погребено напрасно молодости, сколько великихъ силъ по-

гибло здѣсь даромъ! Вѣдь надо ужъ все сказать: вѣдь этотъ народъ необыкновенный былъ народъ. Вѣдь это, можетъ быть, и есть самый даровитый, самый сильный народъ изъ всего народа нашего".

Рядомъ съ образами христіанской святости, любви и смиренія, съ образами князя Мышкина и Алеши Карамазова, Достоевскій даетъ изображеніе самаго глубокаго паденія, до котораго можетъ дойти человѣкъ, послѣднихъ безднъ отрицанія, всей силы страстей и безудержности преступленій.

Толстой съ наибольшею любовью останавливается на бытовыхъ картинахъ, на обычныхъ явленіяхъ семейной и общественной жизни, съ наибольшимъ вниманіемъ описываетъ нормальное развитіе этихъ явленій, ихъ общечеловѣческую, историческую сторону. Такія картины въ художествѣ Достоевскаго почти отсутствуютъ, онъ беретъ моменты и случаи, онъ описываетъ то, что лишь можетъ случиться, что иногда бываетъ—при необычномъ стеченіи условій и обстоятельствъ, что даже въ иныхъ отношеніяхъ представляется невѣроятнымъ. Эти комбинаціи случаевъ и обстоятельствъ, эти необычныя стеченія и совпаденія нужны ему не сами по себѣ, а какъ канва, на которой раскрывается внутренній міръ человѣка, какъ рамки, въ которыя вставляются человѣческіе характеры. И снова—внутренній міръ человѣка его интересуетъ не съ своей общепсихической стороны, не въ нормальномъ развитіи обычныхъ характеровъ, а въ высшихъ пунктахъ, до которыхъ иногда достигаетъ это развитіе, въ религіозно-философскихъ просвѣтахъ, въ крайнихъ откровеніяхъ послѣдней правды, въ тѣхъ переживаніяхъ, которыя чѣмъ рѣже, тѣмъ любопытнѣе. Крайнее развитіе страстей, переступающихъ обычныя грани и облекающихся въ руслѣ высшаго детерминизма въ изощренныя логическія формы, и крайнее развитіе смѣлыхъ и новыхъ идей, воплощенныхъ въ живыя и сильныя чувства—возлюбленная сфера его генія. Съ напряженнымъ вниманіемъ онъ всматривается въ ту точку, гдѣ ложь становится правдой и правда ложью, гдѣ отрицаніе пріобрѣтаетъ положительную силу и утвержденіе доходитъ до разслабляющихъ высотъ, гдѣ вѣра впадаетъ въ невѣріе и невѣріе становится вѣрой, гдѣ любовь перерождается въ ненависть и изъ не-

нависти вырастаетъ любовь. Выступленіе души изъ обычныхъ граней, преступленіе обычныхъ законовъ, индивидуальное раскрытіе душевной мощи, причудливая комбинація душевныхъ силъ, крайнее напряженіе страстей, изгибы индивидуальнаго опыта въ ту и другую сторону и, слѣдовательно, въ сторону паденія—вотъ къ чему Достоевскій приковываетъ взоры своихъ читателей. Пробыть недѣлю среди его героевъ—это все равно, что провести ее въ психіатрическомъ отдѣленіи, или въ исповѣдальнѣ. Всѣ эти Раскольниковы, Мышкины, Рогожины, Карамазовы дѣйствуютъ въ условіяхъ уже начинающейся болѣзни, какой-нибудь горячки, нервнаго разстройства,—въ болѣзненныхъ условіяхъ, которыя цѣнны тѣмъ, что они сбрасываютъ съ человѣка обычныя путы общежитія, принятое сдерживаніе, что въ нихъ душа открывается въ своей стихійно-безсознательной природѣ.

— Послушайте,—говорила Лиза Алешѣ Карамазову,—теперь вашего брата судятъ за то, что онъ отца убилъ, и всѣ любятъ, что онъ отца убилъ.

— Любятъ, что отца убилъ?

— Любятъ, всѣ любятъ! Всѣ говорятъ, что это ужасно, но про себя ужасно любятъ. Я первая люблю.

— Въ вашихъ словахъ про всѣхъ есть нѣсколько правды, проговорилъ тихо Алеша.

И во всѣхъ геройхъ Достоевскаго, въ идіотизмѣ Мышкина, въ карамазовщинѣ, въ логикѣ Раскольникова—во всѣхъ есть нѣсколько правды, во всѣхъ открывается человѣческая природа, обычно прикрытая тысячелѣтнимъ покровомъ культурнаго уравненія, общежительнаго сглаживанія. Деревянныхъ фигуръ, мертвыхъ душъ въ родѣ жениха Лужина, образъ которыхъ ничего не затрогиваетъ въ душѣ читателя, у Достоевскаго почти нѣтъ. Самое крайнее униженіе, въ которое впадаетъ человѣкъ, самая послѣдняя степень нравственнаго паденія, до котораго онъ доходитъ—въ изображеніи Достоевскаго не стираетъ съ него человѣческаго лика, не порываетъ его родства съ душою читателя. Именно то обстоятельство, что его герои на самомъ днѣ своего нравственнаго паденія сохраняютъ черты человѣческаго сердца, искры добра,—это обстоятельство оттѣняетъ человѣческій характеръ ихъ нравственной гибели,

дѣлаетъ эту гибель понятною читателямъ, вызываетъ къ нимъ напряженное сочувствіе,—но вмѣстѣ съ тѣмъ выдвигаетъ ее съ самой тяжелой стороны.

Читатель Достоевскаго яснѣе всего видитъ, до чего можетъ человѣкъ падать, какая низость можетъ вмѣщаться въ его сердцѣ, до какой бездны отрицанія и невѣрія онъ можетъ доходить.

Мармеладовъ, нося въ своемъ сердцѣ „болѣзненную любовь къ женѣ и семьѣ", пропиваетъ послѣднія крохи семейнаго обихода, отнимаетъ у нихъ послѣдній кусокъ хлѣба. И что̀ кусокъ хлѣба: его дочь Соня пожертвовала для семьи своимъ тѣломъ, приняла на себя страданіе разврата,—и пьяный отецъ беретъ у нея деньги на пьянство.

—Сегодня у Сони былъ, на похмѣлье ходилъ просить!.. Вотъ этотъ самый полуштофъ-съ на ея деньги и купленъ, произнесъ Мармеладовъ, обращаясь къ Раскольникову.—Тридцать копѣекъ вынесла, своими руками, послѣднія, все что было, самъ видѣлъ...

Свидригайловъ, при несомнѣнной нестяжательности и благородствѣ, при способности къ высшему взгляду на жизнь и къ чувству міровой скорби, „ни къ кому никогда не имѣвшій большой ненависти и даже мстить никогда особенно не желавшій", поражаетъ послѣдними глубинами цинизма и разврата.

— Это самый развращенный и погибшій въ порокахъ человѣкъ, изъ всѣхъ подобнаго рода людей! говорилъ о Свидригайловѣ Лужинъ.—Я имѣю значительное основаніе предполагать, что Марѳа Петровна, имѣвшая несчастіе столь полюбить его и выкупить изъ долговъ, восемь лѣтъ назадъ, послужила ему еще и въ другомъ отношеніи: единственно ея стараніями и жертвами затушено было, въ самомъ началѣ, уголовное дѣло, съ примѣсью звѣрскаго и, такъ сказать, фантастическаго душегубства, за которое онъ весьма и весьма могъ бы прогуляться въ Сибирь... Здѣсь жила да и теперь, кажется, проживаетъ, нѣкоторая Ресслихъ, иностранка и сверхъ того мелкая процентщица, занимающаяся и другими дѣлами. Съ этою-то Ресслихъ господинъ Свидригайловъ находился издавна въ нѣкоторыхъ весьма близкихъ и таинственныхъ отношеніяхъ. У ней жила дальняя родственница, племянница, кажется, глухонѣмая, дѣвочка

лѣтъ пятнадцати и даже четырнадцати, которую эта Ресслихъ безпредѣльно ненавидѣла и каждымъ кускомъ попрекала; даже безчеловѣчно била. Разъ она найдена была на чердакѣ удавившеюся. Присуждено, что отъ самоубійства. Послѣ обыкновенныхъ процедуръ тѣмъ дѣло и кончилось, но впослѣдствіи явился, однако, доносъ, что ребенокъ былъ... жестоко оскорбленъ Свидригайловымъ...

Когда Свидригайловъ разсказывалъ Раскольникову о своей любви къ дѣтямъ и привелъ нѣсколько случаевъ изъ своихъ отношеній къ дѣвочкамъ, тотъ не могъ не почувствовать отвращенія и сердечнаго содроганія.

— Оставьте, оставьте ваши подлые, низкіе анекдоты, развратный, низкій, сладострастный человѣкъ!

Николай Ставрогинъ, человѣкъ громадной силы воли, перенесшій пощечину съ величіемъ князя Мышкина, имѣвшій мужество пренебрегать мнѣніемъ общества и бросившій ему вызовъ своимъ бракомъ съ юродивой Лебядкиной, таилъ въ себѣ и „необыкновенную способность къ преступленію“.

— Правда-ли, что вы—злобно говорилъ ему Шатовъ—правда-ли, что вы принадлежали въ Петербургѣ къ скотскому сладострастному секретному обществу? Правда-ли, что маркизъ де-Садъ могъ бы у васъ поучиться? Правда-ли, что вы заманивали и развращали дѣтей?..

Карамазовщина, давшая намъ прекрасный, безподобный въ литературѣ, образъ „ранняго человѣколюбца“ Алеши, показала вмѣстѣ съ тѣмъ и глубину нравственнаго паденія и бездну религіознаго отрицанія.

Отецъ этой семьи—Ѳедоръ Павловичъ Карамазовъ—„развратный сладострастникъ и подлѣйшій комедіантъ“. Такъ его опредѣляетъ собственный сынъ его Дмитрій Ѳедоровичъ.

Ѳедоръ Павловичъ открылъ всю свою душу въ бесѣдѣ съ своимъ младшимъ сыномъ

— Я, милѣйшій Алексѣй Ѳедоровичъ, какъ можно дольше на свѣтѣ намѣренъ прожить, было бы вамъ это извѣстно, а потому мнѣ каждая копѣйка нужна, и чѣмъ дольше буду жить, тѣмъ она будетъ нужнѣе. Теперь я пока все-таки мужчина, пятьдесятъ пять всего, но я хочу и еще лѣтъ двадцать на линіи мужчины состоять, такъ вѣдь состарѣюсь—поганъ стану, не пойдутъ онѣ ко мнѣ тогда доброю волей,

ну вотъ тутъ-то денежки мнѣ и понадобятся. Такъ вотъ я теперь и подкапливаю все побольше, да побольше, для одного себя-съ, милый сынъ мой Алексѣй Ѳедоровичъ, было бы вамъ извѣстно, потому что я въ скверн̀ѣ моей до конца хочу прожить, было бы вамъ это извѣстно. Въ скверн̀ѣ-то слаще: всѣ ее ругаютъ, а всѣ въ ней живутъ, только всѣ тайкомъ, а я открыто. Вотъ за простодушіе-то это мое на меня всѣ сквернавцы и накинулись. А въ рай твой, Алексѣй Ѳедоровичъ, я не хочу, это было бы тебѣ извѣстно, да порядочному человѣку оно даже въ рай-то твой и неприлично, если даже тамъ и есть онъ. По моему, заснулъ и не проснулся, и нѣтъ ничего, поминайте меня, коли хотите, а не хотите, такъ чортъ васъ дери. Вотъ моя философія.

Изъ этой философіи вытекали и соотвѣтствующія правила жизни.

— Для меня,—говорилъ онъ своимъ дѣткамъ,—для меня... Эхъ вы ребята! Дѣточки, поросяточки вы маленькіе, для меня... даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины, вотъ мое правило!..

Смердякова, родившагося отъ уродливой нищенки Лизаветы Смердящей, молва называла сыномъ Ѳедора Павловича.

Эта карамазовщина таится и дѣйствуетъ и во всѣхъ дѣткахъ Ѳедора Павловича. Всѣ они, при всемъ различіи своихъ характеровъ, способны къ высокимъ порывамъ и обладаютъ истинно-добрымъ сердцемъ,—не только Алеша, святой человѣкъ, но и Дмитрій, весь сказавшійся въ своемъ надорванномъ сновидѣніи о плачущихъ деревенскихъ дѣтяхъ, голодныхъ, иззябшихъ, почернѣвшихъ отъ черной бѣды, и Иванъ, который возится съ мужиченкомъ... И всѣ они, при своихъ высокихъ порывахъ, всѣ они—дѣти своего отца, Карамазовы,—не только распущенный кутила Дмитрій, прожженный страстью, трепещущій при одной мысли объ инфернальномъ изгибѣ, „который отозвался даже въ пальчикѣ-мизинчикѣ на лѣвой ножкѣ“ любимой женщины, не только Иванъ, который, по словамъ Смердякова, „изо всѣхъ дѣтей наиболѣе на Ѳедора Павловича похожъ вышелъ, съ одною съ нимъ душою“, но и Алеша.

— Я, признался онъ Лизѣ,—я ужъ до многаго, до многаго прикоснулся... Ахъ, вѣдь и я Карамазовъ!...

Иванъ Карамазовъ дальше своихъ братьевъ пошелъ въ области сомнѣнія религіознаго и этическаго. Въ отношеніи къ Богу онъ провозгласилъ бунтъ,—и этотъ бунтъ на столько твердо обоснованъ, что освободиться отъ его кошмара читателю стоитъ громаднаго напряженія и мысли и воли. Въ области этической онъ выставилъ принципъ „все позволено", рѣшительно перевернувшій нравственное сознаніе людей нашего поколѣнія.

Въ лицѣ „подростка" авторъ, по его собственнымъ словамъ (въ Дневникѣ писателя), „взялъ душу безгрѣшную, но уже загаженную страшною возможностью разврата".

Князь Сергѣй Сокольскій также „страстно уважаетъ благородство, но только въ идеалѣ. Онъ всю жизнь безпрерывно клянетъ себя и раскаивается, но никогда не исправляется. Ищетъ большаго подвига, но пакоститъ по мелочамъ". Высота идеаловъ и низость жизни—таковъ князь Сокольскій...

Спустимся отъ главныхъ персонажей къ второстепеннымъ, отъ второстепенныхъ къ третьестепеннымъ—и во всѣхъ найдемъ то же сочетаніе высокихъ порывовъ и низкихъ поступковъ.

Келлеръ въ умиленіи признается князю Мышкину:

— Благороденъ, благороденъ, рыцарски благороденъ! Но знаете, князь, все только въ мечтахъ и, такъ сказать, въ куражѣ, на дѣлѣ-же никогда не выходитъ...

То же твердитъ князю и Лебедевъ.

— Ну, вотъ вамъ, одному только вамъ объявлю истину, потому что вы проницаете человѣка: и слова, и дѣло, и ложь, и правда—все у меня вмѣстѣ и совершенно искренно...

Итакъ, высоки выведенные у Достоевскаго типы христіанской святости и безмѣрно низки его герои въ своемъ нравственномъ паденіи, въ своемъ духовномъ растлѣніи. Но между тѣми и другими нѣтъ непроходимой пропасти: его святые—живые люди, а его грѣшники сохраняютъ искры добра въ самомъ послѣднемъ смрадѣ своего нравственнаго растлѣнія.

Прежде, чѣмъ поставлена проблема высшаго синтеза, послѣдней гармоніи, для ея разрѣшенія уже даны основы въ самомъ пониманіи духовной высоты и плотской низости.

Однако не трудно видѣть, что эти основы имѣютъ характеръ исключительно психологическій, но никакъ не принципіальный. Мы видимъ въ душѣ человѣческой наслоенія разныхъ переживаній, подобно какъ въ общественной жизни мы одновременно наблюдаемъ слои, оставшіеся отъ разныхъ историческихъ эпохъ и налегающіе одинъ на другой. Получается причудливое смѣшеніе, въ общемъ ослабляющее каждую сторону человѣческой жизни, стирающее разнообразныя краски порывовъ въ одной сѣрой безцвѣтности, но въ частности приводящее ко многимъ трагическимъ конфликтамъ. Эволюціонная наука говоритъ о дисгармоніяхъ не только въ соціальномъ и семейномъ инстинктахъ человѣка, но и въ устройствѣ и функціяхъ его тѣлесныхъ органовъ. Приспособленіе организма, какъ душевнаго, такъ и тѣлеснаго, къ измѣняющимся условіямъ требуетъ значительнаго времени, отсюда временныя дисгармоніи являются неизбѣжными. Эти дисгармоніи составляютъ фактъ нашей жизни, который самъ по себѣ не даетъ еще никакихъ принципіальныхъ выводовъ. Изъ того, что̀ есть въ наличности, нѣтъ прямого перехода къ тому, что̀ должно быть: для этого требуются посредствующія звенья. Дисгармонію нужно осмыслить, а для этого нужно возвести ее къ какому-нибудь высшему принципу, стоящему внѣ той и другой стороны,—только въ этомъ случаѣ она становится фактомъ высшаго порядка, объединяется въ высшемъ синтезѣ. Разумѣется, эволюціонная теорія такого примиренія знать не хочетъ и съ презрѣніемъ отбрасываетъ всякія высшія идеи. Ея послѣднее упованіе—нефункціонирующіе рудиментарные органы, и она одинаково смотритъ на дисгармоніи, какъ физіологическія, такъ и соціальныя. Эволюція погаситъ инстинкты, противорѣчащіе новымъ соціальнымъ условіямъ. Съ теченіемъ времени человѣкъ будетъ естественно-добродѣтельнымъ, вполнѣ соціальнымъ,—служеніе обществу не будетъ доставлять ему ничего, кромѣ удовольствія, и сведется къ мотивамъ исключительно эгоистическимъ. Добродѣтель будетъ разумнымъ эгоизмомъ. Конечно, отпадутъ и всѣ чрезмѣрно-небесные порывы, порожденные въ дни юности человѣческаго рода; добро совпадетъ съ общественною пользою. Но за то скроются и дикіе кровожадные инстинкты, и все выровняется въ житейскомъ благоразуміи.

Но религіозный взглядъ на жизнь не можетъ довольствоваться этими эволюціонными чаяніями. Во-первыхъ, религія хочетъ каждому моменту исторической жизни придать неслучайное значеніе, каждую эпоху записать въ небесной книгѣ вѣчности. Душа человѣческая не то же, что физіологическая функція, и муки душевной дисгармоніи не могутъ быть достаточно искуплены грядущимъ уравненіемъ. Высшій синтезъ требуется для каждаго времени. Во-вторыхъ, нѣкоторые виды дисгармоніи составляются изъ такихъ половинъ, изъ которыхъ ни одною не хочется пожертвовать. Легко рѣшить вопросъ о слѣпой кишкѣ, но трудно сказать, что̀ намъ дороже, клокотаніе ли земныхъ страстей или тишина небеснаго покоя, мученіе ли страданій и борьбы или блаженство нирваны. Во всякомъ случаѣ идеалъ „человѣческихъ выгодъ, высчитанныхъ среднимъ числомъ изъ статистическихъ цифръ и изъ научно-экономическихъ формулъ“, нужно признать не удовлетворяющимъ человѣка, потому что въ этомъ „реестрѣ“ не включена „самая выгодная выгода, которая человѣку дороже всего“—выгода личнаго почина, индивидуальныхъ ощущеній, своей воли. Счастье не „въ самомъ счастіи“, а въ личныхъ и своеобразныхъ усиліяхъ къ его достиженію. Краски жизни, клокотаніе страстей, своеволіе „можетъ быть выгоднѣе всѣхъ выгодъ даже и въ такомъ случаѣ, если приноситъ намъ явный вредъ и противорѣчитъ самымъ здравымъ заключеніямъ нашего разсудка о выгодахъ,—потому что во всякомъ случаѣ сохраняетъ намъ самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность“. Еще вопросъ, пожелаетъ ли человѣкъ—въ своихъ высшихъ созерцаніяхъ и послѣднихъ мечтахъ—разстаться съ своими страстями-страданіями, съ дисгармоніей свѣта и тьмы, пожелаетъ ли онъ всеобщаго уравненія и окончательной „осанны“: вѣдь эта „осанна“ означала бы конецъ жизни, конецъ всего, что придаетъ картинѣ сочность.

—Что-же бы вышло послѣ моей-то „осанны“? Тотчасъ бы все угасло на свѣтѣ и не стало бы случаться никакихъ происшествій... Я вѣдь знаю, тутъ есть секретъ, но секретъ мнѣ ни за что не хотятъ открыть... Но пока не открытъ секретъ, для меня существуетъ двѣ правды: одна тамошняя, ихняя, мнѣ пока совсѣмъ не извѣстная, а другая моя. И еще неизвѣстно, которая будетъ почище“...

Пока мы живемъ, наша религія—въ примиреніи обѣихъ половинъ дисгармоніи, въ синтезѣ обоихъ полюсовъ жизни. Психологически-случайная совмѣстимость двухъ полюсовъ дѣлаетъ возможнымъ высшій синтезъ, но только возможнымъ, составляетъ его условіе и только условіе. Существенно же синтезомъ предполагается принципъ, лежащій внѣ дисгармонирующихъ сторонъ, выше ихъ, надъ ними.

Такой принципъ Достоевскій указываетъ въ самой жизни. Онъ исповѣдуетъ его устами Ивана Карамазова.

— Не вѣруй я въ жизнь, разувѣрься я въ дорогой женщинѣ, разувѣрься въ порядкѣ вещей, убѣдись даже, что все, напротивъ, безпорядочный, проклятый и, можетъ быть, бѣсовскій хаосъ, порази меня хоть всѣ ужасы человѣческаго разочарованія,—а я все-таки захочу жить и ужъ какъ припалъ къ этому кубку, то не оторвусь отъ него, пока его весь не осилю!.. Все побѣдитъ моя молодость—всякое разочарованіе, всякое отвращеніе къ жизни. Я спрашивалъ себя много разъ: есть ли въ мірѣ такое отчаяніе, чтобы побѣдило во мнѣ эту изступленную и неприличную, можетъ быть, жажду жизни, и рѣшилъ, что, кажется, нѣтъ такого... Эту жажду жизни иные чахоточные сопляки-моралисты называютъ часто подлою, особенно поэты. Черта-то она отчасти Карамазовская, это правда, жажда-то эта жизни, несмотря ни на что, но почему-жъ она подлая? Центростремительной силы еще страшно много на нашей планетѣ. Жить хочется, и я живу, хотя бы и вопреки логикѣ. Пусть я не вѣрю въ порядокъ вещей, но дороги мнѣ клейкіе, распускающіеся весной листочки, дорого голубое небо, дорогъ иной человѣкъ, котораго иной разъ не знаешь за что̀ любишь, дорогъ иной подвигъ человѣческій, въ который давно уже, можетъ быть, пересталъ и вѣрить, а всетаки по старой памяти чтишь его сердцемъ... Клейкіе весенніе листочки, голубое небо люблю я, вотъ что̀! Тутъ не умъ, не логика, тутъ нутромъ, тутъ чревомъ любишь, первыя свои молодыя силы любишь... Понимаешь ты что нибудь въ моей ахинеѣ, Алешка, аль нѣтъ? засмѣялся вдругъ Иванъ.

— Слишкомъ понимаю, Иванъ: нутромъ и чревомъ хочется любить,—прекрасно ты это сказалъ, и радъ я ужасно за то, что тебѣ такъ жить хочется, воскликнулъ Алеша.—Я думаю, что всѣ должны прежде всего на свѣтѣ жизнь полюбить..

— Жизнь полюбить больше, чѣмъ смыслъ ея?

— Непремѣнно такъ, полюбить прежде логики, какъ ты говоришь, непремѣнно чтобы прежде логики, и тогда только я и смыслъ пойму. Вотъ что̀ мнѣ давно уже мерещится. Половина твоего дѣла сдѣлана, Иванъ, и пріобрѣтена: ты жить любишь...

Достоевскимъ сказано много новыхъ словъ. Но, можетъ быть, самое драгоцѣнное его новое слово есть это слово о жизни, о любви къ жизни больше, чѣмъ къ смыслу ея. Жизнь важнѣе всякихъ мыслей о жизни,—чувство жизни важнѣе всякихъ чувствъ, осложняющихъ жизнь. Пусть жизнь красивая, жизнь осмысленная выше просто жизни, но жизнь, самая жизнь, существеннѣе всякихъ опредѣленій и всякихъ направленій жизни. Сама жизнь есть тайна, и сознаніе жизни, ея ощущеніе, есть первый базисъ религіи: жизнь въ самомъ существѣ своемъ мистична и религіозна. Первая молитва человѣка—есть благоговѣніе къ жизни, торжественное прислушиваніе къ ней. Жизнь, какъ таковая, есть неизбѣжный и непосредственный путь къ Богу. Кто живетъ, тотъ уже тѣмъ самымъ познаетъ Бога и служитъ Ему. Напротивъ, безжизненная святость, высота измышленныхъ идеаловъ, головныхъ идей есть фикція, fata morgana, сновидѣніе. То правда, что жизнь зарождается въ кровяхъ и тинѣ, и развивается она въ плотскихъ страстяхъ,—и все это претитъ брезгливому духу: кажется, что по мѣрѣ сокращенія жизни съ нея стряхивается эта тина, охлаждается этотъ жаръ, и она становится чище. Но это пустое мечтаніе: въ живой крови душа человѣка, и чрезъ живую кровь онъ восходитъ къ Богу.

— Страшно много человѣку на землѣ терпѣть,—говорилъ Дмитрій Алешѣ,—страшно много ему бѣдъ! Я, братъ, почти только объ этомъ и думаю, объ этомъ униженномъ человѣкѣ, потому что я самъ такой человѣкъ.

Чтобъ изъ низости душою
Могъ подняться человѣкъ,
Съ древней матерью землею
Онъ вступи̇ въ союзъ на вѣкъ.

Я иду и не знаю: въ вонь ли я попалъ и позоръ или въ свѣтъ и радость. Вотъ вѣдь гдѣ бѣда, ибо все на свѣтѣ загадка! И когда мнѣ случалось погружаться въ самый, въ

самый глубокій позоръ разврата (а мнѣ только это и случалось), то я всегда это стихотвореніе читалъ. Исправляло оно меня? Никогда! Потому что я Карамазовъ. Потому что если ужъ полечу въ бездну, то такъ-таки прямо, головой внизъ и вверхъ пятами, и даже доволенъ, что именно въ унизительномъ такомъ положеніи падаю и считаю это для себя красотой. И вотъ въ самомъ-то этомъ позорѣ я вдругъ начинаю гимнъ. Пусть я проклятъ, пусть я низокъ и подлъ, но пусть и я цѣлую край той ризы, въ которую облекается Богъ мой; пусть я иду въ то же самое время вслѣдъ за чортомъ, но я всетаки и Твой сынъ, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, безъ которой міру нельзя стоять и быть...

Находясь позднѣе въ тюрьмѣ, по подозрѣнію въ отцеубійствѣ, и въ ожиданіи каторги, Дмитрій Карамазовъ спасаетъ себя тою же любовью къ жизни.

— Мы будемъ въ цѣпяхъ, и не будетъ воли, но тогда, въ великомъ горѣ нашемъ, мы вновь воскреснемъ въ радость, безъ которой человѣку жить невозможно, а Богу быть, ибо Богъ даетъ радость, это Его привиллегія, великая... Тогда мы, подземные человѣки, запоемъ изъ нѣдръ земли трагическій гимнъ Богу, у котораго радость! Да здравствуетъ Богъ и Его радость! Люблю Его!.. Нѣтъ, жизнь полна, жизнь есть и подъ землею!.. Да и что такое страданіе? Не боюсь его, хотя бы оно было безчисленно... И, кажется, столько во мнѣ этой силы теперь, что я все поборю, всѣ страданія, только чтобы сказать и говорить себѣ поминутно: я есмь! Въ тысячѣ мукъ—я есмь, въ пыткѣ корчусь—но есмь!...

Жажда жизни и ея радость спасаетъ Дмитрія Карамазова и въ позорѣ разврата и въ мукѣ страданій. И Алеша Карамазовъ въ самую тяжелую минуту своей жизни спасается „союзомъ съ землей“,—„онъ цѣловалъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клялся любить ее, любить во вѣки вѣковъ“... Таковъ былъ и завѣтъ его святого старца—„облить землю слезами радости“. И юродивая Лебядкина, жена Ставрогина, лепечетъ о томъ, что „Богъ и природа есть все одно“, что „Богородица—великая мать сыра земля есть“, что нужно въ молитвѣ цѣловать землю.

Сама жизнь, какъ принципъ мысли и чувства, примиряетъ

дисгармонирующія стороны, противоположные полюсы,—сама жизнь составляетъ всепримиряющее религіозное содержаніе. Добро и зло, блаженство и страданіе, нравственная высота и позоръ паденія имѣютъ нѣчто общее, стоящее надъ ними и примиряющее ихъ: это расцвѣтъ жизни, радость бытія. Выше отвлеченнаго добра, головныхъ идеаловъ, живое добро, живой человѣкъ, но и во злѣ, въ смрадѣ разврата тоже живетъ человѣкъ и поетъ гимнъ Богу. Зло бываетъ абсолютно отвратительнымъ, когда оно становится отвлеченнымъ принципомъ, сокращаетъ человѣческую жизнь, когда „не человѣкъ съѣдаетъ идею, а идея съѣдаетъ человѣка"; но при этомъ условіи и добро „пахнетъ мертвечинкой". Добро цѣнно, потому что оно дѣлаетъ человѣка живымъ, но и позоръ паденія, муки страданія не абсолютно отвратительны, если они покрываютъ живого человѣка, если они пронизываются ощущеніемъ жизни, радостью бытія. И это соединеніе полюсовъ въ сферѣ жизни до такой степени реально и дѣйственно, что и святой человѣкъ, если онъ—живой, до многаго „прикасается", многое „понимаетъ",—и жажда жизни уже носитъ въ себѣ залогъ добра.

— Ты, говорилъ Версиловъ подростку,—ты такъ хочешь жить и такъ жаждешь жить, что дай, кажется, тебѣ три жизни, тебѣ и тѣхъ будетъ мало; ну, а такіе большею частью добряки.

Кто любитъ жизнь, тотъ не можетъ не быть добрымъ въ послѣдней скверно паденія, на самомъ днѣ разврата. Но, само собою понятно, не эти искры добра, сохраняющагося на днѣ паденія, даютъ высшее рѣшеніе всепримиряющей гармоніи, ибо это значило бы, что выше всего добро и что раздѣленіе полюсовъ неустранимо. Нѣтъ, не добро, обильное на одномъ полюсѣ и скудное на другомъ, даетъ послѣднее примиреніе, а религія,—жизнь, какъ религіозный принципъ. Радость жизни, обращающая сердце къ Богу, можетъ быть у грѣшника столь же сильною, какъ и у праведника; вѣра блуднаго сына сильнѣе согрѣвала его сердце, чѣмъ холодное законническое самодовольство старшаго сына, душа его горѣла пламенною любовью къ всепрощающему Отцу, нисколько не ослабленною отъ его развратной жизни, а скорѣе усиленною этимъ сознаніемъ своей низо-

сти. Не добрыя дѣла спасаютъ человѣка, искупаютъ его грѣхи, а религіозная вѣра.

— И всѣхъ разсудитъ и проститъ, и добрыхъ и злыхъ, и премудрыхъ и смирныхъ... И когда уже кончитъ надъ всѣми, тогда возглаголетъ и намъ: „Выходите, скажетъ, и вы! Выходите пьяненькіе, выходите слабенькіе, выходите соромники“! И мы выйдемъ всѣ, не стыдясь, и станемъ. И скажетъ: „Свиньи вы! Образа звѣринаго и печати его; но пріидите и вы!“ И возглаголятъ премудрые, возглаголятъ разумные: „Господи! Почто сихъ пріемлеши?“ И скажетъ: „Потому ихъ пріемлю, премудрые, потому пріемлю, разумные, что ни единый изъ сихъ самъ не считалъ себя достойнымъ сего“... И простретъ къ намъ руци Свои, и мы припадемъ... и заплачемъ... и все поймемъ! Тогда все поймемъ!.. и всѣ поймутъ...

Такъ судилъ пьянымъ языкомъ своимъ Мармеладовъ. И святой старецъ Зосима поучалъ:

— Братья, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и во грѣхѣ его, ибо сіе ужъ подобіе божеской любви и есть верхъ любви на землѣ. Любите все созданіе Божіе, и цѣлое, и каждую песчинку. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите. Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божію постигнешь въ вещахъ...

Божеская любовь къ людямъ, къ праведникамъ и грѣшникамъ, есть та же любовь, что и любовь къ каждой вещи,— любовь, переступающая за грани различій добра и зла.

Религіозная радость жизни даетъ высшую гармонію, лежащую за границами этическихъ полюсовъ. Но принципъ жизни дѣлаетъ лишь половину дѣла.

— Половина твоего дѣла сдѣлана, Иванъ, и пріобрѣтена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебѣ о второй твоей половинѣ, и ты спасенъ.

Принципъ жизни есть половина дѣла, потому что все-же онъ не уничтожаетъ внутренняго различія добра и зла, нравственной высоты и нравственной низости, все-же извнутри дисгармонія остается непримиренной. Этотъ остатокъ примиряется, повидимому, по принципу красоты: въ обоихъ полюсахъ можетъ быть одна и та же красота.

— Красота—это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопредѣлимая, а опредѣлить нельзя, потому что Богъ задалъ однѣ загадки. Тутъ берега сходятся, тутъ всѣ противорѣчія вмѣстѣ живутъ... Иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинаетъ съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ Содомскимъ. Еще страшнѣе, кто уже съ идеаломъ Содомскимъ въ душѣ не отрицаетъ и идеала Мадонны, и горитъ отъ него сердце его, и во истину, во истину горитъ, какъ и въ юные безпорочные годы. Нѣтъ, широкъ человѣкъ, слишкомъ даже широкъ, я бы сузилъ. Чортъ знаетъ, что̀ такое даже, вотъ что! Что̀ уму представляется позоромъ, то сердцу сплошь красотой. Въ Содомѣ ли красота? Вѣрь, что въ Содомѣ-то она и сидитъ для огромнаго большинства людей... Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тутъ дьяволъ съ Богомъ борется, а поле битвы— сердца людей...

Красота обоихъ полюсовъ это не то же, что отмѣченное выше психологически-случайное совмѣщеніе дисгармонирующихъ сторонъ — „прикасаніе ко всему“ святыхъ душъ и искры добра, сохраненные въ смрадѣ паденія. Теперь рѣчь идетъ о принципіальномъ примиреніи полюсовъ, о совпаденіи ихъ въ ихъ послѣднихъ пунктахъ. То совмѣщеніе, напримѣръ, означаетъ, что и преступникъ, несмотря на свое преступленіе, удерживаетъ въ своей душѣ что-нибудь доброе, какія-нибудь добрыя чувства, добрыя мысли, любовь къ кому-нибудь, а это принципіальное примиреніе значитъ то, что само преступленіе можетъ быть совершено во имя добра, ради какихъ-нибудь высшихъ побужденій, что возвышенная любовь къ человѣчеству, смѣло доведенная до послѣднихъ выводовъ, приводитъ къ преступленію препятствій, что преступленіе разрѣшается „по совѣсти“, съ ея санкціей, съ религіознымъ освященіемъ. Преступники, носящіе въ своей душѣ какую-нибудь любовь къ добру, несмотря на паденіе, были давно извѣстны, а мысль о разрѣшеніи преступленія по совѣсти „впервые“ пришла Раскольникову.

— У меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ...

Такъ вотъ въ такомъ принципіальномъ значеніи для при-

миренія разныхъ полюсовъ Достоевскій и примѣняетъ идею красоты. Добро, помимо чувства долга, которымъ оно опредѣляется, содержитъ въ себѣ и красоту, но и зло, въ своихъ сознательныхъ и крайнихъ проявленіяхъ, содержитъ ту же красоту.

Въ самой священной книгѣ сказано: „Ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ“.

Теплохладность, вялое служеніе добру, когда человѣкъ не смѣетъ поднести къ своимъ устамъ отравленный кубокъ зла, но не можетъ и всецѣло прилѣпиться къ добру,—эта теплохладность имѣетъ въ себѣ что-то абсолютно отвратительное. Напротивъ въ рѣшительной холодности, въ рѣшительномъ служеніи землѣ, въ рѣшительномъ поклоненіи злу—есть что-то эстетически-великое, захватывающее душу, увлекательное.

Воплощеніе этой всепримиряющей красоты въ душѣ человѣка, въ душѣ избранныхъ людей, нѣкоторыхъ „особенныхъ“ людей, чувствующихъ одну и ту же красоту въ обоихъ полюсахъ и какъ бы пророчествующихъ грядущее міровое примиреніе добра и зла—болѣе всего привлекало къ себѣ вниманіе Достоевскаго.

О Раскольниковѣ Разумихинъ говоритъ:

— Точно въ немъ два противоположные характера поочередно смѣняются.

Князь Мышкинъ любитъ одновременно Настасью Филипповну и Аглаю „двумя разными любвями“, т. е. Настасью Филипповну любитъ жалостью, и по жалости хочетъ жениться на ней—„такъ только просто жениться“, а Аглаю въ то же время любитъ муже-женскою любовью.

— Я люблю Настасью Филипповну всей душой!

— И въ то же время увѣряли въ своей любви Аглаю Ивановну?

— О, да, да!

— Какъ же? Стало быть, обѣихъ хотите любить?

— О, да, да!

Версиловъ тотъ же типъ. Онъ говоритъ о себѣ:

— Я безконечно силенъ непосредственною силою уживчивости съ чѣмъ бы то ни было. Меня ничѣмъ не разру-

шишь, ничѣмъ не истребишь и ничѣмъ не удивишь. Я могу чувствовать преудобнѣйшимъ образомъ два противоположныя чувства въ одно и то же время.

Преимущественно Версиловъ чувствуетъ это „соприкосновеніе противоположностей“ въ области любви: у него тоже двѣ любви—одна къ Софьѣ Андреевнѣ, матери „подростка“ („болѣе, такъ сказать, гуманная и общечеловѣческая любовь, чѣмъ простая любовь“) и другая къ инымъ женщинамъ, напримѣръ, къ Катеринѣ Николаевнѣ (любовь простая, страстная).

Въ одинъ изъ переходовъ отъ одной любви къ другой, онъ говорилъ Софьѣ Андреевнѣ:

— Прощай, Соня, я отправляюсь опять странствовать, какъ уже нѣсколько разъ отъ тебя отправлялся... Ну, конечно, когда нибудь приду къ тебѣ опять—въ этомъ смыслѣ ты неминуема.

И вотъ какъ онъ изображаетъ свое внутреннее состояніе при этомъ:

— Знаете, мнѣ кажется, что я весь точно раздваиваюсь,—мысленно раздваиваюсь и ужасно этого боюсь. Точно подлѣ васъ стоитъ вашъ двойникъ; вы сами умны и разумны, а тотъ непремѣнно хочетъ сдѣлать подлѣ васъ какую нибудь безсмыслицу, и иногда превеселую вещь; и вдругъ вы замѣчаете, что это вы сами хотите сдѣлать эту веселую вещь, и Богъ знаетъ зачѣмъ, то есть какъ-то нехотя хотите, сопротивляясь изъ всѣхъ силъ хотите. Я зналъ, однажды, одного доктора, который на похоронахъ своего отца, въ церкви, вдругъ засвисталъ...

Версиловъ взялъ въ руки образъ и изо всѣхъ силъ ударилъ его объ уголъ печки: образъ раскололся ровно на два куска.

Тоже у Версилова и въ другихъ отношеніяхъ: „всемірное болѣніе за всѣхъ“ и самый неприкрытый эгоизмъ, высота порывовъ, сила вѣры, вериги—и клокотаніе страстей, атеизмъ...

Одновременное ощущеніе двухъ безднъ—это вся природа и Дмитрія Карамазова. Психологъ-прокуроръ, разсуждая о характерѣ Дмитрія Карамазова, о его способности къ благороднымъ порывамъ и къ отвратительнымъ поступкамъ, находитъ эту способность наиболѣе открывающею глубины его души.

— Обыкновенно въ жизни бываетъ такъ, что при двухъ противоположностяхъ правду надо искать посрединѣ; въ настоящемъ случаѣ это буквально не такъ. Вѣроятнѣе всего, что въ первомъ случаѣ онъ былъ искренно благороденъ, а во второмъ случаѣ также искренно низокъ. Почему? А вотъ именно потому, что мы натуры широкія, Карамазовскія, способныя вмѣщать всевозможныя противоположности и разомъ созерцать обѣ бездны, бездну надъ нами, бездну высшихъ идеаловъ, и бездну подъ нами, бездну самаго низшаго и зловоннаго паденія... Ощущеніе низости паденія такъ же необходимо этимъ разнузданнымъ, безудержнымъ натурамъ, какъ и ощущеніе высшаго благородства... Именно имъ нужна эта неестественная смѣсь постоянно и безпрерывно. Двѣ бездны въ одинъ и тотъ же моментъ,—безъ того мы несчастны и неудовлетворены, существованіе наше не полно. Мы широки, широки какъ вся наша матушка Россія, мы все вмѣстимъ и со всѣмъ уживемся!

Николай Ставрогинъ—тотъ же типъ и при томъ наиболѣе яркій, наиболѣе рельефно-выраженный. Душа его души—„жажда контрастовъ“. Онъ былъ способенъ къ самому возвышенному великодушію, и въ то же время въ его душѣ таилась злоба, холодная, спокойная и *разумная*, стало быть, самая отвратительная, самая страшная, какая можетъ быть. Въ одно и то же время онъ насаждаетъ въ сердцѣ Шатова Бога и родину, проповѣдуетъ ему фанатическую идею народа-богоносца, и въ то же самое время, въ тѣ же самые дни, отравляетъ сердце Кирилова ядомъ рѣшительнаго атеизма. Онъ не зналъ различія въ красотѣ между какою-нибудь сладострастною, звѣрскою штукой и какимъ угодно подвигомъ, хотя бы даже жертвой жизнью для человѣчества,—въ обоихъ полюсахъ онъ находилъ совпаденіе красоты, одинаковость наслажденія. Наканунѣ своей смерти, своего самоубійства, онъ признавался любимой дѣвушкѣ:

— Я пробовалъ вездѣ мою силу. Вы мнѣ совѣтовали это, „чтобъ узнать себя“. На пробахъ для себя и для показу она оказывалась безпредѣльною. На вашихъ глазахъ я снесъ пощечину отъ вашего брата; я признался въ бракѣ (съ Лебядкиной) публично... Я могу пожелать сдѣлать доброе дѣло и ощущаю отъ того удовольствіе; рядомъ желаю и злого и тоже чувствую удовольствіе.

Идея всепримиряющей силы красоты, эстетическаго совпаденія полюсовъ, одинаковости наслажденія въ добрѣ и злѣ— есть одна изъ самыхъ смѣлыхъ идей, какія только могли зародиться въ душѣ Достоевскаго.

И что же—имѣемъ ли мы въ этой идеѣ окончательное примиреніе противоположностей, даетъ ли она послѣднюю гармонію, можно ли считать высшій синтезъ достигнутымъ?

Мы не имѣемъ основаній отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Дѣйствительнаго синтеза противоположностей красота не даетъ. Это мы съ несомнѣнностью можемъ установить на всѣхъ „необыкновенныхъ людяхъ“ Достоевскаго, въ которыхъ обнаруживается совпаденіе противоположностей.

Всѣ „необыкновенные люди“, носители одинаковости наслажденія въ обоихъ полюсахъ, могутъ быть раздѣлены на три разряда. Въ первыхъ двухъ разрядахъ дисгармонирующія стороны представлены неодинаково, не съ равною реальностью, но такъ, что или добро дѣйствуетъ лишь въ видѣ головныхъ идеаловъ, въ видѣ пустыхъ отвлеченныхъ мечтаній, зло же проявляется въ сочныхъ краскахъ, въ глубокихъ страстяхъ, или, напротивъ, земныя чувства и злые помыслы шевелятся въ душѣ слишкомъ слабо, теоретически безцвѣтно, отвлеченно, тогда какъ любовь къ добру всецѣло и прочно владѣетъ душою. Лишь въ третьемъ разрядѣ „необыкновенныхъ людей“ мы наблюдаемъ равную силу обоихъ полюсовъ. Итакъ, первый разрядъ—люди съ реальною наклонностью къ землѣ и отвлеченными мечтами о возвышенномъ и прекрасномъ; второй разрядъ—люди съ реальнымъ устремленіемъ къ небу и съ слабымъ чувствомъ земли, съ отвлеченною мыслью о злѣ; третій разрядъ—люди съ равнымъ наклономъ къ добру и злу.

Первый типъ—герой „подполья“ и Дмитрій Карамазовъ. Вотъ исповѣдь перваго.

— Кончалась полоса моего развратика и мнѣ становилось ужасно тошно... Но у меня былъ выходъ, все примирявшій, это—спасаться во „все прекрасное и высокое“, конечно въ мечтахъ. Мечталъ я ужасно, мечталъ по три мѣсяца сряду... Я дѣлался вдругъ героемъ... Мечты особенно слаще и сильнѣе приходили ко мнѣ послѣ развратика, приходили съ раскаяніемъ и слезами, съ проклятіями и востор-

гами. Бывали мгновенія такого положительнаго упоенія, такого счастья, что даже малѣйшей насмѣшки внутри меня не ощущалось, ей Богу. Была вѣра, надежда, любовь. Я слѣпо вѣрилъ тогда, что какимъ-то чудомъ, какимъ-нибудь внѣшнимъ обстоятельствомъ все это вдругъ раздвинется, расширится—и вотъ я выступлю вдругъ на свѣтъ Божій, чуть-ли не на бѣломъ конѣ и не въ лавровомъ вѣнкѣ. Второстепенной роли я и понять не могъ и вотъ именно потому-то, въ дѣйствительности, очень спокойно занималъ послѣднюю. Либо герой, либо грязь, средины не было. Это-то меня и сгубило, потому что въ грязи я утѣшалъ себя тѣмъ, что въ другое время бываю герой, а герой прикрывалъ собою грязь. Замѣчательно, что эти приливы „всего прекраснаго и высокаго“ приходили ко мнѣ и во время развратика, и именно тогда, когда я уже на самомъ днѣ находился, приходили такъ, отдѣльными вспышечками, какъ будто напоминая о себѣ, но не истребляли однакожъ развратика своимъ появленіемъ; напротивъ, какъ будто подживляли его контрастомъ... Но сколько любви, Господи, сколько любви переживалъ я въ этихъ мечтахъ моихъ, въ этихъ „спасеньяхъ во все прекрасное и высокое“; хоть и фантастической любви, хоть и никогда ни къ чему человѣческому на дѣлѣ не прилагавшейся, но до того было ея много, этой любви, что потомъ, на дѣлѣ, ужъ и потребности даже не ощущалось ее прилагать...

Таковъ и Дмитрій Карамазовъ. Онъ всю свою жизнь, „съ діогеновымъ фонаремъ“, ищетъ благородства и вмѣстѣ съ тѣмъ живетъ жизнью безалаберною, безобразною, пьяною, грязною. Онъ говоритъ о себѣ, о своей прожитой жизни Алешѣ: „любилъ развратъ, любилъ и срамъ разврата, любилъ жестокость: развѣ я не клопъ, не злое насѣкомое? Сказано — Карамазовъ!“ Дмитрій Ѳедоровичъ — сладострастно-злое насѣкомое. Идеалъ Мадонны, который онъ носитъ въ своей душѣ вмѣстѣ съ этимъ содомскимъ идеаломъ, глубоко запрятанъ въ его сердцѣ, выглядываетъ оттуда робко и бездѣйственно. „Когда мнѣ случалось погружаться въ самый, въ самый глубокій позоръ разврата (а мнѣ только это и случалось), то я всегда стихотвореніе о Церерѣ читалъ. Исправляло оно меня? Никогда! Потому что я Карамазовъ. Потому что если ужъ полечу въ бездну, то такъ-таки прямо,

головой внизъ и вверхъ пятами"... Такъ дѣйствительно жилъ Дмитрій Ѳедоровичъ. Впрочемъ, въ тѣ дни свои, которые описываются въ романѣ, онъ переживаетъ подъ громомъ особыхъ обстоятельствъ нѣчто новое, — онъ переживаетъ возрожденіе, воскресеніе. „Братъ, говоритъ онъ Алешѣ, находясь въ тюрьмѣ,—я въ себѣ въ эти два послѣдніе мѣсяца новаго человѣка ощутилъ. Воскресъ во мнѣ новый человѣкъ! Былъ заключенъ во мнѣ, но никогда бы не явился, если бы не этотъ громъ".

Отъ Дмитрія Карамазова, одновременно ощущавшаго двѣ бездны, чрезъ героя подполья, чрезъ князя Сокольскаго. мы постепенно спускаемся къ Мармеладову, Келлеру, Лебедеву, которые не знали никакихъ безднъ, но жили просто въ грязи, сохраняя смутное воспоминаніе и о царствѣ Божіемъ, которые не могли подниматься на высоту своихъ искръ, на высоту своихъ добрыхъ минутъ, единственно отъ нравственной слабости, отъ безсилія предъ требованіями общественной среды. Этимъ Мармеладовымъ недостаетъ просто культурности, для нихъ все ихъ спасеніе, маленькое, обывательское спасеніе, придетъ отъ общественной эволюціи, отъ развитія экономическихъ и соціальныхъ условій. Не боги же обжигаютъ кирпичи, и не религія нужна, чтобы излѣчить человѣка отъ алкоголизма, дебоширства, ростовщичества, мошенничества. Это легко видѣть; но примѣчательно, что переходъ отъ необыкновенныхъ людей двойныхъ полюсовъ къ этимъ слабенькимъ и пьяненькимъ совершается съ поразительною постепенностью, — указать границы между ними рѣшительно нѣтъ никакой возможности. И широта Дмитрія Карамазова имѣетъ въ себѣ слишкомъ много стихійно-некультурныхъ элементовъ, она всецѣло отъ его нравственной слабости, отъ его душевной распущенности. Личные добрые задатки и дикость среды, высота отвлеченныхъ идеаловъ и сила соціальной неустроенности—таковы родники его внутренней трагедіи. Очевидно, первый разрядъ необыкновенныхъ людей ни на одинъ шагъ не выводитъ насъ за предѣлы стихійно-психической совмѣстимости разныхъ душевныхъ слоевъ, ни на одну пядь не подвигаетъ насъ къ высотѣ принципіальнаго примиренія полюсовъ. Дмитрій Карамазовъ весь отъ стихійно-прошлаго, и ничего въ немъ нѣтъ принципіально-грядущаго.

То же самое нужно сказать и объ остальныхъ двухъ разрядахъ.

Второй разрядъ—люди съ реальнымъ устремленіемъ къ небу и съ слабымъ чувствомъ земли, съ отвлеченною мыслью о злѣ. Таковы—князь Мышкинъ, Раскольниковъ, Кириловъ.

Объясняя Евгенію Павловичу о своихъ „двухъ любвяхъ“ къ Настасьѣ Филипповнѣ и къ Аглаѣ и давая ему порученіе о чемъ-то переговорить съ Аглаей, растолковать ей, что онъ, женясь на Настасьѣ Филипповнѣ, нисколько не противорѣчитъ своей любви къ Аглаѣ, князь высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и невольное чувство какой-то вины.

— О, да, я виноватъ! Вѣроятнѣе всего, что я во всемъ виноватъ! Я еще не знаю, въ чемъ именно, но я виноватъ... Тутъ есть что-то такое, чего я не могу вамъ объяснить, Евгеній Павловичъ, и словъ не имѣю, но... Аглая Ивановна пойметъ! О, я всегда вѣрилъ, что она пойметъ.

— Нѣтъ, князь, не пойметъ! Аглая Ивановна любила какъ женщина, какъ человѣкъ, а не какъ... отвлеченный духъ. Знаете ли что̀, бѣдный мой князь: вѣрнѣе всего, что вы ни ту, ни другую никогда не любили!

Настасью Филипповну любовью-жалостью князь любилъ, но простою любовью князь не любилъ ни Настасью Филипповну, ни Аглаю. И въ этомъ была его вина, и отсюда его „двѣ любви“, въ которыхъ онъ не могъ разобраться.

— А до женскаго пола вы, князь, охотникъ большой?

— Я н-н-нѣтъ! Я вѣдь... Вы, можетъ быть не знаете, я вѣдь по прирожденной болѣзни моей даже совсѣмъ женщинъ не знаю.

Вотъ откуда вина князя. Живой-святой во всѣхъ отношеніяхъ, князь въ единственномъ отношеніи оказался мертвой муміей—въ томъ отношеніи, въ которомъ онъ раздвоился, раскололся на два полюса, въ отношеніи къ женщинѣ.

Совмѣщеніе двухъ полюсовъ, „двухъ любвей“ въ одномъ сердцѣ въ данномъ случаѣ служитъ несомнѣннымъ свидѣтельствомъ природной немощи, ненормальности.

Что̀ о князѣ Мышкинѣ, то же самое слѣдуетъ сказать и объ Алешѣ Карамазовѣ. Въ немъ мы видимъ въ сущности одно небесное, духовное. Если онъ говоритъ о себѣ Лизѣ, что „онъ до многаго прикоснулся“, что онъ понимаетъ страшную злобу людскую, то вѣдь это слова, только слова, ко-

торыя не подтверждаются ни одною черточкой въ ходѣ романа. Равнымъ образомъ и его любовь къ Лизѣ Хохлаковой, несмотря на поцѣлуй, есть любовь какая-то дѣтская, безкровная. Не по-дѣтски развитая Лиза просто говоритъ ему однажды: „Вы въ мужья не годитесь. Я за васъ выйду, и вдругъ дамъ записку, чтобы снести тому, котораго полюблю послѣ васъ (напр. Ивана Ѳедоровича). Вы возьмете и непремѣнно отнесете, да еще отвѣтъ принесете". Такая безкровная, безревностная любовь не удовлетворяетъ Лизу...

Ту же самую немощь, что̀ у князя Мышкина,—совершенно въ другомъ отношеніи, въ отношеніи къ преступленію, мы наблюдаемъ и въ Раскольниковѣ. Конечно, эта немощь, немощь къ преступленію,—одна изъ тѣхъ, въ которыхъ совершается сила Божія, но для эстетики не существуетъ этической точки зрѣнія, она только знаетъ два полюса и одинаковость наслажденія въ нихъ,—и намъ достаточно въ этомъ мѣстѣ отмѣтить лишь блѣдность одного изъ полюсовъ. Раскольниковъ—глубокій человѣколюбецъ. Любовь къ людямъ пронизываетъ его до мозга костей. Напротивъ, способность къ преступленію въ немъ чисто-теоретическая—„книжныя мечты, теоретически-раздраженное сердце". Поэтому никакъ не случайно то, что Раскольниковъ преступленія не выноситъ. Его преступленіе для добрыхъ цѣлей это—скороспѣлое смѣшеніе добраго сердца съ головною теоріею.

У Кирилова головной, выдуманный (внушенный Ставрогинымъ) атеизмъ соединяется съ самымъ добродушнѣйшимъ добросердечіемъ. Этотъ атеистъ, рѣшившій убить себя, единственно чтобы доказать своеволіе (первое атеистически-теоретическое самоубійство, какъ у Раскольникова первое теоретическое преступленіе), и въ то же время зажигающій лампадку, потому что „старуха любитъ", забавляющій мячикомъ ребенка и радующійся рожденію младенца у Шатовыхъ, этотъ атеистъ, котораго „съѣла идея"—самое тяжелое, самое жалкое созданіе художественнаго творчества.

Теперь обратимся къ третьему разряду необыкновенныхъ людей. Это—Версиловъ, Иванъ Карамазовъ, Свидригайловъ и особенно Ставрогинъ. У нихъ равный наклонъ къ тому и другому полюсу. Но это „преудобнѣйшее" приспособленіе ко всякимъ обстоятельствамъ далеко не можетъ быть при-

знано вершиной человѣческаго развитія. Одинаковость наслажденія въ обоихъ полюсахъ, при болѣе внимательномъ наблюденіи, оказывается не идеальнымъ соединеніемъ, а стихійно-хаотическимъ смѣшеніемъ, которое можетъ быть одобрено развѣ только пошлымъ житейскимъ благоразуміемъ. Это не идеальная вершина, это—жалкая пошлая срединка, не смѣющая пристать ни къ тому, ни къ другому берегу. Герой подполья проницательно разсуждаетъ объ этой отвратительной чертѣ нашихъ „романтиковъ“. У насъ „надзвѣздныхъ натуръ“ не водится „въ ихъ чистомъ состояніи“. Наши романтики умѣютъ отлично обдѣлывать свои дѣлишки, всему уступятъ политично, все обойдутъ, умѣютъ соединить надзвѣздныя мечтанія съ казенными квартирками, пенсіончиками, чинами; ихъ главная забота—сохранить себя, „сберечь свою душу“, какъ ювелирскую вещицу какую-нибудь. Вотъ что̀ означаетъ эта „способность къ самымъ противорѣчивѣйшимъ ощущеніямъ“; вотъ почему наши „широкія“ натуры, даже при самомъ послѣднемъ паденіи, никогда не теряютъ своего идеала.

Подъ эту мѣрку Версиловъ вполнѣ подходитъ. Онъ самъ сознается въ своемъ благоразуміи.

— Я безконечно силенъ непосредственною силою уживчивости съ чѣмъ бы то ни было, столь свойственною всѣмъ умнымъ русскимъ людямъ („умнымъ романтикамъ“) нашего поколѣнія. Меня ничѣмъ не разрушишь, ничѣмъ не оскорбишь и ничѣмъ не удивишь. Я живучъ какъ дворовая собака. Я могу чувствовать преудобнѣйшимъ образомъ два противоположныя чувства въ одно и то же время—и, ужъ конечно, не по моей волѣ. Но тѣмъ не менѣе знаю, что это безчестно, главное потому, что ужъ слишкомъ благоразумно...

Влюбленный въ Версилова и вдумчиво наблюдающій его „подростокъ“ приходитъ къ выводу, что „Версиловъ ни къ какому чувству, кромѣ безграничнаго самолюбія, и не можетъ быть способенъ“.

Но можно видѣть, что поставленіе себя въ центрѣ мірозданія при несоотвѣтствующей фактической силѣ, импонируя душамъ слабымъ и мягкосердечнымъ, повергая ихъ въ восторженное благоговѣніе, должно казаться смѣшнымъ для наблюдателей болѣе самобытныхъ. Смѣшно это срединное

смѣшеніе крайностей, эта благоразумная уживчивость, столь не соотвѣтствующая высокимъ претензіямъ.

— Мнѣ всегда казалось въ васъ что-то смѣшное.

Это говоритъ Версилову Катерина Николаевна.

Князь Мышкинъ, Раскольниковъ, Кириловъ, Дмитрій Карамазовъ не смѣшны [1]), а Версиловъ, Иванъ Карамазовъ, Свидригайловъ, Ставрогинъ смѣшны и смѣшливы: смѣхъ ходитъ за ними по пятамъ, какъ зеркало, отражающее ихъ срединную пошлость.

Что такое Иванъ Карамазовъ при всей дерзости своего религіознаго сомнѣнія, при всей смѣлости своего этическаго отрицанія, внушающій восторженное благоговѣніе экзальтированнымъ женщинамъ и рабскую преданность фанатикамъ-лакеямъ Смердяковымъ? Этотъ лакей-Смердяковъ, родственный Ивану Карамазову по духу (и по плоти), такъ опредѣляетъ характеръ своего „идола“:

— Умны вы очень-съ. Деньги любите, почетъ тоже любите, потому что очень горды, прелесть женскую чрезмѣрно любите, а пуще всего въ покойномъ довольствѣ жить и чтобы никому не кланяться,—это пуще всего-съ.

Любовь къ покою и гордость—это двѣ основныя черты въ характерѣ Ивана Карамазова, и та и другая говорятъ о срединной пошлости его. Эти характеры не могутъ не быть гордыми, тщеславными.

Еще съ большею яркостью, чѣмъ въ лакеѣ Смердяковѣ, характеръ Ивана отражается въ его кошмарѣ-чортѣ, этомъ „воплощеніи его мыслей и чувствъ, только самыхъ гадкихъ и глупыхъ“. Это именно „пошлый чортъ“, отвратительный по своей мѣщанской срединности, по своему лакейству.

— Я никогда не былъ такимъ лакеемъ! Почему-же душа моя могла породить такого лакея?

Да въ томъ-то и дѣло, что Иванъ всегда былъ такимъ лакеемъ. Его гордый умъ, блуждающій отъ одного полюса къ другому, такъ какъ ему, какъ избранному, все позволено,—его гордый умъ служитъ лишь фономъ, на которомъ

---

[1]) Хотя самъ Дмитрій Карамазовъ „заливается“ „неожиданнымъ“ и неудержимымъ смѣхомъ, но это какой-то дикій, трагическій смѣхъ,— и проницательные наблюдатели видѣли въ немъ никакъ не смѣшныя черты.

вырисовывается его лакейская пошлость. Въ самую важную минуту своей жизни, когда Смердяковъ, гипнотизируя его, условливался съ нимъ объ убійствѣ отца, „онъ (Иванъ Ѳедоровичъ) вдругъ, къ удивленію Смердякова, засмѣялся и быстро пошелъ въ калитку, продолжая смѣяться". На слѣдующее утро, уѣзжая въ Чермашню, какъ того желалъ Смердяковъ, онъ прощался съ нимъ „съ какимъ-то нервнымъ смѣшкомъ"...

Свидригайловъ, человѣкъ „эстетики и комфорта", пришелъ путемъ собственнаго опыта къ выводу: „бѣда быть широкимъ безъ особенной геніальности". Бѣда въ широтѣ, превосходящей мѣру фактической силы, а это можетъ случиться при всякой степени силы, потому что всякую степень силы можетъ превзойти еще большая степень широты, претензій, гордости. Послѣдніе дни и послѣдніе часы, въ которые мы застаемъ Свидригайлова, поражаютъ и угнетаютъ душу читателя безпросвѣтною сѣростью, безпроглядным туманомъ мелкаго непрерывнаго дождя: все возможно, все испытано, но ничто не доходитъ до послѣдней глубины души, все скользитъ по ея поверхности, ко всему потерянъ вкусъ. И такова была вся его жизнь: ни къ чему никогда не имѣлъ ненависти, даже мстить не желалъ, но не испытывалъ и всеохватывающей любви; спорить тоже не любилъ, не горячился... Сѣро и безцвѣтно!

Но особенно выпукло эта лакейская пошлость вырисовывается въ лицѣ Николая Ставрогина.

Его сила на пробу—для себя и для показу—оказывалась безпредѣльною. Но эта безпредѣльность именно не природная, а искусственная, разсудочная и, главнымъ образомъ, показная. Повидимому онъ вынесъ пощечину съ тѣмъ же величіемъ, какъ и князь Мышкинъ, но извнутри это были два совершенно разныя явленія. У князя Мышкина это было непосредственно и природно, а у Ставрогина искусственно, намѣренно, „ретортно" (какъ сказалъ бы герой подполья). У князя совершенно не было гордости, по замѣчанію Аглаи, а Ставрогинъ былъ непомѣрно гордъ, мелочно-тщеславенъ, самодовольный аристократъ выше средняго порядка, мѣщанинъ-аристократъ, лакей-аристократъ.

— Вы атеистъ, говорилъ Ставрогину Шатовъ, — потому что вы баричъ. Вы потеряли различіе зла и добра, потому

что перестали свой народъ узнавать... Я тоже баричъ, сынъ вашего крѣпостного лакея Пашки...

Не вѣрить въ Бога по гордости, отрицать различіе добра и зла по аристократическому самодовольству,—да можетъ ли быть что-нибудь пошлѣе этого! „Я не вѣрю въ Бога, въ котораго вѣритъ простой народъ, я не признаю общеобязательнаго долга, потому что у меня брюки лучшаго, чѣмъ у другихъ, покроя!“ Только лакейская, смердяковская душа можетъ такъ разсуждать, только лакей можетъ не понимать, что различіе какой бы то ни было мѣры ничтожно предъ безконечностью.

— Вы никого не оскорбляете, и васъ всѣ ненавидятъ; вы смотрите всѣмъ ровней, и васъ всѣ боятся. Къ вамъ никто не подойдетъ потрепать васъ по плечу. Вы ужасный аристократъ.

Такъ говорилъ Ставрогину Петръ Верховенскій въ восторгѣ идолопоклонничества, ни мало не подозрѣвая, что онъ имѣетъ предъ собою отвратительнаго идола. Ставрогинъ боится, болѣе всего на свѣтѣ, показаться смѣшнымъ: полная противоположность князю Мышкину.

И бракъ его на Лебядкиной тоже не отъ природы, а отъ гордыхъ мыслей, отъ надрыва. Онъ объявляетъ о своемъ бракѣ съ Лебядкиной „съ безпредѣльнымъ высокомѣріемъ“. Князь Мышкинъ чувствовалъ бы и поступилъ бы совсѣмъ иначе. И при всемъ своемъ презрѣніи къ обществу, Ставрогинъ желаетъ смерти своей жены: сыгралъ роль и нужно отдѣлаться отъ чужой одежды. Онъ знаетъ другихъ женщинъ, принимая ихъ ласки съ равнодушіемъ избалованнаго барченка, а можетъ быть съ безсиліемъ истощившагося развратника...

И все, что ни дѣлаетъ Ставрогинъ, каждый его великолѣпный подвигъ имѣетъ балаганную основу, оказывается паясничаньемъ плохого актера. На дуэли съ Маврикіемъ Николаевичемъ онъ ведетъ себя героемъ: выдерживаетъ выстрѣлъ противника и самъ стрѣляетъ въ сторону. Кирилову, его секунданту, безъ усилій удается показать ему, что онъ велъ себя какъ балаганный Петрушка и что ему должно быть стыдно.

— Если мнѣ, говорилъ Кириловъ, легко бремя, потому что отъ природы, то, можетъ быть, вамъ труднѣе бремя,

потому что такая природа. Очень нечего стыдиться, а только немного... Вы не сильный человѣкъ.

При кажущейся силѣ, при показной силѣ, Ставрогинъ извнутри не сильный человѣкъ. Онъ именно „бродитъ съ краю", вопреки противоположному мнѣнію Шатова; онъ блуждаетъ отъ одного берега къ другому.

— Я ничтожный характеръ, признается онъ Кирилову.

Еще откровеннѣе высказывается онъ въ письмѣ къ Дарьѣ Павловнѣ.

— Я могу пожелать сдѣлать доброе дѣло и ощущаю отъ того удовольствіе; рядомъ желаю и злого и тоже чувствую удовольствіе. Но и то и другое чувство всегда слишкомъ мелко, а очень никогда не бываетъ. Мои желанія слишкомъ не сильны: руководить не могутъ. На бревнѣ можно переплыть рѣку, а на щепкѣ нѣтъ...

Бѣда Ставрогина, какъ и Свидригайлова,—широта натуры при внутреннемъ безсиліи; его демонъ, какъ и чортъ Ивана Карамазова,—демонъ срединной пошлости: „это просто маленькій, гаденькій, золотушный бѣсенокъ съ насморкомъ, изъ неудавшихся".

Его бѣда въ томъ, что онъ, обладая природою внутренно безсильною, лѣзъ однако въ сильные люди, хотя и не признался въ этомъ Кирилову. Снова скажемъ, совсѣмъ не въ степени силы или безсилія тутъ дѣло,—онъ все-таки былъ очень сильный человѣкъ,—а въ томъ, что его претензіи превосходили его силу, что онъ искусственно, съ надрывомъ, строилъ свою жизнь. Онъ жилъ не по природѣ, а по ретортнымъ рецептамъ, разсудочно смѣшивалъ разныя части. И поэтому онъ не имѣлъ непосредственности чувства, не отдавался всецѣло ни въ ту, ни въ другую сторону. Кириловъ говорилъ о немъ:

— Ставрогинъ если вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ вѣруетъ. Если же не вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ не вѣруетъ. (То же можно сказать и объ Иванѣ Карамазовѣ).

Ставрогинъ имѣетъ своего демона и свои „галюсинаціи"; имѣетъ онъ и своего лакея, свою „обезьяну"—Петра Верховенскаго, какъ Иванъ Карамазовъ—Смердякова.

Петръ Степановичъ Верховенскій рѣшительно на все способенъ: для него убить человѣка то же, что зарѣзать курицу. Онъ на все способенъ по страшной душевной пу-

стотѣ, по деревянной безчувственности, по ужасному подлому легкомыслію.

Петръ Степановичъ связанъ съ Ставрогинымъ такъ же неразрывно и такъ же совершаетъ для него преступленія, какъ Смердяковъ для Ивана Карамазова.

— Я шутъ, говорилъ Верховенскій Ставрогину, но вы— главная моя половина.

— Вы „ладья", старая вы, дырявая, дровяная барка на сломъ!

— Вы дрянной, блудливый, изломанный барченокъ!

Внѣшняя, показная сила не отвѣчала внутреннему безсилію Ставрогина. Онъ обладалъ громадной физической силой и былъ писаный красавецъ, но лицо его напоминало маску.

— Заговорите хоть разъ въ жизни голосомъ человѣческимъ, молилъ Ставрогина Шатовъ.

Изломанность, несогласованность внутренняго и внѣшняго, блудливость—таковъ характеръ Ставрогина. И онъ самъ, извнутри, лучше чѣмъ кто-либо, знаетъ свою слабую, смѣшную сторону.

— Мнѣ ужасно хочется смѣяться, все смѣяться, безпрерывно, долго, много. Я точно заряженъ смѣхомъ...

И этотъ смѣхъ отъ Ставрогина передается всѣмъ близкимъ къ нему людямъ, всѣмъ, кто, обманутые имъ, его видомъ, благоговѣли предъ нимъ, обожали его, кланялись ему, молились на него.

Сцена, когда Марья Тимоѳеевна, жалкая жена Ставрогина, признается, что считала его княземъ (напримѣръ княземъ Мышкинымъ), а теперь видитъ его самозванство,—объясняетъ ему своимъ бредовымъ, изступленнымъ, но глубоко проникновеннымъ языкомъ, что настоящій князь, соколъ, не постыдился бы своей жены предъ свѣтомъ, что онъ не выноситъ поднятой на себя тяжести, что онъ не соколъ, а филинъ, сова слѣпая, Гришка Отрепьевъ—эта сцена исполнена необычайнаго трагизма.

— Я вамъ должна признаться, говорила Ставрогину Лиза,—у меня укрѣпилась мысль, что у васъ что-то есть на душѣ ужасное, грязное и кровавое, и... и въ то же время такое, что ставитъ васъ въ ужасно смѣшномъ видѣ. Берегитесь мнѣ открывать, если правда: я васъ засмѣю. Я буду хохотать надъ вами всю вашу жизнь.

Надъ Ставрогинымъ не смѣется лишь Даша, которая заранѣе обрекла себя на роль сидѣлки, унизительную и унижающую Ставрогина.

Мы видимъ, что всѣ „необыкновенные люди", возвышающіеся до всепримиряющей силы красоты, до одинаковости наслажденія въ обоихъ полюсахъ, всѣ они, всѣхъ разрядовъ, на самомъ дѣлѣ не достигаютъ той высоты, на которую „лѣзутъ", не доходятъ до идеальной гармоніи,—всѣ они суть психическіе типы и не имѣютъ въ себѣ ничего принципіально-пророческаго, всѣ они продуктъ сложныхъ условій культуры, а не предвосхитители грядущаго, всѣ они относятся къ прошлому, а не къ будущему.

— Я тысячу разъ дивился—говоритъ „подростокъ"—на эту способность человѣка (и, кажется, русскаго человѣка по преимуществу) лелѣять въ душѣ своей высочайшій идеалъ рядомъ съ величайшею подлостью, и все совершенно искренно. Широкость ли это особенная въ русскомъ человѣкѣ, которая его далеко поведетъ, или просто подлость,—вотъ вопросъ.

Можетъ быть ни то ни другое. Вотъ какъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ В. С. Соловьевъ.

— „Россія—великая окраина Европы въ сторону Азіи. При такомъ своемъ окраинномъ положеніи отечество наше естественно гораздо болѣе прочихъ европейскихъ странъ испытываетъ воздѣйствіе азіатскаго элемента, въ чемъ и состоитъ вся наша мнимая самобытность. У насъ изначала, а особенно со временъ Батыя, азіатскій элементъ въ природу вошелъ, второю душою сдѣлался, такъ что нѣмцы могли бы про насъ со вздохомъ сказать:

Zwei Seelen wohnen, ach! in *ihrer* Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.

Совсѣмъ отдѣлаться отъ своей второй души намъ невозможно, да и не нужно—мы вѣдь и ей тоже кое чѣмъ обязаны, но чтобы въ такой коллизіи не разорваться намъ на части, необходимо, чтобы рѣшительно одолѣла и возобладала одна душа и, разумѣется, лучшая"...

Принципъ красоты, одинаковой на обоихъ полюсахъ, не выводитъ человѣка изъ той психической совмѣстимости противоположностей, изъ той натуральной „широкости", которая можетъ служить естественной основой рѣшенія рели-

гіозной проблемы, но еще не составляетъ самаго рѣшенія. Эстетическое примиреніе есть лишь призракъ, фантомъ, явленіе порядка историко-культурнаго, или даже патологическаго, подобно тѣмъ страннымъ секундамъ, которыя предшествуютъ припадкамъ падучей болѣзни.

„Въ эпилептическомъ состояніи князя Мышкина была одна степень почти предъ самымъ припадкомъ (если только припадокъ приходилъ на яву), когда вдругъ, среди грусти, душевнаго мрака, давленія, мгновеніями какъ-бы воспламенялся его мозгъ, и съ необыкновеннымъ порывомъ напрягались разомъ всѣ жизненныя силы его. Ощущеніе жизни, самосознаніе почти удесятерялось въ эти мгновенія, продолжавшіяся какъ молнія. Умъ, сердце озарялись необыкновеннымъ свѣтомъ; всѣ волненія, всѣ сомнѣнія его, всѣ безпокойства какъ-бы умиротворялись разомъ, разрѣшались въ какое-то высшее спокойствіе, полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствіемъ той окончательной секунды (никогда не болѣе секунды), съ которой начинался самый припадокъ. Эта секунда была, конечно, невыносима. Раздумывая объ этомъ мгновеніи впослѣдствіи, уже въ здоровомъ состояніи, онъ часто говорилъ самъ себѣ: что вѣдь всѣ эти молніи и проблески высшаго самоощущенія и самосознанія, а, стало быть, и „высшаго бытія“, не что иное какъ болѣзнь, какъ нарушеніе нормальнаго состоянія, а если такъ, то это вовсе не высшее бытіе, а, напротивъ, должно быть причислено къ самому низшему. И однако-же онъ всетаки дошелъ до чрезвычайно парадоксальнаго вывода: „что же въ томъ, что это болѣзнь?“ рѣшилъ онъ, „какое до того дѣло, что это напряженіе ненормальное, если самый результатъ, если минута ощущенія, припоминаемая и разсматриваемая уже въ здоровомъ состояніи, оказывается въ высшей степени гармоніей, красотой, даетъ неслыханное и негаданное дотолѣ чувство полноты, мѣры, примиренія и встревоженнаго молитвеннаго слитія съ самымъ высшимъ синтезомъ жизни?“ Въ томъ же, что это дѣйствительно „красота и молитва“, что это дѣйствительно „высшій синтезъ жизни“, въ этомъ онъ сомнѣваться не могъ... Если въ самый послѣдній сознательный моментъ предъ припадкомъ ему случалось успѣвать ясно и созна-

тельно сказать себѣ: „да, за этотъ моментъ можно отдать всю жизнь!“ то, конечно, этотъ моментъ самъ по себѣ и стоилъ всей жизни“...

„Дѣйствительность ощущенія“ не можетъ подлежать сомнѣнію. Но вѣдь вся сила не въ явленіи, а въ его толковании. Между тѣмъ „въ оцѣнкѣ этой минуты, безъ сомнѣнія, заключалась ошибка“. Въ самомъ дѣлѣ. Какъ ни блаженна была для князя Мышкина эта минута, но „отупѣніе, душевный мракъ, идіотизмъ стояли предъ нимъ яркимъ послѣдствіемъ этихъ высочайшихъ минутъ“. Можно ли признать эти „высочайшія минуты“ послѣднимъ синтезомъ, если за ними слѣдовали такія мрачныя послѣдствія? Что же это за высшее примиреніе, если оно столь безсильно предъ лицомъ мрачной дѣйствительности? Что за красота въ этомъ „отупѣніи и идіотизмѣ“?... Тутъ весьма важно то, что красота, какъ второй синтетическій принципъ, приходитъ къ отрицанію перваго, самаго основного принципа—жизни. Если „за этотъ моментъ можно отдать всю жизнь“, то во всякомъ случаѣ это не будетъ жертва жизнью ради высшей формы жизни, ради ея высшей полноты, ради „жизни съ избыткомъ“, какъ это бываетъ съ самопожертвованіемъ любви,— это будетъ жертва жизнью ради того, что есть самое рѣшительное отрицаніе жизни и что влечетъ за собою ужаснѣйшій мракъ „отупѣнія и идіотизма“.

Кириловъ, тоже переживавшій подобныя минуты и придававшій имъ пророческое значеніе предуказанія на то время, когда „не будетъ времени“, ждалъ, что человѣкъ „перемѣнится физически“. Но пока нѣтъ этихъ физическихъ перемѣнъ, пока красота безсильна предъ природою,— и „высшій синтезъ“ есть только болѣзненный самообманъ

И все-же не эта природная изолированность, субъективность, составляетъ послѣднюю немощь красоты: ея самое окончательное крушеніе въ томъ, что полюсы имѣютъ характеръ этическій и потому эстетическое безразличіе лежитъ совершенно въ иной плоскости. Одинаковая температура двухъ тѣлъ разной массы не дѣлаетъ ихъ одинаковыми по вѣсу и не уничтожаетъ этого вѣсового различія ихъ. Одинаковость наслажденія въ обоихъ полюсахъ можно вполнѣ признать, но различіе полюсовъ по своей этической сторонѣ отъ этого не ослабляется. И когда эстетика зани-

маетъ свое мѣсто, она не сталкивается съ этикой, красота и добро могутъ мирно уживаться, какъ двѣ стороны многогранной жизни. Но когда красота претендуетъ сыграть высшую роль всепримиряющаго принципа, дерзаетъ одолѣть добро въ его специфическихъ чертахъ, стереть его характерныя краски, тогда добро становится въ оборонительное положеніе, мощно и яростно отражаетъ выпады красоты.

Достоевскій рѣшительно и ярко ставитъ вопросъ о сравнительной силѣ добра и красоты,—и рѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ преобладающаго могущества добра. Въ этомъ отношеніи рѣшающее значеніе имѣетъ опытъ Раскольникова, который приводитъ къ окончательному выводу: для человѣка добро выше всего. Въ сферѣ отношеній человѣка къ человѣку эстетическое совпаденіе противоположностей является не только природно-безсильнымъ, но просто теоретическимъ измышленіемъ, фантастическимъ бредомъ. Собственно *человѣческій* абсолютъ есть добро. Языкъ Достоевскаго ближе всего подходитъ къ языку философіи категорическаго императива.

И въ томъ, что Достоевскій, столь глубоко и оригинально проникшій въ тайну эстетическаго совпаденія обоихъ полюсовъ, одинаковости наслажденія, не остановился однако на эстетическомъ примиреніи, не соблазнился скороспѣлой гармоніей,—въ этомъ нужно видѣть его незаурядную нравственную мощь и выдающееся чувство правды, геніально-смѣлую любовь къ истинѣ.

Итакъ, мы имѣемъ въ міровоззрѣніи Достоевскаго два основныхъ понятія—реальная жизнь и высшее добро,—и синтетическая проблема сводится къ примиренію жизни и добра. Если любовь къ жизни есть половина дѣла, половина въ дѣлѣ спасенія человѣка, то другою половиною нужно признать добро, а въ сочетаніи этихъ половинъ дается цѣльное совершенство.

Проблема добра имѣетъ у Достоевскаго оригинальную постановку именно отъ этого сочетанія добра съ жизнью. Эта новая постановка этической проблемы распадается на двѣ задачи.

Во-первыхъ нужно указать значеніе добра для жизни, жизненное значеніе высшаго идеала.

Эту задачу Достоевскій рѣшаетъ съ достаточною опредѣленностью.

„Весь законъ бытія человѣческаго—говорилъ Степанъ Трофимовичъ—въ томъ, чтобы человѣкъ всегда могъ преклониться предъ безмѣрно великимъ. Если лишить людей безмѣрно великаго, то не станутъ они жить и умрутъ въ отчаяніи. Безмѣрное и безконечное такъ же необходимо человѣку, какъ и та малая планета, на которой онъ обитаетъ"...

То же говоритъ и старецъ Зосима.

„Многое на землѣ отъ насъ скрыто, но взамѣнъ того даровано намъ тайное сокровенное ощущеніе живой связи нашей съ міромъ инымъ, съ міромъ горнимъ и высшимъ, да и корни нашихъ мыслей и чувствъ не здѣсь, а въ мірахъ иныхъ. Богъ взялъ сѣмена изъ міровъ иныхъ и посѣялъ на сей землѣ и взростилъ садъ Свой, и взошло все, что̀ могло взойти, но взрощенное живетъ и живо лишь чувствомъ соприкосновенія своего таинственнымъ мірамъ инымъ; если ослабѣваетъ или уничтожается въ тебѣ сіе чувство, то умираетъ и взрощенное въ тебѣ. Тогда станешь къ жизни равнодушенъ и даже возненавидишь ее".

Итакъ, вторая половина—высшее начало жизни—столь же необходима человѣку, какъ и сама жизнь; только это высшее начало даетъ послѣднее оправданіе самой жизни.

Во-вторыхъ. Если высшее начало есть именно добро, и если оно оправдываетъ, или освящаетъ, жизнь, если оно должно быть вставлено въ рамку полной реальной жизни, если оно не есть аскетически-самодовлѣющее начало (въ чемъ и состоитъ оригинальность мысли Достоевскаго), то оно въ существѣ своемъ должно быть понято, какъ начало, разнородное наряду съ природно-историческою стороною жизни. Красота, по своему стихійному характеру, не выдѣляетъ человѣка изъ природы, но уравниваетъ его съ природою,—она будитъ въ немъ самомъ природно-стихійную основу. Напротивъ, добро есть начало специфически человѣческое, не природно-божественное, или стихійно-божественное, а богочеловѣческое.

Верхъ надъ конечнымъ возьметъ безконечное,
Вѣрою въ наше святое значеніе

Мы же возбудимъ теченіе встрѣчное
Противъ теченія!

Понять доброе теченіе, какъ теченіе природное, значитъ устранить самую проблему высшаго синтеза. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя остановиться и на одномъ противоборствѣ, потому что это дѣлало бы синтезъ безусловно невозможнымъ. Все это невольно толкаетъ на путь признанія разнородности сферъ—природно-исторической и нравственно-человѣческой. Но Достоевскій подойдя вплоть къ этой истинѣ, не переступилъ ея порога,—и она образуетъ предѣлъ его поступательнаго движенія. Онъ остановился на противоборствѣ и не могъ черезъ него перешагнуть. Въ философіи „подполья“ и въ мысли Ивана Карамазова признается наличность дисгармоніи между законами природно-исторической жизни и нравственно-человѣческимъ началомъ „Боже, да что̀ мнѣ за дѣло до законовъ природы и ариѳметики, когда мнѣ эти законы и дважды два четыре не нравятся“. Человѣку „мерзитъ примириться“ съ этою природно-исторической необходимостью.

Достоевскій, какъ зачарованный, не могъ оторвать своихъ глазъ отъ этой бездны,—и не имѣлъ вѣры подняться надъ нею.

Ипполитъ выражаетъ чувства Достоевскаго по поводу картины въ домѣ Рогожина.

...„На картинѣ этой изображенъ Христосъ, только что снятый со креста. Живописцы обыкновенно повадились изображать Христа и на крестѣ, и снятаго со креста, все еще съ оттѣнкомъ необыкновенной красоты въ лицѣ; эту красоту они ищутъ сохранить Ему даже при самыхъ страшныхъ мукахъ. Въ картинѣ же Рогожина о красотѣ и слова нѣтъ; это въ полномъ видѣ трупъ человѣка, вынесшаго безконечныя муки еще до креста, раны, истязанія, битье отъ стражи, битье отъ народа, когда Онъ несъ на себѣ крестъ и упалъ подъ крестомъ, и, наконецъ, крестную муку въ продолженіе шести часовъ... тутъ одна природа, и воистину таковъ и долженъ быть трупъ человѣка, кто бы онъ ни былъ, послѣ такихъ мукъ. Я знаю, что христіанская церковь установила еще въ первые вѣка, что Христосъ страдалъ не образно, а дѣйствительно, и что тѣло его, стало быть, было подчинено на крестѣ закону природы вполнѣ и со-

вершенно. На картинѣ это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились; большіе, открытые бѣлки глазъ блещутъ какимъ-то мертвеннымъ, стекляннымъ отблескомъ... Тутъ невольно приходитъ понятіе, что если такъ ужасна смерть и такъ сильны законы природы, то какъ же одолѣть ихъ? Какъ одолѣть ихъ, когда не побѣдилъ ихъ теперь даже Тотъ, Который побѣждалъ природу при жизни своей? Природа мерещится при взглядѣ на эту картину въ видѣ какого-то огромнаго, неумолимаго и нѣмаго звѣря, или въ видѣ какой-нибудь громадной машины новѣйшаго устройства, которая безсмысленно захватила, раздробила и поглотила въ себя, глухо и безчувственно, великое и безцѣнное Существо—такое Существо, Которое одно стоило всей природы и всѣхъ законовъ ея, всей земли, которая и создалась-то, можетъ быть, единственно для одного только появленія этого Существа! Картиной этою какъ будто именно выражается это понятіе о темной, наглой и безсмысленно-вѣчной силѣ, которой все подчинено".

Тѣ же слова повторяетъ Кириловъ и тѣ же чувства пережилъ Алеша Карамазовъ при гробѣ своего возлюбленнаго старца, по поводу преждевременно открывшагося тлѣнія его...

Ужасъ безконечной силы, отовсюду обнимающей человѣка, этой темной, глухой и нѣмой природы, этого огромнаго и отвратительнаго тарантула—Достоевскій зналъ этотъ ужасъ. И что бы онъ ни понималъ своимъ огромнымъ умомъ, сердцемъ своимъ онъ не переносилъ этого ужаса. Сердцемъ своимъ онъ не принималъ истины природной необходимости.

„Богъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ".

Этой евангельской истины Достоевскій не могъ вмѣстить. Также не понималъ онъ, не вмѣщалъ въ своемъ сердцѣ, и естественныхъ законовъ исторіи, которые приводили его къ бунту Ивана Карамазова.

„Думаете ли вы, что галилеяне, которыхъ кровь Пилатъ смѣшалъ съ жертвами ихъ, были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, что такъ пострадали? Нѣтъ, говорю вамъ"...

Но Иванъ Карамазовъ не зналъ этой евангельской истины, и онъ не могъ вынести несправедливыхъ страданій, ради нихъ онъ не принималъ исторіи.

— „Не хочу гармоніи, изъ-за любви къ человѣчеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданіями неотомщенными. Лучше ужъ я останусь при неотомщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, *хотя бы я былъ и не правъ*. Слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько платить за входъ. А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно. Не Бога я не принимаю, я только билетъ Ему почтительнѣйше возвращаю.

Природа не знаетъ нашихъ различій между добромъ и зломъ, между праведниками и грѣшниками, у нея измѣреніе совершенно другое. Здоровье и болѣзнь, крѣпость и немощь, тепло и холодъ, бури и землетрясенія распредѣляются въ рѣшительной независимости отъ мѣрокъ правды и грѣха. Въ природѣ нельзя искать нравственнаго удовлетворенія; нельзя къ ней примѣнять и нравственнаго негодованія. Равнымъ образомъ и исторія совершается по своимъ независимымъ законамъ: они захватываютъ человѣка и онъ можетъ вмѣшиваться въ ея теченіе, добро и зло могутъ быть историческими силами, но цѣлаго совпаденія здѣсь никогда не можетъ быть, по существу эти двѣ области различны.

Какъ въ познаніи, такъ и въ дѣятельности: не вынося законовъ природы и исторіи, Достоевскій, по тѣмъ же мотивамъ, во имя высшей любви къ человѣку, не принималъ и законничества, не принималъ законномѣрнаго общественнаго устроенія человѣческаго счастья. Отрицательное отношеніе Достоевскаго къ экономически-освободительному движенію— ради атеистическаго или нигилистическаго міровоззрѣнія, связаннаго съ этимъ движеніемъ—есть въ высшей степени примѣчательный фактъ. Вѣдь очевидно, что высшая любовь къ человѣку и общественное устроеніе человѣческаго счастья, устроеніе „хрустальнаго дворца“, западная культура — не исключаютъ одно другое, хотя и не вполнѣ совпадаютъ. И вотъ это несовпаденіе въ томъ, что уходитъ въ глубину человѣческой души, заставляло Достоевскаго идти противъ того, за что онъ долженъ былъ стоять по свойствамъ своего сердца. Развѣ это не поучительный фактъ? Но Досто-

евскій не могъ быть послѣдовательнымъ въ этомъ отрицаніи: нужно лишь сопоставить, съ одной стороны, его „Бѣсовъ“, теорію Петра Верховенскаго, мечтавшаго отдать весь міръ папѣ или пустить молву о самозванцѣ, вообще насильно устроить человѣчество, теорію Шигалева объ искусственномъ пониженіи психическаго уровня человѣчества, и съ другой стороны—Великаго Инквизитора, чтобы видѣть, что „идея эта еще не была рѣшена въ сердцѣ“ Достоевскаго и что онъ, какъ „мученикъ“, „любилъ забавляться своимъ отчаяніемъ“. Я указываю на фактъ, который среди критиковъ Достоевскаго пользуется полною общеизвѣстностью и разнообразными толкованіями: съ своей стороны причину этого факта я указываю единственно въ смѣшеніи разнородныхъ сферъ—личной вѣры съ ея абсолютностью, безпредѣльностью, безмѣрностью, и условно - общественной закономѣрности.

Не принимая евангельской истины, Достоевскій не поевангельски обсуждалъ и религіозное значеніе народа. Не догадываясь о причинахъ своей трагедіи, онъ искалъ для себя „почвы“ и думалъ найти ее въ народной религіи, считая ненавистное ему общественное движеніе дѣломъ наноснымъ. Онъ переоцѣнивалъ религіозное значеніе народности. Онъ считалъ религію дѣломъ народнымъ. Онъ полагалъ, что религія только въ томъ случаѣ есть движеніе величественное и глубокое, если оно совершается въ нѣдрахъ народной жизни,—онъ вмѣстѣ съ тѣмъ полагалъ, что народная душа находитъ свое глубочайшее выраженіе не въ чемъ либо другомъ, какъ въ религіи. „Цѣль всего движенія народнаго, во всякомъ народѣ и во всякій періодъ его бытія, есть единственно лишь исканіе Бога, Бога своего, непремѣнно собственнаго, и вѣра въ Него какъ въ единаго истиннаго. Богъ есть синтетическая личность всего народа, взятаго съ начала его и до конца. Никогда еще не было, чтобъ у всѣхъ или у многихъ народовъ былъ одинъ общій Богъ, но всегда и у каждаго былъ особый. Признакъ уничтоженія народностей, когда боги начинаютъ становиться общими. Когда боги становятся общими, то умираютъ боги и вѣра въ нихъ вмѣстѣ съ самими народами. Чѣмъ сильнѣе народъ, тѣмъ особливѣе его богъ“...

Этихъ воззрѣній на религію мы не можемъ назвать доста-

точно глубокими и, главное, евангельскими. Народная религія, это правда, есть одна изъ ступеней въ религіозной эволюціи. Религія пережила три фазиса—натуралистическій, народный и личный. Но народная религія есть лишь одинъ изъ фазисовъ въ религіозной эволюціи—не вѣчный и не высшій. Въ вѣкъ Христа, всѣ религіи, какъ еврейская, такъ и языческія-классическія, стояли на ступени народной, но именно евангеліе знаменуетъ перерожденіе народной (еврейской) религіи въ религію личную. Евангельскій Отецъ Небесный есть „мой Отецъ", „твой Отецъ"; но это не Отецъ того или другого народа. И нынѣ религіи однихъ народовъ остались на ступени натуралистической, другихъ — на ступени народной, но наша религія—есть религія личная, мы уже не можемъ возвратиться къ низшимъ религіознымъ ступенямъ. Можно вполнѣ согласиться съ тою мыслью, что обобщенные боги, объединенные, экклектическіе, свидѣтельствуютъ объ упадкѣ народно-религіозной жизни, но нашъ Богъ не есть такое обобщеніе, это Богъ человѣка, какъ лица, и потому именно—Богъ, не знающій національныхъ и государственныхъ границъ.

Переоцѣнивая религіозное значеніе народности, Достоевскій народною религіею Россіи, религіею русскаго народа, считалъ православіе. О православіи русскаго народа онъ говорилъ все то, что можно сказать о древней еврейской религіи. Какъ еврея нельзя было представить безъ его національной религіи, какъ назначеніемъ еврейскаго народа было—привести всѣ народы къ религіи Іеговы и чрезъ то доставить господство богоизбранному народу, такъ и Достоевскій утверждалъ, что „неправославный не можетъ быть русскимъ", что „все, все, чего ищетъ русскій народъ, заключается для него въ православіи,—въ одномъ православіи и правда, и спасеніе народа русскаго" и что „главнѣйшее предъизбранное назначеніе народа русскаго въ судьбахъ всего человѣчества и состоитъ въ томъ, чтобъ сохранившійся въ православіи божественный ликъ Христа, когда придетъ время, — явить всему міру, потерявшему свои пути".

Необходимо замѣтить, что „православіе" Достоевскій „понималъ" весьма возвышенно и „духовно". Все, что онъ говоритъ о рабскомъ видѣ Христа, какъ преимущественно

возлюбленномъ у русскаго народа,—о страданіи русскаго народа и его смиреніи, объ его идеалѣ „всемірнаго болѣнія", „всемірнаго объединенія", „нравственнаго разрѣшенія" всѣхъ вопросовъ, волнующихъ теперь Европу—и политическихъ, и общественныхъ и экономическихъ,—все это до глубины проникнуто библейскимъ духомъ. Смѣло можно сказать, что Достоевскій въ пониманіи православія русскаго народа стоитъ на высотѣ древнихъ еврейскихъ пророковъ, которые предназначали еврейскому народу великую миссію—благовѣствовать всему міру миръ, правду и спасеніе... Но и высота еврейскихъ пророковъ есть относительная высота, неизмѣримо превзойденная въ евангеліи. И еврейскіе пророки не могли стать выше той ограниченности, которая существенно заключалась въ самой идеѣ народной богоизбранности. Для нихъ эта ограниченность была въ неразрывной связи дѣла Іеговы съ дѣломъ народа,—въ томъ, что служеніе еврейскаго народа дѣлу Іеговы безостаточно совпадало съ служеніемъ Іеговы славѣ еврейскаго народа. И въ этомъ единственная причина, почему Христосъ былъ отвергнутъ евреями. И Достоевскій стоитъ на высотѣ еврейскихъ пророковъ, а не на высотѣ евангелія. И для него христіанско-православная идея, нравственное разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ—есть то же, что славянская идея, русское разрѣшеніе вопросовъ. И онъ религіозно падалъ даже до того, что говорилъ о своемъ „кровномъ отвращеніи до ненависти" къ Европѣ, проповѣдывалъ о захватѣ русскими Константинополя во имя высшихъ христіанскихъ соображеній (какъ въ наши дни по тѣмъ же соображеніямъ говорили о захватѣ русскими Манчжуріи), — проповѣдывалъ о неразрывномъ союзѣ православія съ опредѣленною формою государственнаго правленія и т. д.

Въ томъ, что Достоевскій называлъ православіе національно-русскою формою христіанства, заключается глубокая идея. Но и его, какъ Кирилова (еще разъ повторимъ эти слова), съѣла идея, а не онъ съѣлъ идею. Ему показалось это историческое явленіе, историческая форма христіанства, идеальнымъ явленіемъ христіанскаго духа, идеальною формою его,—онъ не сумѣлъ оцѣнить его съ высоты вѣчной евангельской идеи.

Легко видѣть, какое слѣдствіе эта національная ограничен-

ность влекла за собою въ существенномъ рѣшеніи христіанской проблемы. „Іудеи ищутъ знаменія“. Какъ натуралистическая, такъ и общественно-народная религія не можетъ существовать безъ чуда. На этихъ ступеняхъ религіознаго сознанія еще нѣтъ мѣста признанію особыхъ сферъ природной и исторической необходимости, оно требуетъ непрерывнаго вмѣшательства Промысла въ теченіе природы и въ ходъ исторіи. Природная необходимость и общественно-историческая закономѣрность могутъ быть религіозно освящены лишь на высшей ступени религіознаго сознанія, на высотѣ духовно-личной религіи. Духовно-личная абсолютность даетъ наряду съ собою мѣсто природной необходимости и общественно-исторической условности. Лишь въ этомъ случаѣ религіозная святость воплощается въ полнотѣ природной жизни и въ условности общественной дѣятельности,—лишь въ этомъ случаѣ князь Мышкинъ могъ бы освободиться отъ своей природной болѣзненности и Алеша Карамазовъ могъ бы вступить въ мужескій возрастъ семейной и общественной жизни.

Любопытную интерпретацію художественныхъ концепцій Ѳ. М. Достоевскаго мы находимъ въ книгѣ Д. С. Мережковскаго *Религія Л. Толстого и Достоевскаго.*

Авторъ христіанскую религію хочетъ понять, какъ отрицаніе нравственности, *преступленіе* ея законовъ. „Христіанство есть явленіе не нравственное, а религіозное, сверхъ-нравственное, *преступающее* чрезъ всѣ предѣлы и преграды нравственнаго закона, явленіе величайшей свободы *по ту сторону добра и зла*“. Вмѣстѣ съ этимъ религіозность онъ усматриваетъ именно въ этой свободѣ субъекта, въ своеволіи лица, въ антитеизмѣ, въ антихристіанствѣ, въ человѣкобожествѣ. „Бунтъ противъ человѣчества (т. е. отрицаніе нравственности), противъ Бога, противъ Христа—вотъ восходящія ступени этой новой нравственной эволюціи. Безграничная свобода, безграничное Я, обожествленное Я, Я—Богъ,—вотъ послѣднее слово этой религіи“. Итакъ, нравственность не какъ автономія разума, а какъ безграничная свобода, и религія не какъ вѣра, а какъ самобожество.

Блестящихъ представителей новой религіи авторъ, о которомъ рѣчь, видитъ—историческаго въ Наполеонѣ, лите-

ратурнаго въ Раскольниковѣ („Преступленіе и Наказаніе“ Достоевскаго).

Наполеонъ—„безмѣрный во всемъ, но еще болѣе странный, не только переступаетъ за всѣ черты, но и выходитъ изъ всѣхъ рамокъ; своимъ темпераментомъ, своими инстинктами, своими способностями, своимъ воображеніемъ, своими страстями, своею *нравственностью* онъ кажется отлитымъ *въ особой формѣ*, изъ другого металла, чѣмъ его сограждане и современники.—*Онъ смотритъ на человѣческое существо, какъ на обстоятельство или на вещь, но не какъ на себѣ подобнаго.* У него нѣтъ ни любви, ни ненависти къ людямъ: *онъ одинъ—все для себя*—остальныя существа лишь цифры.—Непроизвольно онъ смотритъ на себя какъ на существо, единственное въ мірѣ, созданное, чтобы властвовать.—Я имѣю право на всѣ ваши жалобы возражать вѣчнымъ Я, отвѣтилъ онъ однажды на заслуженные упреки одного близкаго ему человѣка и затѣмъ прибавилъ: „я не похожъ ни на кого, я не принимаю ничьихъ условій... Я, говорилъ онъ, не такой человѣкъ, какъ всѣ, и законы нравственности и общественныхъ условій не могутъ имѣть для меня значенія“. Кратко сказать, Наполеонъ—геніальный носитель крайняго своеволія, безграничной свободы, и не на словахъ, а на дѣлѣ, въ дѣйствіи. Раскольниковъ говоритъ о немъ: „настоящій властелинъ, кому все разрѣшается, громитъ Тулонъ, дѣлаетъ рѣзню въ Парижѣ, забываетъ армію въ Египтѣ, тратитъ полмилліона въ московскомъ походѣ и отдѣлывается каламбуромъ въ Вильнѣ,—ему все разрѣшается“. На это своеволіе, на эту свободу Мережковскій смотритъ религіозно, свято: Наполеонъ *создавалъ религію.* Ему лишь недоставало *сознанія* своего религіознаго значенія, недоставало *религіознаго* сознанія: способность дѣйствія въ немъ перевѣшивала способность созерцанія. Онъ „самъ не зналъ, что творитъ, самъ не вѣдалъ, коего онъ духа“. Но „своею жизнью, примѣромъ своимъ, величіемъ своего счастья и величіемъ своей гибели онъ потрясъ, какъ еще никто никогда не потрясалъ, глубочайшія основы всей христіанской и дохристіанской нравственности; помимо воли, противъ воли своей, началъ переоцѣнку всѣхъ цѣнъ, возбудилъ небывалыя сомнѣнія въ первоначальнѣйшихъ откровеніяхъ человѣческой совѣсти“.

Раскольниковъ—двойникъ Наполеона. „Я хотѣлъ Наполеономъ сдѣлаться, оттого и убилъ... У меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ". Преступленіе Раскольникова совершенно особенное, своеобразное. „Надо понять до конца всю дѣйствительную новизну и небывалость этой мысли: всѣ прежнія злодѣйства совершались, все равно по разсчету или изъ страсти, но для какой-нибудь цѣли; если бы преступникъ отрекся отъ цѣли, освободился отъ страсти, то могъ бы не дѣлать того, что сдѣлалъ; Раскольниковъ, первый изъ людей, выдумываетъ и совершаетъ дѣйствительно небывалое, невѣдомое въ мірѣ, *новое* преступленіе, такое, какого никто и никогда не совершалъ до него, преступленіе новаго порядка нравственныхъ измѣреній—*преступленіе для преступленія*—безъ разсчета, безъ цѣли, безъ страсти, по крайней мѣрѣ, безъ страсти сердца, только съ холодною, отвлеченною страстью ума, познанія любопытства, опыта. На опытѣ желаетъ онъ узнать, испробовать послѣднюю сущность того, что люди называютъ „зломъ" и „добромъ", желаетъ узнать послѣдніе предѣлы человѣческой свободы. И онъ узналъ ихъ".

Что же онъ узналъ? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ Достоевскій и Мережковскій расходятся. По Достоевскому, Раскольниковъ не вынесъ преступленія своего и это такъ и должно быть, такъ и разумно. Правда, у Достоевскаго не такъ просто представляется дѣло, какъ оно просто для ариѳметически-юридическаго разума—предъ закономъ согрѣшилъ, по закону и пострадай. Предъ людьми Раскольниковъ не признаетъ себя виновнымъ; онъ возмущается и предъ юридическимъ наказаніемъ - страданіемъ отъ людей. Онъ согрѣшилъ противъ самого себя, „принципъ убилъ"; и страданіе его внутреннее, свое,—„внутреннее *проклятіе*". Но за этою сложностью скрывается прямая мысль, что Раскольниковъ не вынесъ своего преступленія, остался побѣжденнымъ, не вынесъ внутренняго проклятія. „Я былъ въ каторгѣ, пишетъ Достоевскій въ Дневникѣ, и видалъ преступниковъ, „рѣшеныхъ" преступниковъ. Это была долгая школа. Ни одинъ изъ нихъ не переставалъ себя считать преступникомъ. Съ виду это былъ страшный и жестокій народъ. „Куражились", впрочемъ, только изъ глупенькихъ,

новенькіе, и надъ ними смѣялись. Большею частью народъ былъ мрачный, задумчивый. Про преступленія свои никто не говорилъ. Никогда не слыхалъ я никакого ропота. О преступленіяхъ своихъ даже и нельзя было вслухъ говорить. Случалось, что раздавалось чье-нибудь слово съ вызовомъ и вывертомъ, и—„вся каторга“, какъ одинъ человѣкъ, осаживала выскочку. Про это не принято было говорить. Но, вѣрно говорю, можетъ, ни одинъ изъ нихъ не миновалъ долгаго душевнаго страданія внутри себя, самаго очищающаго и укрѣпляющаго“. Иначе смотритъ на Преступленіе и Наказаніе Раскольникова Мережковскій. Онъ поправляетъ Достоевскаго: „все, что слѣдуетъ далѣе (въ романѣ, т.-е. покаяніе и воскресеніе Раскольникова), до такой степени искусственно и неискусно приставлено, прилѣплено, что само собою отпадаетъ, какъ маска съ живого лица“. Также Шестовъ отзывается о „сверхчеловѣкѣ“ въ системѣ Ницше, также оба они отбрасываютъ христіанство Толстого, какъ наростъ на его язычествѣ. Это „исправленіе“ есть уже сознаніе безсилія понять и обнять. Не всего Толстого понимаетъ Мережковскій, и не всего Достоевскаго онъ понимаетъ, онъ объясняетъ ихъ односторонне, тенденціозно.

По мысли Мережковскаго, цѣнность опыта новаго преступленія Раскольникова совершенно иная. „Выводы опыта превзошли его ожиданія: онъ думалъ, что человѣкъ свободенъ; но онъ все-таки не думалъ, что *человѣкъ до такой степени свободенъ*. Этой-то безпредѣльности свободы и не вынесъ онъ: она раздавила его больше, чѣмъ вся тяжесть карающаго закона“. Римляне во святомъ святыхъ іерусалимскаго храма увидали лишь голыя бѣлыя стѣны. „Раскольниковъ такимъ же безстрашнымъ циническимъ взоромъ, какъ римскіе легіонеры, заглянулъ туда, куда никто изъ людей до него не заглядывалъ—во святое святыхъ человѣческой совѣсти. И онъ увидѣлъ или ему кажется, что онъ увидѣлъ „ничто“, пустое мѣсто, пустой воздухъ, бѣлыя голыя стѣны. Въ такой мѣрѣ онъ этого не ожидалъ: когда онъ шелъ попробовать, то вѣдь все-таки сомнѣвался—иначе и пробовать было бы не зачѣмъ—и не только сомнѣвался, но, можетъ быть, и надѣялся, даже прямо желалъ, конечно самъ того не подозрѣвая, чтобы не такъ то было „просто“,

какъ ему кажется, „взять все за хвостъ и стряхнуть къ чорту". И вотъ онъ узналъ навѣрное, что извнѣ это дѣйствительно очень трудно и опасно, но зато внутри—а внутри-то для него самое важное, единственно важное — еще гораздо проще, чѣмъ онъ предполагалъ. Отъ этой-то простоты ему и сдѣлалось страшно: ему сдѣлалось страшно оттого, что вообще нѣтъ ничего страшнаго. Ужасъ имъ овладѣлъ, больше котораго въ мірѣ нѣтъ, и отъ котораго бѣжитъ вся природа—ужасъ пустоты, ужасъ ничего".

Эти выводы Мережковскаго мы должны признать несоотвѣтствующими дѣйствительному настроенію Раскольникова. „И неужели, говорилъ Раскольниковъ, ты думаешь, Соня, что я не зналъ, напримѣръ, хоть того, что если ужъ началъ я себя спрашивать и допрашивать, имѣю-ль я право и власть имѣть, то, стало быть, не имѣю права власть имѣть. Или что если задаю вопросъ: вошь-ли человѣкъ? то, стало быть, ужъ не вошь человѣкъ для меня, а вошь для того, кому этого и въ голову не заходитъ, и кто прямо безъ вопросовъ идетъ... Ужъ если я столько дней промучился, пошелъ-ли бы Наполеонъ или нѣтъ? такъ вѣдь ужъ ясно чувствовалъ, что я не Наполеонъ... заранѣе предчувствовалъ, что скажу себѣ это уже послѣ того, какъ убью! Да развѣ съ этакимъ ужасомъ что-нибудь можетъ сравниться! О, пошлость! О, пошлость!"

Ужасъ пустоты, ужасъ неимовѣрной легкости, воздушности, безпредѣльности—это со стороны Мережковскаго не наблюденіе надъ Раскольниковымъ, а фантазированіе.

Въ томъ, что Раскольниковъ не вынесъ свободы, Мережковскій видитъ его слабость. „Трагедія Раскольникова заключается не въ томъ, что, вообразивъ себя бронзовымъ, оказался онъ перстнымъ, но лишь въ томъ, что тѣло у него дѣйствительно все не изъ бронзы, а душа не вся изъ бронзы, и ошибка его не въ томъ, что онъ полѣзъ въ новое слово, а лишь въ томъ, что онъ полѣзъ и въ новое дѣйствіе, тогда какъ рожденъ былъ только для новаго слова. Впрочемъ, и это противорѣчіе, этотъ разрывъ созерцанія и дѣйствія—вовсе не личная слабость Раскольникова, а слабость вообще всѣхъ людей новой европейской культуры. Наполеонъ слабѣе въ созерцаніи, чѣмъ въ дѣйствіи. Раскольниковъ наоборотъ".

Мережковскій относится съ сожалѣніемъ къ слабости Раскольникова. И все-же онъ высоко цѣнитъ его опытъ. Онъ называетъ этотъ опытъ религіознымъ. „Борьба, которая происходитъ въ Раскольниковѣ, неизмѣримо глубже, чѣмъ политика, глубже, чѣмъ нравственность: это борьба двухъ первозданнѣйшихъ религіозныхъ стихій человѣческаго духа... Не укоровъ совѣсти испугался онъ, а молчанія совѣсти, не подавляющаго сознанія вины своей, а неизмѣримо болѣе подавляющаго сознанія своей невинности, не грозящаго наказанія, а неизбѣжной безнаказанности... Это нашъ ужасъ, наша трагедія, никогда еще не совершавшаяся въ мірѣ, новая трагедія свободы, противоположная старой трагедіи совѣсти, новое, открытое нами, какъ бы четвертое, трагическое измѣреніе міра и духа. Эта нашъ ужасъ, и если мы отъ него погибаемъ, то и *гордиться* вправѣ передъ всѣми вѣками величіемъ этого ужаса“.

Напротивъ, по мысли Достоевскаго въ слабости Раскольникова его спасеніе. Чѣмъ болѣе Раскольниковъ возмущается предъ насильственной карою отъ людей („тѣмъ-то вѣдь и ужасна внѣшняя кара закона, что отнимаетъ у преступника всякую возможность внутренняго добровольнаго искупленія“), чѣмъ сильнѣе презираетъ онъ свою слабость, свою пошлость, чѣмъ болѣе страдаетъ онъ отъ сознанія: „не вошь человѣкъ для меня, а самъ я сквернѣе и гаже, чѣмъ убитая вошь“; тѣмъ вѣрнѣе онъ въ глазахъ Достоевскаго идетъ по пути спасенія. До послѣдней строки романа Раскольниковъ не знаетъ спасительности своихъ страданій, не подозрѣваетъ, и въ этомъ его трагедія; но Достоевскій ведетъ своего героя безошибочно. Въ нагло-откровенномъ Порфиріи съ его жестокими словами о Раскольниковѣ: „пусть его погуляетъ пока, пусть,—вѣдь я и безъ того знаю, что онъ моя жертвочка“ проглядываетъ образъ автора.

Оцѣнкѣ опыта Раскольникова съ точки зрѣнія самого Достоевскаго помогаетъ замѣчательный параллелизмъ его преступленія съ преступленіемъ Сони. „Развѣ ты не то-же сдѣлала? говоритъ ей Раскольниковъ. Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... Свою (это все равно!). Ты могла жить духомъ и разумомъ, а кончишь на Сѣнной... Мы вмѣстѣ

прокляты, вмѣстѣ и пойдемъ—по одной дорогѣ!“ Въ лицѣ Сони менѣе всего можно видѣть жрицу свободной любви, разгульнаго веселья, ея преступленіе менѣе всего состояло въ нравственной пустотѣ, воздушности, безпредѣльности; она—жертва общественнаго строя, общественной нужды, она брошена обществомъ въ пасть разврата. Она „великая грѣшница“, но и ея преступленіе не внѣшне-противозаконническое, не внѣшне-юридическое, а внутреннее, противъ своей личности, и ея проклятіе внутреннее,—то, что она стала жить жизнью „безъ духа и разума“. Таково же, какъ преступленіе, такъ и проклятіе Раскольникова: онъ „принципъ убилъ“. Юридически - законническая невинность, невиновность предъ людьми, и внутреннее проклятіе—вотъ тяжесть Раскольникова, которую Мережковскій тенденціозно проглядѣлъ.

Въ лицѣ Раскольникова мы должны видѣть, говоря научнымъ языкомъ, отрицателя морали утилитарной, законнической, и носителя морали автономной. Столкновеніе той и другой морали, переходъ отъ морали общественно-законнической, общественно-утилитарной къ морали разумно-автономной—вотъ главная тема романа Преступленіе и Наказаніе. И эта тема раскрыта Достоевскимъ съ такою тонкостью, которою тѣмъ болѣе восхищаешься, чѣмъ болѣе изучаешь преступленіе Раскольникова. Поразительна эта тонкость при той сложности и запутанности, въ которой выступаютъ и въ дѣйствительности, и въ романѣ, эти двѣ морали. Повидимому одна незамѣтно переходитъ въ другую, и въ этомъ дана возможность искушенія, предъ которымъ не устоялъ Раскольниковъ.

Легкими штрихами въ романѣ отмѣчается сердечность Раскольникова, его любвеобильность. Было бы грубою ошибкою со стороны критики соблазниться этою легкостью и признать въ сердечности Раскольникова второстепенную черту. Эта легкость кричитъ, обращаетъ на себя особенное вниманіе; подобно шипящему свисту на рыночномъ шумѣ. Вотъ жемчужины Раскольниковской любви: онъ любитъ мать и сестру, даетъ деньги Мармеладовымъ при первомъ посѣщеніи—„загребъ сколько пришлось мѣдныхъ денегъ“ (при своей крайней нищетѣ), вступается за пьяную дѣвушку—20 копѣекъ городовому, плачетъ во снѣ надъ кля-

чей, даетъ пятакъ уличной пѣвицѣ, три пятака Дуклидѣ, отдаетъ на похороны Мармеладова послѣднія деньги, присланныя ему матерью, отдаетъ „уцѣлѣвшій пятакъ“ нищей— и это въ то время, когда душа его разрывалась отъ мученій. Въ высшей степени примѣчательна и любовь Раскольникова къ своей бывшей невѣстѣ. „Больная такая дѣвочка была, вспоминаетъ самъ Раскольниковъ,—совсѣмъ хворая; нищимъ любила подавать и о монастырѣ все мечтала, и разъ залилась слезами, когда мнѣ объ этомъ стала говорить... Дурнушка такая собою. Право не знаю, за что къ ней я тогда привязался, кажется, за то, что всегда больная... Будь она еще хромая, аль горбатая, я бы, кажется, еще больше ее полюбилъ“. Уже во время суда „бывшій студентъ Рузумихинъ откопалъ откуда-то свѣдѣнія и представилъ доказательства, что преступникъ Раскольниковъ, въ бытность свою въ университетѣ, изъ послѣднихъ средствъ своихъ помогалъ одному своему бѣдному и чахоточному университетскому товарищу и почти содержалъ его въ продолженіе полугода. Когда же тотъ умеръ, ходилъ за оставшимся въ живыхъ, старымъ и разслабленнымъ отцомъ умершаго товарища (который содержалъ и кормилъ своего отца своими трудами), помѣстилъ, наконецъ, этого старика въ больницу, и когда тотъ тоже умеръ, похоронилъ его... Сама бывшая хозяйка Раскольникова, мать умершей невѣсты его, вдова Зарницына, засвидѣтельствовала тоже, что когда они еще жили въ другомъ домѣ, у Пяти Угловъ, Раскольниковъ, во время пожара, ночью, вытащилъ изъ одной квартиры, уже загорѣвшейся, двухъ маленькихъ дѣтей, и былъ при этомъ обожженъ. Этотъ фактъ былъ тщательно разслѣдованъ и довольно хорошо засвидѣтельствованъ многими свидѣтелями“. Раскольниковъ это рыцарь жалости, христіанской любви. Преступленіе его—преступленіе человѣка съ любвеобильнымъ сердцемъ. „Не вошь человѣкъ *для меня*“, говоритъ Раскольниковъ (подчеркнуто у Достоевскаго). „Да какъ вы, говоритъ Соня Раскольникову,—вы, *такой*... (курсивъ Достоевскаго) могли на это рѣшиться?.. Да что это!“ Правда, отмѣчается также жестокость Раскольникова. Разумихинъ отзывается о немъ: „Великодушенъ и добръ. Иногда, впрочемъ, холоденъ и безчувственъ до безчеловѣчія, точно въ немъ два противоположные характера смѣ-

няются". Это „соприкосновеніе противоположностей" Мережковскій схватываетъ съ жадностью. Онъ видитъ въ Раскольниковѣ то же „совпаденіе красоты въ обоихъ полюсахъ", какъ и въ Свидригайловѣ, Ставрогинѣ. Онъ придаетъ первенствующее значеніе въ характерѣ Раскольникова его наполеоновской жестокости, считая его сердечность „слабымъ остаткомъ" человѣчности. Но это крайне тенденціозное, ложное освѣщеніе характера Раскольникова. Мережковскій проглядываетъ то обстоятельство, что кромѣ единственнаго преступленія—убійства старухи и ея сестры, котораго онъ „не вынесъ", во всемъ романѣ не указано ни одного факта жестокости Раскольникова, (такъ же, какъ совсѣмъ не дѣлается намека на сладострастіе), напротивъ отмѣчается съ удареніемъ, что доброта въ немъ была сердечная, а жестокость—умственная, отвлеченная. „Онъ былъ молодъ, отвлеченъ и, стало быть, жестокъ". Его мечты о Наполеонѣ, о безчеловѣчіи героевъ—это отвлеченныя мечты. Въ частности, и его преступленіе имѣетъ тотъ же двойной характеръ. Съ одной стороны оно сердечно связано съ его добротою. „Единичное зло и сто добрыхъ дѣлъ", говоря словами Свидригайлова. Преступленіемъ, по словамъ самого Раскольникова, онъ „хотѣлъ только поставить себя въ независимое положеніе, первый шагъ сдѣлать, достичь средствъ, и тамъ все бы загладилось неизмѣримою, сравнительно, пользой". Съ другой стороны, въ основѣ его преступленія лежала *мысль* о героизмѣ, о томъ, что пророку все позволено. Эту двойственность въ характерѣ преступленія слѣдуетъ имѣть въ виду,—и нужно при этомъ обратить особое вниманіе на то, что доброта въ немъ была сердечная, а мечты о Наполеонѣ—отвлеченныя. Эта двойственность такъ именно оцѣнивается и самимъ Раскольниковымъ. Послѣ преступленія онъ называетъ свои мечты о Наполеонѣ въ „прямой" рѣчи съ Соней вздоромъ: „Это все вздоръ, почти одна болтовня". Главное—заботы о матери и сестрѣ. „Я хотѣлъ добра людямъ". Но и тогда эти мечты, какъ мысль, онъ одобряетъ: „вся эта мысль была вовсе не такъ глупа". По отвлеченности мечты о Наполеонѣ преступленіе Раскольникова было плодомъ теоріи. „Игривая острота ума и отвлеченные доводы разсудка васъ соблазняютъ-съ", говоритъ ему Порфирій. По ясновидѣнію этого прозорливца, Расколь-

никовъ при своихъ отвлеченныхъ выкладкахъ ошибся въ „дѣйствительности и натурѣ“ своей. „Тутъ, говоритъ онъ о преступленіи Раскольникова,—книжныя мечты-съ, тутъ теоретически раздраженное сердце; тутъ видна рѣшимость на первый шагъ, но рѣшимость особаго рода,—рѣшился, да какъ съ горы упалъ, или съ колокольни слетѣлъ, да и на преступленіе-то словно не своими ногами пришелъ“. Онъ „теорію выдумалъ“. И Свидригайловъ говорилъ Дунѣ: „тутъ своего рода теорія... Собственная теорійка; такъ себѣ теорія“. Но кромѣ этой отвлеченной мечты въ Раскольниковѣ, въ его преступленіи, живое нравственное начало. Въ немъ борятся нравственность съ казуистикой, которая „выточилась какъ бритва“. Ему прежде всего важно „нравственное разрѣшеніе вопроса“. Теоретичность преступленія—это его высшая сознательность; но для идеи романа имѣетъ существенное значеніе не сама по себѣ теоретическая сознательность, приводящая къ безвоздушности, къ бѣлой стѣнѣ, а нравственная окраска сознанія. Раскольникову хотѣлось не просто перешагнуть, а „разрѣшить своей *совѣсти* перешагнуть чрезъ иныя препятствія, и *единственно* въ томъ только случаѣ, если исполненіе идеи (иногда *спасительной*, можетъ быть, для всего человѣчества) того потребуетъ“. Не безвоздушная сознательность, а сознательность преступленія при свѣтѣ совѣсти—вотъ въ чемъ единственная оригинальность Раскольникова. „Что дѣйствительно *оригинально* (курсивъ Достоевскаго) во всемъ этомъ,—говорилъ Раскольникову Разумихинъ,—и дѣйствительно принадлежитъ одному тебѣ, къ моему ужасу, это то, что все-таки кровь *по совѣсти* разрѣшаешь... Вѣдь это разрѣшеніе крови *по совѣсти*, это... это по моему страшнѣе, чѣмъ бы оффиціальное разрѣшеніе кровь проливать, законное“.

Этическая точка зрѣнія играла въ Преступленіи и Наказаніи первенствующую роль. „Я хотѣлъ Наполеономъ сдѣлаться, оттого и убилъ.—Я задалъ себѣ одинъ разъ такой вопросъ: что если-бы, напримѣръ, на моемъ мѣстѣ случился Наполеонъ, и не было бы у него, чтобы карьеру начать, ни Тулона, ни Египта, ни перехода черезъ Монъ-Бланъ, а была бы, вмѣсто всѣхъ этихъ красивыхъ и монументальныхъ вещей, просто-запросто, одна какая-нибудь смѣшная старушонка регистраторша, которую еще вдобавокъ надо убить,

чтобы изъ сундука у нея деньги стащить, ну, такъ рѣшился-ли бы онъ на это, если бы другого выхода не было? Не покоробился-ли бы оттого, что это ужъ слишкомъ не монументально и грѣшно?"... Въ эти слова нужно вникнуть. Чѣмъ ничтожнѣе эта старушонка, регистраторша, ростовщица, тѣмъ сильнѣе вырисовывается любовь Раскольникова къ человѣку. „Не вошь человѣкъ для меня". Это *основной тонъ всего романа*. Эстетика скрываетъ нравственность; великолѣпіе войны, громъ пушекъ требуютъ громадной толпы, но совершенно скрываютъ человѣка. Нужно бросить эстетику, чтобы добраться до человѣка, до этики. „Я рѣшительно не понимаю: почему лупить въ людей бомбами правильною осадою—болѣе почтенная форма? Боязнь эстетики есть первый признакъ безсилія!" Раскольниковъ отбросилъ эстетику, онъ намѣтилъ себѣ жалкую старушонку и онъ сталъ сильнѣе Наполеона. „Я наконецъ догадался, что не только его не покоробило бы, но и даже и въ голову бы ему не пришло, что это не монументально... и даже не понялъ бы онъ совсѣмъ, чего тутъ коробиться". Но эта-то кажущаяся сила великаго Наполеона есть его дѣйствительное безсиліе, а слабость Раскольникова—его сила. Наполеонъ и не замѣтилъ бы немонументальности этого преступленія, потому что онъ не зналъ цѣнности человѣка. Для него человѣкъ былъ *вещью*. Поэтому для Наполеона переходъ отъ Тулона и Египта къ старушонкѣ былъ бы переходомъ отъ великаго къ смѣшному. Но для Раскольникова это есть переходъ отъ эстетически-величественнаго къ нравственно-великому. Онъ замѣтилъ ничтожество старухи, потому что онъ видѣлъ въ ней человѣка. Святость человѣка для человѣка въ этой немонументальной формѣ предстала Раскольникову съ силою категорическаго императива. На это Мережковскій не обратилъ вниманія и тѣмъ оказался несравненно ниже Достоевскаго, ниже его мысли. „Предъ Наполеономъ, пишетъ Мережковскій, у Раскольникова есть даже *нѣкоторое* преимущество; онъ видитъ не только внѣшнія, но и внутреннія преграды, задержки, которыя долженъ преступить, чтобы право имѣть. Наполеонъ ихъ вовсе не видитъ. Можетъ быть впрочемъ, эта слѣпота и была *отчасти* источникомъ силы его"... Нѣкоторое? отчасти? только? Нѣтъ, все величіе Наполеона въ его слѣпотѣ

и все преимущество Раскольникова въ ясности его сознанія. Противъ общественно-нравственнаго закона Наполеонъ шелъ съ полнымъ сознаніемъ, но внутренно-разумнаго сознанія святости человѣческой личности у него не было. Раскольниковской проблемы никогда предъ нимъ не могло возникнуть. Напротивъ для Раскольникова самый роковой вопросъ—святость человѣка для человѣка. Вопросъ Преступленія и Наказанія это вопросъ, можно ли соединить свободу Наполеона съ сознаніемъ Раскольникова. Прежде, въ Вѣчныхъ Спутникахъ Мережковскій это понималъ лучше, хотя и не вполнѣ. „Есть что-то поистинѣ ужасающее и почти нечеловѣческое въ такихъ фанатикахъ идеи, какъ Робеспьеръ и Кальвинъ. Посылая на костеръ за Бога или подъ гильотину за свободу тысячи невинныхъ, проливая кровь рѣкой, они *искренно считаютъ себя благодѣтелями* человѣческаго рода и *великими праведниками*... Корсаръ, Жюльенъ постоянно рисуются, какъ будто играютъ роль, *наивно* вѣрятъ въ свою правоту и силу. А герой Достоевскаго уже сомнѣвается, правъ ли онъ. Тѣ умираютъ непримиримыми, а для него это состояніе гордаго одиночества и разрыва съ людьми только временный кризисъ, *переходъ къ другому міросозерцанію*“. Но уже и тогда Мережковскій видѣлъ этотъ переходъ не въ томъ, въ чемъ онъ дѣйствительно состоитъ. „Раскольниковъ дошелъ путемъ ожесточеннаго протеста до отрицанія нравственныхъ законовъ, до того, что наконецъ свергъ съ себя, какъ ненужное бремя, какъ предразсудокъ, всѣ обязательства долга. На этой ледяной теоретической высотѣ, въ этомъ одиночествѣ, кончается всякая жизнь. И Раскольниковъ неминуемо долженъ бы погибнуть, если бы въ душѣ его не было скрыто другое начало. Достоевскій довелъ его до момента, когда въ немъ пробуждается подавленное, но не убитое религіозное чувство“. Итакъ, другое начало, будто, только въ концѣ пробуждается, а во время преступленія оно подавлено. Но это слишкомъ вяло для Раскольникова. Другое начало на самомъ дѣлѣ уже дѣйствуетъ въ немъ во время преступленія, доставляя ему глубокія страданія и не допуская его до ледяной высоты. „Настоящіе герои, великіе преступники закона не плачутъ и не умиляются. Кальвинъ, Робеспьеръ, Торквемада не чувствовали чужихъ страданій—въ этомъ ихъ сила,

ихъ цѣльность; они какъ будто высѣчены изъ одной глыбы гранита; а въ героѣ Достоевскаго есть уже *вѣчный* источникъ слабости—раздвоенность, расколотость воли... Горе великимъ преступникамъ закона, если въ ихъ душѣ, сожженной страстью идеи, *сохранилось хоть что-нибудь человѣческое!* Горе людямъ изъ бронзы, если хоть одинъ уголокъ ихъ сердца *остался* живымъ! Довольно *слабаго* крика совѣсти, чтобы они проснулись, поняли и погибли". Вотъ къ чему свелось новое міросозерцаніе—къ слабому остатку совѣсти, къ исконной раздвоенности! Это слишкомъ слабо для Достоевскаго! Нѣтъ, отличіе Раскольникова отъ Наполеона не въ слабыхъ остаткахъ прошлаго, а въ совершенно новомъ принципѣ. „Фанатизмъ идеи только одна сторона его характера. Въ немъ есть и нѣжность, и любовь, и жалость къ людямъ, и слезы умиленія. Вотъ въ чемъ его слабость, вотъ что его губитъ". Но въ этой слабости новая сила Раскольникова, которая его не губитъ, а спасаетъ, которая возноситъ его выше Наполеона. Дѣло въ томъ именно, что его жалость къ людямъ не есть лишь слабый отзвукъ природы, остатокъ прошлаго, но это новый принципъ, сознанный въ своей абсолютности. Чтобы понять Раскольникова не нужно опускаться ниже Наполеона, но нужно идти дальше: въ Раскольниковѣ весь Наполеонъ, но онъ болѣе, чѣмъ Наполеонъ. „Преступленіе? говоритъ Раскольниковъ... Какое преступленіе?... То, что я убилъ гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, которую убить сорокъ грѣховъ прощается, которая изъ бѣдныхъ сокъ высасывала,—и это-то преступленіе?" Да, преступленіе; даже такой человѣкъ не вошь для человѣка, даже такого человѣка убить значитъ принципъ убить. Это не отзвукъ природной жалости, это любовь, возведенная на высоту абсолютнаго принципа. Этика съ характеромъ автономной абсолютности, на высотѣ религіознаго принципа—вотъ сущность Раскольникова, вотъ сила, предъ которою уступаетъ своеволіе Наполеона. Геній и эстетика должны стушеваться предъ немонументальною абсолютностью автономной этики. Неэстетично, и потому тяжело, въ этомъ трагедія. Но это муки новаго рожденія, муки перерожденія Наполеона въ Алешу Карамазова. „Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачете и возрыдаете, а міръ возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ ра-

дость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ". Вмѣсто зловредной вши, старушонки-процентщицы, родился человѣкъ въ душѣ Раскольникова, не вынесшаго преступленія, потому что для него человѣкъ не вошь. На мѣсто монументальной эстетики великаго своеволія новая красота внутренней силы, автономнаго разума. „Все мнѣ позволено, но не все" я хочу. На мѣсто безграничнаго своеволія безграничное и свободное самоограниченіе. Наполеонъ, Торквемада, Робеспьеръ это образы прошлаго, это зерно, которое должно сгнить въ сердцѣ Раскольникова, чтобы народился Алеша Карамазовъ. Они оправдываются въ сердцѣ Раскольникова, но оправданіе прошлаго не даетъ своеволія для будущаго; оправдываясь какъ природное, эстетическое явленіе прошлаго, эти образы исчезаютъ въ нравственной силѣ будущаго. Понять Раскольникова какъ типъ, слабѣйшій Наполеона, значитъ возвратиться къ Неронамъ и Робеспьерамъ. Нужно понять его какъ внутренно-сильнѣйшій типъ. „Все хорошо, говорилъ Кириловъ („Бѣсы").—Человѣкъ несчастливъ потому, что онъ не знаетъ, что онъ счастливъ, только потому. Кто съ голоду умретъ и кто обидитъ и обезчеститъ дѣвочку—хорошо. И кто размозжитъ голову за ребенка, и то хорошо; и кто не размозжитъ, и то хорошо... Должно не только терпѣть, но и любить необходимое". Но вѣдь это только по отношенію къ прошлому, только созерцаніе прошлаго, только мертвая точка настоящаго,—для дѣйствія въ будущемъ, для жизни нужно иное. „Они не хороши, говорилъ Кириловъ далѣе,—потому, что не знаютъ, что они хороши. Когда узнаютъ, то не будутъ насиловать дѣвочку. Надо имъ узнать, что они хороши, и всѣ тотчасъ же станутъ хороши, всѣ до единаго". Такъ и для Кирилова рокъ—въ прошломъ, добро—въ будущемъ. И это иное, равное року въ прошломъ, столь же абсолютное и несокрушимое, хотя и внутреннее, нѣжное, слабое,—это человѣческая автономія. Это не „что-нибудь человѣческое", это „человѣческое, слишкомъ человѣческое", это — человѣческое на ступени абсолютнаго, божественнаго, это—нравственное на высотѣ религіознаго. Это именно свое у человѣка до абсо-

лютности, до божественности, до неотъемлемости. „Раскольниковъ, по мнѣнію Мережковскаго, испыталъ подобное тому, что долженъ бы испытать человѣкъ, который вдругъ потерялъ бы ощущеніе вѣса и плотности своего тѣла: никакихъ преградъ, никакихъ задержекъ; всюду пустота, воздушность, безпредѣльность; ни верху, ни низу; никакой точки опоры". Это, сказали мы, фантазированіе Мережковскаго. До такого состоянія Раскольниковъ не дошелъ, потому что другое начало въ немъ уже дѣйствовало во время преступленія. Конечно, то состояніе, если бы онъ „вынесъ" преступленіе, предполагается, только предполагается,—но это не состояніе воздушности, безпочвенности, а состояніе бездушности, безсмысленности, какъ если бы человѣкъ духовно „убилъ себя", призвалъ на себя безуміе, вырвалъ собственное сердце, осквернилъ свою святыню, „убилъ свой принципъ", остался „безъ разума и духа". Сознавать приближеніе безумія это—величайшее страданіе, но разумно желать безумія невозможно. И Раскольниковъ убилъ лишь руками, но „не вынесъ" преступленія, поэтому на самомъ дѣлѣ своего принципа онъ не убилъ, какъ не мертва была и Соня, „живя въ грязи, которую ненавидѣла". Вмѣстѣ съ этимъ нужно также признать жалкою фантазіей и разсужденія Мережковскаго объ одиночествѣ Раскольникова: по его мнѣнію, это—одиночество достигнутой высоты по ту сторону добра и зла. Правда, Раскольниковъ послѣ преступленія не можетъ выносить общества матери и сестры, но это было для него „безвыходное и тяжелое уединеніе". Да и уединеніе это было не безусловно, и это самое главное. Въ то время какъ „мысль о Дунѣ и матери наводила на него паническій страхъ", онъ искалъ общества Сони, которая стала для него „своею". „У меня одна ты теперь, говорилъ онъ ей... Я пришелъ къ тебѣ. Мы вмѣстѣ прокляты, вмѣстѣ и пойдемъ. Никто ничего не пойметъ изъ людей, если ты будешь говорить имъ, а я понялъ. Ты мнѣ нужна, потому я къ тебѣ и пришелъ... Ты тоже переступила. Но ты выдержать не можешь, и если останешься одна, сойдешь съ ума, какъ и я. Стало быть, намъ вмѣстѣ итти, по одной дорогѣ". Ну, есть ли здѣсь хоть одинъ намекъ на „могущество и уединеніе"! Почему Раскольниковъ, ища общества Сони, избѣгалъ матери и сестры, это для Сони было очень понятно. „А жить-

то, говорила она ему,—жить-то какъ будешь? Жить-то съ чѣмъ будешь? Развѣ это теперь возможно? Ну, какъ ты съ матерью будешь говорить? (О, съ ними-то, съ ними что теперь будетъ!) Да что я! Вѣдь ты ужъ бросилъ мать и сестру. Вотъ вѣдь ужъ бросилъ же, бросилъ. О, Господи! воскликнула она.—Вѣдь онъ уже это все знаетъ самъ! Ну какъ же, какъ же безъ человѣка-то прожить! Что съ тобой теперь будетъ!" Въ этихъ же чувствахъ Раскольникова, въ его отношеніи къ матери и сестрѣ, и особенно къ Сонѣ, въ его природѣ, въ его сердечности — лежитъ причина его возрожденія. Съ точки зрѣнія Достоевскаго, воскресеніе Раскольникова болѣе всего понятно, вполнѣ естественно, совершенно безыскусственно. Раскольниковъ страдаетъ потому, что его природа не отвѣчаетъ его отвлеченнымъ мечтамъ, его мысли,—онъ презираетъ себя по своей теоріи. Затѣмъ, онъ страдаетъ отъ тѣхъ, кого любитъ. „Идя къ Сонѣ, онъ чувствовалъ, что въ ней вся его надежда и весь исходъ; онъ думалъ сложить хоть часть своихъ мукъ, и вдругъ теперь, когда все сердце ея обратилось къ нему, онъ вдругъ почувствовалъ и созналъ, что онъ сталъ безпримѣрно несчастнѣе, чѣмъ былъ прежде". Равнымъ образомъ, ему не удавалось и отчужденіе отъ матери и сестры. Временная ненависть къ нимъ была кажущеюся, подъ нею скрывалась любовь, вскорѣ снова выплывшая наверхъ. „О, восклицалъ онъ,—если бы я былъ одинъ, и никто не любилъ меня, и самъ бы я никого никогда не любилъ! Не было бы всего этого", т.-е. страданій, которыя заставили его открыться. Раскольниковъ не догадывается, что то (внутреннее) страданіе и это страданіе было одно и то же: любовь, которая тяжестью сковывала его отвлеченную мысль,—любовь дѣлала для него страданіями отношенія къ Сонѣ и роднымъ. Онъ также не понималъ, что въ возрастаніи этихъ страданій, когда онъ сталъ еще несчастнѣе отъ взаимной любви, особенно отъ любви къ Сонѣ, было его воскресеніе. Онъ воскресъ тогда, когда его любовь достигла абсолютности, безконечности. Какъ это глубочайше правдиво, глубочайше похристіански. Раскольниковъ на поверхности своего сознанія, въ своихъ мысляхъ до конца презираетъ свое малодушіе, а въ то же время въ глубинѣ его души растетъ его любовь. И незамѣтно для него подошло воскресеніе. „Какъ это слу-

чилось, онъ и самъ не зналъ, но вдругъ что-то какъ бы подхватило его и какъ бы бросило къ ея ногамъ (Сони). Онъ плакалъ и обнималъ ея колѣни. Въ первое мгновеніе она ужасно испугалась, и все лицо ея помертвѣло. Она вскочила съ мѣста и, задрожавъ, смотрѣла на него. Но тотчасъ же, въ тотъ же мигъ она все поняла. Въ глазахъ ея засвѣтилось безконечное счастіе; она поняла, и для нея уже не было сомнѣнія, что онъ любитъ, *безконечно любитъ ее,* и что настала же, наконецъ, эта минута". Вотъ это слово *любитъ* и объясняетъ воскресеніе. Тутъ не въ мысляхъ его перемѣна произошла, не одна теорія побѣдила другую, а „жизнь наступила вмѣсто діалектики". И какъ это у Достоевскаго именно безыскусственно: на однѣхъ и тѣхъ же страницахъ онъ показываетъ намъ послѣдніе отзвуки внутренней драмы Раскольникова, его теоретическое презрѣніе къ своему малодушію и эту воскрешающую силу любви. Критику нужно сдѣлаться рабомъ своей идеи, чтобы видѣть здѣсь у Достоевскаго „неискусную приставку"!

Свѣтлое человѣчески-божественное прежде всего противоположно стихійно-безсознательному, величественно-эстетическому. Но у него есть еще другая противоположность—общественно-утилитарная. Наполеоны и Робеспьеры, посылая тысячи на костеръ, нарушая общественно-моральные законы, могли считать себя благодѣтелями человѣчества, потому что у нихъ и отрицаніе и утвержденіе относилось къ той же области: однихъ рѣзали, чтобы другимъ было хорошо. То и другое соизмѣримо. Иное дѣло при новомъ измѣреніи, когда достоинство личности возносится на высоту религіозную. Здѣсь уже личность является несоизмѣримою съ общественно-утилитарнымъ. А между тѣмъ, повидимому, границы здѣсь нельзя провести. Въ этомъ—искушеніе. „Я хотѣлъ только первый шагъ сдѣлать—поставить себя въ независимое положеніе, достичь средствъ, и тамъ все бы загладилось неизмѣримою, сравнительно, пользою. *Я хотѣлъ добра людямъ*". Для добра людямъ, для пользы обществу—убить одну мерзкую старушонку: развѣ это не соблазнительно? И вотъ, при видимой соблазнительности, оказывается нельзя: убить старушонку оказывается убить принципъ. Человѣкъ выше общества; старушонка, какъ человѣкъ, выше общественной пользы; любовь къ человѣку выше любви къ людямъ, къ обществу.

Только въ человѣкѣ абсолютное, но не въ общественно-утилитарномъ. Это—религія. Это личная религія, духовная, а не религія толпы. Что именно въ этомъ одновременномъ отрицаніи утилитарной этики и утвержденіи святости личности была религія для Достоевскаго, это видно изъ слѣдующихъ словъ его Пушкинской рѣчи. „Какое можетъ быть счастье (и для самого дѣятеля, и для общества), если оно основано на чужомъ несчастіи? Позвольте, представьте, что вы сами возводите зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой. И вотъ, представьте себѣ тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только одно человѣческое существо, мало того—пусть даже не столь достойное, смѣшное даже на иной взглядъ существо, не Шекспира какого-никудь... И вотъ только его надо опозорить, обезчестить и замучить и на слезахъ (его) возвести наше зданіе! Согласитесь ли вы быть архитекторомъ такого зданія на этомъ условіи? И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которыхъ выстроили это зданіе, согласились бы сами принять отъ васъ такое счастіе, если въ фундаментѣ его заложено страданіе, положимъ, хоть и ничтожнаго существа, но безжалостно и несправедливо замученнаго и, принявъ это счастье, остаться навѣки счастливыми? Тутъ... перейти предѣла нельзя“. Такъ Достоевскій возноситъ добро съ утилитарной низости до религіозной высоты личной святыни. Для него абсолютная цѣнность въ человѣческой личности, въ человѣческой жизни, все равно — въ чужой или своей; здѣсь единственное преступленіе—гибель жизни, все равно, своей или чужой. Раскольниковъ убилъ чужую жизнь; Соня „умертвила и предала себя“ ради другихъ: умертвила, потому что потеряла „жизнь духомъ и разумомъ“, и потому умертвила себя напрасно, личностью своею пожертвовала для общественной пользы. Она—великая грѣшница и ея проклятіе одинаково съ проклятіемъ Раскольникова. Въ святости личности предѣлъ жертвы. Жертва для другого должна быть безпредѣльною физически, любовь—до смерти, но не до погубленія чужой жизни, не до потери своей духовной личности. При истинной жертвѣ духовная личность возрастаетъ до абсолютности. „Кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее“. Эта любовь къ человѣку выше

общественно-утилитарнаго закона. Равнымъ образомъ, и страданіе отъ преступленія противъ этой любви глубже юридическаго наказанія. Вотъ почему Раскольниковъ не признаетъ себя виновнымъ предъ людьми, виновнымъ съ точки зрѣнія общественно-законнической.

Архим. Ѳеодоръ Бухаревъ.

Въ исторіи русской религіозной мысли — въ исторіи не школьнаго богословія, повторяющаго чужія слова, а живой религіозной мысли, живого рѣшенія христіанской проблемы, рѣшенія вопроса объ отношеніи христіанскаго духа къ мірской культурѣ—не можетъ не быть упомянуто имя А. М. Бухарева—архимандрита Ѳеодора. Въ молодости принявшій монашество „по любви къ Христовой истинѣ", чтобы „послужить выясненію православія — въ его отношеніи къ современности,—чтобы всего себя отдать этому служенію", онъ подвергся гоненію со стороны ревнителей этого православія въ его исторической неподвижности и снялъ съ себя монашество ради свободной проповѣди своего стройнаго христіанскаго міровоззрѣнія. Выходъ изъ монашества и вступленіе въ бракъ отвѣчали его взглядамъ по ихъ существу, но сопровождались усилившимся преслѣдованіемъ со стороны его враговъ. Онъ умеръ мученикомъ своей идеи и уже тягостью своей судьбы доказалъ, насколько глубоко въ его сердцѣ коренилась его религіозная мысль.

Христіанскія воззрѣнія А. М. Бухарева несложны, стройны и послѣдовательны. Его центральная мысль та, что въ жизни христіанина долженъ воплотиться духъ Христовъ, что вся его жизнь должна принадлежать Христу. „Мысли о томъ, *да Христа пріобрящемъ* дѣломъ ли мысли или внѣшней практики—эти мысли проводятся и раскрываются во всѣхъ моихъ сочиненіяхъ, то какъ основанія, то какъ выводы и результаты, и вообще какъ внутренняя сила и начало всего моего образа мыслей".

Для насъ интереснѣе узнать не то, для какихъ практическихъ выводовъ и частныхъ приложеній служитъ основаніемъ эта центральная мысль, а то, на какихъ основаніяхъ она сама утверждается, по какому методу она устрояется.

Мы должны рѣшительно заявить, что въ лицѣ архиманд-

рита Ѳеодора читатель имѣетъ дѣло съ преподавателемъ „догматическаго богословія", что догматическое освѣщеніе предметовъ религіозной мысли является преобладающимъ въ его сочиненіяхъ. Основное ядро его религіознаго міровоззрѣнія имѣетъ подъ собою опору исключительно догматическаго характера. Мы не встрѣчаемъ у него исторической перспективы, пониманія того историческаго облика, который имѣло собственно евангельское христіанство, и того историческаго процесса, въ которомъ евангельская истина выросла въ церковно-догматическую систему; не находимъ у него и достаточнаго обоснованія самодержавной цѣнности этическаго дѣланія, блага жизни и всякихъ культурныхъ пріобрѣтеній. Его міровоззрѣніе можетъ быть названо вполнѣ церковно-догматическимъ; догматическимъ оказывается и методъ его мышленія.

Главные догматическіе моменты въ обоснованіи его религіозной системы суть слѣдующіе три: воплощеніе Христа, Его воскресеніе и совершенное Имъ искупленіе человѣческой жизни.

Въ лицѣ Христа Самъ Богъ, именно единосущный Отцу Своему Богъ - Слово воспріялъ въ самую Свою личность (въ единство своего „Я") истинное и полное человѣческое естество,—принялъ нашу человѣческую природу и съ умомъ человѣческимъ, и съ сердцемъ и волею и воображеніемъ, и съ самымъ тѣломъ человѣческимъ, и этимъ Своимъ человѣчествомъ, въ Своей жизни на землѣ, вошелъ въ нашъ земной порядокъ вещей, подъ условія жизни физической, семейной, гражданской, національной и церковной, вошелъ въ такую связь съ внѣшнею природою и міромъ, въ какой неразрывно находится человѣкъ. Архим. Ѳеодоръ входитъ въ ближайшую оцѣнку церковнаго догмата о лицѣ Христа, о соединеніи въ Немъ полнаго божества и совершеннаго человѣчества, указываетъ тотъ глубочайшій смыслъ, какой содержится въ церковной борьбѣ съ аріанствомъ, несторіанствомъ и евтихіанствомъ. Дѣйствительное и неразрывное соединеніе въ единствѣ лица полной человѣческой природы съ совершеннымъ божествомъ, принадлежность всей человѣческой жизни Самому Богу—это основаніе всего христіанскаго міровоззрѣнія и всѣхъ христіанскихъ надеждъ.

Столь же существеннымъ пунктомъ въ системѣ христіан-

ской мысли является ученіе объ искупленіи грѣха, который вошелъ въ человѣческую жизнь и проникъ во всѣ ея формы. Христосъ Богъ содѣлался человѣкомъ для всякаго человѣка и взялъ на Себя грѣхи всѣхъ грѣшныхъ. Онъ, Всевышній, не только *смирилъ себе*, снизойдя ради насъ земнородныхъ съ пренебесной Своей высоты въ нашъ земной порядокъ вещей, воспріялъ Себѣ полное человѣческое естество, но сверхъ того, какъ будто самъ виноватый во всѣхъ человѣческихъ грѣхахъ и заблужденіяхъ, благоволилъ претерпѣть страданія, до неизслѣдимой степени ощущенія оставленія Его Самимъ Единосущнымъ Его Отцомъ, и наконецъ позорную крестную смерть. Ради Божества Его, ради вѣчно почивающей въ Немъ всею полнотою своею любви Отчей, вся вина грѣховъ нашего міра, любовью Христовою понесенная до крестной смерти, до состоянія неизслѣдимаго нѣкотораго оставленія Отцомъ, была съ преизбыткомъ Имъ изглаждена, а ради Его человѣчества, естественно сроднаго и сообщнаго намъ, вся Божія во Христѣ полнота, Его истина, правда, любовь, вообще все о Христѣ премудрое, благое и прекрасное, все это — доступно и удобосообщимо намъ человѣкамъ, если только сами хотимъ и подвизаемся воспринимать эти сокровища вѣрою. Свое значеніе Агнца Божія, вземлющаго грѣхи всего міра, Господь удерживаетъ за Собою на всю вѣчность, раскрывая чрезъ это для насъ грѣшныхъ всю полноту любви Отчей. Богъ-Слово—Агнецъ Божій, въ предопредѣленіи Отца закланный уже отъ сложенія міра, и есть основаніе всѣхъ судебъ и всего состава міра, такое основаніе, что, въ силу его, истина и добро побѣдоносны и въ самомъ угнетеніи и распятіи, а ложь и зло посрамляются и низлагаются въ самомъ своемъ превозможеніи и торжествѣ, что въ Немъ изъ самой смерти изникаетъ жизнь, и жизнь путемъ Его креста идетъ къ преспѣянію и высшему свѣту. Взятое въ Немъ, самое мелкое и повидимому пустое уже перестаетъ быть такимъ, ядовитое и смертоносное не вредитъ, ложь и недоумѣнія не запутаютъ, только бы всякому самому въ своемъ дѣлѣ не сдвинуться съ своего и всеобщаго основанія, каковъ бы ни былъ мракъ или мгла той или другой среды.

Настоящая богословская точка зрѣнія—смотрѣть на все на основаніи и по духу Христа Бога Слова, Который со-

здалъ и носитъ всяческая глаголомъ силы Своея, содѣлался человѣкомъ для спасенія всего человѣческаго отъ заблужденій и грѣховъ, вина которыхъ Имъ же взята на Себя и понесена до крестной смерти, Который, такимъ образомъ, сіяетъ на всѣхъ и на все любовію Своею, упраздняющею зло и изъ смерти изводящею жизнь.

Но Христосъ не только по Своему воплощенію вошелъ во всѣ условія человѣческаго естества и человѣческой жизни и Своими страданіями и смертію искупилъ наши грѣхи,— Онъ и прославилъ нашу природу, какъ въ Своей земной жизни, напр. въ преображеніи на горѣ, такъ и преимущественно въ Своемъ воскресеніи. Христомъ принята плоть, сродная съ нашею тѣлесностью; соестественная намъ вещественность рукъ и всего тѣла удержана Имъ и въ славѣ Его воскресенія. Своимъ человѣчествомъ, воспріятымъ ради насъ, Онъ вознесся на небеса и тѣмъ самымъ возвелъ это Свое человѣчество, представляющее и духовно сосредоточивающее въ себѣ *всѣхъ насъ*, возвелъ въ открытое наслажденіе всею полнотою Отчей любви, почивающей существенно и вѣчно въ Его Божествѣ. Это за тѣмъ, чтобы и вся многосложная область дольняго, вещественнаго, въ которой многообразно труждается и обремененъ человѣкъ, была не внѣ Христовой благодати и истины; за тѣмъ, чтобы христіанинъ, и занимаясь въ мысли или въ жизни земнымъ, держался Христа, какъ главы всему—и земному и небесному, и въ Немъ осѣнялся, и среди мірскихъ своихъ занятій, любовью небеснаго своего Отца; за тѣмъ, чтобы христіанинъ, и стремясь ко Христу съ отрѣшеніемъ отъ всего мірского, дѣлалъ это безъ предосужденія для вещественно-плотского, къ которому принадлежитъ и за которое, такъ сказать, заступается самая Христова плоть, доступная и по воскресеніи осязанію.

Изъ этихъ основоположеній архим. Ѳеодоръ и выводитъ свою центральную идею о жизни по духу Христа. Какъ во Христѣ были соединены божество и человѣчество, съ одной стороны, неслитно и неизмѣнно, а съ другой—нераздѣльно и неразлучно, такъ и въ нашей жизни долженъ воплощаться духъ Христовъ, и мы должны нераздѣльно и неразлучно соединять свои небесныя стремленія съ земными условіями и потребностями, должны сочетать православіе съ современностью.

Противъ этого принципа, прежде всего, погрѣшаетъ односторонній аскетизмъ. „Бросимъ, говорятъ, нашъ слабый человѣческій умъ, воображеніе, особенно эту бренную тѣлесность; будемъ попирать и уничтожать нравственно нашу личность; вознесемся духомъ къ небесному и божественному". Хорошо; но не надо забывать и того, что во Христѣ и человѣчество, какъ съ душою разумною, такъ и съ тѣлесностью, не поглощено Божествомъ, но ради насъ человѣковъ, ради спасенія нашего ума и другихъ духовныхъ нашихъ силъ, такъ же какъ и нашей тѣлесности, осталось цѣлымъ, какъ и Его Божество, въ единой Его личности; и это для сохраненія и возвышенія нашей личности въ истинномъ ея достоинствѣ. Подавлять духовнымъ направленіемъ человѣческій умъ или другія душевныя силы, вмѣсто разносторонняго раскрытія ихъ во Христѣ,—устранять самую тѣлесность нашу отъ всякаго участія въ благодатной духовности, значило бы—мириться съ духомъ евтихіанства, признававшаго во Христѣ, нашемъ Спасителѣ и первообразѣ, поглощеніе человѣческаго Божескимъ, и съ монофелитами не признавать во Христѣ, вмѣстѣ съ Божескою, и человѣческую волю и дѣятельность. Нѣтъ, духовность нашей жизни и дѣятельности состоитъ не въ пареніяхъ—знать не хотящихъ человѣческой дѣйствительности, между тѣмъ какъ въ среду и подъ условія этой дѣйствительности—подъ условія не только прямо-духовныя и церковныя, но и семейныя, народныя, гражданскія—нисходилъ къ намъ единосущный Сынъ Божій, воспріявъ и сохранивъ въ единствѣ Своего лица, въ соединеніи съ Божествомъ Своимъ, и человѣческое естество съ человѣческою волею и дѣйствіемъ человѣческимъ, значитъ—и съ человѣческими мыслями, желаніями, чувствами, воспоминаніемъ, воображеніемъ, и—все это ради насъ человѣковъ... Благодатный духъ, возвышающій насъ надъ грѣховностью плотскою и надъ растлѣнностью мірскою, состоитъ собственно въ томъ, чтобы у насъ все, относящееся и къ духу—до всякаго дѣйствія всякой его силы, и къ тѣлу—даже до вкушенія пищи и до сна, все въ нашей личности было по Христу и со Христомъ и, слѣдовательно, подъ благоволеніемъ Небеснаго Отца Его и въ общеніи Святаго Его Духа. И притомъ, такъ какъ Христосъ приходилъ въ міръ въ значеніи и расположеніяхъ Агнца Божія, вземлю-

щаго грѣхи міра, и эта, на себя принявшая всю отвѣтственность за человѣческіе грѣхи, любовь Его есть духъ всей Его земной жизни, всѣхъ Его состояній и дѣйствій; то именно въ такомъ Его духѣ и должна быть духовность всѣхъ нашихъ, какъ внутреннихъ расположеній и мыслей, такъ и внѣшнихъ отношеній и поступковъ. Можно представить прямыя опытныя свидѣтельства древнихъ духоносцевъ объ истинности такого понятія относительно духовности, вытекающаго изъ самаго существа утвержденныхъ ими догматовъ православія. Одинъ духоносный старецъ внушалъ на тотъ случай, если бы юный инокъ своими юношескими пареніями сталъ возвышаться надъ землею къ небу,—удержать его за ноги и поставить на землю. Еще одинъ изъ строгихъ подвижниковъ, узнавъ о беззаконіяхъ чьихъ-то, только вздохнулъ со скорбью, не очищенною отъ осужденія беззаконника, и—самъ Господь, въ ночномъ видѣніи, явился подвижнику съ осужденіемъ его самого и съ готовностью принять второе распятіе за внутренно-осуждаемаго имъ грѣшника. Вотъ какъ фальшива духовность, раскрывающаяся не по образу и духу Агнца Божія! Итакъ, если мы, ревнуя по Богу и Церкви, не внемлемъ, или мало внемлемъ самому же Христу въ разнообразныхъ затрудненіяхъ и нуждахъ меньшихъ Его собратій—въ средѣ ли внѣшне-гражданской и народной, или въ области мысли и чувства: нашу, не совсѣмъ по Христу высящуюся къ небу, духовность слѣдуетъ поставить еще на землю, которую Христосъ такъ возлюбилъ и которая во Христѣ становится уже небеснымъ жительствомъ. Если мы станемъ смотрѣть на раскрытіе человѣческой мысли, сердца, фантазіи въ наукахъ и искусствахъ *съ духомъ осужденія* человѣческихъ здѣсь невѣрностей Христу, а *не въ духѣ любви Его*, вземлющей на себя отвѣтственность предъ Своимъ Отцомъ въ нашихъ невѣрностяхъ: то Самъ Господь покажетъ *Себя* Самого воспріявшимъ человѣческую мысль, сердце, фантазію и вообще все человѣческое естество съ волею и дѣйствіемъ человѣческимъ, притомъ вземлющимъ на Себя вины всѣхъ человѣческихъ грѣховъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ или силахъ человѣческихъ... Когда все, относящееся къ тѣлу и даже къ второстепеннымъ силамъ души—воображенію, внѣшнему чувству и даже низшему идеальности разсудку, со

всѣми ихъ проявленіями и плодами ихъ дѣйствій въ мірѣ, признаютъ областью почти отверженною, по крайней мѣрѣ, ни къ чему горнему, имѣющему раскрыться собственно въ будущей жизни, совершенно не пригодною и не нужною; то въ такомъ случаѣ изъ духовности христіанской дѣлаютъ какое-то страшилище, котораго пугаются и убѣгаютъ всѣ труждающіеся и обремененные въ разнообразныхъ земныхъ человѣческихъ нуждахъ и интересахъ. И христіанство оказывается какъ будто даннымъ не для земли и земнородныхъ, чтобы и на землѣ была воля Отца Небеснаго, какъ на небѣ.

Но не менѣе всегубительно и противоположное направленіе—жизнь, мірская или свѣтская, поставленная совершенно внѣ Христа, независимо отъ Него, устроенная не по Его началамъ, а по началамъ разума, личнаго или общечеловѣческаго. Ложность этого направленія обнаруживается съ двухъ сторонъ. Съ одной стороны, для мірской жизни, поставленной внѣ Христа, невозможенъ никакой успѣхъ, какъ это и обнаружилось особенно ярко предъ временемъ пришествія Христа, когда язычество внутренно распалось и разрушилось, а духовное состояніе наибольшей части израильтянъ было еще безотраднѣе, нежели состояніе язычниковъ. И въ наше время оторвать отъ началъ Христовыхъ какую бы то ни было сторону человѣческой жизни, значитъ немедленно осудить ее на полную безнадежность. Внѣ Христа и Его Святаго Духа не можетъ быть ничего истиннаго, чистаго и прекраснаго; внѣ Христа не можетъ быть даже человѣческаго достоинства, но человѣкъ, оторвавшись отъ Христа, необходимо ниспадаетъ съ высоты человѣческаго достоинства до того, что ниже Христа, до духовнаго скотоподобія или звѣроподобія. Пусть онъ имѣетъ въ виду и отстаиваетъ человѣческія права, пусть и разсуждаетъ и старается о возвышеніи человѣческаго достоинства, человѣческаго разума и сердца, только не по Христу—Сыну Божію,—началомъ его все-же будетъ звѣрь, хотя и *съ очами аки человѣческими*. Пусть этотъ, не хотящій знать Христа Сына Божія, человѣкъ отличается орлинымъ полетомъ мысли, властительною силою слова,—начало его дѣятельности и направленія опять все-же есть не истинное человѣчество, а упадшее до образа звѣря, хотя этотъ звѣрь и съ львино-

царственными устами и съ орлиными крыльями. Пусть утончаетъ онъ и удовлетворяетъ свои чувства изящными искусствами или эстетическими наслажденіями, не заботясь, однако, объ истинномъ облагороженіи ихъ вѣрностью Христу,—это опять не истинно-человѣческое начало, это—звѣрь, у котораго *нозѣ яко медвѣдя* и который поядаетъ, по пророчественному изреченію, *плоти многи*—все грѣховно-чувственное. Пусть этотъ, не дорожащій сообразностью Сыну Божію, человѣкъ отличался бы многостороннею образованностью, былъ бы то же въ наше время, что̀ эллинъ предъ варварами въ древнемъ мірѣ,—въ его началахъ все-же не видно человѣка, а только образъ *рыси* или привлекательнаго по виду барса, по видѣнію пророка.

Съ другой стороны, какъ человѣкъ не можетъ жить внѣ Христа, такъ христіанинъ долженъ во всѣхъ сторонахъ своей жизни—семейной, общественной, научной, художественной, даже тѣлесной—жить по духу Христа, Который въ Своемъ воплощеніи принялъ на Себя всѣ условія человѣческой жизни, въ Своихъ страданіяхъ искупилъ всѣ человѣческіе грѣхи, а въ Своемъ воскресеніи всю человѣческую природу возвелъ къ Отцу Небесному. Не только человѣкъ не можетъ жить внѣ Христа, но и Христосъ не можетъ быть исключенъ изъ состава человѣческаго, который во всей своей полнотѣ принадлежитъ Ему, составляетъ Его вѣчную и неотъемлемую собственность. Если бы человѣкъ и отрекся отъ Христа, все-же Христосъ не можетъ отречься отъ Своего человѣческаго естества. Въ „ставшемъ плотію Богѣ Словѣ“ все человѣческое естество—душа, тѣло, и въ душѣ и тѣлѣ всѣ природныя ихъ силы и свободное дѣйствіе этими силами являются принадлежащими собственному Его лицу, такъ что намъ должно стоять за всѣ стороны человѣчества, какъ за собственность уже Христову,—за мысль, волю, воображеніе, сердце, за самое тѣло и удовлетвореніе во Христѣ его потребностей. Подавленіе, стѣсненіе, тѣмъ болѣе осужденіе и отверженіе чего бы то ни было истинно человѣческаго (кромѣ грѣха, составляющаго уже извращеніе человѣчества), есть уже посягательство на самую благодать, на духъ и смыслъ дѣла Христова,—и это точно такъ же, какъ стоять за что-либо человѣческое не во Христѣ, значитъ уже отнимать у Христа собственность

Его благодати и низвергать это человѣческое изъ области спасенія въ неизбѣжную пагубу и растлѣніе.

А. М. Бухаревъ хотѣлъ, чтобы не было ни одной области въ человѣческой жизни, которая могла бы протекать внѣ свѣта Христова,—онъ хотѣлъ, чтобы безусловно всѣ стороны нашей жизнедѣятельности развивались по духу Христову—наука, искусство, семья, государство, народность, гражданственность... Неутомимость, съ какою онъ прилагалъ православную точку зрѣнія ко всѣмъ безъ исключенія вопросамъ и затрудненіямъ, какія только возникали въ современной ему общественной жизни,—поразительна. Онъ дышалъ православіемъ и не забывалъ его ни на одну минуту. Разсуждалъ ли онъ о картинѣ Иванова, о сочиненіяхъ Гоголя, о раскольникахъ и миссіонерствѣ, о западной наукѣ, о женщинахъ и семьѣ, о евреяхъ, о власти и подданныхъ—все онъ разсматривалъ съ точки зрѣнія православія.

Въ частности онъ такъ смотрѣлъ на жизнь семейную, народную, гражданскую. Въ ветхомъ завѣтѣ все это составляло среду, поднимавшую вѣрующаго къ воззрѣнію издали на грядущую Христову благодать. А теперь мы, уже знающіе и имѣющіе во Христѣ самое существо благодати и истины, можемъ и должны уже прямо и вполнѣ сознательно созидать и развивать свое, и семейное и народное и гражданское, благоустройство—на основаніи Христовой истины и благодати. Такъ, въ ветхомъ завѣтѣ въ патріархально-семейной жизни, супружество, дѣти давали предощущать вѣрующимъ обѣтованнаго божественнаго потомка Христа и союзъ Его съ церковью,—теперь въ новомъ завѣтѣ божественный союзъ Христа и церкви благодатно отображенъ въ каждомъ супружествѣ, и—вѣрѣ остается только *не вотще принимать* эту благодать, а напротивъ всегда внимать ей и чрезъ это приводить ее всегда въ живое движеніе. Въ ветхомъ завѣтѣ народъ избранный и земля обѣтованная удерживали свою духовную знаменательность, именно какъ народъ Божій, какъ Божія земля,—въ новомъ завѣтѣ уже вполнѣ извѣстно, что самъ *Богъ Слово во плоти* жилъ подъ условіями народной и гражданской жизни на землѣ, и это для всего человѣчества на всѣ времена; и такимъ образомъ вѣрѣ нашей въ воззрѣніяхъ и жизни, относительно гражданства и народности, предлежитъ только удерживать за

ними и проводить дальше и дальше въ ихъ области эту великую благодать, дѣлающую и земное наше жительство небеснымъ. Иначе и православные христіане, при всей высотѣ своего новозавѣтнаго призванія, будутъ въ семейной и гражданской жизни такіе же плотскіе люди, какъ и прочіе сыны Адама и Евы, пробавляющіеся только естественно - немощными силами и идущіе естественно-разбитыми путями. Въ жизни христіанъ и въ ихъ воззрѣніяхъ въ этомъ случаѣ несостоятельность, двойственность, противорѣчивость между зарытымъ какъ бы въ землю небеснымъ сокровищемъ Христовой вѣры и мірскою жизнью, поязычески блуждающею своими самовольными путями... Равнымъ образомъ и собственно государственная жизнь не должна быть отдѣлена отъ христіанства. Существенный „интересъ христіанства“ состоитъ въ томъ, чтобы всѣ и все въ человѣчествѣ приведено было подъ благодатное осѣненіе и въ общеніе любви Отца Небеснаго, простертой къ человѣкамъ въ Его единородномъ Сынѣ. Отдѣлите принадлежащее кесарю отъ слѣдующаго Богу, устроивайте и обсуждайте все гражданское въ совершенной раздѣльности отъ духовнаго и церковнаго, тогда вы отдалите эту область и отъ любви Отца, которая вся почиваетъ въ Сынѣ, тогда въ этой области ничего не будетъ истинно-добраго, полезнаго и прекраснаго, тогда она придетъ къ раннему или позднему всегубительству.

Не только семья, общество и государство, не только наука и искусство должны развиваться по духу Христову, но даже тѣлесная жизнь, всякое частное отношеніе, всякій трудъ—все должно быть по Христу. Не по Христу проходить намъ какое бы то ни было земное поприще, начиная съ такого, гдѣ требуется почти одна физическая сила, до такого, гдѣ работаетъ мысль, чувство, слово,—не по Христу устроять и располагать свое, общественное или частное дѣло—значитъ для христіанъ низвергать свое гражданское жительство несравненно ниже того, нежели какъ гражданство поставлено было и у плотскаго Израиля. Самыя черныя работы—что препятствуетъ производить какъ бы подъ непосредственнымъ смотрѣніемъ всемірнаго Хозяина, благоволившаго для этого самаго до тридцати лѣтъ жить въ домѣ простого плотника? Толкуя и заботясь о благахъ, относящихся къ временнымъ нуждамъ, выгодамъ и самымъ

удовольствіямъ, развѣ нельзя прежде всего видѣть своею вѣрою въ этихъ благахъ даровъ любви Отца Небеснаго, Который именно Своимъ единороднымъ Сыномъ-Христомъ *даетъ намъ вся обильно въ наслажденіе?* Самые, повидимому, пустые разговоры и безплодное для духа чтеніе можно слушать не иначе, какъ слѣдя внутреннею мыслью за Агнцемъ Божіимъ, не постыдившимся взять на Себя вину всей нашей пустоты. Вкушать ли пищу, радоваться ли—все нужно дѣлать предъ лицомъ Христа. Всякое дѣло наше должно быть непрерывнымъ присутствіемъ предъ очами любви Божіей. У насъ не должно быть духовныхъ задворковъ, на которыхъ мы стояли бы рядомъ съ незнающими Христа или даже съ безсловесными.

Истинный и живой духъ христіанства—не духъ осужденія міра, но спасенія, не духъ рабскаго стѣсненія, но сыновнесвободной и самостоятельной правды, агнчій духъ кроткаго снисхожденія и смиренія, но не жестокаго возношенія или забитаго униженія духовнаго.

Настанетъ же когда нибудь такое благословенное время,—такова была послѣдняя надежда А. М. Бухарева,—когда для сознанія и жизни человѣчества раскроется вѣрою полный свѣтъ и сила Христова церковнаго *главенства*, простирающагося на *все,* не только *небесное*, но *и земное,* и когда свѣтоносный духъ и сила истины исхожденія Св. Духа только отъ *Отца Господа нашего Іисуса Христа* будутъ свѣтить во всякую среду, не только прямо-церковную, но и семейную, гражданскую, во всѣ связи общежитія, въ исторію, во всѣ логическія движенія мысли нашей...

Этому міровоззрѣнію А. М. Бухарева во всякомъ случаѣ не можетъ быть отказано въ замѣчательной стройности и послѣдовательности. И по существу, его центральная идея о гармоническомъ сочетаніи христіанской духовности съ мірскою, или свѣтскою, жизнью обладаетъ всѣми признаками истины живой и глубоко-коренящейся въ міровой душѣ и въ историческомъ организмѣ. Скрѣпленная же съ его личнымъ подвигомъ, она создаетъ ему заслуженную славу, сіяніе которой падаетъ на русскую богословскую школу. Это одна изъ тѣхъ идей, которыя вступаютъ цѣннымъ вкладомъ въ общечеловѣческую сокровищницу и занимаютъ прочное мѣсто въ идейной исторіи человѣчества...

Но тѣ основанія, на которыхъ А. М. Бухаревъ утверждаетъ свою идею, и тотъ методъ, которымъ онъ ее развиваетъ, не могутъ быть названы удачными. Онъ хорошо сознаетъ предстоящую намъ задачу достиженія высшаго синтеза, но рѣшенія этой задачи онъ не далъ.

Было уже замѣчено, что онъ выходитъ изъ основаній исключительно догматическихъ.

Исключительное примѣненіе догматической точки зрѣнія имѣетъ свои недостатки. Но онъ даже не стоитъ на высотѣ христіанской догматики. Онъ ограничивается лишь формулами христологическихъ догматовъ и обнаруживаетъ незнакомство съ ихъ философіей, съ тѣми мыслями, которыя лежали позади ихъ и составляли ихъ внутреннее содержаніе въ богословской системѣ каждаго изъ выдающихся учителей церкви. У него мы нерѣдко встрѣчаемъ указаніе на снисхожденіе и смиреніе, составляющія внутреннюю сторону богочеловѣческаго лица, но его свѣдѣнія о кенозисѣ ограничиваются элементарными данными учебниковъ. Онъ часто прибѣгаетъ къ церковной формулѣ о нераздѣльномъ и неразлучномъ соединеніи во Христѣ естествъ божественнаго и человѣческаго, но мы не встрѣчаемъ у него даже отдаленнаго намека на святоотеческое ученіе, что самоуничиженіе Христа доходило до Его покорности законамъ человѣческой природы. „Самоуничиженіе Сына Божія, въ формѣ свободнаго дарованія человѣческой природѣ способности сносить Его божество, простиралось до подчиненія *законамъ* человѣческой природы, которые обладали Имъ. Взаимоотношеніе естествъ опредѣлялось свободою, но свобода давала мѣсто господству законовъ человѣческой природы. Посему соединеніе естествъ сопровождалось не спорадическимъ и произвольнымъ вмѣшательствомъ божественнаго естества въ область человѣческой природы, но взаимообщеніе свойствъ, дарованіе отъ божества человѣческой природѣ, опредѣлялось законами человѣческаго развитія... Премудрый евангелистъ, начиная повѣствованіе о Логосѣ, ставшемъ плотью, показываетъ, что Слово въ цѣляхъ домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ плоти“ и т. д. (См. *Основы христіанства* т. I, стр. 95.) Если по смыслу этой истины понять отношеніе христіанской духовности къ нашей мірской

жизни, то это будетъ означать, что жизнь по духу Христа нимало не нарушаетъ тѣхъ законовъ, которые опредѣляютъ эту жизнь въ ея собственныхъ сферахъ, природной и общественной, что духъ Христа воплощается въ личности человѣка и только уже чрезъ личность открывается въ сферахъ природной и общественной. Другую истину святоотеческой философіи, лежащей въ корнѣ церковныхъ христологическихъ формулъ, составляетъ ученіе о единствѣ богочеловѣческой жизни Христа при разнородности божеской и человѣческой природъ. „Относясь между собою, какъ внѣшнее къ внутреннему, свойства природы человѣческой и свойства природы божеской не были двумя однородными частями одного цѣлаго, но были разнородными и разнозначущими, были двумя сторонами единой жизни, или существа. Легко понять, какое отсюда вытекаетъ слѣдствіе для вопроса о единствѣ богочеловѣческой жизни, или существа. Божество и человѣчество во Христѣ именно потому, что они разнородны, были соединены въ единство богочеловѣческой жизни, въ естественное единство—это было единое естество Бога Слова воплотившееся. Два человѣческихъ тѣла, какъ бы ни различались между собою или какъ бы ни были сходны, если бы даже имѣли одну голову, не могутъ составить одно тѣло, но суть два тѣла; напротивъ, одежда не увеличиваетъ числа одного тѣла, но одѣтое тѣло есть одно тѣло. Также душа въ соединеніи съ тѣломъ не двѣ души, не два тѣла, не два человѣка, но одна разумная плоть; слово и мысль, идея и картина—не два, но одно. Единство, а не составъ или смѣсь, и бываетъ при разнородности частей. По ученію Кирилла Александрійскаго, поистинѣ есть одно естество Слова воплотившееся. Ибо если есть одинъ Сынъ, по естеству и истинно происходящій отъ Бога Отца Логосъ, неизреченно рожденный, и если Онъ именно, принявши плоть, не бездушную, но одушевленную разумною душою, сталъ человѣкомъ, произшедшимъ отъ жены, то Онъ не долженъ быть раздѣляемъ вслѣдствіе этого воспріятія на два лица или сына, но пребылъ единымъ, только уже не безплотнымъ и не внѣ тѣла, но усвоивши его въ силу нераздѣльнаго соединенія. Но кто такъ говоритъ, этимъ еще нисколько не утверждаетъ смѣшенія или сліянія, или чего-либо подобнаго; такое слѣдствіе совсѣмъ не вытекаетъ съ необходимостью

изъ предшествующихъ посылокъ,.... потому что божество и человѣчество (во Христѣ) пребываютъ и разумѣются каждое въ особенностяхъ своего естества" и т. д. (Ibid стр. 100). Въ примѣненіи къ нашему вопросу это будетъ имѣть тотъ смыслъ, что личная духовность и слѣдующая своимъ законамъ природно-общественная жизнь не механически смѣшиваются, но разнородны, поскольку личная духовность слѣдуетъ абсолютнымъ нормамъ, а природно-общественная жизнь идетъ путемъ условнаго развитія, и потому-то онѣ могутъ соединяться въ высшую гармонію. Христіанская духовность, или абсолютность, ограничиваясь сферою личности, можетъ гармонически сочетаться съ природною и общественною сторонами жизни именно потому, что она не вмѣшивается въ ихъ условныя формы, предоставляя имъ развиваться по своимъ собственнымъ законамъ. У А. М. Бухарева не было даже предчувствія этой разнородности сферъ жизни, и онъ въ рѣшеніи религіозной проблемы жизни пользуется голыми христологическими формулами, которыя неизбѣжно должны были привести его къ механическому взгляду на отношеніе духовности къ мірской жизни.

Бухаревъ не использовалъ святоотеческаго ученія, но отъ того, что онъ ограничился лишь догматическою точкою зрѣнія и не дошелъ до евангельской, недостатки его міровоззрѣнія возрастаютъ. Апостольско-святоотеческое ученіе въ этомъ отношеніи тѣмъ отличается отъ евангельской точки зрѣнія, что въ первомъ, въ отличіе отъ чистаго евангельскаго ученія, дается уже условное содержаніе, въ немъ чистое евангельское ученіе входитъ въ историческую перспективу, приспособляется къ исторической задачѣ. Такою задачею было изгнаніе изъ всѣхъ областей языческой природно-общественной жизни политеистическаго духа, который проникалъ у язычниковъ всѣ формы этой жизни. Требовалось освятить христіанствомъ не только науку и искусство, не только государственную и семейную жизнь, но даже такія отправленія, какъ питаніе. Отсюда апостольская заповѣдь: „ѣдите ли, пьете ли, все во славу Божію дѣлайте". Напротивъ, въ чистомъ, внѣисторическомъ, евангельскомъ ученіи намъ внушается мысль, что какъ естественно-природная, такъ и общественно-историческая жизнь совершается по законамъ, чуждымъ нравственныхъ цѣлей. Богъ посы-

лаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Поэтому-то въ евангельскомъ ученіи и выражается лично-духовная абсолютность, смягченная въ апостольско - святоотеческомъ ученіи. И намъ, чтобы рѣшить религіозную проблему въ отношеніи къ своему времени, необходимо возвратиться къ чистотѣ евангельскаго ученія.

А. М. Бухаревъ не знаетъ ни разнородности сферъ нашей жизни, ни лично-духовной абсолютности. Въ соотвѣтствіе съ этимъ онъ не знаетъ и естественной, природной и общественно-исторической, жизни. Для него вся жизнь раздѣляется на двѣ противныя части—„на Христѣ основанная“ и „грѣховно-человѣческая“, для него всякая сторона жизни внѣ Христа неизбѣжно грѣховна, весь объемъ жизнедѣятельности сводится къ душеспасенію и единственную цѣнность жизнь имѣетъ лишь отъ Христа. Любви къ жизни, прежде познанія ея смысла, у него нѣтъ; естественной цѣнности жизни онъ не знаетъ. Поэтому взятая имъ на себя задача оказалась для него непосильною. Христосъ есть родоначальникъ абсолютной духовной жизни, но изъ совершеннаго Имъ дѣла не объясняется ни природа, ни исторія, уже предполагаемыя имъ. Вывести всю жизнь изъ душеспасенія невозможно; наряду съ внутренно-духовною жизнью необходима данная разнородная природно - историческая жизнь. Исключительно-христіанская точка зрѣнія на жизнь есть неизбѣжно аскетическая точка зрѣнія. И религіозная система архимандрита Ѳеодора, несмотря ни на что, есть система аскетическая. Тутъ важно уже то, что его идея объ отношеніи православія къ современности сложилась въ то время, когда онъ былъ искреннимъ монахомъ, „былъ наивно преданъ монашескимъ обѣтамъ“,—и, конечно, вышелъ онъ позднѣе изъ монашества, въ сущности, случайно. У него не было того сознательнаго отверженія монашескихъ обѣтовъ, какое было у Лютера. Онъ женился и это отвѣчало его взглядамъ, но не для того онъ вышелъ изъ монашества, чтобы жениться. Впрочемъ, не будемъ настаивать на томъ, что есть тайна его души. Во всякомъ случаѣ, его воззрѣнія, и по выходѣ изъ монашества, были и остались аскетическими. Вопросъ объ отношеніи православія къ современности былъ для него всецѣло вопросомъ о возможности мірской жизни, во-первыхъ, болѣе или менѣе

безгрѣшной и, во-вторыхъ, построенной по мысли о Христѣ. Но это именно и есть аскетическій принципъ, который не можетъ обнять всей полноты жизни. На словахъ архим. Ѳеодоръ противился такому аскетизму [1]), но по существу онъ былъ безоруженъ предъ нимъ. „Умомъ и сердцемъ—пишетъ онъ—признаемъ и торжественно исповѣдуемъ только Христа Бога Слова началомъ и цѣлію всего существующаго, верховнымъ условіемъ самыхъ возможностей, началомъ и цѣлію, владыкою и судіею, и свѣтомъ человѣка съ его разумомъ, со всѣми его силами и внутренними законами; внѣ Христа, все для насъ не болѣе, какъ ничтожество и уметы. Барометры, пароходы, всѣ перешедшіе къ намъ съ запада плоды цивилизаціи, изобрѣтенія и успѣхи человѣческаго разума—все это отселѣ составляетъ для насъ дары Бога Слова, которые доселѣ были только тщетно похищаемы у Него человѣческимъ разумомъ, забывшимъ, что онъ и самъ есть собственность Его же, и пренебрегшимъ свою небесную славу—быть сообразнымъ и сообщнымъ съ Богомъ Словомъ; отрекаемся во всемъ этомъ только отъ всего того, что не можетъ быть подчинено духу Христову, что выходитъ изъ сообразности съ нимъ и, слѣдовательно, упадаетъ до скотоподобія и звѣрообразности. И отселѣ началомъ и цѣлью всѣхъ наукъ и искусства, альфою и омегою всего для насъ будетъ единъ Христосъ“... Архим. Ѳеодоръ хочетъ выразить ту мысль, что христіанинъ можетъ усвоить всю культуру, освободивши ее отъ грѣха, что „вѣрѣ можно всѣ сокровища Египта и Вавилона перенести въ землю обѣтованную“. Но вѣдь, чтобы это перенесеніе не было такимъ же воровствомъ, какое совершили евреи при выходѣ изъ Египта, необходимо культуру поставить въ существенную связь со Христомъ. Однако какъ это сдѣлать? Вѣдь утверждать, что „барометры и пароходы похищены разумомъ у Христа“ значитъ идти противъ очевидности. Когда Аскоченскій (грубый поборникъ православнаго аскетизма) возражалъ архим. Ѳеодору, что „барометры и пароходы Христу совершенно не нужны“, послѣдній былъ безсиленъ противъ этого аргумента. Христу дѣйствительно

[1]) Хотя и прямо съ настойчивостью говоритъ, какъ о самопонятномъ, „о влеченіи и призваніи уклониться отъ міра“..

барометры и пароходы не нужны, и евангельское, т. е. чистое, христіанство было всецѣло проникнуто ожиданіемъ скораго наступленія послѣдняго часа,—и тѣмъ менѣе возможно произвести отъ Христа культуру и исторію. И мы не можемъ не согласиться съ словами одного глубокаго мыслителя, что „(возможная) побѣда архим. Ѳеодора и пораженіе Аскоченскаго лежатъ *внѣ* поля ведшейся между ними полемики, а въ слѣдующемъ верхнемъ этажѣ, куда, однако, не только Аскоченскій, но и архим. Ѳеодоръ не входилъ; а въ томъ полѣ сраженія, гдѣ они бились, кромѣ его добраго сердца у архим. Ѳеодора не было другихъ аргументовъ, не было умственныхъ и, наконецъ, даже просто умныхъ аргументовъ". Архим. Ѳеодоръ стоялъ на той же аскетической точкѣ зрѣнія, что и Аскоченскій,—и мнимое примиреніе Христа съ міромъ было его самообманомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если на все смотрѣть съ точки зрѣнія Воплощенія, если „Агнецъ Божій является началомъ и цѣлью всѣхъ наукъ и искусствъ, альфою и омегою всего", то вся наука, при смѣломъ проведеніи этого принципа, должна обратиться въ богословіе, все искусство должно затвориться въ храмѣ, государство — обратиться въ теократію, или подчиниться церкви. Этого вывода невозможно избѣжать. И къ нему замѣчается рѣшительный наклонъ на всѣхъ страницахъ А. М. Бухарева. Изъ Гоголя, котораго онъ неустанно величаетъ православнымъ русскимъ поэтомъ, онъ выше всего ставитъ его переписку съ друзьями, о которой говоритъ, что въ ней чудно разливается благоуханіе православія. Вслѣдъ за Гоголемъ, онъ повторяетъ, что поэтъ долженъ воспитаться высшимъ христіанскимъ воспитаніемъ. Онъ требуетъ, чтобы поэтъ взялъ для себя въ высшее руководство библію, которая предначертываетъ первообразъ на все и для всѣхъ, чтобы изъ нея онъ набирался того настроенія духовнаго, какое, напримѣръ, открывается въ пророкахъ. Тайна Христова, по словамъ арх. Ѳеодора, лежитъ въ основаніи и поэзіи. И развѣ не онъ говорилъ о *церковномъ главенствѣ надъ всѣмъ* [1])?... Охотно соглашаемся, что на сло-

[1]) Маленькая аналогія „Проповѣдывать изученіе соціальныхъ и политическихъ вопросовъ во свѣтѣ ученія о Воплощеніи—to promote the study of social and political questions in the light of the Incarnation"

вахъ архим. Ѳеодоръ постоянно боролся съ этими выводами, закрывалъ предъ ними свои глаза, но они естественно вытекаютъ изъ его принципа,—и это болѣе всего подтверждается его тяжелымъ пессимизмомъ. „Вѣруя въ незыблемость и неприкосновенную святость всего церковнаго, страшно подумать о той непреложной истинѣ, что вообще все, что̀ дѣлается не по Христову началу и съ цѣлью не во Христѣ,—все это уже рѣшительно выходитъ изъ-подъ благоволенія Отца Небеснаго, которое всею своею полнотою почиваетъ во Христѣ-Богѣ Словѣ единородномъ, и только въ Немъ простирается на созданія. Все, что *нѣсть отъ Отца* во Христѣ, относится по своему духу уже къ области князя міра сего, къ области лжи и грѣха. Подумайте же, что изобрѣтенія и плоды европейской цивилизаціи, перешедшія къ намъ съ запада, измышлены тамъ человѣческимъ разумомъ въ собственную его славу, для цѣлей міра сего, а не въ славу Христову и человѣческое спасеніе. Подумайте, что большая часть наукъ и искусствъ западно-образованнаго міра, перенесенныхъ и къ намъ, основаны также не во Христѣ. Слѣдовательно, все это находится внѣ благоволенія Отца Небеснаго; *а всякъ садъ, егоже не насади Отецъ, искоренится*... Подумайте же, въ какой страшной опасности находится почти весь новѣйшій мірской порядокъ вещей“.

Это ли еще не пессимизмъ? Да вѣдь это проклятіе всему новѣйшему міру, проклятіе всей культурѣ и цивилизаціи. Можно ли, въ такомъ случаѣ, перенести сокровища Египта и Вавилона въ землю обѣтованную?... Нѣтъ. Есть только одна возможность преодолѣть этотъ безвыходный пессимизмъ, снять проклятіе съ міра и человѣчества, это—признать разнородность сферъ жизни, признать наряду съ Христовою духовностью развивающуюся по своимъ законамъ естественную жизнь, природную и общественно-историческую, въ этихъ своихъ законахъ возлюбленную Отцомъ Небеснымъ.

Что эта естественная жизнь должна быть очищена отъ

это одинъ изъ трехъ принциповъ „Гильдіи св. Матѳея“—одного изъ видовъ *клерикальнаго* соціализма...

своихъ грѣховъ, что христіанинъ не можетъ одобрить всѣ плоды, расцвѣтшіе на ея корнѣ, что онъ не можетъ усвоить нѣкоторыхъ ея проявленій, съ этимъ легко согласиться. Но вопросъ въ томъ, исчерпывается ли этимъ очищеніемъ все отношеніе христіанина къ міру? Напр. устранить развратъ значитъ ли рѣшить весь вопросъ объ отношеніи христіанина къ брачной жизни? Именно нѣтъ. Лично - духовную жизнь и жизнь естественную можно сравнить съ двумя разными геометрическими фигурами, которыя при наложеніи совпадаютъ отчасти, какъ-то кругъ и треугольникъ. Стоять исключительно на православной точкѣ зрѣнія, сводить весь религіозный вопросъ къ очищенію міра отъ грѣха, это то же, что требовать, чтобы кругъ и треугольникъ совпали всецѣло, или отсѣкать несовпадающія части. Нѣкоторое совпаденіе должно быть, мірскую жизнь христіанинъ можетъ принять лишь очищенною отъ грѣховъ,—завоеванія, полевые суды, смертныя казни, развратъ, рабство совѣсти и тѣла—для него рѣшительно непріемлемы. Но за вычетомъ этой однородно-совпадающей части остается часть несовпадающая,—это естественная жизнь, идущая по своимъ законамъ. По своимъ законамъ питается, ростетъ, размножается и старѣетъ человѣкъ, по своимъ законамъ развивается наука, закономѣрно переходитъ общество отъ одной экономической и политической формы къ другой. Отношеніе христіанина къ этой естественной необходимости и есть подлинный христіанскій вопросъ. Нужно согласиться съ тѣмъ, что во всемъ этомъ, въ этой естественной необходимости, нѣтъ христіанства, что она, наряду съ нимъ, есть область разнородная. Семейная любовь, интересы научные, экономическіе, развитіе общества—все это не грѣшно и не свято; все это не способствуетъ прямо христіанскому душеспасенію и не нуждается въ христіанствѣ для своего развитія. Стоять исключительно на церковно-православной точкѣ зрѣнія это значитъ требовать примѣненія христіанства къ самымъ формамъ естественной жизни; въ этомъ случаѣ неизбѣжно аскетически-пессимистическое отношеніе ко всей полнотѣ мірской жизни. Но стоитъ лишь признать разнородность сферъ жизни, христіанской и естественной, стоитъ лишь отмежевать для христіанской духовности область личности, а для сферы формъ естественной жизни потребовать свободы

естественнаго развитія, по своимъ законамъ, и мы будемъ у порога высшей гармоніи.

Ошибка А. М. Бухарева состояла въ томъ, что онъ желалъ примѣненія христіанства не только къ рѣшенію внутренно-нравственныхъ вопросовъ, но и къ внѣшнимъ формамъ,—онъ ставилъ церкви задачу не только моральную, но и политическую,—онъ хотѣлъ, чтобы русская народность была православною, русское царство—православнымъ. „Сила и значеніе того, что Господь, исполненный благодати и истины, явился открыто, какъ царь, въ видимомъ столичномъ городѣ извѣстнаго Божія народа, духовно раскроются для насъ, очевидно, не иначе, какъ развѣ всѣ области нашей жизни, народность и гражданственность царства православнаго, не только въ своихъ прямо нравственныхъ сторонахъ, но и въ отношеніи къ внѣшнимъ своимъ выраженіямъ и принадлежностямъ, будутъ для нашей вѣры освѣщаться единою Христовою истиною и благодатію". Но это есть, говоря просто, клерикальная политика,—и совершенно не новая, грядущая, а давно уже проведенная въ церковной исторіи, особенно ярко—римско-католическою церковью. И не напрасно А. М. Бухаревъ постоянно твердитъ: „лишь-бы не какъ у папы". Тѣнь папизма преслѣдуетъ его, потому что въ сущности онъ стоитъ на томъ же пути. Это именно то, что всегда въ исторіи церкви было и чего въ будущемъ не должно быть. Церковное отношеніе къ внѣшнимъ формамъ естественной жизни это есть подлинно и неизбѣжно клерикализмъ, папизмъ. Тамъ, гдѣ область духовная и область естественная, при наложеніи, совпадаютъ, гдѣ дѣло идетъ объ очищеніи естественной жизни отъ грѣховъ, тамъ умѣстно церковное освященіе естественной жизни; но къ остальной части природной и общественно-исторической жизни, не совпадающей съ христіанствомъ по существу своего закономѣрнаго развитія, необходимой смѣны формъ, христіанство должно относиться не церковно, по однородному масштабу, но лишь извнутри, лишь чрезъ посредство христіански-настроенныхъ личностей.

Иначе, т. е. прикладывая христіанство непосредственно къ внѣшнимъ отношеніямъ жизни, къ ея внѣшнимъ формамъ, придется стать на жалкій путь механической игры словами. Это и случилось съ А. М. Бухаревымъ. Послушайте, какіе

уроки для нашего времени извлекаетъ онъ изъ евангельскаго повѣствованія о Рождествѣ Христовомъ въ Виѳлеемской пещерѣ. Въ этомъ событіи евангельской исторіи обнаружились слѣдующія обстоятельства: 1) податное состояніе Іосифа и Маріи, 2) ихъ высокій родъ, 3) распоряженіе правительства (о народной переписи) и 4) церковное значеніе событія, поскольку Новорожденный Богомладенецъ есть Глава Церкви. „Современныя намъ обстоятельства помогаютъ вѣрѣ вполнѣ воспользоваться“ уроками этого событія. Это четыре урока: 1) Въ предустрояемомъ улучшеніи людей податного состоянія (писано въ 1859 году)—усматривайте вашею вѣрою сущность всего дѣла въ томъ, чтобы эту милость явить самому Рожденному для людей въ подобномъ же состояніи Христу, явить Ему это благодѣяніе именно въ меньшихъ Его братьяхъ. 2) Раздѣляя заботы о семъ съ другими людьми высшаго рода, стремитесь вѣрою собственно къ тому, чтобы вамъ вмѣстѣ съ ними воспріять и удержать въ своихъ расположеніяхъ и духъ Божественнаго Потомка Царей. 3) Въ правительствѣ и Царѣ примѣчайте воздѣйствовавшую благодать Всевышняго Царя. 4) Наконецъ, въ св. Церкви усматривайте истинную мать, незримо своими благодатными способами поддерживающую и соблюдающую такую благодать въ своемъ православномъ народѣ и государствѣ.

Такимъ-то, чисто-схоластическимъ, путемъ архим. Ѳеодоръ выводитъ для современности нравоученіе изъ всѣхъ событій евангельской исторіи, изъ всѣхъ праздниковъ и т. под.

Но этого мало. Дѣло доходитъ до такихъ насильственныхъ выводовъ и курьезныхъ сопоставленій, которыя вызываютъ непреодолимое изумленіе.

Требуя сочетанія того, что принадлежитъ Богу, съ тѣмъ, чѣмъ мы обязаны кесарю, Бухаревъ знаетъ, что онъ въ этомъ вопросѣ имѣетъ противъ себя ясныя слова евангелія: *воздадите кесарева кесареви и Божія Богови*. Но онъ не останавливается предъ этимъ затрудненіемъ, онъ прибѣгаетъ къ искусственному толкованію, чтобы устранить прямой смыслъ евангельскихъ словъ. Онъ даже утверждаетъ, что „Богъ—Слово во плоти былъ отъ колыбели до гроба самымъ вѣрнымъ подданнымъ кесаря“ и это—для нашего наученія. Эта вѣрноподданность Бога-Слова, будто, и составляетъ Божія

по отношенію къ гражданскому. Посему мы не стали бы воздавать Божія Богови, если бы вздумали воздавать кесарево кесарю въ отдѣльности отъ подобающаго Богу. Воздавая кесарево кесарю въ отдѣльности отъ того, что подобаетъ Богу, мы—христіане не возвышались бы надъ язычниками и невѣрами, которые могутъ воздавать кесарево кесарю, въ отдѣльности отъ Божьяго, не хуже христіанъ...

Какъ будто авторъ этихъ жалкихъ словъ не зналъ, что языческая религія была вполнѣ государственною и греко-римская государственность была вполнѣ политеистическою. Его мысль, что будто только христіанство впервые научило соблюдать Божіе въ отношеніи къ кесареву, т. е. усматривать въ вѣрноподданичествѣ божественную заповѣдь—является прямо чудовищною.

Это какъ у Достоевскаго: „Если Бога нѣтъ, то какой же я послѣ этого капитанъ“.

Но лишь человѣкомъ нельзя быть безъ Бога, а капитанство можетъ существовать и безъ Бога, и вѣрноподданничество есть дѣло чисто человѣческое. Переходъ отъ одной общественной или государственной формы къ другой совершается по тѣмъ законамъ, которые даны Богомъ міру „изначала“ и которые не имѣютъ никакого прямого отношенія къ евангелію.

Чтобы понять примѣнимость христіанства рѣшительно ко всякимъ обстоятельствамъ человѣческой жизни, для этого нужно вынести его изъ сферы формъ совершенно въ другую плоскость,—въ нравственную глубину свободной личности. Существенно и радикально христіанство можетъ войти въ міръ лишь въ подземной глубинѣ личныхъ вѣрованій и чувствъ, личнаго подвига. И объекты его тоже не формы, а личности. Ему нѣтъ никакого дѣла до общественныхъ формъ и ихъ смѣны, но ему дороги личности, ихъ страданія и радости, ихъ свобода и счастье. Поскольку теченіемъ и смѣною формъ затрогиваются чувства людей, постольку христіанство входитъ въ самую сердцевину мірской жизни, заинтересовано въ ней. И уже въ этой сердечной глубинѣ для него нѣтъ никакой запретной области, здѣсь уже оно входитъ во всякія сочетанія и острымъ мечомъ врѣзывается въ отношенія и правительства къ народу, и господина къ рабамъ, и родителей къ дѣтямъ...

В. С. Соловьевъ.

Философская система В. С. Соловьева представляетъ изъ себя замѣчательный опытъ всеобъемлющаго синтеза. Прежде всего, въ его философскій синтезъ вошли, въ качествѣ строительнаго матеріала, почти всѣ значительныя философско-религіозныя направленія. Затѣмъ, его философская система обнимаетъ всѣ части философскаго мышленія, рѣшаетъ всѣ философскіе вопросы: въ ней мы находимъ гносеологію, онтологію, философію религіи, философію исторіи, эстетику, нравственную философію, при чемъ его философская мысль углублялась мистическимъ созерцаніемъ, одушевлялась поэтическимъ творчествомъ и возбуждалась горячимъ публицистическимъ вниманіемъ къ вопросамъ текущей жизни. Наконецъ, и со стороны содержанія, по самому своему существу, его философія стремилась къ высшему примиренію противоположностей человѣческаго существованія. „Человѣкъ, по словамъ Соловьева, совмѣщаетъ въ себѣ всевозможныя противоположности, которыя всѣ сводятся къ одной великой противоположности между безусловнымъ и условнымъ, между абсолютною и вѣчною сущностью и преходящимъ явленіемъ или видимостью. Человѣкъ есть вмѣстѣ и божество и ничтожество“ [1]). Рѣшеніе этой противоположности, лежащей въ самомъ корнѣ нашего существа, составляетъ основной движущій нервъ его философскаго мышленія. Поэтому его философія существенно входитъ въ линію того движенія русской мысли, которое мы изслѣдуемъ,—и образуетъ въ этомъ движеніи наиболѣе ясную, твердую и, можетъ быть, цѣнную ступень. При этомъ Соловьевъ, что для насъ очень важно, сознательно тяготѣетъ къ религіозно-христіанской точкѣ зрѣнія. На прямой вопросъ: „чему учитъ Владиміръ Соловьевъ?“ — онъ, съ полнымъ основаніемъ, кратко и опредѣленно отвѣчалъ: „*своего* ученія не имѣю; но въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства—идею царствія Божія, какъ полноты человѣ-

[1]) Собр. сочин. III, 111

ческой жизни не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества".

Интересуясь собственно проблемой высшаго синтеза, я не буду излагать философію В. С. Соловьева во всей полнотѣ ея составныхъ частей. Я совершенно не затрону его гносеологіи и онтологіи.

Относительно гносеологіи В. С. Соловьева можно сказать, что она, вполнѣ соотвѣтствуя содержанію его философской мысли, служитъ лишь общею и широкою основою ея идеалистическаго направленія и не имѣетъ роковой связи съ конкретнымъ содержаніемъ его философскихъ построеній. Это на столько несомнѣнно, что послѣдній зрѣлый пересмотръ своей системы Соловьевъ началъ не теоретической, а нравственной философіей, провозгласивъ ея рѣшительную независимость отъ философіи теоретической вообще и, въ частности, отъ той ея части, которая разсматриваетъ права и границы нашихъ познавательныхъ способностей. „Создавая нравственную философію (которой Соловьевъ указывалъ задачу—установить въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутреннюю и всестороннюю связь между истинной религіей и здравою политикою), разумъ только *развиваетъ*, на почвѣ опыта, изначала присущую ему идею добра и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и слѣдовательно не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ". Только въ концѣ своей нравственной философіи авторъ дѣлаетъ „переходъ къ теоретической философіи".

Равнымъ образомъ и метафизическія концепціи Соловьева мы можемъ оставить въ сторонѣ безъ всякаго ущерба для религіознаго вопроса. Для этого вполнѣ достаточнымъ основаніемъ было бы приводимое ниже указаніе на повторность въ философскихъ сужденіяхъ Соловьева. Но кромѣ того мы имѣемъ въ виду существенное отличіе мышленія религіознаго отъ мышленія философскаго, или иначе—мышленія религіозно-философскаго отъ мышленія метафизически-философскаго. Послѣднее развивается двумя методами или мистико-гностическимъ или метафизико-логическимъ (раціона-

листическимъ); изъ нихъ первый имѣетъ въ основѣ убѣжденіе, что мистическое сношеніе съ потустороннимъ міромъ, или вѣра, даетъ нашему уму положительное (позитивное) и опредѣленное знаніе, а вторымъ предполагается возможность логическаго познанія потусторонняго бытія [1]). Напротивъ, сущность религіи—тайна, окруженная позитивною дѣйствительностью, окутанная въ позитивную видимость. Растянуть эту тайну на самую видимость, пронизавъ послѣднюю сѣтью чудесъ и предсказаній или, что̀ то же, погрузить позитивно-логическую мысль въ глубину тайны—равно противно безкорыстно-религіозному мышленію. Религіозная тайна въ провалѣ позитивной плоскости въ бездонную глубь. Религіозно смотрѣть на фактъ значитъ смотрѣть на него двойнымъ взоромъ: однимъ видѣть въ немъ то, что видитъ простое позитивное познаніе, а другимъ за этой оболочкой прозрѣвать высшую дѣйствительность.

— Все есть тайна, говоритъ вѣрующій,—во всемъ тайна Божія. Въ каждомъ деревѣ, въ каждой былинкѣ эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поетъ, али звѣзды всѣмъ сонмомъ на небѣ блещутъ въ ночи—все одна эта тайна, одинаковая...

И эта тайна сохранится навѣки, несмотря на всѣ успѣхи біологіи, геологіи, астрономіи... Мало того, она и не тяжела для вѣры.

— А что тайна, то оно тѣмъ даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страхъ сей къ веселію сердца... Тѣмъ еще прекраснѣе оно, что тайна...

Тайна для религіи, что для рыбы вода. Умѣнье не знать въ религіи то же, что цѣломудріе въ любви.

Лишь корыстная заинтересованность въ магической практикѣ или легкомысленное увлеченіе отвлеченнымъ гносисомъ заставляетъ забывать о радости религіозной тайны и вкушать отъ запрещеннаго древа познанія. Остановиться на

---

[1]) Оба эти метода примѣняются Соловьевымъ, который оказывается столько же мистикомъ, сколько и раціоналистомъ. Впрочемъ и въ данномъ мѣстѣ и ниже я избѣгаю цитаціи изъ первыхъ двухъ томовъ В С. Соловьева и по тому, между прочимъ, соображенію, что здѣсь каждую высказанную имъ мысль пришлось бы сопровождать указаніями или на рѣзкую эволюцію его воззрѣній или на внутреннія противорѣчія въ его философской системѣ.

позитивной дѣйствительности, это столь же нерелигіозно, какъ и устранять гносисомъ тайну. Нерелигіозно, напр., считать Христа простымъ человѣкомъ или построять идею небеснаго Логоса внѣ историческаго Христа; религіозно познавать Сына Божія въ человѣкѣ Іисусѣ. Религіозный взглядъ на жизнь не знаетъ ни отрѣшеннаго надмірнаго существованія, ни отрѣшеннаго прошедшаго и будущаго. Религіозное познаніе Бога есть познаніе Его въ природѣ, исторіи и личномъ опытѣ. Религіозно знать начало міра значитъ признавать свое происхожденіе отъ Бога. Религіозная исторія грѣха и спасенія всецѣло заключена въ человѣкѣ и, въ частности, начало мірового грѣха не можетъ быть постигнуто отрѣшенно отъ человѣческаго грѣха...

Религіозная тайна не есть тайна мертвая, отвлеченная,— она открывается въ человѣческомъ опытѣ, и религіозное познаніе опирается на опытъ. Религіозная философія, какъ высшее религіозное знаніе, есть теоретическая организація, или систематизація, религіознаго опыта. Однако въ религіозной философіи положительное знаніе имѣетъ своимъ предметомъ лишь религіозный опыть и оно не является гносисомъ, непосредственнымъ познаніемъ потусторонняго міра; поэтому религіозное познаніе не устраняетъ тайны.

Религіозное познаніе опирается на критическую философію, которая имѣетъ незамѣнимое значеніе въ дѣлѣ изгнанія изъ области религіознаго мышленія всякихъ гностическихъ суевѣрій; но положительнаго значенія въ религіозномъ мышленіи философія не имѣетъ, она ничего не даетъ для его содержанія. Религіозное творчество и познаніе, подобно художественному творчеству и познанію, образуетъ совершенно самодержавную область, которая совмѣстима съ реально-позитивнымъ познаніемъ, но не можетъ быть замѣнена философскимъ гносисомъ.

Я не буду обосновывать высказаннаго тезиса. Я ограничусь лишь указаніемъ на характеръ евангельской религіи, которая не имѣетъ въ себѣ гностическихъ элементовъ. Но въ данномъ случаѣ я могу сослаться на примѣчательную статью самого Соловьева „Понятіе о Богѣ“. Онъ разъясняетъ здѣсь, что наше понятіе о Богѣ установляется двумя путями: 1) теоретическимъ—путемъ послѣдовательнаго и безусловнаго отрицанія у Бога всякихъ опредѣленій и 2) пу-

темъ положительнымъ—опытнымъ. „Въ отличіе отъ теоретическихъ разсужденій о религіозныхъ предметахъ, во всякой дѣйствительной религіи Божество, т. е. высшій предметъ благоговѣнія или религіознаго чувства, непремѣнно признается какъ данное въ опытѣ. Вотъ первый признакъ этого понятія, не рискующій встрѣтить никакихъ instantia contraria". Замѣчу отъ себя, что такъ именно и есть въ христіанствѣ, гдѣ высшее религіозное познаніе, что „Богъ есть любовь", всецѣло утверждается на опытномъ переживаніи любви, и гдѣ, напротивъ, отвергаются всякія человѣкообразныя и пространственно-временныя представленія въ примѣненіи къ потустороннему міру. Новое откровеніе евангелія дано не въ формѣ новаго теоретическаго познанія, а въ формѣ новаго опыта богосыновнихъ переживаній Христа, которыя усвояются вѣрующими. Все христіанское познаніе развивается только изъ этого опыта и совершенно не имѣетъ характера мистико-гностическаго или раціоналистическаго. О времени откровенія царства Божія самъ Сынъ не знаетъ. Потусторонній міръ нельзя представить въ терминахъ земного мышленія. Тайна, воспринимаемая вѣрою, это—что Богъ есть, а что̀ Онъ есть, т. е. познаніе Его, дается исключительно опытомъ, переживаніями и запросами религіозной жизни. Мы знаемъ, что Богъ—мздовоздаятель, что Онъ всевѣдущъ, вездѣсущъ, потому что сами живемъ непрерывно и всюду въ сознаніи Бога и Его правды; но это знаніе ни мало не есть теоретическое знаніе объ образѣ божественнаго всевѣдѣнія, вездѣприсутствія, всемогущества. Такъ и Соловьевъ пишетъ, что „Божество не должно быть мыслимо *безличнымъ*, *безвольнымъ*, *безсознательнымъ* и *безцѣльно* дѣйствующимъ", но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не можемъ „признать Его личностью" въ опредѣленномъ, антропоморфическомъ смыслѣ этого слова. „Если мы изъ понятія личности исключимъ все то эмпирическое содержаніе, которое не подобаетъ Божеству монотеистовъ, то никакихъ конкретныхъ положительныхъ признаковъ въ понятіи лица не останется, и получится лишь логическая положительность чрезъ рядъ двойныхъ отрицаній: Божество *не безлично*, *не безсознательно*, *не безвольно*; а при невозможности связать съ этимъ опредѣленіемъ никакихъ данныхъ самонаблюденія и психологическаго анализа, всѣ эти двойныя отрицанія могутъ быть

замѣнены положеніемъ не личнаго, а сверхличнаго бытія. Самый положительно-религіозный человѣкъ, чуждый всякаго философскаго пантеизма, сейчасъ же пойметъ и согласится съ нами, если мы ему скажемъ, что Божество хотя и мыслитъ, но совсѣмъ не такъ, какъ мы, что оно хотя имѣетъ сознаніе и волю, но совсѣмъ не такія, какъ наши" [1]) и т. д Подобнымъ образомъ, въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ роняетъ фразу: „О природѣ загробнаго существованія мы ничего достовѣрнаго не знаемъ; а потому и говорить объ этомъ не будемъ"...

Этотъ антигностицизмъ долженъ быть названъ религіозно евангельскимъ. Но на его твердой почвѣ Соловьевъ не удерживается и пускается безъ руля и компаса въ безбрежный океанъ метафизики. При построеніи своего міросозерцанія Соловьевъ выходитъ изъ того принципа, что „вѣчный или божественный міръ не есть загадка для разума,— не вѣчный божественный міръ, а напротивъ наша природа, фактически намъ данный дѣйствительный міръ составляетъ загадку для разума" [2]). Для него вѣчный міръ понятнѣе дѣйствительности, потому что идею потусторонняго міра онъ, какъ паутину, создаетъ изъ себя, изъ своего разума. Это все, что хотите, только не религія, не религіозный взглядъ на міръ. Съ религіозно-евангельской точки зрѣнія, философскія концепціи, наполняющія *Чтенія о богочеловѣчествѣ* и другія подобныя (La Russie et l'église universelle) сочиненія Соловьева, мы можемъ назвать виртуозными по исполненію и ничтожными по религіозному значенію. Вѣчный доприродный міръ съ его подраздѣленіями, міровая душа, *το απειρον, μητηρ της ζωης*, отношеніе къ міровой душѣ вѣчнаго Логоса, божественное человѣчество Христа, или Софія, перенесеніе корня зла и страданій въ область домірнаго существованія, признаніе дѣйствительнаго бытія природнаго міра недолжнымъ, или ненормальнымъ — все это причудливые образы философской фантазіи, свидѣтельствующіе о рѣшительномъ перевѣсѣ отвлеченной мысли надъ религіознымъ творчествомъ. Объ одномъ изъ такихъ гностиковъ Иринеѣ Ліонскій сказалъ приблизительно слѣдующее:

---

1) Ср. III, 31—32.
2) III, 110.

„онъ говоритъ о божественныхъ порожденіяхъ, какъ будто былъ акушеромъ у Бога". Что въ этой фантазіи все крайне произвольно и исполнено рѣзкихъ противорѣчій, это легко предположить. Но самое важное здѣсь то, что эта игра метафизическихъ понятій ни мало не затрогиваетъ христіанско-евангельскаго содержанія. Это специфическая область языческаго гностицизма. Правда, церковно-догматическое движеніе облекло евангельскую истину въ формы языческой философіи; но это именно было выраженіемъ христіанской истины на языкѣ существовавшей языческой философіи, а не самороднымъ философскимъ творчествомъ,—это было дѣломъ историческихъ задачъ, ложившихся тяжестью на христіанскую мысль, а не идеальнымъ ея полетомъ. Намъ нужно чрезъ эту историческую условность пробиваться къ чистой евангельской идеѣ, а не заслонять евангельское содержаніе историческою формою. То обстоятельство, что Соловьевъ былъ философомъ, составило самую роковую слабую сторону въ его богословствованіи [1]). Ему и въ голову не приходило, что реальное содержаніе евангелія далеко не совпадаетъ съ этими формами мысли,—и онъ, съ поразительнымъ благодушіемъ, оперировалъ надъ этими формами, надъ отвлеченными понятіями, почти не касаясь евангельскаго христіанства [2]). Прочитаемъ ли мы его „Исторію и будущность теократіи", или окинемъ взоромъ всю его религіозно-философскую систему, мы найдемъ у него на мѣстѣ евангелія нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту. Страшно подумать, что Соловьевъ, столь много писавшій о христіанствѣ, ни однимъ словомъ не обнаружилъ *чувство Христа*. Игравшій словами „Логосъ", „Богочеловѣкъ", „Софія" съ ловкостью виртуоза, онъ не ощущалъ тайны историческаго Христа. Логосъ-Богочеловѣкъ былъ для него отвлеченнымъ понятіемъ, а не предметомъ живого созерцанія. Въ лицѣ Христа родился Сынъ Божій, въ Немъ

---

[1]) И если таково „зеленое дерево" блестящей философіи Соловьева, то что же сказать о жалкой семинарской философіи, о несчастномъ схоластическомъ умствованіи, которымъ совершенно заглушена религіозно-христіанская мысль въ нашемъ богословіи!

[2]) Къ тому же Соловьевъ рѣшительно не былъ знакомъ или, по крайней мѣрѣ, рѣшительно не принималъ во вниманіе выводовъ критическаго богословія.

открылись сыновнія отношенія къ Богу, сдѣлавшія Бога реально Отцомъ человѣчества: великую тайну этого историческаго факта Соловьевъ сводилъ къ точнымъ логическимъ формуламъ, въ которыхъ совершенно испарялось величіе тайны. Религіозно для насъ Сынъ Божій всецѣло вмѣщенъ въ *человѣкѣ* Іисусѣ, и съ Его именно рожденіемъ Богъ сталъ нашимъ Отцомъ, Его *видимая* жизнь открыла перемѣну въ отношеніяхъ Бога къ міру и внесла новое начало въ человѣческую природу и исторію: для Соловьева тутъ не было видимой, осязаемой, природно-исторической тайны, потому что его мысль *начинала* съ логическихъ операцій и Христосъ казался ему простымъ и яснымъ логическимъ выводомъ изъ данныхъ міротворенія. Онъ не останавливался предъ поразительною индивидуальностью этого историческаго явленія, потому что для него все прикрывалось формулою *богочеловѣчества*, сочетанія Логоса съ міровою душою,— онъ усматривалъ въ „позитивной религіи“ О. Конта, въ его идеѣ человѣчества, *основную* сторону *богочеловѣчества* и предлагалъ помѣстить философа позитивизма въ христіанскихъ святцахъ, хотя самъ Контъ не далъ Христу мѣста въ своемъ календарѣ. Для Соловьева въ библіи и у „здравой логики“ одно и то же содержаніе, и онъ чаще всего говоритъ объ *„общечеловѣческихъ* христіанскихъ понятіяхъ“ [1]).

Наконецъ, мы должны обратить вниманіе на то, что̀ одно было бы достаточнымъ основаніемъ для насъ оставить въ сторонѣ метафизику Соловьева, именно что метафизическое рѣшеніе вопросовъ жизни оказывается совершенно безполезнымъ въ самой системѣ Соловьева и потому рѣшеніе этихъ вопросовъ повторяется у него въ примѣненіи къ реальной жизни. Грѣхопаденіе міровой души и ея спасительное сочетаніе съ Логосомъ не замѣняютъ и не объясняютъ фактовъ человѣческаго грѣхопаденія и спасенія. Видѣть зло въ матеріальной обособленности земныхъ существъ, а первые шаги побѣды надъ зломъ—уже въ силахъ тяготѣнія,

---

1) Равнымъ образомъ идеи безсмертія, царства Божія, раздѣляющія въ религіозно-философской системѣ Соловьева первое мѣсто съ идеей богочеловѣчества, имѣютъ у него философско-языческій и общечеловѣческій видъ, а не специфически-христіанскій.

химическаго сродства [1]), не значитъ ли это размахивать картоннымъ мечомъ и брать прицѣлъ слишкомъ высоко? Въ такой отвлеченной сферѣ легко достигнуть полной гармоніи, которая однако ни мало не примиритъ противоположностей нашей жизни, не осмыслитъ нашихъ дѣйствительныхъ злостраданій. Ни одно индивидуальное зло, какъ бы оно ни было ничтожно, ни одну дѣйствительную слезу нельзя утишить этимъ надмірнымъ синтезомъ. И самъ Соловьевъ находитъ себя вынужденнымъ повторить объясненіе въ примѣненіи къ реальной жизни. Что человѣкъ носитъ въ себѣ противоположность между безусловнымъ и условнымъ, это Соловьевъ сначала утверждаетъ о „вѣчномъ, идеальномъ человѣкѣ", а затѣмъ то же прилагаетъ къ реальному человѣку. „Воспринимая и нося въ своемъ сознаніи вѣчную божественную идею и вмѣстѣ съ тѣмъ по фактическому происхожденію и существованію своему неразрывно связанный съ природой внѣшняго міра, человѣкъ является естественнымъ посредникомъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ... Эта роль, изначала принадлежащая міровой душѣ, какъ вѣчному человѣчеству, въ человѣкѣ природномъ, т. е. происшедшемъ въ міровомъ процессѣ, получаетъ первую возможность фактическаго осуществленія въ порядкѣ природы" [2]) и т. д. Повторяется домірное грѣхопаденіе и спасеніе: человѣкъ „отпадаетъ или отдѣляется отъ Бога въ своемъ сознаніи такъ же, какъ первоначально міровая душа отдѣлилась отъ Него во всемъ бытіи своемъ" [3]) и проч.

Однако нельзя сказать, что метафизическія концепціи Соловьева представляютъ лишь *безполезную* надстройку надъ его объясненіемъ реальной жизни,—увлеченіе метафизикой невыгодно сказывается и въ методахъ его истолкованія фактической жизни. Соловьевъ изъ тѣхъ философовъ, которые не могутъ и не умѣютъ прислушиваться къ исторической дѣйствительности и, вмѣсто изученія законовъ исторіи, склонны предписывать ей законы. До какой степени отъ Соловьева ускользаютъ историческія перспективы и онъ

---

1) Ш, 121—124, 135—136

2) Ш, 138 ср. La Russie et l'église universelle, 2 ed, p. 256—257.

3) Ш, 138—139

топчетъ самыя элементарныя требованія исторической критики, объ этомъ громко заявляетъ его „Исторія и будущность теократіи". Напр. двойной разсказъ первыхъ главъ Библіи о созданіи человѣка Соловьевъ глубокомысленно объясняетъ высшими философскими соображеніями. „Двойственность разсказа выражаетъ самую истину дѣла". Кто знаетъ, что такихъ двойныхъ разсказовъ въ Библіи множество и что это объясняется исторіей библейскаго текста, тотъ не можетъ не улыбнуться при видѣ этого глубокомыслія... Если въ философіи Соловьева исторія свертывается какъ свитокъ, то въ ней блѣднѣетъ и самая жизнь. Это философія аскетически-пессимистическая. У Соловьева аскетизмъ отвлеченнаго взгляда на жизнь, аскетизмъ идеи, положенной въ объясненіе міра, аскетизмъ самодержавной мысли, не знающей никакой тайны, облекающей своими паутинами всякія краски жизни. Объ аскетизмѣ Соловьева достаточно упомянуть и сослаться на его статью „О смыслѣ любви" и на разсужденія о стыдѣ въ „Оправданіи добра". „Плотское условіе размноженія для человѣка есть зло; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное". Столь яркій аскетизмъ не часто можно встрѣтить. Онъ еще разъ свидѣтельствуетъ, что мысль Соловьева движется въ сферѣ внѣхристіанскаго противопоставленія плоти и духа, а не въ области евангельской абсолютности и христіанской свободы. Его мистицизмъ слишкомъ отвлеченный, головной, не связанный съ реальнымъ фактомъ жизни, и потому онъ существенно наклоненъ къ аскетизму. Слишкомъ занятый мыслями о вѣчномъ происхожденіи жизни и послѣднихъ судьбахъ человѣка, онъ не чувствовалъ тайны самой жизни, каждаго ея даннаго момента. Столь же ярко выраженъ и пессимизмъ Соловьева. Оцѣнивая всю историческую дѣйствительность не съ точки зрѣнія христіанской свободы и естественно-исторической необходимости, онъ произноситъ суровый приговоръ надъ христіанской исторіей: „Въ дѣйствительности всѣ обще-человѣческія дѣла—политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь внѣ христіан-

скаго начала, вмѣсто того, чтобъ объединять людей, разразниваютъ и раздѣляютъ ихъ, ибо всѣ эти дѣла управляются эгоизмомъ и частной выгодой, соперничествомъ и борьбою, и порождаютъ угнетеніе и насиліе. Такова дѣйствительность, таковъ фактъ“ [1])...

Итакъ, оставивъ въ сторонѣ метафизическую надстройку, мы обратимся къ той части философской системы Соловьева, которую можно назвать философіей реальной жизни, въ которой онъ устанавливаетъ синтезъ реальныхъ антиномій.

Ту же самую двойственность, которая характеризуетъ міровую душу, Соловьевъ находитъ и въ каждомъ реальномъ человѣкѣ. Всякій живой человѣкъ носитъ въ себѣ два начала—абсолютное и условное, имѣя своею послѣднею цѣлью примиреніе этой двойственности.

Такимъ образомъ, съ первыхъ словъ жизненной философіи Соловьева ясно, что онъ ставитъ религіозный вопросъ съ совершенною опредѣленностью. Столь же несомнѣнно, что и послѣдняя формула его синтеза, въ своемъ общемъ содержаніи, не оставляетъ желать ничего лучшаго: онъ не жертвуетъ, повидимому, ни однимъ изъ основныхъ началъ человѣческой жизни, онъ хочетъ всеобъемлющаго синтеза, универсальнаго примиренія. Соловьевъ съ одинаковою настойчивостью показываетъ, что и абсолютное начало имѣетъ существенное значеніе для условно-позитивной дѣйствительности, придавая ей высшее освященіе, и условно-позитивная дѣйствительность составляетъ необходимую среду, въ которой реализуется духовная абсолютность. Вся жизненная философія Соловьева представляетъ неуклонное и послѣдовательное обоснованіе и раскрытіе высшаго религіознаго синтеза. Отчетливая сознательность въ постановкѣ и рѣшеніи религіозной проблемы жизни придаетъ философско-публицистическимъ сочиненіямъ Соловьева высокую цѣнность и неувядающій интересъ.

Полюсы основной противоположности, разбивающей нашу жизнь, распадаются въ широкомъ обозрѣніи Соловьева на множество полярныхъ паръ, по которымъ онъ неутомимо проводитъ свой объединяющій принципъ. Абсолютное и

---

[1]) III, 184.

относительное, совершенное и условное, личность и общество, нравственность и право, религія и прогрессъ, христіанство и общественность, церковь и государство — таковы разнообразныя стороны, съ которыхъ онъ раскрываетъ высшій синтезъ.

Совершенство, или полнота добра, выражается въ трехъ видахъ: 1) безусловно сущее, вѣчно дѣйствительное совершенство—въ Богѣ; 2) потенціальное совершенство въ человѣческомъ сознаніи, вмѣщающемъ въ себѣ абсолютную полноту бытія, какъ идею, и въ человѣческой волѣ, ставящей ее какъ идеалъ и норму для себя; наконецъ 3) въ дѣйствительномъ осуществленіи совершенства или въ историческомъ процессѣ совершенствованія.

Со стороны отвлеченнаго *морализма* ставится (и предрѣшается) вопросъ: зачѣмъ нуженъ этотъ третій видъ—совершенство, дѣятельно осуществляемое, зачѣмъ нужно историческое *дѣланіе* съ его политическими и культурными задачами? Если въ насъ есть свѣтъ истины и чистая воля, то о чемъ же еще заботиться?

На этотъ вопросъ Соловьевъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ заявленіемъ, что цѣль историческаго дѣланія именно и состоитъ въ окончательномъ *оправданіи* добра, даннаго въ нашемъ истинномъ сознаніи и лучшей волѣ; весь историческій процессъ вырабатываетъ реальныя условія, при которыхъ добро можетъ стать дѣйствительно общимъ достояніемъ и безъ которыхъ оно не можетъ осуществляться. Все историческое развитіе—и не только человѣчества, но и физическаго міра—есть необходимый путь къ совершенству. Какъ духъ человѣческій въ природѣ для того, чтобы реально проявляться, требуетъ необходимо совершеннѣйшаго изъ физическихъ организмовъ, такъ Духъ Божій въ человѣчествѣ, или Царство Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи которая и вырабатывается всемірною исторіей. Насколько простѣйшій элементъ этого историческаго процесса—единичный человѣкъ—болѣе способенъ къ сознательному и свободному дѣйствію, нежели простѣйшій элементъ процесса біологическаго — органическая клѣточка, настолько и самое созиданіе собирательнаго всемірнаго тѣла имѣетъ болѣе сознательный и волевой характеръ сравнительно съ

органическими процессами, опредѣлившими происхожденіе нашего тѣлеснаго существа, хотя безусловной противоположности тутъ нѣтъ. Если бы для осуществленія совершенной жизни, или Царства Божія, нужны были только два начала: Богъ и душа человѣческая, Его (потенціально) воспринимающая, то Царство Божіе могло бы быть установлено съ появленіемъ перваго человѣка. Зачѣмъ же понадобились всѣ эти долгіе вѣка и тысячелѣтія человѣческой исторіи? А если этотъ процессъ былъ нуженъ, потому что Царство Божіе такъ же мало можетъ открыться среди дикихъ каннибаловъ, какъ и среди дикихъ звѣрей, если необходимо было человѣчеству изъ звѣринаго, безформеннаго и разрозненнаго состоянія дорабатываться до опредѣленной организаціи и единства, то яснѣе дня, что этотъ процессъ еще не кончился и что какъ историческое дѣланіе было необходимо вчера, такъ оно необходимо и сегодня и будетъ необходимо и завтра, пока не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія Царства Божія... Отсюда Соловьевъ устанавливаетъ главнѣйшее нравственное правило: *принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ* [1]).

Исходя изъ того же принципа, нашъ философъ опредѣляетъ взаимное отношеніе человѣческой личности, какъ особой формы безконечнаго содержанія, и общества, какъ среды историческаго прогресса. Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое или сосредоточенное общество. Вооружаясь противъ крайностей индивидуализма и коллективизма, моральнаго субъективизма и соціальнаго реализма, Соловьевъ ставитъ внѣ сомнѣнія ту истину, что какъ достоинство человѣческаго общества обусловлено внутреннею цѣнностью личностей, такъ дѣйствительно осуществиться безконечное содержаніе личности можетъ лишь чрезъ общество, чрезъ его историческое развитіе [2]). Правда моральнаго субъективизма въ томъ, что совершенное или абсолютное нравственное состояніе должно быть внутренно вполнѣ испытано, прочувствовано и усвоено

1) VII, 183—189.
2) VII, 211 слѣд

единичнымъ лицомъ, должно стать его *собственнымъ* состояніемъ, содержаніемъ его жизни. Но другой вопросъ: какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльными лицами,—исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же *съ помощью* извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно? Несомнѣнно послѣднее. Думать, что одной наличной добродѣтели нѣсколькихъ лучшихъ людей *достаточно*, чтобы переродить нравственно всѣхъ остальныхъ, значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищіе за неимѣніемъ хлѣба ѣдятъ сладкіе пирожки. Недостаточность субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія доказывается всѣмъ ходомъ человѣческой исторіи. Субъективное добро должно быть восполнено общественною организаціею нравственности. Опытъ съ полною очевидностью показываетъ, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективныя требованія добра отъ себя и отъ другихъ неизбѣжно понижаются. Поэтому настоящій вопросъ идетъ не о субъективной, не о личной, или общественной нравственности, а только о нравственности слабой, или сильной, осуществленной, или неосуществленной. Нравственная воля должна опредѣляться къ дѣйствіямъ исключительно чрезъ себя саму, всякое ея подчиненіе какому-нибудь *извнѣ* идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность—вотъ *истинное* начало нравственной автономіи, но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу *безусловнаго добра*, то вѣдь такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли. Но если неправъ моральный субъективизмъ, отнимающій у нравственной воли реальные способы ея осуществленія въ общей жизни, то неправъ и соціальный реализмъ, по которому данныя общественныя учрежденія и интересы имѣютъ рѣшающее для жизни значеніе сами по себѣ, такъ что высшія нравственныя начала оказываются въ лучшемъ случаѣ лишь средствами или орудіями для охраненія этихъ интересовъ. Но на самомъ дѣлѣ не только опредѣленная форма общества, но и общественность *какъ такая* не есть высшее и безусловное опредѣленіе человѣка. Если бы онъ опредѣ-

лялся по существу своему какъ животное общественное и *больше ничего*, то этимъ крайне суживалось бы *содержаніе* въ понятіи „человѣкъ“, и вмѣстѣ съ тѣмъ значительно расширялся бы *объемъ* этого понятія: въ человѣчество пришлось бы включить нѣкоторыхъ животныхъ, для которыхъ общественность, какъ такая, составляетъ существенный признакъ ничуть не менѣе, чѣмъ для человѣка. И если, однако, мы не хотимъ признать ихъ равенства съ собою, то значитъ есть у человѣка другой существенный признакъ, независимый отъ общественности, а, напротивъ, обусловливающій собою отличительный характеръ *человѣческаго* общества. Этотъ признакъ состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ, какъ такой, есть нравственное существо, или лицо, имѣющее независимо отъ своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Отсюда прямо слѣдуетъ, что никакой человѣкъ, ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ, не можетъ разсматриваться какъ только средство для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей, даже для такъ называемаго *общаго блага*. Право лица по существу своему *безусловно*, тогда какъ права общества на лицо, напротивъ, *обусловлены* признаніемъ личнаго права. Никакая общественная группа, или учрежденіе не имѣетъ права насильно удерживать кого-либо въ числѣ своихъ членовъ. Степень подчиненія лица обществу должна соотвѣтствовать степени подчиненія самого общества нравственному добру. Единичныя лица, болѣе другихъ одаренныя или болѣе развитыя, могутъ быть носителями высшаго общественнаго сознанія, которое стремится затѣмъ къ воплощенію въ новыхъ соотвѣтствующихъ ему формахъ и порядкахъ жизни. Самостоятельность лица есть основаніе крѣпости общественнаго союза. Принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ—такова единственная нравственная норма [1]).

Соотвѣтствующія указаннымъ крайностямъ, крайности въ области экономической суть — экономическій анархизмъ,

[1]) VII, 211 сл. 260 сл 273 сл.

отрицающій всякія этическія начала и всякую организацію въ области хозяйственныхъ отношеній, и соціализмъ, допускающій между областями хозяйственной и нравственной болѣе или менѣе полное смѣшеніе. Примиреніе этихъ крайностей въ подчиненіи экономической области нравственнымъ идеаламъ. Признавать въ человѣкѣ только дѣятеля экономическаго—производителя, собственника и потребителя вещественныхъ благъ—есть точка зрѣнія ложная и безнравственная; равнымъ образомъ подчиненіе матеріальныхъ интересовъ и отношеній въ человѣческомъ обществѣ какимъ-то особымъ, *отъ себя дѣйствующимъ* экономическимъ законамъ есть лишь вымыселъ плохой метафизики, не имѣющій и тѣни основанія въ дѣйствительности. Поэтому въ силѣ остается общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и экономическая область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и въ хозяйственной своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра. Для истиннаго рѣшенія такъ называемаго соціальнаго вопроса прежде всего слѣдуетъ признать, что норма экономическихъ отношеній заключается не въ нихъ самихъ, а что они подлежатъ общей нравственной нормѣ, какъ особая область ея приложенія. Если подчиненіе экономической области нравственной нормѣ необходимо для истиннаго рѣшенія соціальнаго вопроса, то, обратно, нравственное сознаніе можетъ вполнѣ реализоваться только путемъ нравственной организаціи экономическихъ отношеній. Элементарное нравственное чувство жалости требуетъ отъ насъ накормить голоднаго, напоить жаждущаго и согрѣть зябнущаго,—и это требованіе, конечно, не теряетъ своей силы тогда, когда эти голодные и зябнущіе считаются милліонами, а не единицами. И если я одинъ этимъ милліонамъ помочь не могу, а, слѣдовательно, и не обязанъ, то я могу и обязанъ помогать имъ вмѣстѣ съ другими, моя личная обязанность переходитъ въ собирательную—не въ чужую, а въ мою же собственную, болѣе широкую, обязанность, какъ участника въ собирательномъ цѣломъ и его общей задачѣ [1]).

Также рѣшается вопросъ и о взаимномъ отношеніи нравственности и права. Это есть въ сущности вопросъ о

1) VII, 339 сл.

связи между идеальнымъ нравственнымъ сознаніемъ и дѣйствительною жизнью; отъ положительнаго пониманія этой связи зависитъ жизненность и плодотворность самого нравственнаго сознанія. Между идеальнымъ добромъ и злою дѣйствительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощенію добра, ограниченію и исправленію зла. Правомъ и его воплощеніемъ—государствомъ—обусловлена дѣйствительная организація нравственной жизни въ цѣломъ человѣчествѣ, и при отрицательномъ отношеніи къ праву, какъ такому, нравственная проповѣдь, лишенная объективныхъ посредствъ и опоръ въ чуждой ей реальной средѣ, осталась бы въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ, а само право, съ другой стороны, при полномъ отдѣленіи своихъ формальныхъ понятій и учрежденій отъ ихъ нравственныхъ принциповъ и цѣлей, потеряло бы свое безусловное основаніе и въ сущности ничѣмъ уже болѣе не отличалось бы отъ произвола. Въ частности значеніе права для нравственности можно показать въ слѣдующемъ ходѣ мыслей: нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существованіе общества; но общество не можетъ существовать, если всякому желающему предоставляется безпрепятственно убивать своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, дѣйствительно не допускающій злую волю до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть необходимое условіе нравственнаго совершенствованія и, какъ такое, требуется самимъ нравственнымъ началомъ, хотя и не есть его прямое выраженіе [1]). Опредѣляемое высшимъ нравственнымъ принципомъ, государство представляетъ собою собирательно-организованную жалость. Поэтому нужно назвать крайне ошибочнымъ тотъ взглядъ, по которому отрицаютъ государство во имя высшей нравственности. Если признавать жалость въ принципѣ, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацію общественныхъ силъ и дѣлъ, которая выводитъ жалость изъ состоянія безсильнаго, или тѣсно-ограниченнаго чувства, даетъ ей дѣйствительность, широкое примѣненіе и развитіе. Если я стою на точкѣ зрѣнія жалости, то я не

[1]) VII, 374 сл.

могу отрицать то учрежденіе, благодаря которому можно на дѣлѣ жалѣть, т. е. давать помощь и защиту вмѣсто десятковъ и самое большее сотенъ единицъ — десяткамъ и сотнямъ милліоновъ людей [1]).

Христіанство какъ „евангеліе царствія“ является съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Но христіанство не есть только абсолютное требованіе. Истинное христіанство есть совершенное единство трехъ неразрывно между собою связанныхъ основъ: 1) *абсолютное событіе*—откровеніе совершенной личности Богочеловѣка Христа; 2) абсолютное *обѣщаніе*—сообразнаго совершенной личности общества, или царства Божія, и 3) абсолютная задача—*способствовать* исполненію этого обѣщанія черезъ перерожденіе всей нашей личной и общественной среды въ духѣ Христовомъ. Съ забвеніемъ или пренебреженіемъ одной изъ этихъ трехъ основъ все дѣло парализуется и извращается,—вотъ почему хотя христіанство есть безусловное и окончательное откровеніе истины, нравственное развитіе человѣчества такъ же, какъ и его внѣшняя исторія, не прекратилось послѣ явленія Христа. То, что сбылось, и то, что обѣщано, стоятъ твердо въ предѣлахъ вѣчности и не отъ насъ зависятъ. Но задача настоящаго въ нашихъ рукахъ; мы сами должны дѣйствовать для нравственнаго перерожденія своей жизни. Съ этою общей задачей связывается и особое дѣло нравственной философіи: ей предстоитъ опредѣлить и выяснить въ условіяхъ исторической дѣйствительности должное взаимоотношеніе между всѣми основными элементами и областями лично-общественнаго цѣлаго согласно его окончательной формѣ [2]).

Отсюда логически вытекаетъ, что развитіе существенно входитъ въ понятіе о церкви. Истинное понятіе о церкви руководится общимъ правиломъ религіознаго разсужденія: *различать въ единствѣ, равномѣрно избѣгая смѣшенія и раздѣленія*. Поэтому нужно различать, но не разлучать въ церкви божеское и человѣческое начало. Мы не знаемъ въ церкви никакихъ человѣческихъ личныхъ или народныхъ силъ, обнаженныхъ отъ Божества. Такія силы могутъ дѣйство-

1) VII, 374 сл 457 сл.
2) VII, 258

вать гдѣ имъ угодно—въ мірской политикѣ, на рынкѣ, въ театрѣ,—но въ церкви имъ нѣтъ мѣста. Съ другой стороны и божественныя силы, дѣйствуя въ церкви, всегда сочетались и сочетаются съ природой и волей человѣческой, всегда облекались и облекаются въ человѣческія стихіи. Въ церкви нѣтъ ни отрѣшеннаго Божества, ни отрѣшеннаго человѣчества, а только ихъ нераздѣльное и несліянное соединеніе, оно же и образуетъ особое богочеловѣческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое въ этихъ двухъ сторонахъ своего бытія. Отсюда же и общій законъ жизни для церкви. Если Божество само по себѣ абсолютно неизмѣнно, если человѣчество само по себѣ подвержено случайнымъ измѣненіямъ, то Богочеловѣчество правильно развивается, т. е., сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только по внѣшнему объему, но и по внутренней полнотѣ и совершенству своихъ проявленій во всѣхъ сферахъ своего существованія [1]).

Христіанство, какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, такъ же универсально, какъ и самъ нравственный принципъ. Универсальность христіанства выражается въ отсутствіи внѣшнихъ, національныхъ, конфессіональныхъ и другихъ преградъ, но еще болѣе въ свободѣ отъ ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальною, религія не должна отдѣляться отъ умственнаго просвѣщенія, отъ науки, отъ общественнаго и политическаго прогресса. Религія, которая боится всего этого, очевидно даже не вѣритъ въ собственныя свои силы, она внутренно проникнута невѣріемъ и при ея притязаніи на монополію нравственной нормы для общества ей недостаетъ самаго элементарнаго нравственнаго условія—искренности [2]).

Бѣсы вѣруютъ и остаются бѣсами, потому что не уповаютъ на Бога и не надѣются на свое спасеніе и возсоединеніе съ царствомъ Божіимъ. Подобную же вѣру имѣютъ и многіе люди, полагающіе между царствіемъ Божіимъ и нашимъ человѣческимъ міромъ безконечное разстояніе и непроходимую бездну, утверждающіе, что жизнь божественная

[1]) IV, 297.
[2]) VII, 285.

и наша человѣческая идутъ параллельно другъ другу и никогда не могутъ встрѣтиться. На такой бѣсовской по безнадежности своей вѣрѣ утверждается вся ложь и всѣ противорѣчія вѣка сего, какъ-то: раздѣленіе между религіей и жизнью, между церковью и государствомъ, между духовной и свѣтской наукой, однимъ словомъ разлученіе всего того, что должно только различаться въ единствѣ [1]).

Такъ какъ наступленіе царствія Божія не является какъ Deus ex machina, а обусловлено всемірно-историческимъ богочеловѣческимъ процессомъ, въ которомъ Богъ дѣйствуетъ лишь въ соединеніи съ человѣкомъ и чрезъ человѣка, то мы должны признать за грубую поддѣлку христіанства такое воззрѣніе, по которому человѣку принадлежитъ лишь чисто-пассивная роль въ дѣлѣ Божіемъ. Но на самомъ дѣлѣ христіанство только въ томъ и состоитъ, что дѣло Божіе стало вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ вполнѣ человѣческимъ. Эта богочеловѣческая солидарность и есть царствіе Божіе, и оно *приходитъ* лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно осуществляется.. Только христіанская идея царства Божія, послѣдовательно открывающагося въ жизни человѣчества, даетъ смыслъ исторіи и опредѣляетъ истинное понятіе прогресса. Христіанство даетъ человѣчеству не только идеалъ абсолютнаго совершенства, но и путь къ достиженію этого идеала, слѣдовательно, оно по существу прогрессивно. На почвѣ христіанской религіи ни сохраненіе, ни разрушеніе какихъ бы то ни было мірскихъ порядковъ *сами по себѣ* не могутъ насъ интересовать. Если мы заботимся о дѣлѣ царства Божія, то мы должны принимать то, что̀ этому дѣлу достойно служитъ, и отвергать то, что̀ ему противно,— должны заботиться не о сохраненіи и укрѣпленіи *во что бы то ни стало* данныхъ соціальныхъ группъ и формъ въ мірскомъ человѣчествѣ, а напротивъ объ ихъ перерожденіи и преобразованіи въ христіанскомъ духѣ, объ истинномъ введеніи ихъ въ сферу царства Божія. Идея царства Божія необходимо приводитъ сознательнаго и искренняго христіанина къ обязанности дѣйствовать—въ предѣлахъ своего призванія — для реализаціи христіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразованія въ

1) IV, 544.

духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній,—т. е. приводитъ насъ къ *христіанской политикѣ*. Изъ того, что царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ,—наоборотъ, именно изъ того, что царство Христово не отъ міра, а *свыше*, слѣдуетъ, что оно имѣетъ *право* владѣть и править міромъ. Одно изъ двухъ: или общества, именующія себя христіанскими, должны отречься отъ этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать всѣ свои политическія и соціальныя отношенія съ христіанскими началами, т. е. вводить ихъ въ сферу царства Божія,—а въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика. Если бы всѣ политическія и соціальныя формы были чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдовалобы, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и соціальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить общественныхъ и политическихъ формъ жизни (что̀ равносильно былобы упраздненію самого человѣка, какъ существа соціальнаго и политическаго), а, съ другой стороны, несомнѣнно, что эти формы въ своей данной дѣйствительности далеко не соотвѣтствуютъ христіанскимъ началамъ, далеко не введены еще въ царствіе Божіе, то отсюда прямо слѣдуетъ задача христіанской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять ихъ въ царствіе Божіе [1]).

Недостаткомъ средневѣкового міросозерцанія, поставившимъ его въ прямое противорѣчіе съ самою основою христіанства, былъ его односторонній спиритуализмъ [2]). Напротивъ, истинное пониманіе христіанства требуетъ существованія христіанской семьи, христіанскаго общества, христіанскаго народа, христіанскаго государства, христіанскаго войска и т. д. Основнымъ убѣжденіемъ Соловьева было то, чтобы ко всѣмъ общественнымъ и международнымъ отношеніямъ примѣнять начала истинной религіи, рѣшать *по-христіански* всѣ существенные вопросы соціальной и политической жизни [3]). Въ частности, онъ дѣйствовалъ по этому

[1]) VI, 304 сл
[2]) VI, 356.
[3]) III, 184; V, 141

убѣжденію въ широко имъ поставленной и необыкновенно блестящей и побѣдной полемикѣ по вопросу національному. Здѣсь, какъ и по другимъ вопросамъ, онъ отражалъ двѣ крайности—космополитизмъ и націонализмъ (усвоенный славянофильствомъ),—той и другой онъ противопоставлялъ національное служеніе христіанской идеѣ. Какъ для человѣка—христіанина, такъ и для христіанскаго народа онъ ставитъ прямою и непремѣнною обязанностью—смиренное и самоотверженное служеніе другимъ народамъ [1]).

Всѣ вопросы объ отношеніи истинной, т. е. христіанской религіи, какъ выражающей абсолютное нравственное начало, къ условно-общественному началу, для Соловьева увѣнчиваются вопросомъ объ отношеніи церкви къ государству: именно въ этомъ послѣднемъ вопросѣ выступаетъ самая конкретная и отвѣтственная задача для христіанина и христіанскаго народа. О христіанскомъ государствѣ даетъ возможность говорить уже общая связь права съ нравственностью. Но фактически христіанскимъ государство становится не отъ одного того, что оно есть организованная жалость, а отъ того, что съ христіанской точки зрѣнія государство, какъ часть въ организаціи собирательнаго человѣчества, обусловливается другою, высшею, частью—церковью, отъ которой и получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе—служить косвеннымъ образомъ въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь—приготовленію человѣчества и всей земли къ царству Божію. Соловьевъ рѣшительно противъ отдѣленія церкви отъ государства. Церкви принадлежитъ высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и ея окончательную цѣль, а государству—полнота власти для согласованія съ этою волею мірскихъ интересовъ. Безъ связи съ государствомъ церковь не имѣла бы реальнаго орудія для дѣйствія на міръ, а безъ связи съ церковью государство не имѣло бы предъ собою высшихъ оправдывающихъ цѣлей [2]).

Къ вопросу объ отношеніи церкви къ государству въ міровоззрѣніи Соловьева примыкаетъ его излюбленная идея

---

1) V, 11 и вообще этотъ томъ passim.
2) IV, 82 сл. VII, 465 сл.

тройственнаго служенія—священническаго, царскаго и пророческаго.

Такова въ своей принципіальной части жизненная философія Соловьева.

Она заключаетъ въ себѣ много несомнѣнной правды наряду съ поразительно слабыми мыслями, порожденными духомъ отвлеченной системы. Мы должны отмѣтить тотъ пунктъ, съ котораго начинается въ этой философіи поворотъ отъ живой правды къ односторонности отвлеченной мысли.

Начнемъ съ верхнихъ этажей этой грандіозной стройки. Съ первымъ вступленіемъ въ эти этажи мы встрѣчаемъ несомнѣннѣйшій признакъ, что здѣсь далеко не все обстоитъ благополучно. По вопросу объ отношеніи между государствомъ и церковью, между властью государственною и властью церковною—вопросу, наиболѣе конкретному и живому, гдѣ мы въ правѣ были бы ожидать строгой формулы, программной точности—въ воззрѣніяхъ Соловьева находятся противорѣчивыя представленія. Онъ даетъ на этотъ вопросъ три отвѣта, изъ которыхъ каждымъ исключается какой-нибудь изъ двухъ остальныхъ.

Во-первыхъ, онъ выражаетъ ту мысль, что съ христіанской точки зрѣнія „верховная государственная власть есть лишь *делегація* дѣйствительно абсолютной богочеловѣческой власти Христовой“ [1]). Отсюда слѣдуетъ, что свѣтская власть должна быть подчинена церковной: „Если есть на землѣ особый преемственный союзъ служителей Божіихъ по преимуществу, если есть на землѣ особая власть, которой даны свыше чрезвычайныя полномочія и обѣщана чрезвычайная помощь для руководительства и управленія христіанскимъ человѣчествомъ, то безъ всякаго сомнѣнія всѣ остальныя власти и начала въ мірѣ и всѣ силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти... Если церковь есть дѣйствительно становящееся царство Божіе на землѣ, то всѣ другія общественныя силы и власти должны быть ея орудіями“... Впрочемъ, отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы „особые представители духовныхъ интересовъ брали на себя также и мірскія дѣла, чтобы духовная власть брала на себя государственныя функціи“, подобно

[1]) III, 15. 369 сл. IV, 566 сл. V, 513 Ср II, 158

тому какъ изъ долга подчиненія физической жизни человѣка его разумной волѣ не слѣдуетъ, чтобы наша разумная воля могла сама производить физіологическіе процессы: помимо общаго руководства разума, эти процессы повинуются своимъ особымъ законамъ и двигателямъ, неподсуднымъ разуму... Высшій авторитетъ въ какомъ нибудь дѣлѣ и матеріальное завѣдываніе этимъ дѣломъ суть двѣ вещи совершенно различныя“ [1]).

Во-вторыхъ, Соловьевъ проводитъ тотъ взглядъ, что „сущность истиннаго христіанства есть перерожденіе человѣчества и міра въ духѣ Христовомъ, превращеніе мірского царства въ царство Божіе“ [2]). Сказанное имъ въ другомъ мѣстѣ, что „мірская политика должна быть подчинена церковной, но не чрезъ уподобленіе церкви государству, а чрезъ постепенное уподобленіе государства церкви“, удачнѣе было бы выразить такъ: государственная власть должна быть подчинена церковной съ тою цѣлью, чтобы государство постепенно уподоблялось церкви. Во всякомъ случаѣ „мірская дѣйствительность должна пересоздаться по образу церкви“ [3]).

Въ-третьихъ, мы встрѣчаемъ мысль о разнородности областей церковной и государственной. „Такъ какъ высшая духовная и высшая свѣтская власть по существу своему разнородны и имѣютъ свои особыя области, то ихъ совмѣстное существованіе нисколько не нарушаетъ ихъ самостоятельности и не образуетъ двоевластія. Для столкновенія и противоборства этихъ двухъ властей нѣтъ никакого принципіальнаго законнаго основанія“ [4]).

Между вторымъ представленіемъ о превращеніи мірского царства въ царство Божіе, объ уподобленіи государства церкви, и третьимъ представленіемъ о разнородности областей церковной и государственной—противорѣчіе радикальное и рѣзко бросающееся въ глаза. Въ первомъ представленіи о подчиненіи государственной жизни церковной власти находятся элементы и второго представленія, по которому государственная власть является лишь орудіемъ цер-

1) IV, 81 сл. Ср. II, 178; La Russie et l'église universelle, 2 ed. 317.
2) VI, 345.
3) IV, 88
4) V, 62.

ковной, и третьяго представленія о разнородности сферъ, но это объясняется тѣмъ, что здѣсь съ одной стороны не выдержана извѣстная церковная мысль о благодатномъ перерожденіи мірского царства и природной жизни по ихъ существу, мысль, уже не дающая мѣста аналогіи между церковно-благодатнымъ дѣйствіемъ и отношеніемъ разума къ физіологическимъ процессамъ, съ другой же стороны здѣсь не выдержана мысль о разнородности областей разумной и физіологической. Строго говоря, въ душевно-тѣлесной жизни проявляется или господство разума надъ тѣломъ, при чемъ необходимо разумѣть лишь внѣшнія отношенія тѣла, но не физіологическую жизнь, подлежащую своимъ законамъ, такъ какъ отъ разума зависитъ, хвалимъ ли мы языкомъ Бога или проклинаемъ людей, убиваемъ ли мы руками или благотворимъ, но физіологія этимъ господствомъ разума не затрогивается,—или же обнаруживается единство душевно-тѣлесной жизни при существенномъ разнородствѣ областей душевной и физіологической, но въ этомъ случаѣ уже нельзя говорить о господствѣ разума, нельзя назвать физіологію орудіемъ духа. Говорить о подчиненіи государственной жизни церковной власти во имя уподобленія государства церкви и указывать на аналогію отношеній разума къ физіологіи, подлежащей своимъ законамъ—по меньшей мѣрѣ странно. Говоря иначе, первое представленіе Соловьева противорѣчитъ и второму (употребленною аналогіею) и третьему.

Такое вопіющее противорѣчіе въ словахъ философа, обычно восхищающаго читателей кристаллическою ясностью мыслей, достаточно краснорѣчиво.

Третье представленіе вполнѣ выдерживаетъ евангельскую точку зрѣнія на отношеніе Божія къ кесареву; второе соотвѣтствуетъ церковно-догматическому понятію объ аскетически-благодатномъ перерожденіи міра; первое представленіе—самое поверхностное, фельетонное—церковно-политическое. Второе и третье представленія Соловьевъ роняетъ en passant, душою же прилѣпляется къ первому.

Соловьевъ говоритъ о себѣ, что онъ былъ метафизикъ и публицистъ [1]). И метафизика и публицистика не благопріят-

1) V, 460

ствуютъ религіозному отношенію къ явленіямъ жизни: первая для этого слишкомъ отвлеченна, вторая слишкомъ поверхностна. Соловьевъ былъ великолѣпнѣйшій изъ публицистовъ, но все-же съ недостатками публициста. Для религіознаго отношенія къ жизни совершенно не важны поверхностныя столкновенія властей церковной и государственной, потому что оно протекаетъ въ подпочвенной глубинѣ,—для религіознаго мыслителя не интересны вопросы церковной политики, но для публициста это вопросы существенной важности.

Многимъ естественно придетъ въ голову, что, повидимому, основы царствія Божія и теократіи, изъ которыхъ исходитъ Соловьевъ, суть евангельскія. На самомъ дѣлѣ въ воззрѣніяхъ Соловьева понятіе царствія Божія есть понятіе совершенно не евангельское, но философско-гуманистическое: для него носитель царства Божія есть все человѣчество [1]), и потому путь культурнаго объединенія всѣхъ народовъ съ его точки зрѣнія есть прямой путь осуществленія царствія Божія. Эта идея ближе къ философіи Огюста Конта, чѣмъ къ евангелію. Я долженъ ограничиться этимъ простымъ указаніемъ, предполагая данное изложеніе евангельскаго ученія, но для всякаго знакомаго съ евангеліемъ мои слова вполнѣ понятны. Съ другой стороны идея теократіи есть идея, правда, религіозная, но дохристіанская, іудейская, отвергнутая евангеліемъ. Іудейская теократическая идея по существу религіозно-ограниченна, какъ неразрывно связанная съ понятіемъ народнаго богоизбранничества. Конечно, въ проповѣди еврейскихъ пророковъ несомнѣнна тенденція къ универсализму, вполнѣ реализовавшемуся въ евангеліи, но этотъ потенціальный еврейскій универсализмъ относится къ іудейскому теократизму какъ зародышъ къ скорлупѣ: когда зародышъ созрѣваетъ, скорлупа необходимо лопается. Соловьевъ удерживаетъ идею теократіи, но хочетъ ее наполнить гуманистически-универсальнымъ содержаніемъ: предпріятіе, въ корнѣ обреченное на полную неудачу и бросающее нашего философа, какъ маятникъ, отъ крайности гуманистическаго универсализма къ крайности религіозно-ограниченнаго теократизма. Какъ философу и религіозному

1) VII, 439.

публицисту ему одинаково дороги обѣ крайности, равно отвлекающія его отъ евангельской идеи разнородныхъ сферъ.

Ограниченность теократической идеи Соловьева слишкомъ извѣстна, чтобы на ней долго останавливаться: онъ говорилъ о томъ, что церковь „вовсе не безразлично относится къ той или другой формѣ государственнаго правленія,—она дорожитъ принципомъ христіанскаго царя", что „истинный пророкъ—христіанскій такъ же, какъ и еврейскій—не *возстаетъ* противъ царской власти, а *пристаетъ* къ ней", онъ говорилъ о государственныхъ преимуществахъ господствующей церкви, говорилъ о независимости православнаго царя самодержавнаго отъ безбожныхъ стихій современнаго общества [1]), онъ былъ робокъ въ сужденіяхъ объ освободительномъ движеніи [2]), отрицалъ особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношеній [3]) и т. д. Почитатели Соловьева, объясняя и извиняя многоразлично „слабость" его философіи въ этихъ пунктахъ, настаиваютъ на отсутствіи органической связи между ними и его общимъ ученіемъ. Я не думаю, чтобы такое отношеніе къ памяти философа было дѣломъ серьезнаго мышленія. Amicus Plato, sed magis amica veritas. Будемъ называть предметы ихъ собственными именами. Нужно лишь надлежаще оцѣнить эту „слабость" и указать ея корни. Идея теократіи, одна изъ основныхъ въ міровоззрѣніи Соловьева, ограниченная по своему существу, требовала этой жертвы. Слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что Соловьевъ именно не могъ выдержать внушаемой аналогіею физіологическихъ процессовъ идеи мірской жизни, повинующейся своимъ особымъ законамъ и двигателямъ. Необходимости этой безполезной жертвы мы избѣжимъ однако лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ эту идею, если мы признаемъ, что съ религіозной точки зрѣнія не существуетъ самостоятельной цѣнности той или другой формы государственнаго правленія, но существуютъ свои законы въ разныхъ областяхъ мірской жизни.

1) IV, 148. 151 156; V, 505 и др.

2) III, 386.

3) VII, 344 сл. Сюда же примыкаютъ его аскетическая и пессимистическая тенденціи, получая здѣсь церковно-религіозное основаніе.

Если ограниченная идея теократіи была дѣйствительною причиною „слабости“ политическихъ воззрѣній Соловьева, то его гуманистическій универсализмъ служилъ слабымъ прикрытіемъ его мнимо-христіанскаго освѣщенія вопросовъ жизни. Соловьевъ неустанно повторяетъ, что семья, общество, народъ, государство должны служить христіанскимъ цѣлямъ, что высшее руководство религіозно-моральной идеи является единственнымъ опредѣляющимъ началомъ международныхъ отношеній, государственной политики, семейно-общественныхъ хозяйственныхъ задачъ. Какъ бы семья, общество, народъ и государство могли служить христіанству,—это вопросъ захватывающаго интереса, но рѣшительно не допускающій положительнаго отвѣта. Если же Соловьевъ отвѣчаетъ на него положительно и при томъ съ поспѣшною самоувѣренностью, то онъ могъ это сдѣлать единственно потому, что онъ христіанскія цѣли подмѣнялъ общекультурными задачами. Я уже упоминалъ, что его идея царствія Божія имѣетъ характеръ не специфически-евангельскій, а гуманистически-универсальный. Эту мысль можно теперь развить и подтвердить. „Признавая окончательною цѣлью исторіи—пишетъ Соловьевъ—полное осуществленіе христіанскаго идеала въ жизни всего человѣчества, осуществленіе правды и любви, или свободной солидарности всѣхъ положительныхъ силъ и элементовъ вселенной, мы понимаемъ всестороннее развитіе культуры какъ общее и необходимое средство для этой цѣли, ибо эта культура въ своемъ постепенномъ прогрессѣ разрушаетъ всѣ враждебныя перегородки и исключительныя обособленія между различными частями человѣчества и міра и стремится соединить всѣ естественныя и соціальныя группы въ одну безконечно разнообразную по своему составу, но нравственно солидарную семью. Мы не противополагаемъ гуманнаго просвѣщенія религіозной вѣрѣ, но полагаемъ, что такое просвѣщеніе необходимо и для самой вѣры. *Ближайшая* цѣль историческаго процесса и нашей общественной дѣятельности есть полное развитіе и распространеніе гуманной культуры, которая составляетъ необходимый элементъ и самого христіанства, какъ религіи бого-*человѣческой*. Надъ этою ближайшею и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какія различія въ личныхъ взглядахъ

на дальнѣйшую и окончательную цѣль исторіи. Съ нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, какъ наиболѣе цѣлесообразно организованная *помощь* нашимъ ближнимъ, въ совокупности взятымъ, а такая помощь по общему моральному закону обязательна для всякаго, будь онъ по вѣрѣ христіанинъ, или просто гуманистъ, лишь бы онъ признавалъ нравственныя обязанности къ человѣчеству. Въ смыслѣ задачъ и результатовъ историческаго труда, существуетъ только одна общечеловѣческая культура для всѣхъ народовъ, какъ одна для всѣхъ истина, одна справедливость, одно Божество [1]),— общечеловѣческая христіанская культура [2]). Въ области нравственныхъ предписаній или нормъ дѣятельности никакого специфически-православнаго принципа не существуетъ. Волей Божіей всѣмъ исповѣданіямъ и всѣмъ народамъ предписана одна правда въ двухъ своихъ степеняхъ—какъ законъ справедливости и какъ заповѣдь совершенства. Вторая предполагаетъ первый, и только первый, т. е. законъ справедливости, безусловно *обязателенъ*—всегда, вездѣ и во всемъ. Поэтому онъ только одинъ и можетъ быть нравственнымъ руководствомъ для государства, коего область не выходитъ изъ предѣловъ обязательнаго“ [3]). Итакъ, когда Соловьевъ говоритъ, что „задача Россіи есть задача христіанская, и русская политика должна быть христіанской политикой“ [4]), то это означаетъ не иное, какъ то, что Россія должна идти путемъ общечеловѣческой культуры [5]). Служеніе семьи, общества, народа, государства христіанскимъ цѣлямъ совпадаетъ съ собственною пользою семьи, общества, народа, государства. „Нравственная несостоятельность націонализма (грубо помышляющаго лишь о матеріальныхъ выгодахъ своего народа) обличается исторіей, которая достаточно громко свидѣтельствуетъ, что народы преуспѣвали и возвеличивались только тогда, когда служили не себѣ какъ самоцѣли, а высшимъ и *всеобщимъ* идеальнымъ благамъ... Исторія всѣхъ на-

---

[1]) V, 349 350
[2]) V, 162
[3]) V, 499
[4]) IV, 14
[5]) V, 162

родовъ—древнихъ и новыхъ,—имѣвшихъ прямое вліяніе на судьбы человѣчества, говоритъ намъ одно и то же. Всѣ они въ эпохи своего расцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ—національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполнѣ универсальномъ по содержанію, или предметнымъ результатамъ... Если же самъ народъ своимъ истиннымъ творчествомъ и самосознаніемъ утверждаетъ себя во всемірномъ,—въ томъ, что имѣетъ значеніе для всѣхъ, или въ чемъ онъ солидаренъ со всѣми, то какимъ же образомъ истинный патріотъ можетъ ради предполагаемой „пользы“ своего народа разрывать солидарность съ другими, ненавидѣть или презирать чужеземцевъ? Если самъ народъ видитъ свое настоящее благо во благѣ всеобщемъ, то какъ же патріотизмъ можетъ ставить благо своего народа какъ что-то отдѣльное и противоположное всему другому“ [1])? Въ высшей степени ясно, о чемъ говоритъ Соловьевъ, и въ высшей степени несомнѣнно, что на его сторонѣ правда, если только мы не будемъ произвольно влагать въ его слова чуждый имъ смыслъ. Онъ говоритъ объ общечеловѣческихъ идеалахъ, и онъ видитъ истинную любовь къ семьѣ, народу и государству въ томъ, чтобы выводить каждую изъ этихъ группъ на широкую дорогу объединенія съ другими группами и движенія по пути общечеловѣческаго прогресса. Предъ этою позиціею философа славянофильство и всякій патріотическій шовинизмъ оказываются окончательно безсильными.

Но необходимо имѣть въ виду, что этотъ путь культурнаго объединенія не имѣетъ ни одной черты специфически-христіанскаго служенія и самоотреченія. И чтобы растоптать патріотическій шовинизмъ, совершенно нѣтъ нужды прибѣгать къ евангелію. „Безчеловѣчіе въ международныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, политика людоѣдства“ [2])— все это опасно не только для высшей нравственности, но прямо вредно для благосостоянія и культурнаго преуспѣя-

---

[1]) VII, 292. 307 308,

[2]) V, 11

нія данной общественной группы. И все это изгоняется изъ семейныхъ, народныхъ и государственныхъ нравовъ не спеціальною проповѣдью христіанства, а естественнымъ ходомъ развитія, равно какъ и появленіе Шекспировъ, Байроновъ, Лессинговъ, Кантовъ обязано сверхволевому творчеству [1]) народнаго духа, но не сознательнымъ принципамъ и усиліямъ. Называть же эти идеалы общечеловѣческой культуры, это дѣло естественной пользы, это сверхволевое творчество именемъ христіанскаго самоотреченія—это значитъ смѣшивать совершенно разныя вещи. Соловьевъ пишетъ: „Личное самоотверженіе, побѣда надъ эгоизмомъ не есть уничтоженіе самого ego, самой личности, а, напротивъ, есть возведеніе этого ego на высшую ступень бытія. Точно то же и относительно народа: отвергаясь исключительнаго національнализма, онъ не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою настоящую жизненную задачу“ [2]). Но именно это двѣ вещи, совершенно различныя. Когда въ евангеліи идетъ рѣчь о томъ, что человѣкъ, потерявшій душу (жизнь) свою въ самопожертвованіи, сохранитъ ее, то разумѣется сохраненіе индивидуальной души въ жизнь вѣчную, разумѣется, говоря *упрощенно*, спасеніе человѣка для царства небеснаго. Примѣнить ту же мысль къ группамъ семейной, народной и государственной никакъ невозможно, поскольку нѣтъ никакихъ основаній думать о сохраненіи въ небесномъ царствѣ этихъ союзовъ (ср. Мѳ. XXII, 30) и награда за собирательные подвиги можетъ быть обѣщана лишь въ видѣ земного расцвѣта и благоденствія [3]). Говоря иначе, блага абсолютной духовной жизни доступны исключительно личному-внутреннему ощущенію,—и здѣсь лежитъ непроходимая бездна, раздѣляющая въ религіозномъ отношеніи индивидуума отъ семьи и народа. Что бы ни говорилъ Соловьевъ о природной и исторической связи личности съ обществомъ, все это имѣетъ силу лишь противъ крайностей отвлеченно-философскаго индивидуализма или наивнаго субъективизма, но ни мало не идетъ противъ высшаго духовно-личнаго рели-

[1]) Ср 39.
[2]) V, 11.
[3]) Какъ это и отмѣчается у Соловьева V, 13.

гіозно-нравственнаго творчества: самъ же онъ проникновенно раскрываетъ ту мысль, что нравственная личность, въ силу своего стремленія къ безусловному добру, переростаетъ данную ограниченную форму воплощеннаго въ обществѣ нравственнаго содержанія и начинаетъ относиться къ нему отрицательно [1]). Природная и историческая неразрывная связь личности и общества вполнѣ мирится съ ихъ рѣшительною противоположностью съ точки зрѣнія абсолютной жизни. Носителемъ абсолютнаго содержанія или вѣчной жизни, наполняющей евангельскую формулу царствія Божія, можетъ быть только личность. И субъектомъ специфически-христіанскаго самоотреченія можетъ быть только личность, но не семья, или народъ, или государство. Только личность (на извѣстной высотѣ самосознанія) можетъ въ самоотреченіи христіанской любви рѣшительно забыть себя, жить только для другихъ, пожертвовать самою своею жизнью—и при всемъ томъ не потерять своей внутренней цѣнности, „обрѣсти“ себя для жизни вѣчной. Такое самоотреченіе для семьи, народа и государства безусловно невозможно, потому что внутреннюю сущность этихъ союзовъ составляетъ нѣкоторый эгоизмъ и только этотъ эгоизмъ можетъ воодушевлять эти группы на подвиги, держать ихъ на высотѣ достоинства и благосостоянія. Напр. семья: для всякаго, не витающаго въ областяхъ трансцендентной фантазіи и не ставящаго браку немыслимыхъ цѣлей, очевидно, что все тепло, въ которомъ вынашиваются и возрастаютъ дѣти—эта самая святая святыхъ въ нашемъ мірѣ,—все тепло семьи эгоистично. И замѣтьте—съ точки зрѣнія личности, при извѣстномъ призваніи, семейный эгоизмъ можно назвать ограниченнымъ въ порицательномъ смыслѣ слова; но съ точки зрѣнія взаимнаго отношенія семей въ семейномъ эгоизмѣ нѣтъ ничего несправедливаго и достойнаго порицанія: каждая семья признается въ правѣ согрѣваться своимъ тепломъ. Реальный смыслъ рѣчей о семейномъ самоотреченіи можетъ быть лишь въ уничтоженіи семьи, въ общихъ женахъ и общихъ дѣтяхъ,—лучше ли отъ этого будетъ для міра, это другой вопросъ. Пока же семья существуетъ, она существуетъ и развивается только своимъ

1) VII, 217. 272 273.

эгоизмомъ, предъ силою котораго рѣчи о самоотреченіи окажутся паутиною сновидѣній. Точно также народъ и государство сильны лишь своимъ самосознаніемъ, самолюбіемъ. И по отношенію къ нимъ имѣетъ значеніе эта дилемма: или эгоизмъ, или уничтоженіе (конечно, болѣе возможное и даже желательное въ вопросѣ о государствѣ, чѣмъ въ вопросѣ о семьѣ). И тѣ примѣры національнаго и государственнаго самоотреченія, которые указываются, ни мало не выступаютъ изъ предѣловъ эгоизма: они лишь доказываютъ, что эгоизмъ можетъ быть неразумнымъ, самосознаніе претенціознымъ, и можетъ быть эгоизмъ разумный, но останется несомнѣннымъ, что, воодушевляющая на подвиги, сила семьи, націи, государства по существу эгоистична. И съ точки зрѣнія общечеловѣческой эта сила благотворна. И христіанству семья и народъ могутъ служить только по своему, только на своемъ пути, только преслѣдованіемъ своихъ, разумно понятыхъ, интересовъ, только въ движеніи къ общечеловѣческимъ идеаламъ. Христіанская личность не должна исчезнуть ни въ государствѣ, ни въ народѣ, ни въ семьѣ, но семья (и народъ и государство) нужна христіанству только эгоистичная. Личное христіанство и семейно-народно-государственная культура это сферы разнородныя.

Я не имѣю въ данную минуту своею задачею—раскрыть положительно евангельскую идею разнородныхъ сферъ жизни. Я только хочу показать, что пренебреженіе къ этой идеѣ влечетъ за собою вынужденныя уступки, набрасывающія подозрительную тѣнь на все міровоззрѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, оцѣните по надлежащему это заявленіе Соловьева, что нѣтъ специфически-христіанскаго принципа для народной, государственной и семейной жизни, что ближайшія культурныя задачи однѣ и тѣ же для вѣрующаго христіанина и простого гуманиста. Я лично съ этимъ безусловно согласенъ, это именно моя идея, и я радъ, что нахожу опору въ словахъ Соловьева. Но выше всякаго сомнѣнія, что Соловьевъ высказываетъ эту истину противъ воли, не-вполнѣ сознавая и оцѣнивая свои слова. Вѣдь между этими двумя мыслями, что, съ одной стороны, всѣ семейные, общественные, народные и государственные вопросы нужно рѣшать по-христіански, съ религіозной точки зрѣніи, и что, съ

другой стороны, нѣтъ специфически-христіанскаго рѣшенія этихъ вопросовъ, что область этихъ вопросовъ—есть область общечеловѣческая, общекультурная, гуманистическая,—между этими двумя мыслями непроходимая бездна. Вѣдь это самая рѣшительная дилемма: или возможна одна христіанская точка зрѣнія какъ на личную жизнь, такъ и на формы семейно-народно-государственныя, или же сферы лично-религіозная и культурно-гуманистическая (семейно-народно-государственная) суть сферы разнородныя...

Впрочемъ этотъ пунктъ—самый соблазнительный для мірского, гуманистическаго мышленія. Многіе подумаютъ: да въ чемъ же дѣло? что за бѣда признать области христіанскую и общекультурную совпадающими?

Съ мірской, гуманистической точки зрѣнія въ этомъ бѣды никакой нѣтъ, но поглощеніе христіанско-религіознаго міровоззрѣнія всемірно культурнымъ міровоззрѣніемъ ужъ никакъ нельзя назвать дѣломъ безразличнымъ съ религіозно-христіанской точки зрѣнія. Вѣдь это во всякомъ случаѣ означало бы, что христіанство сглаживается, уравнивается съ общемірскимъ, растаиваетъ въ немъ, но какая же при этомъ остается возможность говорить о религіозно-христіанскомъ міропониманіи? И въ какомъ же положеніи оказывается философія Соловьева, ставящая съ самаго начала своею отличительною особенностью христіанскую мысль?

Въ томъ сущность дѣла, что спасти и религіозно-христіанское начало и общественно-культурное начало можно лишь признаніемъ разнородности сферы личной, какъ религіозно-христіанской, и сферы семейно-народно-государственной, какъ культурно-гуманистической. Иначе неизбѣжно сглаживаніе христіанскаго начала и смѣшеніе разныхъ началъ, колебаніе между ними. Для меня теперь самое главное—отмѣтить эту неизбѣжность для философіи Соловьева.

Вотъ какъ Соловьевъ сглаживаетъ, гуманизируетъ евангеліе, еще и еще разъ доказывая этимъ, что его мысль движется на философско-гуманистической почвѣ, а не на религіозно-христіанской. Онъ разсуждаетъ о евангельской заповѣди о ненависти къ своимъ. „Предписывая любить всѣхъ, даже и враговъ, евангеліе, конечно, не можетъ исключать изъ этой истинной любви нашихъ ближнихъ, семью. Однако же прямо сказано: „аще кто не возненавидитъ“. Значитъ,

есть такая ненависть, которая не противорѣчитъ истинной любви, а напротивъ требуется ею. Значитъ, есть и такая кажущаяся любовь, которая противорѣчитъ истинной любви; отъ этой ложной любви и нужно отрѣшиться, въ этомъ смыслѣ и нужно возненавидѣть не только себя, но и свою семью, и всѣхъ близкихъ своихъ и народъ свой. Вотъ эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слѣпую привязанность къ своему родному—она-то и есть то самоотреченіе—не личное только, но и семейное, и родовое, и національное, которое возвѣщено въ Новомъ Завѣтѣ. Евангельская „ненависть“ не противорѣчитъ истинной любви, а есть ея необходимое проявленіе. Отрѣшаясь отъ своихъ исключительныхъ привязанностей, чтобы слѣдовать Христу, участвовать въ Его дѣлѣ—дѣлѣ всемірнаго спасенія, мы тѣмъ самымъ содѣйствуемъ истинному благу и своей семьи и своего народа“ [1]) и т. д. Эти разсужденія Соловьева нужно назвать прямо жалкими. Христосъ требовалъ отъ Своихъ учениковъ отрѣшиться не только отъ слѣпой и ложной привязанности къ своимъ, но и отъ всякой естественной любви,—и требовалъ Онъ этой ненависти къ ближнимъ не ради истиннаго блага семьи и народа, а исключительно ради евангелія, ради Него Самого. „Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцомъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И враги человѣку домашніе его. Кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня... Потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее“ (Мѳ. X, 35—39). О благѣ семьи или народа, какъ равно о самоотреченіи семьи или народа здѣсь нѣтъ ни одного слова; вся рѣчь только объ отношеніи человѣка ко Христу, и отъ него требуется, чтобы онъ ради Христа „отрѣшился отъ всего“ своего (Лк. XIV, 33). Несомнѣнно, есть ложная любовь къ своимъ и истинная любовь,—и кто не перешелъ отъ ложной любви къ любви истинной, для того еще не насталъ христіанскій вопросъ, подобно какъ и нравственный вопросъ не возстаетъ еще предъ тѣмъ, кто не научился исполнять юридическихъ обязанностей. Разъясненіе этихъ основныхъ истинъ общечеловѣческой, философской морали, противъ которой погрѣшаетъ и ложное христіанство въ видѣ слѣ-

[1]) V, 45. 46.

ной привязанности къ своему вѣроисповѣданію, къ религіи своего народа,—составляетъ неоцѣненную заслугу Соловьева Но смѣною ложной любви на истинную любовь не рѣшается вопросъ христіанскій,—тогда-то онъ только и возстаетъ. Ради Христа нужно пожертвовать не только ложью, но и самой истиною любви естественной, самымъ благомъ жизни народной и семейной,—нужно пожертвовать любовью къ своимъ не потому, что она ложная, а потому, что ради Христа нужно пожертвовать всякимъ земнымъ благомъ, всѣмъ дорогимъ. Можно это самопожертвованіе назвать величайшею нелѣпостью, дѣломъ совершенно безполезнымъ для человѣческой жизни, но христіанство только въ этомъ самопожертвованіи, только въ немъ имѣетъ оно свой отличительный признакъ, только имъ оправдывается крестная жертва единороднаго Сына Божія. А если бы весь религіозный вопросъ былъ въ культурномъ объединеніи семей и народовъ, въ различіи національнаго отъ національности, тогда для спасенія міра было бы достаточно философіи Московскаго публициста...

Урѣзывая христіанство въ его евангельскомъ корнѣ, въ основномъ вопросѣ о личной жертвѣ любви, Соловьевъ уже не можетъ выйти изъ оковъ земной условности и человѣческихъ пристрастій въ вопросахъ національныхъ. Мастерски проводя границу между слѣпымъ національнымъ и разумнымъ патріотизмомъ, онъ не можетъ осуществить своихъ претензій на христіанское отношеніе къ національности. Онъ пишетъ: „преодолѣвъ нравственною волею безсмысленную и невѣжественную національную вражду, мы начинаемъ знать и цѣнить чужія народности, онѣ начинаютъ намъ *нравиться*. Но эта „любовь одобренія“ не можетъ быть тождественна съ тою, которую мы чувствуемъ къ своему народу, какъ и самая искренняя любовь къ ближнимъ (по евангельской заповѣди), этически равная любви къ самому себѣ, никогда не можетъ быть съ нею психологически одинаковою. За *собою*, какъ и за *своимъ* народомъ остается неизмѣнное первенство исходной точки“ [1]). Такъ либеральный сотрудникъ „Вѣстника Европы“ оставляетъ въ своемъ широко-гуманитарномъ христіанствѣ лазейку для прикрытія патріотизма: христіанинъ, равный во всемъ гуманисту, не

[1]) VII, 310.

пожертвуетъ ни семьею, ни народомъ, ни государствомъ. А что это „первенство исходной точки“ не пустыя слова, показываютъ разсужденія Соловьева о войнѣ: оправдывая войну въ прошломъ солидными историческими соображеніями, онъ и къ побѣдѣ въ будущихъ войнахъ относится „не безразлично“ [1])... Все это совершенно вѣрно съ культурно-исторической точки зрѣнія, но при чемъ тутъ христіанство? Вѣдь если въ эти вопросы о бракѣ, о войнѣ вмѣшивать христіанство, если говорить о христіанскомъ бракѣ, о христіанской войнѣ, то гдѣ предѣлъ поражающихъ нелѣпостей, до которыхъ можно дойти? Вѣдь этакъ придется вмѣстѣ съ Соловьевымъ разсуждать, что палить изъ дальнострѣльныхъ пушекъ не противно христіанской совѣсти, такъ какъ непріятель *невидимъ* за разстояніемъ, но въ случаяхъ рукопашной схватки возникаетъ для воиновъ-христіанъ вопросъ совѣсти [2]). Выходитъ, что христіанскія войска могутъ пользоваться лишь дальнострѣльными ружьями и негодны для рукопашнаго боя. Соотвѣтствующія различенія нужно, вѣроятно, предположить и въ области муже-женскихъ отношеній, въ согласіи съ статьею Соловьева „О смыслѣ любви“...

Нѣтъ, ужъ если одобрять семью, патріотизмъ, войну, то нужно давать мѣсто всему жару семейной любви, создающему мирныхъ героевъ, всему огню патріотическаго и браннаго воодушевленія, а не проповѣдывать то теплохладное лицемѣріе, котораго слишкомъ много въ нашей жизни. Намъ нужно снова и снова повторять слова Христа „о раздѣленіи“, снова пускать въ дѣло Его разсѣкающій мечъ. И вина средневѣкового христіанства была совсѣмъ не въ раздѣленіи между Божіимъ и кесаревымъ,—напротивъ, въ постоянномъ смѣшеніи этихъ областей, и наслѣдство этого смѣшенія продолжается въ церковно-государственной политикѣ нашихъ дней. Это *наша* священная задача—провести до конца это раздѣленіе, чтобы достигнуть истиннаго соединенія, истиннаго примиренія личной абсолютности и общественной условности.

Поспѣшное смѣшеніе разнородныхъ сферъ жизни мститъ

---

1) VII, 410.
2) VII, 413

роковыми послѣдствіями для жизни и мысли. Указаннымъ еще не исчерпываются эти послѣдствія для философіи Соловьева. Освѣщеніе всѣхъ сторонъ жизни, не только личнаго творчества, но и условно-общественнаго развитія, христіанскимъ свѣтомъ вынуждаетъ Соловьева не только вообще подгонять христіанство подъ всемірно-культурные идеалы, сглаживать его специфическія черты, но и называть христіанскими такія стороны мірской жизни, которыя или съ фактической стороны или въ сознаніи общественныхъ дѣятелей идутъ *противъ* христіанства.

Я уже сказалъ, что прошлая исторія христіанства, какъ западнаго католическаго, такъ и византійскаго, шла путемъ смѣшенія сферъ церковной и гражданской, вопреки противоположному мнѣнію Соловьева. Смѣшеніе вообще выражалось въ символическомъ освященіи всѣхъ сторонъ общественной жизни, которыя, не измѣняясь въ своемъ существѣ, считались уже христіанскими. Это символическое освященіе имѣло великое значеніе въ смыслѣ борьбы христіанства съ языческой религіей, но съ теченіемъ времени значеніе это испарялось. И по мѣрѣ того, какъ испарялось это отрицательное значеніе, общественная жизнь оказывалась обнаженною отъ прошлыхъ языческихъ идеаловъ, которые однако не могли быть замѣнены и христіанскими, такъ какъ христіанство не даетъ своихъ особыхъ общественныхъ идеаловъ. Впослѣдствіи выступили просто культурные идеалы, но наканунѣ этого культурнаго возрожденія мыслимо было время, когда дѣйствовалъ одинъ только церковный символъ. Для философіи Соловьева этотъ моментъ общественной жизни долженъ казаться самымъ высокимъ, а въ дѣйствительности онъ оказывался ужаснымъ. Для Россіи, напр., такимъ временемъ было царствованіе Грознаго. Соловьевъ пишетъ: „Отъ Ивана Грознаго къ намъ дошла самая вѣрная и самая полная формула христіанской монархической идеи: *земля правится Божиимъ милосердіемъ и пречистыя Богородицы милостію и всѣхъ святыхъ молитвами и родителей нашихъ благословеніемъ и послѣди нами, государями своими, а не судьями и воеводы, и еже ѵпаты и стратиги.* Эта формула, замѣчаетъ Соловьевъ, безукоризненна; нельзя лучше выразить христіанскій взглядъ на земное царство“ [1]). Но какая

[1]) V, 520

ужасная дѣйствительность! Соловьевъ объясняетъ ее тѣмъ, что Грозный былъ ниже своего идеала, исповѣдывалъ его лицемѣрно. Однако этотъ взглядъ не исчерпываетъ всего глубочайшаго трагизма этого царствованія. Вѣдь поймите, это, самое совершенное по христіанской формулѣ, царствованіе было не то, что плохимъ изъ христіанскихъ царствованій, но было самымъ худшимъ по сравненію съ плохими языческими правленіями. Это было ясно даже для современниковъ Грознаго. Извѣстны обращенныя къ нему слова Филиппа: „О, Государь! Мы здѣсь приносимъ жертвы Богу, а за алтаремъ льется невинная кровь христіанская. Отколѣ солнце сіяетъ на небѣ, не видано, не слыхано, чтобы цари благочестивые возмущали собственную державу столь ужасно. Въ самыхъ невѣрныхъ языческихъ царствахъ есть законъ и правда, есть милосердіе къ людямъ, а въ Россіи ихъ нѣтъ. Достояніе и жизнь гражданъ не имѣютъ защиты. Вездѣ грабежи, вездѣ убійства—и совершаются именемъ царскимъ". Вотъ въ чемъ ужасный трагизмъ христіанскаго царства; съ нимъ можетъ сравниться лишь трагизмъ христіанской семьи. Формы естественной жизни, опредѣляемыя только христіанствомъ, остаются въ существѣ дѣла безъ всякаго идеальнаго руководства и неизбѣжно падаютъ ниже языческой дѣйствительности.

Прогрессивныя явленія общественной жизни, высоко-цѣнныя въ культурномъ отношеніи, но противо-христіанскія въ сознаніи общественныхъ дѣятелей, представляютъ то же затрудненіе для философіи Соловьева. Таковы въ нашей исторіи—дѣло Петра Великаго, 19 февраля и позднѣйшее освободительное движеніе. О первомъ Соловьевъ пишетъ: „Вопреки всякой видимости реформа Петра Великаго имѣла въ сущности глубоко-христіанскій характеръ, ибо была основана на нравственно-религіозномъ актѣ національнаго самоосужденія" [1]). То же и о второмъ: „Великій актъ 19-го февраля былъ подвигомъ истинно-христіанскимъ, несмотря на то, что никто не наклеивалъ на него этого ярлыка, и что оффиціальные представители церкви не принимали въ немъ никакого дѣятельнаго участія" [2]). Наконецъ о позднѣйшемъ

[1]) V, 160 и др
[2]) V, 386

освободительномъ движеніи и вообще о гуманитарномъ прогрессѣ Соловьевъ говоритъ: „Большинство людей, производящихъ и производившихъ этотъ прогрессъ, не признаетъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, то отчего же *не христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду—и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду—и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христосъ, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т. е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостного рабства—если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ“ [1])...

Высокая оцѣнка прогрессивнаго движенія не можетъ быть добросовѣстно оспариваема. Но какое же есть основаніе называть его христіанскимъ, если сами его представители и сторонники не называютъ себя христіанами, если въ послѣдніе дни все болѣе и болѣе выясняется его внѣ-религіозный характеръ, если оно становится прямо враждебнымъ оффиціально-церковному христіанству? Нельзя же играть словами, называя бѣлое чернымъ и черное бѣлымъ. Нужно признать тотъ фактъ, что сознательное служеніе христіанству въ сферѣ общественныхъ формъ приводитъ къ результатамъ противо-христіанскимъ, и, наоборотъ, свободное развитіе этихъ формъ оказывается совпадающимъ съ послѣдними христіанскими цѣлями. О христіанствѣ личномъ, исключая, конечно, его лицемѣрныхъ носителей, этого сказать нельзя: здѣсь сознательно-свободное усиліе соотвѣтствуетъ степени достигнутыхъ благъ и совершенства. Но иное въ области семейно-народно-государственныхъ отношеній: эти отношенія тѣмъ болѣе идутъ въ направленіи христіанскихъ идеаловъ, чѣмъ свободнѣе они раскрываются, чѣмъ болѣе они слѣдуютъ естественнымъ законамъ раз-

[1]) VI, 357

витія. Семья, народъ, государство служатъ Христу по своему, слѣдуя своимъ интересамъ, своимъ законамъ: чтобы служить Христу, семья не должна имѣть иной ближайшей цѣли, кромѣ рожденія и воспитанія здоровыхъ и прекрасныхъ дѣтей, кромѣ собиранія семейнаго тепла,—народъ не долженъ имѣть иной ближайшей цѣли кромѣ свободнаго прогресса въ единеніи со всѣми народами, справедливаго взаимоотношенія входящихъ въ его составъ группъ и всеобщаго благоденствія, — кромѣ преслѣдованія своихъ разумно понятыхъ интересовъ...

Впрочемъ нужно выяснить одинъ пунктъ, который легко можетъ вводить нашу мысль въ заблужденіе. Этотъ пунктъ—личное отношеніе христіанина къ общественнымъ задачамъ, къ общественному прогрессу. Сущность христіанства—въ этомъ всѣ согласны — есть любовь, субъектомъ которой, конечно, является лицо, христіанинъ. Но между любовью и культурой можно установить неразрывную связь. Соловьевъ это и дѣлаетъ. „Настоящая любовь—говоритъ онъ—необходимо выражается въ дѣятельной помощи другимъ и слѣдовательно пользуется всѣми необходимыми средствами для этой помощи. Но культура именно и есть совокупность всѣхъ исторически вырабатываемыхъ средствъ и орудій для прочнаго обезпеченія и всесторонняго улучшенія человѣческой жизни, т. е. жизни всѣхъ людей. Если начало нравственной дѣятельности есть любовь, а цѣль ея благо всѣхъ, то культура есть система необходимыхъ средствъ для полнаго проявленія любви какъ нравственнаго начала и для полнаго достиженія всеобщаго блага какъ нравственной цѣли. Культурою, какъ и всѣмъ вообще, можно злоупотреблять и пользоваться ея средствами для цѣлей постороннихъ ея истинному назначенію или даже прямо ему противоположныхъ. Но изъ-за фальшивой культуры отрицать культуру вообще и всякому внѣшнему осуществленію любви противополагать самую любовь, какъ внутреннее субъективное начало, это неосновательно“ [1]). Такимъ образомъ, Соловьевъ подводитъ христіанское основаніе подъ этическое правило: принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ общаго совершенствованія. Онъ втаптываетъ въ грязь

) V, 394.

теорію исключительно личной нравственности, возлагающую всю надежду на достиженіе всѣми личной святости и не допускающую активной общественной борьбы съ общественнымъ зломъ. Онъ называетъ этотъ идеалъ личной святости всемірно-фарисейскимъ идеаломъ,—онъ разъясняетъ, что истинный идеалъ христіанской любви есть необходимо идеалъ общественной правды и прогресса, т. е. практическаго осуществленія христіанства въ мірѣ [1]). Эти рѣчи Соловьева исполнены самой глубокой правды. Теорію исключительно личной святости, проповѣдующую рѣшительное воздержаніе отъ общественной дѣятельности, непротивленіе злу, нужно считать послѣ полемики Соловьева окончательно погребенною,—и одной этой полемики было бы достаточно, чтобы сдѣлать безсмертнымъ имя нашего философа. Но христіанская проблема не исчерпывается побѣдою этой полемики. Глубочайшая сущность дѣла въ различіи между личнымъ участіемъ въ общественномъ дѣлѣ, лично-христіанскимъ освѣщеніемъ послѣднихъ цѣлей культуры, и характеромъ общественнаго развитія, характеромъ самыхъ формъ общественныхъ отношеній. Можно вполнѣ принять лично-христіанское участіе въ общественномъ дѣлѣ, но при этомъ разно опредѣлять характеръ общественнаго развитія: или предоставлять общественному развитію свободу, или же налагать христіанскій характеръ на самыя формы общественныхъ отношеній, говоря иначе, или признавать свободу общественнаго развитія по естественно-историческимъ законамъ, или же проповѣдывать христіанскую семью, христіанское государство. Я лично отношусь отрицательно только къ послѣднему, и въ этомъ расхожусь съ Соловьевымъ: сказанное выше о безуспѣшности сознательно-христіанскаго направленія общественныхъ формъ и объ успѣхѣ свободно-естественнаго развитія ихъ подтверждаетъ мое мнѣніе, а не мнѣніе Соловьева. Дѣло же лично-христіанскаго служенія общественному прогрессу остается у насъ общею основою, и мнѣ думается, что эта основа скорѣе выдерживается при моемъ мнѣніи о свободѣ общественнаго развитія. Именно въ пользу моего взгляда говоритъ то обстоятельство, признаваемое Соловьевымъ, что специфиче-

1) V, 385 сл

ски-христіанской культуры нѣтъ, что ближайшія задачи семейной, народной и государственной жизни однѣ и тѣ же для христіанина и для гуманиста, что эти задачи могутъ объединить людей разныхъ (культурныхъ) религій и разныхъ міровоззрѣній. Эта обще-культурная область семейно-народно-государственныхъ отношеній ни мало не стѣсняетъ моихъ христіанскихъ убѣжденій, моихъ конечныхъ христіанскихъ чаяній, какъ равнымъ образомъ и мой личный религіозно-христіанскій взглядъ на міръ и на исторію совсѣмъ не требуетъ, чтобы общественное развитіе формально стояло подъ знаменемъ христіанства, чтобы были созданы особыя христіанскія формы семейной и государственной жизни. Христіанинъ совершенно иначе смотритъ на міръ и исторію, чѣмъ соціалистъ—сторонникъ историческаго матеріализма, но они могутъ примыкать къ одной практической программѣ — одинъ по альтруистическимъ мотивамъ любви къ ближнему, къ обездоленнымъ, а другой по эгоистической привязанности къ земнымъ благамъ и по субъективной идеѣ справедливости. Мой личный религіозно-христіанскій взглядъ, обнимая собою всѣхъ людей и послѣднія цѣли міровой исторіи, какъ невидимка пронизываетъ сферу культурныхъ отношеній, общую для людей всякихъ міровоззрѣній и слѣдующую своимъ собственнымъ законамъ развитія, и вполнѣ мирится съ самозаконностью этой сферы. Вѣдь если христіанинъ, во имя заповѣди Христа, во имя христіанской любви, кормитъ голоднаго, не придетъ же ему въ голову желать, чтобы это кормленіе было свободно отъ законовъ физіологіи, чтобы это было какое-то особенное „духовное“ питаніе: духовность его любви мирно уживается съ естественною необходимостью органической жизни, подлежащей своимъ законамъ. Такъ и участіе христіанина въ культурно-общественной дѣятельности не посягаетъ, ради его своеобразныхъ мотивовъ, на ея естественно-историческую закономѣрность. Эту разнородность личной абсолютности и общественной условности нельзя объяснить однѣми поверхностными причинами, которыя могли бы быть устранены извѣстной эволюціей нравственнаго сознанія,—она лежитъ въ самомъ свойствѣ общественнаго организма, который опредѣляется своими естественно-историческими законами развитія, а не представля-

етъ изъ себя лишь равнодѣйствующую сталкивающихся индивидуальныхъ сознаній. Однако и поверхностныхъ причинъ,—одного того обстоятельства, что общество не состоитъ изъ однихъ только сознательныхъ и искреннихъ христіанъ, достаточно, чтобы установить отличіе законовъ общественной жизни отъ свободы лично-религіознаго сознанія.

Въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, мы найдемъ для себя опору въ словахъ Соловьева. Онъ пишетъ: „Принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ,—вотъ *единственная* нравственная норма... Если мы видимъ въ христіанствѣ истинную основу и норму всякаго добра въ мірѣ, то лишь потому, что христіанство, какъ совершенная религія, заключаетъ въ себѣ и безусловное нравственное начало. А при всякомъ *отдѣленіи* христіанской общественности отъ требованій нравственнаго совершенства сейчасъ же исчезаетъ и безусловное значеніе христіанства, превращающагося тогда въ историческую случайность“ [1]). Но вѣдь *единственная* нравственная норма, обязательная какъ для личной практики, такъ и для общественности, предполагаетъ, что общество состоитъ изъ однородныхъ совершенныхъ единицъ. Такъ ли въ дѣйствительности? На это даетъ отрицательный отвѣтъ самъ Соловьевъ. По его словамъ: „Въ теперешнемъ существованіи человѣчества невозможно еще и для народа и для лица, чтобы всякое удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ и требованій самозащиты прямо вытекало изъ велѣній нравственнаго долга. И для народа существуютъ дѣла текущей минуты, злоба историческаго дня внѣ прямой связи съ его высшими нравственными задачами“ [2]). И еще: „въ основѣ всей экономической области лежитъ нѣчто простое и роковое, само по себѣ изъ нравственнаго начала не вытекающее,—необходимость труда для поддержанія своего существованія“ [3]). Припомнимъ также уже приведенныя выше его слова: „Помимо общаго руководства разума, физіологическіе про-

1) VII, 279.
2) IV, 10; V, 14.
3) VII, 340.

цессы повинуются своимъ особымъ законамъ и двигателямъ, неподсуднымъ разуму. (Такъ и) духовная власть по существу своему не можетъ брать на себя государственной функціи“ [1]). Изъ этихъ признаній, повидимому, неотразимо слѣдуетъ, что уже не можетъ быть рѣчи о единственной нравственной нормѣ, обнимающей какъ личную этическую дѣятельность, такъ и общественность, что не можетъ быть рѣчи о христіанскомъ государствѣ, о христіанской политикѣ, о христіанской экономикѣ. Однако Соловьевъ не только не дѣлаетъ этихъ выводовъ, но и прямо отвергаетъ ихъ,—и намъ особенно интересно послушать его аргументацію.

„Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить только въ трупѣ, а въ живомъ тѣлѣ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями органическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна только въ обществѣ мертвомъ и разлагающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными, и провозглашать здѣсь laissez faire, laissez passer значитъ говорить обществу: умри и разлагайся... Поскольку христіанство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но изъ этого разумнаго и необходимаго факта—неупраздненія государства, какъ внѣшней силы, вовсе не слѣдуетъ, чтобы внутреннее отношеніе людей къ этой силѣ, а чрезъ это и самый характеръ ея дѣятельности—въ общемъ и частностяхъ—остался безо всякой перемѣны. Химическое вещество не упразднено въ тѣлахъ растительныхъ и животныхъ, но получило въ нихъ новыя особенности и не напрасно существуетъ цѣлая наука „органической химіи“. Подобное же есть основаніе и для *христіанской политики*. Христіанское государство, если только оно не остается пустымъ именемъ, должно имѣть опредѣленныя отличія отъ государства языческаго, хотя оба они, какъ *государства*, имѣютъ одинаковую основу и общую задачу“ [2]).

Должно сознаться, что употребленная Соловьевымъ аналогія органической химіи имѣетъ для моральнаго ученія объ обществѣ значеніе, съ которымъ нужно считаться. Мы мо-

---

1) IV, 85.
2) VII, 340. 356.

жемъ при этомъ припомнить, что въ новѣйшей соціологической наукѣ считается болѣе или менѣе установившимся понятіе соціальнаго организма въ примѣненіи къ обществу. Однако тѣ же соціологи, которые употребляютъ это понятіе, предостерегаютъ отъ безграничнаго уподобленія организма соціальнаго и организма біологическаго: одно изъ важнѣйшихъ различій между тѣмъ и другимъ въ болѣе значительной свободѣ и самобытности элементовъ соціальнаго организма—личностей, чѣмъ это можно сказать объ органическихъ клѣткахъ. Объ этой свободѣ личности отъ каждаго даннаго общественнаго союза, какъ мы видѣли выше, знаетъ и Соловьевъ. Забвеніе этой истины и злоупотребленіе аналогіей организмовъ біологическаго и соціальнаго ведутъ къ значительнымъ погрѣшностямъ прежде всего въ этическомъ отношеніи. Именно въ этомъ случаѣ естественно возникаетъ историко-общественная теорія морали, которая сводитъ нравственность на ступень продукта общественнаго развитія. Не будемъ уклоняться въ сторону, не будемъ входить въ обсужденіе этой теоріи. Во всякомъ случаѣ Соловьевъ, выводя изъ этой аналогіи идею христіанской политики, т. е. нравственнаго освѣщенія общественныхъ вопросовъ, допускаетъ грубый логическій промахъ. Вѣдь изъ того, что личности-элементы соціальнаго организма связаны и опредѣлены цѣлями общественными, подобно какъ химическіе процессы въ живомъ тѣлѣ связаны и опредѣлены цѣлями органическими, съ необходимостью вытекаетъ, что нравственное сознаніе элементовъ-личностей должно быть подчинено общественно-историческимъ законамъ, а Соловьевъ дѣлаетъ обратный выводъ. Въ этомъ подчиненіи есть доля правды, такъ какъ Сынъ—носитель абсолютной морали, религіозной любви, покорится Отцу жизни (1 Кор. XV, 28), но чтобы это подчиненіе не шло въ ущербъ нравственной самобытности человѣка, необходимо, чтобы оно падало на инородную область семейно-общественныхъ отношеній и чтобы это подчиненіе человѣка, во внѣшнихъ его отношеніяхъ, общественно-историческимъ законамъ было параллельно личному религіозно-нравственному освѣщенію всей общественной жизни. Высшія цѣли идутъ не отъ общества, которое подлежитъ условному развитію, захватывающему и элементы общества, а отъ человѣка, и чтобы эти цѣли имѣли

реальную силу, нужно, чтобы эта сила была разнородною съ силами общественно-историческими. Даже угроза „свободной игры химическихъ процессовъ“ не страшна въ виду того, что „но“ можетъ оставаться на своемъ мѣстѣ при разныхъ направленіяхъ мысли: можно сказать, что „химическое вещество не упразднено въ тѣлахъ растительныхъ и животныхъ, но получило въ нихъ иныя особенности“, и можно сказать, что „химическое вещество въ тѣлахъ подчинено органической цѣли, но не утратило своихъ особыхъ законовъ“. И ужъ то несомнѣнно, что какъ физіологическіе процессы повинуются своимъ особымъ законамъ, неподсуднымъ разуму, такъ и наряду съ нравственнымъ долгомъ и нравственными цѣлями личностей дѣйствуютъ общественно-историческіе законы, неподсудные нравственнымъ цѣлямъ.

Мнѣ остается съ точностью указать тотъ пунктъ, въ которомъ я расхожусь съ Соловьевымъ. Этотъ пунктъ—центральная идея Соловьева, что разумно-идейную нравственную закономѣрность нельзя свести къ психологической необходимости, какъ, въ свою очередь, и психологическую необходимость нельзя свести къ механическому детерминизму, что разныя царства—природное, человѣческое и божеское—обусловлены взаимно, высшее царство низшимъ, но и не сводимы одно къ другому, высшее къ низшему, такъ что нельзя сказать, что эволюція создаетъ высшія формы всецѣло изъ низшихъ, и, въ частности, царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго природно-человѣческаго развитія, но можетъ быть названо въ извѣстномъ смыслѣ новымъ твореніемъ [1]). Вотъ эту идею разнородности царствъ, природно-человѣческаго и божески-абсолютнаго, столь блестяще выраженную Соловьевымъ, но не выдержанную въ системѣ, я рѣшительно принимаю и расхожусь съ нимъ тамъ, гдѣ онъ отступаетъ отъ этой идеи...

Теорія христіанской свободы.

Я исхожу изъ того, что христіанство въ своей евангельской сущности, какъ религія безусловной вѣры и абсолютныхъ устремленій, есть религія наиглубочайше-внутренняя, интимная, личная. Носителемъ такой вѣры, такихъ устрем-

1) VII, 35. 196 сл.

леній можетъ быть лишь духъ человѣческій, личность человѣческая, а не какой-либо общественный союзъ—семья, народъ, государство. Отецъ Небесный — это „мой“ Отецъ, „твой“ Отецъ, или „нашъ“ Отецъ,—*нашъ*, разумѣя единство вѣрующихъ, единство всѣхъ имѣющихъ „своего“ Отца Небеснаго, но это не Отецъ семьи, народа, государства. Христіанинъ, принимая въ свое сердце Христа—Сына Божія, не знаетъ никакого посредства между собою и Отцомъ Небеснымъ, онъ непосредственно обращенъ къ Отцу Небесному: вѣрующій не смотритъ на себя какъ на одного изъ многихъ, общественно, народно, условно, но онъ ставитъ себя въ единственныя интимныя отношенія къ Богу, предъ которыми весь міръ и всѣ другіе люди являются лишь объектомъ его вѣры и его любви. Христіанинъ чувствуетъ себя въ центрѣ всего міра,—Богъ дѣйствуетъ не чрезъ природу на него, но чрезъ него на природу,—онъ чувствуетъ себя и въ центрѣ человѣчества, непремѣнно чувствуетъ себя спасителемъ человѣчества (продолжателемъ дѣла Христа), видитъ свое призваніе въ томъ, чтобы сдѣлать что-нибудь Божіе для всѣхъ людей, принести себя имъ въ жертву. Вотъ эта міровая и обще-человѣческая центральность христіанина составляетъ самое характерное въ христіанствѣ. Христіанинъ, имѣющій въ себѣ Отца, необходимо противополагаетъ себя всей природѣ и всѣмъ людямъ. Богосыновство—это есть религіозное ощущеніе, существенно отличное отъ языческаго чувства Бога въ природѣ: христіанство есть именно религія не натуралистическая, а человѣческая, богочеловѣческая. Христіанину природа ничего не говоритъ религіозно,—напротивъ, онъ съ своимъ Отцомъ Небеснымъ входитъ въ природу, которая вся, во всей полнотѣ своихъ тварей, ждетъ своего избавленія чрезъ него, чрезъ откровеніе въ немъ божественной славы. Равнымъ образомъ и человѣчество въ своихъ реальныхъ группахъ, семейной, народной, государственной — для него составляетъ лишь внѣшній объектъ его вѣры и его любви: его задача формулируется предъ нимъ единственно въ видѣ вопроса, что онъ можетъ сдѣлать для блага семьи, государства, народа. Въ глазахъ христіанина каждое людское собраніе, каждая общественная группа является не носительницей внутренняго религіознаго содержанія, а носительницей внѣшнихъ

потребностей. Религіозно Богъ дѣйствуетъ въ природѣ и въ исторіи только чрезъ него: только чрезъ свою центральную вѣру онъ идетъ навстрѣчу божественнымъ цѣлямъ и чрезъ свою центральную любовь онъ дѣятельно содѣйствуетъ достиженію этихъ цѣлей, которыя для природы и исторіи остаются внѣшними, объективными. Самъ вѣрующій и единственно онъ относится къ послѣднимъ цѣлямъ извнутри, онѣ осуществляются для него и чрезъ него, а природа и исторія служатъ этимъ цѣлямъ своими путями, волей-неволей, добромъ или зломъ. Эта центральность христіанина укрѣпляется по отношенію его къ природѣ и исторіи тѣмъ, что его вѣра нисколько не обусловлена чудомъ, не требуетъ чуда, но легко мирится съ природною и историческою закономѣрностью: солнце свѣтитъ добрымъ и злымъ безразлично,—это значитъ, что его Отецъ Небесный по Своей благости посылаетъ солнечный свѣтъ на всѣхъ, какъ на добрыхъ, такъ и на злыхъ; въ историческихъ судьбахъ погибаютъ какъ злые, такъ и добрые, это, во-первыхъ, для того, чтобы всѣ бодрствовали и всегда были готовы къ покаянію и, во-вторыхъ, для того, чтобы вѣрующіе дѣлали дѣла Божіи во благо людямъ, боролись съ зломъ и страданіемъ и несли имъ благо. Затѣмъ, центральность христіанина, интимность христіанства утверждается тѣмъ, что христіанство ничего не говоритъ на языкѣ общественномъ, не ставитъ никакихъ особыхъ задачъ семьѣ, народу, государству, не создаетъ никакихъ общественныхъ формъ, просто не имѣетъ никакого общественнаго вида, пронизываетъ общественныя формы жизни, не затрогивая ихъ. Христіанинъ, съ своимъ религіознымъ взглядомъ на міръ, съ своими затаенными послѣдними чаяніями, ходитъ среди общественнаго движенія какъ бы „дверемъ затвореннымъ“, не задѣвая общественныхъ формъ, относясь безразлично къ закономѣрности ихъ развитія.

Интимность христіанства находитъ себѣ полярное соотвѣтствіе въ условно-внѣшнемъ, объективно-закономѣрномъ характерѣ формъ общественной жизни—семейной, народной и государственной. Каждая общественная группа дѣйствуетъ, именно какъ группа, независимо отъ интимнаго настроенія ея членовъ: хотя всякій изъ нихъ можетъ вмѣшиваться въ направленіе общественнаго развитія, но все-же

это развитіе движется своими интересами, по своей закономѣрности. Групповое объединеніе не есть лишь сумма индивидуальныхъ характеровъ, но въ такомъ объединеніи люди вступаютъ въ дѣйствіе непремѣнно не съ интимной, а съ внѣшней стороны: органически-общественною жизнью создаются свои особые интересы, вызываются особыя чувства. Такъ семья, живая и процвѣтающая семья развивается не въ направленіи равнодѣйствующей интимныхъ характеровъ того и другого супруговъ, но пробуждаетъ въ нихъ своеобразныя чувства, одинаково ихъ захватывающія, движется своими особыми интересами. Эти интересы могутъ объединять супруговъ разнаго религіознаго настроенія: каждый изъ нихъ можетъ по своему освѣщать послѣднія цѣли жизни, но ближайшія семейныя задачи будутъ для нихъ общими. То же и относительно болѣе обширныхъ группъ, народной, государственной.

Интимно - религіозная, внутренно - абсолютная жизнь и жизнь условно-общественная, божественная и земная, это двѣ разнородныя формы жизни,—и въ этой именно ихъ разнородности лежитъ послѣднее основаніе ихъ высшей ґармоніи. Это наиболѣе наглядно можно пояснить на примѣрѣ современнаго экономически-освободительнаго движенія. Оно ставитъ себѣ цѣлью такое экономически-общественное устройство, которое вмѣстѣ съ тѣмъ является и ближайшею внѣшнею цѣлью христіанства: это такое устройство, при которомъ не было бы классовъ угнетенныхъ и обездоленныхъ и классовъ бездѣльныхъ и привиллегированныхъ, которое проводило бы въ жизнь начала справедливости и равенства. И вмѣстѣ съ тѣмъ съ внутренней стороны экономически-освободительное движеніе оказывается въ рѣшительномъ противоборствѣ съ религіозно-христіанскимъ міровоззрѣніемъ и настроеніемъ. Противоборство порождается, съ одной стороны, тѣмъ, что соціалистическое теченіе опирается на экономически - матеріалистическія теоретическія основы, рѣшительно не примиримыя съ христіанствомъ: нѣтъ мѣста христіанству тамъ, гдѣ все сводится къ экономическимъ причинамъ, гдѣ выше всего ставится земное счастье. Съ другой стороны, стремленіе обездоленныхъ и угнетенныхъ завоевать себѣ равноправіе съ другими классами, достигнуть экономической свободы и обезпеченности

не имѣетъ извнутри ничего общаго съ внутренними мотивами христіанской любви, раздающей и жертвующей: желаніе однихъ добиться и получить и желаніе другихъ раздѣлить и пожертвовать, совпадая во внѣшнихъ ближайшихъ результатахъ, радикально расходятся между собою во внутренней сущности. И когда смѣшиваютъ эти двѣ сферы, то необходимо приходятъ или къ отрицанію одной изъ нихъ,—одни отвергаютъ христіанство во имя соціалистическихъ идеаловъ, другіе отвергаютъ экономически - освободительное дѣло во имя христіанскихъ идеаловъ,—или же приходятъ къ компромиссу, къ выработкѣ христіанскаго соціализма, равно противнаго какъ соціалистамъ, поскольку онъ мѣшаетъ свободѣ освободительнаго движенія, такъ и христіанамъ, поскольку онъ теплохладностью общественной формы охлаждаетъ абсолютность христіанской любви. И въ сущности таково же двойственное отношеніе христіанства къ семьѣ, народности, государству, къ наукѣ, искусству, таковъ же и въ этихъ областяхъ компромиссъ, отмѣчающій весь прошлыій путь церковной исторіи. Но стоитъ лишь признать разнородность этихъ сферъ, лично-религіозной и общественно-условной, чтобы устранить существенную необходимость конфликта между ними и привести ихъ къ полной гармоніи: сфера личнаго религіозно-абсолютнаго отношенія къ міру и сфера матеріальнаго устроенія земной жизни суть разнородныя сферы, исходящія изъ совершенно разныхъ внутреннихъ источниковъ, но совпадающія въ ближайшихъ внѣшнихъ результатахъ.

У Достоевскаго не разъ высказывается мысль, что, съ потерею вѣры въ Бога, съ потерею загробныхъ чаяній, люди всѣ свои сознательныя усилія направятъ на устроеніе земной жизни, земного счастья, общежитія, и достигнутъ въ этой области громадныхъ результатовъ. Но для этого не нужно терять вѣры въ Бога,—для этого достаточно убѣжденія, что область земныхъ интересовъ есть всецѣло область земныхъ средствъ, что устроеніе своего счастья всецѣло предоставлено самому человѣку, ограниченному въ этомъ отношеніи лишь со стороны природы и другихъ людей, что люди сознательно могутъ устроять свое общежитіе, свое земное счастье по принципу земного интереса, что стремленіе къ земному счастью и закономѣрное общественно-исто-

рическое развитіе формъ общежитія должны раскрываться въ полной свободѣ отъ внѣшнихъ религіозныхъ указаній. И обратно, это дѣло земного устроенія не должно имѣть своей, экономически-матеріалистической, религіи и своей, эволюціонно-эгоистической, этики: оно должно быть всецѣло внѣшнимъ экономическимъ дѣломъ. Въ этомъ случаѣ экономически-политическое устроеніе не можетъ придти въ существенный конфликтъ съ духовной религіей. Земное дѣло не нужно прикрывать никакими заоблачными цѣлями, пусть оно выступаетъ во всей своей правдѣ. Съ другой стороны и христіанство не объявляетъ никакихъ готовыхъ формъ экономически-общественнаго дѣла, не объявляетъ христіанскаго строя государства и семьи, не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ своеобразнымъ закономѣрнымъ развитіемъ экономически-общественныхъ отношеній, хотя извнутри, со стороны послѣднихъ цѣлей, со стороны отношенія къ людямъ, къ ихъ горестямъ и радостямъ, оно входитъ во всѣ земные интересы. Христіанинъ совершенно разно относится къ внѣшнимъ формамъ общественнаго движенія и къ его внутреннимъ интересамъ, разны его отношенія къ общественному дѣлу—внѣшне-условныя и внутренно-сердечныя. Экономически-политическій языкъ есть языкъ внѣшнихъ сношеній, общій для людей разныхъ религіозныхъ убѣжденій, объединяющій ихъ независимо отъ ихъ религіи и не выражающій христіанскаго содержанія. Но лично христіанинъ извнутри заинтересованъ въ смѣнѣ общественныхъ формъ, въ ихъ развитіи: не вмѣшиваясь религіозно въ свободу ихъ историческаго развитія, онъ не безразлично относится къ тому, какъ живется человѣку и обществу на той или другой ступени историческаго развитія. Со стороны сердечной онъ близко принимаетъ всякую общественную форму, всякую историческую ступень, потому что за каждой формой и на каждой ступени онъ видитъ страданія и радости ближняго, за котораго онъ готовъ положить душу свою,—потому что на каждую форму общественной жизни и на каждую ступень общественно-историческаго движенія онъ смотритъ какъ на средство осуществленія своихъ личныхъ христіанскихъ идеаловъ. Эти идеалы личны по своему исходному началу, но они общественны по своимъ объективнымъ результатамъ. Насколько общественныя формы, по своей

внѣшне-объективной сторонѣ, далеки отъ христіанства, настолько лично христіанинъ извнутри близокъ общественному дѣлу, извнутри заинтересованъ въ историческомъ прогрессѣ. Онъ говоритъ на разныхъ языкахъ, когда говоритъ въ качествѣ члена партіи, къ которой примыкаетъ, и когда говоритъ самъ съ собою или въ обществѣ двухъ-трехъ собравшихся во имя Христа. Первый это языкъ условныхъ цѣлей, временныхъ программъ, второй—языкъ абсолютнаго отношенія къ міру, послѣднихъ міровыхъ цѣлей. Первый у него общій со всѣми жаждущими и алчущими, забитыми и безправными, на второмъ языкѣ онъ говоритъ лишь съ Отцомъ Небеснымъ, въ молитвѣ, затворившись въ своей комнатѣ.

Только при этомъ взглядѣ можно избѣжать насилія съ той и другой стороны, какъ внѣшняго насилія религіи надъ общественнымъ развитіемъ, надъ разными формами общежитія, такъ и общественно-государственнаго насилія надъ религіозною совѣстью человѣка. Нужно, чтобы и общественно-правовое сознаніе развивалось совершенно свободно отъ трансцендентныхъ указаній, по своимъ собственнымъ законамъ, въ соотвѣтствіе лишь съ своими условными задачами, и личное религіозное самосознаніе человѣка стояло внѣ какого бы то ни было внѣшняго, общественнаго контроля. Насколько нежелательно сектантское раздробленіе общества, разбивающее его на враждебные союзы, настолько же высоко и твердо стоитъ принципъ личной религіозной свободы. Сектантство нежелательно какъ остановка на полупути, какъ смутное предуказаніе на религіозную свободу,—истиннымъ носителемъ религіозной абсолютности можетъ быть лишь личность и, что касается интимной стороны религіи, ея реальныхъ переживаній, которыя не могутъ быть предметомъ ни наученія, ни регламентаціи, то идеаломъ является столько религій, сколько будетъ на лицо вѣрующихъ личностей.

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ формулѣ: свобода въ религіи, солидарность въ общественныхъ дѣлахъ и необходимость въ природно-исторической жизни.

Конечно, общественная жизнь прогрессируетъ и каждый шагъ въ историческомъ прогрессѣ есть попытка осуществленія въ общественной жизни высшаго идеала. Однако

абсолютность идеала безусловно не можетъ переступить извнутри личности въ область общественныхъ формъ: осуществленіе идеала неизбѣжно бываетъ условнымъ. Жизнь всегда повертывается въ сторону идеала, и въ этомъ условіе возможности лично-религіознаго участія въ общественной жизни, но какъ только направленіе жизни въ сторону идеала закрѣпляется въ общественномъ строѣ, сейчасъ же оказывается, что личный идеалъ общественной жизни снова возносится надъ ея направленіемъ. Напримѣръ, современное соціалистическое движеніе стремится къ рѣшительному устраненію классовыхъ неравенствъ, классовой борьбы, но насъ уже предупреждаютъ, что на смѣну классовой борьбы идетъ новая борьба профессіональныхъ группъ. Абсолютное устремленіе къ идеалу возможно лишь въ личной волѣ, общественное же осуществленіе идеала по необходимости условно. Религія есть вѣчный перпендикуляръ къ направленію общественной жизни и, какъ бы ни пошло это направленіе, оно будетъ имѣть свой перпендикуляръ. Полярность личной абсолютности и общественной условности никогда не исчезнетъ изъ нашей жизни.

Свое богословско-литературное призваніе я вижу въ томъ, чтобы провести по современной полосѣ жизни раздѣляющій Христовъ мечъ: я сознательно провожу границу между евангельски-чистою, духовно-абсолютною личною религіей и условно-общественною жизнью, развивающеюся по своимъ природно-историческимъ законамъ,—провожу эту границу для того, чтобы сдѣлать возможною высшую гармонію между ними, подобно тому какъ стекло, разграничивающее элементы, служитъ условіемъ электрической дѣятельности баттареи. Ввести религію въ самыя нѣдра жизни, примирить ея идеалы съ самою условностью семейно-народно-государственныхъ отношеній, дойти до полнаго и окончательнаго синтеза, открывающаго самыя широкія перспективы для борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ, возможно лишь на основѣ идеи разнородности сферъ жизни лично-религіозной и общественно-условной. Я первою своею задачею ставилъ раскрытіе чистаго евангельскаго, духовно-абсолютнаго характера христіанства, очищеніе его отъ всякихъ историческихъ наносовъ и уясненіе его разнородности въ отношеніи къ земнымъ задачамъ общественнаго развитія,—я главнымъ

образомъ устанавливалъ раздѣляющее элементы стекло, въ полной надеждѣ, что нужное соединеніе ихъ послѣдуетъ само собою. Я вижу въ исторической дѣйствительности естественную тенденцію къ соединенію полюсовъ, и задачу философіи религіи вижу въ томъ, чтобы вносить разсѣкающую грань, дабы соединеніе это не было преждевременнымъ смѣшеніемъ. Личное усиліе должно быть направлено на раздѣленіе между элементами, потому что тенденція къ соединенію всегда дана въ живой дѣйствительности. Чтобы ни говорили объ историческомъ прошломъ церкви, какъ бы ни характеризовали византизмъ, мнѣ все прошлое церкви представляется непрерывной исторіей символическаго освященія жизни: въ этомъ символизмѣ, который лишь дополняется аскетизмомъ, самая суть церкви, церковнаго отношенія къ міру, какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ. И когда я слышу рѣчи современныхъ публицистовъ-проповѣдниковъ, громящихъ вѣковое церковное отъединеніе отъ жизни, зовущихъ къ освященію всѣхъ сторонъ жизни христіанскимъ свѣтомъ, указывающихъ въ самомъ евангеліи основы для любви къ жизни, для свѣтлой радости, я не могу не сказать себѣ: эта проповѣдническая рѣчь со времени апостола, призывавшаго христіанъ даже пить и ѣсть во славу Божію, раздается въ церкви уже девятнадцать вѣковъ, въ сущности оставаясь неизмѣнною,—и я удивляюсь несправедливости въ отношеніи къ прошлымъ церковнымъ вѣкамъ нашихъ публицистовъ-ораторовъ, неосновательно претендующихъ на оригинальность. Они ломятся въ открытую дверь. Новымъ въ ихъ проповѣднических рѣчахъ является нѣкоторое легкомысліе, позволяющее имъ въ самомъ евангеліи усматривать основы для радостей жизни и дѣлающее для нихъ путь высшаго синтеза крайне легкимъ. Нѣтъ облагораживающаго трагизма въ ихъ словахъ, нѣтъ глубины въ ихъ пониманіи евангельской истины, слишкомъ поверхностны ихъ отношенія къ жизненной полярности: они готовы сказать, что напрасно Христосъ говорилъ о крестѣ и самоотреченіи, что вся исторія церкви была сплошнымъ недоразумѣніемъ, что все разрѣшается въ ихъ поверхностномъ знаніи. Въ вопросѣ о ближайшихъ цѣляхъ церковной политики они вполнѣ правы и, если бы вся религія исчерпывалась этою политикою, ихъ слово было бы достаточнымъ, но они даже не

подходятъ къ сущности религіознаго вопроса, христіанской проблемы. Чтобы ихъ практическая программа не была программою одной изъ политическихъ партій, окончательно оторванною отъ религіозныхъ основъ, необходимо вдохнуть въ ихъ слова религіозный трагизмъ, нужно одухотворить ихъ рѣчи раздѣляющимъ Христовымъ мечомъ.

Я вижу корни христіанской проблемы въ глубинѣ евангелія, мнѣ весь церковно-историческій путь представляется неизбѣжнымъ путемъ къ достиженію религіознаго синтеза,—задачу примиренія абсолютной религіи съ свободною жизнью я не считаю чисто-теоретическою задачею индивидуальнаго ума, но это для меня вопросъ о нѣкоторомъ перерожденіи, о нѣкоторомъ переходномъ моментѣ въ исторіи самого христіанства, поэтому и теоретическое предрѣшеніе христіанской проблемы оказывается религіознымъ дѣломъ. Ближайшимъ образомъ это есть перерожденіе символически-аскетическаго освященія жизни въ свободное сочетаніе религіознаго духа и земной жизни съ ея радостями и горестями, земными силами и природно-историческими законами,—перерожденіе церковнаго отношенія къ естественно-исторической жизни, неизбѣжно символически - аскетическаго по самому понятію церкви, въ отношеніе лично - религіозное. Съ этой стороны и важно самое установленіе чистой евангельской истины, въ отрѣшеніи ея отъ условнаго церковно-историческаго облаченія. Но корни христіанской проблемы идутъ еще глубже, она доходитъ до самой глубины евангелія, до тайны отношеній Сына къ Отцу.

Дѣло Христа, вытекавшее изъ Его богосыновняго самосознанія, даже съ реально-исторической точки зрѣнія имѣетъ всемірно-религіозное значеніе. Христосъ наполнилъ религіозную жизнь одною только любовью — въ ея двухъ видахъ—любовью къ Богу Отцу и любовью къ людямъ. Его сердце согрѣвала любовь всеобъемлющая, безграничная, абсолютная, и эту любовь Онъ привилъ всему, возрожденному имъ, человѣчеству. И нынѣ наше сердце бьется въ порывѣ этой-же христіанской любви: жалость къ человѣку, всеобъемлющая мысль о родѣ людскомъ, о всѣхъ людяхъ—стали нашею второю природою. Пусть это христіанское начало далеко не равный плодъ приноситъ въ разныхъ сердцахъ, у многихъ заглушается сорными травами низменныхъ

интересовъ, у иныхъ открывается лишь случайно, въ минуты подъема, у другихъ еле-еле теплится, пусть такъ, но несомнѣнно, что оно пустило корни въ наше сердце, что оно въ насъ неискоренимо, что наше отношеніе къ *человѣку*, несмотря ни на что, совсѣмъ иное, чѣмъ оно было въ языческомъ мірѣ,—и эта перемѣна въ природѣ нашей души началась со Христа. Мы нынѣ къ этому новому для языческаго міра характеру духовной жизни столь привыкли, что часто забываемъ о его связи со Христомъ, онъ намъ представляется изначальнымъ, природнымъ, мірскимъ, онъ развѣвается на знамени борцовъ за человѣческія права, сознательно оторвавшихся отъ религіозно-христіанскихъ основъ, но это нисколько не колеблетъ того историческаго факта, что эта новая жизнь человѣческой души началась со Христа, что Онъ—„начальникъ и совершитель“ новой духовной жизни христіанскаго человѣчества. И это всемірно-историческое дѣло Христа есть дѣло собственно религіозное: какъ Онъ его совершилъ въ богосыновнемъ самосознаніи, такъ и Богъ сталъ Отцомъ Его и Отцомъ человѣка. Христосъ произвелъ переворотъ въ религіи, Онъ открылъ Бога какъ Отца людей. Начиная со Христа—Сына Божія дохристіанская натуралистическая и народная религія переродилась въ религію богочеловѣческую,—и это, снова скажемъ, реально-историческій фактъ, котораго нельзя оспаривать.

Религіозное дѣло установленія новыхъ отношеній Бога къ человѣку, дѣло богочеловѣческой любви, дѣло спасенія міра, до такой глубины проникало въ душу Христа—Сына Божія, до такой небесной высоты Его восхищало, съ такою силою Его увлекало, что Онъ насыщался имъ, жилъ только имъ однимъ, возносился надъ всею природно-естественною будничною обстановкою жизни, еле прикасался къ землѣ Своими ногами. Онъ сознавалъ Себя посланнымъ въ міръ для совершенія опредѣленнаго Божія дѣла; чуждая міру и его интересамъ, душа Его порывалась къ небу, къ Отцу Небесному. Онъ былъ весь—молитва, весь—жертва любви. Этимъ же божественнымъ духомъ вдохновлялось и первое общество Его учениковъ: съ нетерпѣніемъ ждали они откровенія дня Господня, они пламенно желали отрѣшиться отъ міра и идти къ Богу и Христу, они ходили по землѣ съ глазами, непрерывно устремленными къ небу, чуждые землѣ, какъ времен-

ные гости на ней, случайно задержавшіеся болѣе, чѣмъ ожидали. Они были опьянены духомъ Божіимъ, духомъ божественной всеобъемлющей любви, жаждою самоотреченія и жертвы, упованіемъ быть совершенными, какъ совершенъ Отецъ Небесный, жить чистою божественною жизнью. И долго спустя, когда уже выявился фактъ длительнаго существованія христіанства и христіанская религія символически освятила мірскую жизнь, абсолютный небесный характеръ христіанскаго духа сказывался въ аскетизмѣ, прикрывавшемъ и даже искажавшемъ евангельскую истину. И даже въ наши дни проповѣдники, какъ Толстой, усвоившіе христіанство однимъ умомъ и не ощутившіе его языческимъ сердцемъ своимъ, въ отвлеченно-мертвыхъ словахъ твердятъ о неземной высотѣ христіанства, и ихъ запоздавшія слова, какъ отдаленное эхо, отражаютъ правду Христа и Его ближайшихъ учениковъ.

И чтобы понять эту правду Христа и Его учениковъ, намъ нужно лишь представить всю новизну открытой Имъ истины Богоотчества, всю рѣшительность того переворота, какой произвело въ человѣчествѣ христіанство. По силѣ своего новаго рожденія, рожденія свыше, человѣкъ долженъ былъ жить нѣкоторое время однимъ новымъ духомъ. Подобно какъ Самъ Христосъ, лишь только былъ нареченъ въ крещеніи Сыномъ Божіимъ, тотчасъ былъ увлеченъ духомъ въ пустыню и провелъ тамъ сорокъ дней, ничего не вкушая, такъ и возрожденное человѣчество, ослѣпленное блескомъ новой истины богосыновства, увлеченное перспективой божественнаго совершенства, жило эти вѣка какъ бы въ религіозной пустынѣ, вдали отъ жизни. Это были вѣка, когда возрожденное человѣчество жило подъ единою нераздѣльною властью Христа—Сына Божія, когда Богъ превознесъ Христа и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Его преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, когда все было покорено подъ ноги Его. Но въ томъ же словѣ Божіемъ предуказано, что исключительное царство Сына Божія будетъ имѣть конецъ, когда „Онъ предастъ царство Богу и Отцу. Ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои... Когда же Богъ и Отецъ все покоритъ Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да

будетъ Богъ все во всемъ“ (1 Кор. XV, 24—28). И мы видимъ, что пророчество Писанія о царствѣ Сына уже исполнилось въ эти христіанскіе вѣка, потому что это были вѣка неограниченной и безраздѣльной власти Сына человѣческаго надъ человѣчествомъ, господства Его духа—духа любви и небеснаго устремленія. Но не настало ли нынѣ время Самому Сыну покориться Своему Отцу? Не настало ли время христіанству выйти изъ пустыни „чистыхъ“ небесныхъ порывовъ и стать своими ногами на твердую почву земли? Не пришло ли время, когда христіанство, опредѣлившееся въ своей небесной чистотѣ, должно „послужить землѣ“, сочетаться съ жизнью, освятить не символически, а извнутри и дѣйственно все теченіе природно-исторической жизни? Что это стало потребно для нашего времени, это очевидно всякому, кто не закрываетъ намѣренно глазъ: ибо, вотъ, исключительное царство духа и любви дошло до того, что исповѣданіе ихъ, самое пылкое и художественное, принимаетъ замѣтныя черты „пустословія“. Что это исповѣданіе искренно, что наша природа переродилась по этому духу, что жалость рѣшительно мѣшаетъ намъ быть смѣлыми поклонниками своего эгоизма, всѣхъ давить и губить, это такъ; но все ограничивается однимъ мертвымъ и мертвящимъ умиленіемъ, и сердечное трепетаніе не даетъ силъ дѣятельнаго служенія добру. Для наблюдателей христіанской жизни нынѣ стало ясно, что „кто говоритъ о своей отвлеченной любви къ человѣчеству, тотъ почти всегда любитъ одного себя“. И этого не будетъ тогда, когда глубоко засѣвшая въ нашемъ сердцѣ христіанская любовь войдетъ въ систему живой жизни, когда евангельская соль сдѣлается приправой исторіи, когда Сынъ—носитель любви покорится Отцу жизни, Ветхому днями.

Эта покорность не будетъ возвратомъ къ язычеству, отмѣной всего дѣла Христова: Христосъ покорится Отцу, какъ возлюбленный Сынъ. И въ новомъ царствѣ Отца жизни религія любви будетъ занимать самое почетное мѣсто религіи Возлюбленнаго Сына, но духовная любовь не будетъ уже носиться надъ жизнью, боясь прикосновенія къ ней, она будетъ украшеніемъ жизни, ея потребностью, ея расцвѣтомъ...

Этотъ грядущій синтезъ не будетъ простымъ уравненіемъ,

плоскимъ безразличіемъ, подобіемъ формъ; нѣтъ, при внутреннемъ единствѣ Отца и Сына, всегда сохранитъ мѣсто нѣкоторый трагизмъ сыновней покорности: „не Моя воля, но Твоя да будетъ“,—всегда сохранится двойство теченій—естественно-необходимаго и свободно-разумнаго, царство сыновней любви и абсолютныхъ устремленій никогда не растворится въ царствѣ природномъ. Этотъ трагизмъ нужно признать лежащимъ въ самомъ существѣ человѣческой жизни. Однако этотъ трагизмъ говоритъ лишь о томъ, что дѣло Сына имѣетъ универсальное значеніе, что оно вноситъ „встрѣчное теченіе“ въ самую міровую жизнь. Призваніе человѣка не въ томъ, чтобы оказать дѣтское послушаніе установленнымъ правиламъ, а въ томъ, чтобы рѣшить какую-то міровую задачу, внести что-то новое въ царство Отца. Самое важное то, что этотъ трагизмъ не представляетъ собою непроходимой бездны, непреодолимаго раздѣленія, но, опираясь на разнородность сферъ отчей и сыновней, онъ оставляетъ возможность ихъ гармоническаго сочетанія. Тутъ, конечно, безъ сыновней покорности дѣло не можетъ обойтись: Отецъ жизни больше Сына. Тѣмъ не менѣе это не есть покорность рабская: жизнь Отца приметъ въ себя дѣло Сына какъ самое драгоцѣнное свое украшеніе. Любовь Сына должна быть для жизни, духъ для земли, но хорошею жизнь становится только отъ сыновней любви, оправдывается земля духомъ...

В. В. Розановъ.

Предъ моими глазами два тома послѣдняго крупнаго произведенія В. В. Розанова *Около церковныхъ стѣнъ* (1906).

Книги—захватывающаго и неотразимаго интереса, и это не только въ силу извѣстной яркой талантливости автора, но и по разнообразію и жизненности тѣхъ церковно-религіозныхъ вопросовъ, которые въ ней обсуждаются. Бросается также въ глаза, такъ сказать, живой біографическій или автобіографическій характеръ обсужденій. Это не отвлеченныя диссертаціи по логически распредѣленнымъ вопросамъ; но въ рѣчь автора постоянно вводится или описаніе конкретнаго случая, по поводу котораго возникаетъ вопросъ, или отвѣтъ какого-нибудь „друга“, или возраже-

ніе, или исповѣдь какой-либо страдающей души. Особенно любопытны эти „исповѣданія сердца“: о вопросахъ культа христіанскаго — исповѣданіе іессео - протестанта-штундиста, объ отрицательно-скорбномъ отношеніи духовенства къ міру и его утѣхамъ—исповѣданіе священника, о мотивахъ полнаго отверженія всякой вообще религіи—исповѣданіе невѣрующаго, письма двухъ католиковъ о католицизмѣ. Вообще, *каждому здѣсь довольно предметовъ для мысли:* эти слова автора о своей книгѣ вполнѣ оправдываются ея содержаніемъ. И самое главное—не для одной лишь мысли, но повсюду здѣсь „томительныя недоумѣнія о всемъ пространствѣ нашей вѣры, не могущія не представиться у каждаго, кто долго и съ размышленіемъ бродилъ и бродитъ по пажитямъ этой вѣры“. Здѣсь не даются твердо-каменные отвѣты на старинные вопросы,—уже эти формулы слишкомъ пріѣлись всѣмъ, набили оскомину, и, какъ горохъ отъ стѣны, отскакиваютъ онѣ отъ нашего сердца. Здѣсь ставятся вопросы, какъ теперь ставитъ ихъ самая жизнь, пылкое сердце, испытующій умъ. И съ отвѣтами вы можете соглашаться или не соглашаться, но эти томительныя недоумѣнія могутъ быть чужды лишь тому, у кого окаменѣло сердце...

Я не буду передавать содержанія этихъ книгъ. Я скажу лишь нѣсколько словъ о религіозномъ направленіи В. В. Розанова, которыя помогли бы читателю оріентироваться въ матеріалѣ этихъ книгъ.

В. В. Розановъ—глубоко религіозный человѣкъ, но его религія не въ понятіяхъ, не въ ученіи, а въ чувствѣ—живомъ, влажномъ, сочномъ, его религія „завита въ физіологіи“, въ ней имѣетъ свои корни, глубоко погружена въ лоно природы, обнимаетъ все живое, зеленое, радостное, растущее—яркія звѣзды въ небѣ и веселые цвѣты на землѣ, улыбку ребенка и тайну жизни подъ сердцемъ матери. У него нѣтъ интереса къ отвлеченной догматикѣ, но онъ молится на зеленой лужайкѣ, которая окружаетъ храмъ,—онъ, какъ Алеша Карамазовъ, любитъ клейкіе листочки и цѣлуетъ влажную землю. „Онъ не останавливается и на крылечкѣ (храма), но сходитъ внизъ. Полная восторговъ душа его жаждетъ свободы, мѣста, широты. Надъ нимъ широко, необозримо опрокинулся небесный куполъ, полный тихихъ

сіяющихъ звѣздъ. Съ зенита до горизонта двоится еще неясный Млечный путь. Свѣжая и тихая до неподвижности ночь облегаетъ землю. Бѣлыя башни и золотыя главы собора сверкаютъ на яхонтовомъ небѣ. Роскошные цвѣты въ клумбахъ около дома заснули до утра. Тишина земная какъ бы сливается съ небесною, тайна земная соприкасается съ звѣздною... Онъ стоитъ, смотритъ, и вдругъ, какъ подкошенный, повергается на землю. Онъ не знаетъ, для чего обнимаетъ ее, онъ не даетъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хочется цѣловать ее, цѣловать ее всю, но онъ цѣлуетъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клянется любить ее, любить во вѣки вѣковъ“.. Онъ думаетъ и знаетъ, что въ религіи половина дѣла—полюбить жизнь прежде всякой мысли, прежде смысла, полюбить ее нутромъ, и кто не любитъ такъ жизни—жизни въ „ея кровяхъ“, въ ея благоуханіи, въ ея радости и цвѣтахъ—тотъ въ религіи ничего, ничего не понимаетъ.

Религія Розанова и богословіе—вотъ двѣ разныхъ плоскости; но онъ близокъ и понятенъ дѣтямъ, беременной матери, семейнымъ людямъ. Служащій священникъ, облаченный въ „иконостасныя“ ризы—его противникъ по необходимости, но тотъ же священникъ, какъ семьянинъ, неизбѣжно его другъ, и всѣ они вмѣстѣ—дѣти, мать, семья—съ своими радостями и горями, беззащитныя, но безопасныя въ этой своей беззащитности—негодуютъ на мертвое, скопческое монашество, негодуютъ на „скопцовъ сухонькихъ, тощенькихъ, безобразненькихъ“...

В. В. Розановъ на „богословскомъ чтеніи“ спитъ, въ храмѣ скучаетъ, но „около церковныхъ стѣнъ“, въ храмѣ природы, онъ восторженно молится,—и онъ зоветъ сюда всѣхъ, кто любитъ жизнь, кому дорога радость, и здѣсь могутъ съ нимъ сговориться всѣ, будь то христіане, или язычники, для всѣхъ найдется здѣсь общее природно-религіозное. „Я свободный христіанинъ и мнѣ вездѣ просторно“.

В. В. Розановъ столь же свободный христіанинъ, какъ и свободный язычникъ. И вотъ это срединное между христіанствомъ и язычествомъ, языческое или общечеловѣческое въ христіанствѣ—это болѣе всего понятно ему. На этой именно почвѣ развивается и его любовь къ церкви, которая дополнила и дополняетъ евангеліе своими огоньками на

Пасху, троицкими березками, бѣлой рубашечкой при крещеніи,—и его вражда къ церковно-историческому монашеству, которое „хочетъ задушить всякую радость и жизнь“.

Всѣ разсужденія автора съ этой точки зрѣнія о праздникахъ глубоко поэтичны и религіозны. Внести въ праздникъ природу, создать такимъ образомъ бытовую радость для дѣтей и для матерей семействъ, которыя не бѣгаютъ по визитамъ и не сидятъ въ трактирахъ, да и самихъ отцовъ удержать съ семьей и сдѣлать ихъ радости болѣе чистыми — таковъ его зовъ...

Но въ рѣчахъ о праздникахъ ему приходится болѣе высказывать pia desideria, болѣе жаловаться, чѣмъ радоваться на дѣйствительность.

Однако болѣе всего онъ жалуется и негодуетъ на отсутствіе религіи въ явленіяхъ зачатія и рожденія,—въ этихъ явленіяхъ, преимущественно религіозныхъ, потому что здѣсь болѣе всего человѣкъ продолжаетъ творческое дѣло Божіе, дѣло природы [1]).

---

1) „Девять мѣсяцевъ беременности закладываютъ *фундаментъ души* будущаго новорожденнаго; и, въ концѣ концовъ, и у всего населенія—закладываютъ, образуютъ и нѣсколько воспитываютъ *душу цѣлаго народа*. „Каковъ въ колыбельку, таковъ и въ могилку“—это рѣшило 1000-лѣтнее наблюденіе Это ли не мѣсяцы *особаго настроенія* будущихъ матерей? И не можемъ ли мы, не могла ли бы религія, уступивъ хоть моимъ словамъ, сообщить имъ въ это *усиленно важное время усиленно возвышеннаго настроенія?* Далѣе, если мы имѣемъ (въ Петербургѣ) „Соборъ всей гвардіи“, „Соборъ всей артиллеріи“, съ знаменами развѣшанными по стѣнамъ, съ пушками возлѣ паперти, съ молитвами о „воинствѣ“ и „побѣдахъ“: то отчего же не быть *отдѣльному храму* и нѣкоторымъ *особымъ молитвословіямъ*, со своими напѣвами, съ созерцаніемъ особой стѣнной живописи (библейскія картины) для матерей, для беременныхъ, для зачинающихъ?! гдѣ было бы вовсе исключено все аскетическое и раздвинуто и выражено все жизне-*творческое*, семейно-*домашнее!* Совершенно позволительная мысль, о которой мечталъ, путешествуя на Аѳонъ, уже знаменитый епископъ Порфирій Успенскій. Легко догадаться, что душа человѣка, столь неотдѣлимая отъ его физіологіи, отъ таинственнаго особаго сложенія его организма, будучи *въ самой физіологіи сплетена въ одинъ клубокъ съ религіею*—стала бы вообще болѣе чутка и впечатлительна ко всему нездѣшнему, ко всему загробному, ко всему премірному. Ибо вѣдь что же такое „пѣсня Ангела“, которую „слышалъ и полу-забылъ, но забылъ не вовсе“ человѣкъ до своего рожденія?! Конечно, это только настроенія матери, особо передающіяся ребенку! Ребенокъ, еще изъ

И нужно сказать,—около „пола“ и его тайны вращается вся религіозная метафизика Розанова; радость брака, защита семьи отъ церковныхъ и государственныхъ жестокостей главный предметъ и его публицистической дѣятельности. Сюда относятся его сочиненія „Семейный вопросъ въ Россіи“, „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“, „Религія и культура“ и рядъ статей въ журн. „Новый Путь“ и „Вопросы жизни“. Вотъ основныя мысли изъ этихъ книгъ и статей: „Рождающія глубины человѣка имѣютъ трансцендентную, мистическую, религіозную природу... Религія почти во всей своей существующей полнотѣ струится отъ пола: это—молитвы отцовъ о дѣтяхъ, матерей—о нихъ же; молитвы дѣтей, повторяющихъ слова за няней. Тамъ и здѣсь—это молитвы пола, т.-е. имѣющія полъ въ скрытой глубинѣ своей. Холодны ли онѣ? притворны ли? Нѣтъ глубочайшихъ, нѣтъ страстнѣйшихъ молитвъ!. Нѣтъ высшей красоты религіи, нежели религія семьи. Но тогда и семья, т.-е. въ кровности своей, въ плотскости своей, въ своей очевидной тѣлесной зависи-

темной могилки своей, видитъ душу матери съ такой особой стороны, какая никому не открыта, да и она сама о себѣ всего не знаетъ. Все, что мы именуемъ „врожденными идеями“, довременными предчувствіями—Богъ, загробный міръ, послѣдній судъ, грѣхъ и правда, идеалы терпѣнія и подвига—все „врожденное“ и есть просто переживанія матери, думы и пѣсенки ея, пѣсенки и молитвы, и страхъ о возможности смерти (въ родахъ), своеобразно отразившіяся на плодѣ въ ея чревѣ, *толкнувшія* его, *обласкавшія* его, согрѣвшія... Вотъ религія-то, черезъ *соотвѣтственное чтеніе, обряды, службы, музыку, живопись*, наконецъ чрезъ соотвѣтственныя легенды и *воспоминанія*, могла бы сотворить *чудные по высотѣ и нѣжности* мотивы *для душевной жизни* беременныхъ, грядущихъ матерей! И вмѣсто того, чтобы уже *потомъ* дѣлаться (воспитаніе, судъ) благородными, — вмѣсто того, чтобы *пріучаться* къ благородству,—люди (младенцы) уже *рождались-бы благородными*, съ *естественною* (врожденною) *склонностью къ добру и отвращеніемъ ко злу*... Мнѣ кажется, этого уже инстинктивно ищутъ теперь; матери въ это время *избѣгаютъ дурныхъ впечатлѣній;* родные, ближніе, друзья боятся *испугать, разстроить* беременную. Но . отчего же религія не выступитъ имъ могущественно на помощь, навстрѣчу?... Только и есть одинъ на это отвѣтъ: да Церковь никогда о семьѣ не думала и никогда о ней не заботилась, ибо она—*дѣвственная, монашеская, аскетическая, скопческая, анти-супружеская* и *анти-семейная!*“...

Болѣе глубоко-сердечно-религіознаго этихъ строкъ я ничего не встрѣчалъ во всей литературѣ нашихъ дней!

Надъ этими строками нужно годы думать и можно годы умиляться.

мости и связности, не есть-ли также, обоюдно и взамѣнъ, религія? Т.-е., если столь очевидно религія льется изъ плотскихъ отношеній, то и обратно—нѣтъ ли религіозности въ самыхъ плотскихъ отношеніяхъ? въ ихъ фактурѣ? Все это безмолвно и для всѣхъ неощутимо выражено въ самомъ институтѣ „брака“: онъ и есть теитизація пола... Если же „бракъ“ есть или можетъ быть „религіозенъ“,—то, конечно, потому и при томъ лишь условіи, что „религія“ имѣетъ въ себѣ что-либо „половое“... Замѣчательная безгрѣшность младенца вытекаетъ отсюда. Въ сущности, около младенца всякая взрослая (гражданская) добродѣтель является уменьшенною и ограниченною, и человѣкъ, чѣмъ далѣе отходитъ отъ момента рожденія, тѣмъ болѣе темнѣетъ. Въ сіяніи младенца есть ноуменальная, по-ту-свѣтная святость, какъ бы влага по-ту-сторонняго свѣта, еще не сбѣжавшая съ рѣсницъ его. Домъ безъ дѣтей—теменъ (морально), съ дѣтьми—свѣтелъ; долго смотря или общась съ младенцемъ, мы исправляемся, возвращаемся къ незлобію и правдѣ... Семья —это „Азъ есмь“ каждаго изъ насъ; „святая земля“, на которой издревле стоятъ человѣческія ноги. Это есть цѣлый клубокъ таинственностей; узелъ, откуда и начинаются нити, связующія насъ, ограничивающія нашъ произволъ, но такъ, что только здѣсь мы радостно покоряемся подобному ограниченію: т.-е. начало религіи, религіозныхъ сцѣпленій человѣка съ міромъ. Это есть настоящее духовное отечество наше, безъ коего каждый изъ насъ—духовно бобыль. Семью нужно понимать, какъ трудъ, какъ неустанную заботу другъ о другѣ, какъ единственный предметъ, для коего трудъ нетруденъ и забота не утомляетъ; способъ такой связанности людей, гдѣ они уже безъ „Нравственнаго богословія“ любятъ другъ друга, проливаютъ другъ за друга потъ и готовы пролить, да и проливаютъ иногда, кровь... *Рожденіе* и *все около рожденія*—религіозно; оно — *воскрешаетъ*, и даже воскрешаетъ изъ такой пустынности отрицанія, какъ нашъ нигилизмъ. Нигилисты—всѣ юноши, т.-е. еще не рождавшіе; нигилизмъ—весь *внѣ* семьи и *безъ* семьи. И гдѣ начинается семья, кончается нигилизмъ“... Трудно удержаться, чтобы еще и еще не продолжить эти чудныя мысли, талантливо раскрытыя въ названныхъ книгахъ и преимущественно „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“...

У насъ нѣкоторые зашумѣли, что Розановъ говоритъ безнравственныя вещи, что онъ „профанируетъ религію“, „развращаетъ богословіе“...

Въ такихъ крикахъ, можетъ быть, менѣе лицемѣрія, чѣмъ простого недостатка религіознаго чувства. Рѣдко кто такъ цѣломудренъ въ своихъ словахъ, какъ Розановъ въ своихъ рѣчахъ. „Взять священника на корабль вмѣсто того, чтобы отслужить напутственный молебенъ“, освятить религіей всю природу, освятить самыя страсти, и чрезъ то оживить религію, сдѣлать ее реальной силой, перевести ее изъ сферы понятій и словъ въ сферу жизни, переживаній—вотъ чего онъ хочетъ. Это ли не *цѣломудріе*?

Однако въ этомъ еще не весь В. В. Розановъ,—и кто думаетъ, что здѣсь весь Розановъ, и отдается его религіозному зову безъ всякихъ условій, безъ всякихъ задержекъ, тотъ можетъ оказаться въ положеніи, поистинѣ, трагическомъ.

Дѣло въ отношеніи г. Розанова къ христіанству по его существу—главный предметъ названныхъ выше книгъ.

Дѣло въ томъ, что Розановъ принципіально враждебенъ христіанству,—и враждебенъ не только историческому христіанству, но и всякому идеально - небесному порыву; онъ хочетъ, чтобы *единственною* основою религіи и этики была физіологія.

Его религія совпадаетъ съ церковно-бытовою поверхностью христіанства и онъ здѣсь, на этой поверхности, говоритъ „къ сердцу“ христіанской семьи. Но его религія уходитъ въ глубь его религіозной метафизики и въ этой глубинѣ со всею рѣшительностью возстаетъ противъ христіанства.

Мы привыкли встрѣчать пренебреженіе къ церковному культу, къ бытовой сторонѣ христіанства, и уваженіе къ моральной сторонѣ христіанства, съ которою стоитъ въ несомнѣнной связи весь моральный обликъ европейской исторіи. Но вотъ Розановъ принимаетъ троицкія березки, лампадки и фиміамъ, и со всею рѣшительностью отвергаетъ евангельскую суть христіанства, христіанскую мораль. Язычество Розанова не шутка, оно не въ одной бытовой радости, которую инымъ кажется легко соединить съ христіанствомъ, ибо и въ евангеліи говорится о красотѣ полевыхъ лилій (о, какъ это наивно! до боли наивно!), оно глубже и

серьезнѣе, оно доходитъ до подпочвеннаго трагизма, оно въ корнѣ не примиримо съ евангельской психикой.

Этимъ не ослабляется интересъ нашъ къ Розанову,—отъ этого онъ только возрастаетъ. Но въ книгѣ, о которой у насъ рѣчь, эта стихія Розанова едва-едва выступаетъ, какъ бы намѣренно прикрыта, спрятана. Тамъ или здѣсь оброненный имъ отсвѣтъ этой его наиглубочайшей религіозной сути можетъ ускользнуть отъ невнимательнаго читателя.

„Иногда думается, что есть двѣ религіи и есть и должны быть два *культа*, двѣ категоріи богослуженій: *черная* или *темная*—какъ отвѣтъ на скорбь и метафизику скорби, и свѣтлая, бѣлая—какъ продолженіе, украшеніе и дальнѣйшее развитіе тоже *врожденныхъ* намъ радостей, восторговъ, упоеній, счастья. Первая уже есть: это—наша Церковь. О второй Церкви—даже *мысли ни у кого нѣтъ*. Для отрока, для юноши, для мужа-воина, для дѣвушки-невѣсты что̀ мы имѣемъ, кромѣ вѣчно панихидныхъ припѣвовъ, кромѣ иконъ съ желто-пергаментными ликами старцевъ? Ничего — кромѣ *испуга, пугающаго!*“...

„Иногда думается“—какой отводъ глазъ, какое смягченіе тона, набрасываніе тѣни, какъ бы прикрытіе волчьей ямы. И вдругъ у насъ „ничего—кромѣ испуга, пугающаго“: вдумайтесь во весь ужасъ этихъ словъ, во всю ненависть, которая въ нихъ слышится.

А вотъ еще оброненное словечко.

„Смиренно-терпѣніе... пассивная красота, Толстого умиляющая, умилявшая долго и меня,—но ея я теперь *боюсь, какъ смерти* моей, народной, міровой! Это—красивая форма Молоха (Духъ Небытія и Уничтоженія), ядъ въ золотомъ пузырькѣ, „родные“ пальцы, берущіе васъ за горло“...

Это значитъ: боюсь христіанства, какъ смерти! Послушайте и вникните въ это вы, наивно мечтающіе легко примирить языческую радость съ евангельскимъ духомъ.

Для В. В. Розанова религія свѣтъ и радость. Въ рецензируемой книгѣ онъ съ этой стороны подходитъ къ христіанству. Въ этомъ случаѣ онъ съ любовью (и неоднократно) останавливается на одномъ священникѣ нашихъ дней, весьма извѣстномъ проповѣдникѣ и публицистѣ, который „указываетъ и доказываетъ ссылками, что евангеліе не осуждаетъ *разумнаго, умѣстнаго наслажденія благами природы*“.

Повидимому такое истолкованіе евангелія представляетъ наиболѣе удобное въ практическомъ отношеніи рѣшеніе религіозной проблемы, и оно дѣйствительно имѣетъ цѣнность въ смыслѣ борьбы съ историческимъ аскетизмомъ, съ современнымъ книжничествомъ и фарисействомъ. Но въ существенно-религіозномъ отношеніи, въ смыслѣ рѣшенія христіанской проблемы по существу, оно легкомысленно. Это есть именно утилитарная проповѣдь, а не философія,—публицистика, а не религіозная мысль ...

Я хочу сказать: г. Розановъ принимаетъ это истолкованіе христіанства въ цѣляхъ пропаганды своей идеи и совершенно внѣ интереса къ сущности христіанства. У него есть своя религія,—и все, чего онъ хотѣлъ бы отъ христіанства, это, чтобы оно перестало быть религіей жертвы и сдѣлалось религіей радости и „достатка", ни мало не заботясь о томъ, что въ такомъ случаѣ христіанство просто погибнетъ, и даже желая именно этого. Истолковать христіанство *только* какъ разумное наслажденіе благами природы, это значитъ просто отрицать христіанство, пройти съ шуткой мимо Голгоѳы, не задуматься надъ глубочайшею тайною евангелія, надъ сокровенными запросами человѣческаго сердца. Хорошее дѣло наслаждаться благами природы разумно, — но не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ,—хочетъ его сердце, кромѣ разумнаго наслажденія хлѣбомъ, и небеснаго подвига. Евангеліе *говоритъ только* о небесной жизни. Это аскетически-односторонне объяснили такъ, что человѣкъ живетъ только небесною жизнію. Съ такимъ одностороннимъ (историческимъ) аскетизмомъ нужно бороться, но для этого и нѣтъ нужды и нѣтъ возможности легкомысленно перетолковать евангеліе. Его слова нужно принять во всей ихъ глубинѣ и жесткости,—и нужно именно для такого евангелія поискать мѣста въ нашей жизни. Это есть новая задача нашего времени, наша религіозно-историческая задача,—и она не можетъ быть рѣшена безъ нѣкотораго религіознаго *перелома*. И не нужно затушевывать этотъ переломъ, нужно и—какъ говоритъ В. В. Розановъ въ другомъ мѣстѣ—„лучше взглянуть опасности прямо въ глаза".

Самъ В. В. Розановъ лишь въ этихъ статьяхъ, въ публицистическихъ видахъ, принимаетъ поверхностное истолкованіе евангелія, тая въ себѣ *свое* объясненіе этого „истори-

ческаго“ явленія.... Но и по существу евангелія, по существу евангельскаго, вѣчно-религіознаго, метода, — недостаточно одной борьбы съ современнымъ книжничествомъ и фарисействомъ, лицемѣріемъ. Какъ евангеліе, рядомъ съ такою борьбою, съ обличеніемъ ханжей, открывало углубленіе въ „изначальную“ правду религіи, въ вѣчное откровеніе Бога въ природѣ человѣка и его сердцѣ; такъ и религіозная реформа нашихъ дней не должна останавливаться на легкой для нашего времени побѣдѣ надъ книжничествомъ и фарисействомъ, но должна углубить историческую поверхность христіанства въ даль природы и сердца, внести и внѣдрить „духовную“ евангельскую жизнь въ лоно широкой реальной жизни....

Такова наша религіозная проблема.

Въ прекрасной статьѣ „Аскоченскій и архим. Ѳеодоръ Бухаревъ“ на тему „о сочетаніи реальной дѣйствительности съ идеаломъ религіозной святости“ приводится нѣсколько писемъ Анны Сергѣевны Бухаревой къ В. В. Розанову. Въ одномъ изъ этихъ писемъ А. С. Бухарева жалуется В. В. Розанову: „Вотъ, кстати, я хочу разсказать Вамъ, какъ я была возмущена статьей проф. Тарѣева „О нравственномъ значеніи Христова Воскресенія“ [1]), гдѣ онъ съ рѣшительностью возстаетъ противъ вѣрованія въ Воскресеніе Христа во плоти. Главнымъ образомъ меня возмутилъ его спиритуализмъ, которымъ хочетъ онъ затемнить широкіе горизонты, имѣющіе открываться съ развитіемъ ученія о Боговоплощеніи... Какъ потускнѣлъ бы свѣтлый нашъ Праздникъ, если бы православное наше представленіе о воскресеніи Христа отвѣчало спиритуалистическому представленію Тарѣева“... В. В. Розановъ на это пишетъ: „Спиритуалистъ Тарѣевъ говоритъ, что въ воскресеніи Христа было только воскресеніе Его души... Между тѣмъ (поучаетъ меня наставительно г. Розановъ, припомнивъ годы своего учительства въ гимназіи) душа наша не умираетъ... Зачѣмъ профессору это ученіе? Онъ возвышаетъ духъ на счетъ тѣла, т.-е. путемъ его уничиженія (монашеская тенденція): и Анна Сергѣевна, сливая личный свой подвигъ и правду своего мужа (разрывъ съ монашествомъ), возстаетъ за права тѣла“....

[1]) Глава изъ моей „Философіи евангельской исторіи“.

Въ Европѣ до сихъ поръ нѣкоторые убѣждены, что въ русскихъ городахъ по улицамъ ходятъ медвѣди... Подобно этому, нѣкоторые изъ нашихъ свѣтскихъ писателей думаютъ, что всѣ профессора академіи—монахи.

Что въ воскресеніи Христа было воскресеніе Его души,—этого я не только не говорилъ, но это именно я отрицалъ, считая „элементарнымъ положеніемъ въ библейскомъ богословіи ту истину, что духъ не есть вторая (духъ и тѣло) или третья (духъ, душа и тѣло) часть человѣческой природы, но духъ есть божественное начало человѣческой жизни, божественное начало въ человѣкѣ“...

О монашествѣ же профессоровъ академіи и о своихъ монашескихъ тенденціяхъ, равно какъ и о медвѣдяхъ на улицахъ Москвы, я не буду совсѣмъ говорить.

Не въ этомъ дѣло. Въ томъ дѣло, что Бухарева жалуется на меня (убѣжденнѣйшаго христіанина) Розанову (убѣжденнѣйшему язычнику) по вопросу о Боговоплощеніи,—и они какъ будто понимаютъ другъ друга.

„Да, говоритъ Розановъ, воскресеніе тѣла... и далѣе—признаніе рожденія, семьи, брака—это хорошо“...

Также въ другомъ мѣстѣ Розановъ похвалилъ монастыри: „монастыри—это хорошо... какъ наши пословицы и сказки“...

И Боговоплощеніе для него милая сказка.

Не бросится монахъ за эту „сказку“ на шею В. В. Розанову,—комична и жалоба Анны Сергѣевны Бухаревой.

Вѣдь нужно же понимать тактику Розанова и его психику. Вотъ его слова, въ которыхъ существенно выражается его отношеніе къ христіанству: „Сегодняшній нашъ день въ вѣрѣ есть просто нашъ и только нашъ день“.

Это вотъ что значитъ.

Празднуемъ мы крестины. Таинство кончилось, вынесли купель,—на большомъ, покрытомъ бѣлою скатертью, столѣ разставлены въ изобиліи кушанья, радостный отецъ усаживаетъ разоблачившагося батюшку и собравшихся родныхъ и друзей... Входитъ В. В. Розановъ.

„Ахъ, какъ хорошо у Васъ... Купель уже вынесли: это, разумѣется, наивность. Таинство крещенія—милыя сказки... Но вѣдь, смотрите, какъ у васъ весело. Бѣлая рубашечка... на столѣ какъ все вкусно. Это самое главное—чтобы радостно было. Это у насъ съ вами общее. Мы—братья“...

— Но, позвольте, Василій Васильевичъ! Какъ же это Вы о крещеніи-то? И зачѣмъ это Вы?... Если бы Вы просто поздравили меня съ новорожденнымъ и усѣлись за трапезу, какъ я былъ бы радъ.—Но Вы о крещеніи... Смутили Вы насъ... Понимаете-ли, мы такъ легко не можемъ къ этому относиться?

Такъ и о воскресеніи.

„Воскресеніе Христа? говоритъ Василій Васильевичъ. Это, конечно, сказки... Но смотрите—воскресеніе плоти: какая милая идея! Значитъ и „тамъ" рожденіе, семья и бракъ"...

— Ахъ, г. Розановъ, вѣдь у насъ это... серьезно... И А. С. Бухарева: какъ это она скоро и.. и такъ легкомысленно съ Вами...

Я не могу такъ легко принять Розановское веселіе—именно потому, что я убѣжденнѣйшій христіанинъ.

Для меня радость семьи, бѣлая дѣтская рубашечка, зеленая березка такъ же дороги, какъ и для Розанова. Но для меня дорого и евангеліе... И поэтому для меня вся религіозная проблема сводится къ вопросу о примиреніи „реальной дѣйствительности съ религіозной святостью", о примиреніи евангелія съ культурнымъ прогрессомъ и мірскими радостями. Около этой проблемы вращаются всѣ мои богословскія сочиненія.

Этотъ же вопросъ рѣшалъ и архим. Ѳеодоръ Бухаревъ. Но онъ рѣшалъ вопросъ объ отношеніи „православія къ современности" догматически, исходя изъ идеи боговоплощенія... На догматическомъ пути арх. Ѳеодора нельзя оправдать свободнаго язычества,—это подлинный путь символическаго аскетизма. Въ самомъ дѣлѣ, если мы ждемъ воскресенія плоти, прославленной во Христѣ, то вся задача нашей жизни—приготовить свою плоть къ воскресенію, а приготовить ее можно лишь постомъ, молитвою и бдѣніемъ, т. е. тѣмъ, чтобы „еще во плоти жить жизнью безплотныхъ". Это есть фактическій принципъ односторонняго аскетизма—общій архим. Ѳеодору съ Аскоченскимъ.

Чтобы сдѣлать невозможнымъ этотъ уклонъ къ символизму, я исхожу изъ евангельской идеи божественной духовной жизни и опредѣляю отношеніе евангелія къ міру и плоти по принципу полной свободы. Моя мысль въ томъ, что нѣтъ никакого внѣшняго или формальнаго соотноше-

нія христіанскаго (религіознаго) духа и языческой плоти: это двѣ несоизмѣримыя области, соприкасающіяся лишь въ глубинѣ человѣческой души. Евангеліе не можетъ опредѣлять ни плотской жизни человѣка, ни соціальной жизни общества,—эти области подчиняются только природнымъ законамъ и гуманитарной этикѣ. Религіозный (божественный) духъ вмѣщается въ глубину индивидуальнаго настроенія, получая здѣсь также полную свободу. Такимъ образомъ я признаю одновременное существованіе сокровенно-личнаго религіознаго творчества и внѣшней природно-соціальной необходимости.

И вотъ, чтобы овладѣть этимъ принципомъ, я и возвожу церковный догматизмъ къ евангельскому абсолютизму, къ идеѣ чистой духовности, религіозной абсолютности. Это методъ самого евангелія. Христосъ говорилъ іудеямъ: „вы слѣдуете закону. Въ законѣ сказано „не прелюбодѣйствуй". Но если это дѣлать для Бога, то не слѣдуетъ даже смотрѣть на женщину съ вожделѣніемъ. Въ законѣ опредѣлена форма развода,—совсѣмъ не разводитесь. Въ законѣ запрещено убивать,—даже не гнѣвайтесь". Такъ законъ возводится къ абсолютности, при которой онъ самъ собою уничтожается и замѣняется свободою. Слѣдуя этому методу, я говорю Аскоченскимъ: „Христу не нужны барометры и пароходы. Въ этомъ вы правы. Но ему не нужна и вся плоть. Ему нужна только чистая духовность божественной жизни. Но чистая духовность, какъ дѣло свободное и личное, даетъ полную свободу плоти. Мнѣ дорога чистая духовность, чистое евангеліе, потому что этимъ путемъ примиряется духъ (божественность) и плоть (природа).

Возстановляя чистоту евангелія, я какъ бы разлагаю „воду" его на составные элементы, чтобы сдѣлать возможнымъ ихъ живое соединеніе съ составами нашей природы. Евангеліе въ церковно-исторической облаткѣ символическаго аскетизма допускаетъ лишь внѣшне-формальное отношеніе къ міру (церковь и государство и пр.),—и лишь чистое евангеліе соединяется въ глубинѣ индивидуальной жизни съ природной необходимостью плотской жизни.

Вотъ зачѣмъ мнѣ *нужна* чистая духовность. Это совсѣмъ не то, что символическій аскетизмъ.

Впрочемъ теперь рѣчь не обо мнѣ,—рѣчь о книгѣ г. Ро-

занова, которой я ставлю упрекъ въ неясности и недоговоренности. Говорю объ этомъ съ цѣлью болѣе выпуклой постановки религіозной проблемы.

Въ той же статьѣ, подъ особымъ подзаголовкомъ „Раздвоенность жизни“, В. В. Розановъ приводитъ письмо прот. А. Устьинскаго по вопросу о семейной христіанской жизни, предупреждая читателей, что „о. А. Устьинскій пишетъ тверже и яснѣе, нежели я (т. е. В. В. Р.), на многія общія у насъ обоихъ темы“. Письмо замѣчательно въ смыслѣ постановки вопроса,—указанія на то, что наша семейная жизнь не освящается христіанствомъ, чего именно хочетъ авторъ. Послѣдній итогъ своихъ разсужденій о семьѣ онъ выражаетъ словами Прессансэ („Христіанская семья“): „Что значитъ служить Богу въ семьѣ? Служить Ему въ семьѣ значитъ стремиться прославить Его во всѣхъ этихъ сладкихъ, дорогихъ отношеніяхъ прежде, чѣмъ думать о своемъ личномъ счастьѣ,—дать семьѣ благородную, возвышенную цѣль, находящуюся внѣ насъ,—научить ее, что она, какъ и отдѣльная личность, не должна жить для себя, что конецъ ея и назначеніе ея въ Богѣ“. Этимъ путемъ о. Устьинскій думаетъ „сдѣлать семейную жизнь единымъ нераздѣльнымъ лучемъ свѣта Христова“.

Я полагаю, что этимъ путемъ совершенно не рѣшается религіозная проблема семьи и что съ точки зрѣнія В. В. Розанова эти слова Прессансэ—наивный лепетъ,—что, говоря иначе, опять В. В. Розановъ не договариваетъ въ своей книгѣ.

Съ точки зрѣнія аскетической самымъ труднымъ считается примирить съ христіанствомъ скверну муже-женскаго соединенія. Для евангельской точки зрѣнія этого затрудненія совершенно не существуетъ, такъ какъ въ евангеліи даже отдаленнаго намека нѣтъ на природную скверну. Евангельскій Отецъ Небесный сотворилъ въ началѣ „мужа и жену“... Аскетическій взглядъ на бракъ есть плодъ языческаго дуализма [1]).

---

[1]) Объ этомъ неоднократно говоритъ и В. В. Розановъ въ книгѣ „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“ Онъ пишетъ: „Начало собственно плоти и плотского человѣка къ человѣку „прилѣпленія“ не только не враждебно Христу, но, можно сказать, что въ эту слѣпленность людскую Христосъ и вошелъ, какъ въ сѣнь свою, вездѣ беря человѣка

Но семья, по евангельскому ученію, можетъ стать преградой на пути къ вѣчной (абсолютно-божественной) жизни въ другомъ отношеніи—именно со стороны семейнаго эгоизма, самымъ наглядным видомъ котораго можно назвать семейную собственность. Чтобы понять всю трудность этого столкновенія, слѣдуетъ оцѣнить, съ одной стороны, всю высоту абсолютнаго евангельскаго идеала и, съ другой, всю глубину семейнаго эгоизма.

„Оставь отца и мать, жену и дѣтей, раздай все имѣніе“: вотъ евангельское требованіе.

Семейный эгоизмъ, съ другой стороны,—такъ изображается В. В. Розановымъ: „Собственность—это трудъ, и вопросъ о нужности ея есть вопросъ о нужности труда: т. е. это есть совершенное и именно безнравственное празднословіе, прикрывающееся высшею моралью. Чувство собственности будетъ не только живо, но и горячо во всякомъ, въ комъ живо и горячо чувство семьи, чувство дома: можно быть бѣднымъ—и понимать это, безкорыстнымъ—и проповѣдывать это; есть азартная, т. е. подлая собственность; но есть собственность, какъ тихо льющійся и неустанный трудъ для ближнихъ (т. е. семьи)—и это есть святая собственность. Вообще отрицаніе ненужнаго аскетизма составляетъ“ явную задачу Розанова... Въ дальнѣйшемъ семейный эгоизмъ приводитъ къ національнизму, къ народной исключительности. Для Розанова евреи—идеальный народъ-носитель семейнаго начала,—и ни одинъ народъ не воспиталъ въ себѣ такой отвратительной ненависти и презрѣнія къ другимъ народамъ, за что и былъ заслуженно ненавидимъ и презираемъ всѣми народами. Но Розановъ отметаетъ, какъ соръ, отвратительность этой ненависти ко всѣмъ и страданіе этой

не въ сіяніи одеждъ его, не въ украшеніяхъ гроба, но въ радости семейнаго очага, у колыбели. Противъ этого общаго колорита Евангелій и Лика Христова совершенно безсильны бѣгучія и, можетъ быть, апокрифическія привѣски, въ родѣ „лучше не жениться“, „даяй дѣву въ бракъ—хорошо поступаетъ, а не даяй—лучше поступаетъ“ .. Тайна Боговоплощенія: „Слово—плоть бысть и вселися въ ны“. Такимъ образомъ, фундаментальное очертаніе христіанства не только не без-„поло“, какъ думаютъ нѣкоторые, не без-„плотно“: но именно эта религія, съ во-„площеніемъ“ въ центрѣ, и есть истинное поклоненіе ставшей божескою плоти“...

ненависти отъ всѣхъ: онъ видитъ въ этомъ національнизмѣ Божіе дѣло... Съ любовью къ семьѣ и своему народу, съ святою собственностью онъ связываетъ всю культуру, все дорогое для человѣка,—и въ этомъ пунктѣ онъ расходится съ евангеліемъ до боли, до стоновъ. Вспоминая евангельскія слова о раздѣленіи семьи и о враждѣ между домашними, онъ восклицаетъ: „Для чего такія ужасныя жертвы? И кто же, не Богъ ли Промыслитель унѣжилъ наше существованіе и дѣтьми, и семьею, и наконецъ Пушкинымъ, и даже звонкими пѣснями Эллады? Гдѣ Промыселъ? Кто Богъ?.. Идея Отца и Промыслителя, всеобщаго Опекуна міра, разрѣзалась идеей грѣха и искупленія. Если грѣхъ—то нужна жертва. Не только Пушкинъ и Эллада, но и эти дѣтишки и жены—жертва... И мысленно я страдалъ. Это міровой вопросъ“...

Между евангеліемъ и семейнымъ (и національнымъ) эгоизмомъ нѣтъ никакой внѣшне-формальной точки прикосновенія,—и путемъ морализаціи семьи никакъ нельзя ее примирить съ евангеліемъ: идеалы Прессансэ-Устьинскаго лицемѣрны съ евангельской точки зрѣнія и смѣшны съ Розановско-языческой точки зрѣнія. Розановъ—представитель религіознаго семейнаго начала — послѣдовательно и отъ души ненавидитъ евангельскій духъ, какъ духъ уничтоженія и небытія. Семья только въ томъ случаѣ можетъ быть освящена религіей, если религія приметъ подъ свое покровительство семейный эгоизмъ, что̀ было въ іудействѣ и язычествѣ и чего хочетъ Розановъ. Напротивъ, христіанскисвятой семьи, христіанскаго государства, христіанскаго народа никакъ не можетъ быть, потому что христіанство именно въ уничтоженіи границъ семьи, государства, народа.

Само собою понятно, что семейный эгоизмъ не есть непремѣнно развратъ и деспотизмъ. Съ нимъ не только мирится, но имъ требуется семейная чистота, благородство отношеній, красота воспитанія дѣтей. Вся культура семьи вырастаетъ единственно изъ семейнаго эгоизма... Но все дѣло въ опредѣленномъ *перевалѣ*: до тѣхъ поръ, пока семейная моральная культура не перешла за этотъ перевалъ, она остается плодомъ семейнаго эгоизма, въ немъ разрѣшается всецѣло, а какъ только перевалила на другой склонъ—

склонъ христіанскаго духа, такъ необходимо начинается разрывъ семьи.

Вотъ когда позоветъ Богъ семьянина на какое-нибудь Божіе дѣло, и онъ благословитъ свою семью, поручитъ ее Богу и добрымъ людямъ, а самъ пойдетъ на геройское дѣло, пытку и смерть, и положитъ душу свою за Божію правду, за любовь къ людямъ,—тогда лишь онъ проявитъ себя христіаниномъ [1]). Если же нѣтъ еще этого зова, то христіанская семья ничѣмъ не отличается и не должна отличаться отъ хорошей языческой семьи. Христіаниномъ семьянинъ бываетъ лишь въ томъ смыслѣ, что онъ носитъ въ себѣ эту способность откликнуться на зовъ Божій, но это его отличіе отъ матеріалистически-настроеннаго человѣка ни въ какомъ случаѣ со стороны не можетъ быть усмотрѣно и оцѣнено. Съ этой стороны лучше не судить людей. Только Богъ знаетъ Своихъ.

Рѣшительно можно утверждать, что примѣненіе евангелія непосредственно къ формамъ мірской жизни—къ устройству семьи и государства—неизбѣжно *должно* дать плачевные результаты: семья, устроенная только по евангелію (разумѣется, мнимо), будетъ неизбѣжно хуже языческой [2]), и государство, (мнимо) устроенное только по евангелію, порождаетъ деспотизмъ со всѣми его культурными послѣдствіями. Для процвѣтанія семьи неизбѣжно нужно свободно раскрывающееся природное (языческое) тепло и для процвѣтанія государства—свободно развивающееся соотношеніе составляющихъ его силъ.

При этомъ опять-таки само собою разумѣется, что чистое евангельское христіанство можно носить только въ душѣ, а чтобы примѣнить его къ формамъ жизни, семейной и общественной, необходимо облечь его въ символическую форму—„вѣнчаніе“, „помазаніе на царство“. Вотъ этотъ формализмъ, достаточный, чтобы ослабить языческіе ин-

---

[1]) Не то, чтобы христіанство только въ „пыткѣ и смерти“, только въ разрывѣ семьи, но въ нихъ наглядно выражается характерное устремленіе христіанства. Если полная жизнь—въ ритмѣ прилива и отлива, то „чистое христіанство“—одинъ отливъ, оно лишь моментъ въ общей сложности жизни.

[2]) Читайте книги В. В. Розанова: *Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго* и *Семейный вопросъ въ Россіи.*

стинкты здоровой жизни, но недостаточный, чтобы сдѣлать жизнь вдохновенной,—и создаетъ то, что В. В. Розановъ называетъ „водянистымъ“ христіанствомъ. „Да есть ли, говоритъ онъ, *реализмъ*, *реальность*, *реалистическій моментъ* въ самомъ христіанствѣ? Возьмите картину. Одинъ и тотъ же ея узоръ можно начертать *карандашемъ*, *чернилами*, *акварелью*, масляными красками. Мнѣ думается, христіанство есть истина, начертанная карандашемъ, и самое большее—акварелью, а ни въ какомъ случаѣ не масляною краскою. Безъ-*кровное* и безъ-*сочное*—вотъ что такое наши религіозныя понятія. Даже дико сказать: „понятія“. Почему религія должна быть понятіемъ, а не фактомъ? Книга „Бытія“, а не книга „разсужденія“—такъ началось ветхое богословіе. „Въ началѣ бѣ *Слово*“—такъ началось богословіе новое. *Слово* и разошлось съ *бытіемъ*, „слово“—у духовенства, а *бытіе*—у общества“...

В. В. Розановъ возводитъ это расхожденіе къ „метафизикѣ христіанства“ въ отличіи его особенно отъ іудейства.

„Метафизика христіанства лежитъ въ *гробѣ*, *смерти и монашествѣ*. Смерть—ужасъ... Смерть—такъ же метафизична, какъ зачатіе. Это—другой *полюсъ* міра, черный, противолежащій бѣлому полюсу — *обрѣзанію*. Евреи отвратительно хоронятъ своихъ мертвецовъ... Христіанство смерть преобразовало въ гробъ. Гробъ—это поэзія, а не голый ужасъ... Монастырь есть длинная мантія гроба... Какъ „гробъ“ есть преобразованіе смерти въ „поэзію“, такъ монастырь есть преобразованіе гроба въ цѣлую цивилизацію—поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную... Монастырь есть вся душа и вся поэзія христіанства, его реальная метафизика... Гдѣ нѣтъ монашескаго духа и монастыря—нѣтъ христіанства; гдѣ онъ есть — христіанство на лицо и дѣйствуетъ [1])... Новый Завѣтъ относится къ Ветхому, какъ смерть къ зачатію, похороны къ рожденію, монастырь къ семьѣ, гарему (у Давида и Соломона) и площади (базару)“.

Это самыя сильныя слова въ книгѣ В. В. Розанова, укрывшіяся однако въ невидной послѣдней статьѣ, подъ непривлекательнымъ заголовкомъ и напечатанной мелкимъ шрифтомъ.

---

[1]) Особому вниманію А. С. Бухаревой и протоіерея А. Устьинскаго.

Въ цѣляхъ борьбы съ церковью и христіанствомъ это самое разрушительное и неотразимое, что только было сказано на протяженіи вѣковъ [1])...

Если церковь и христіанство есть не что иное, какъ религія смерти, то оно временно-историческое явленіе, искусственно привитое европейскому человѣчеству и уже пережитое имъ. Монашеская религія нынѣ встрѣчается только ненавистью и презрѣніемъ.

Но... характеристика, данная Розановымъ, относится къ азіатскому буддизму, а не къ христіанству.

Есть ли какое различіе между буддизмомъ и христіанствомъ?

Существенное.

Буддизмъ — религія небытія и уничтоженія, блаженство нирваны, а христіанство—религія божественной любви и вѣчной жизни.

Любовь и жизнь—вотъ слова, которыми наполнено все евангеліе. Изложеніе христіанства, въ которомъ, какъ у В. В. Розанова, нѣтъ словъ „любовь и жизнь"—рѣшительная ложь.

Это со стороны вербальной.

И по существу, универсальная любовь, порывъ обнять все человѣчество, разбить мѣщанскія оковы своего эгоизма, личнаго, семейнаго и національнаго, жажда геройскаго подвига—фактъ нашей жизни, неискоренимый и неустранимый

---

[1]) Книги В. В. Розанова содержатъ множество внутреннихъ противорѣчій: разновременныя статьи не приведены къ согласованію. То же между прочимъ встрѣчаемъ и въ вопросѣ объ отношеніи христіанъ къ смерти. Доказывая, что все христіанство въ культѣ смерти, вся поэзія христіанства есть поэзія гроба, и что въ этомъ отличіе христіанства отъ язычества и еврейства, В В Розановъ (въ статьѣ „Наши возлюбленные усопшіе") раскрываетъ ту мысль, что „поэзія и религія *своего угла* для могилы *извѣчно* присуща смертному. Извѣчно мы будемъ любить покойнаго. Любовь эта, уваженіе къ праху—одинъ изъ краеугольныхъ камней красоты образа человѣческаго. Только христіане смотрятъ на умершихъ, какъ на собакъ: „сжечь ихъ?" „опустить въ землю?" „на родинѣ?" „на чужбинѣ?"—„Э, все равно, гдѣ нибудь"... Я говорю, что у христіанъ нѣтъ почтенія къ праху, или, по крайней мѣрѣ, его меньше, чѣмъ у древнихъ и у современныхъ язычниковъ"...

Эта несогласованность въ книгѣ разновременныхъ газетныхъ статей ослабляетъ впечатлѣніе книги и колеблетъ основные выводы автора.

изъ природы типа homo sapiens. Съ этимъ фактомъ связано все благородное, сверхчеловѣческое, божественное, которое только одно дѣлаетъ животное homo sapiens *человѣкомъ*.

Христіанство есть этотъ порывъ, эта универсальная любовь, возведенная въ религію.

Рядомъ съ любовью, смерть также неизгладимо начертана въ евангеліи. Но она называется здѣсь единственно, какъ условіе абсолютнаго характера любви, какъ „смерть за людей". Поэзія смерти рѣшительно отсутствуетъ въ евангеліи, и *Христосъ содрогался предъ смертью до кроваваго пота*, какъ не содрогался ни одинъ языческій мудрецъ, начиная съ Сократа.

Это ли поэзія смерти?

Но евангельская любовь есть любовь до смерти,—и только въ этомъ ея божественность.

По этой своей абсолютности евангеліе слишкомъ тѣсно соприкасается съ мертвымъ аскетизмомъ.

Этимъ не нужно смущаться: у всего великаго есть своя каррикатура.

Мертвый аскетизмъ — каррикатура евангельскаго христіанства [1]).

Проведите прямую линію. Затѣмъ проводите изъ той же исходной точки въ томъ же направленіи другую прямую, но съ маленькимъ уклономъ: двѣ прямыхъ разойдутся до безконечности.

Такъ религія смерти расходится съ христіанствомъ. Въ

---

[1]) Нельзя здѣсь не припомнить слѣдующихъ словъ В. В. Розанова въ ст. „Миссіонерство и миссіонеры": „Что въ евангеліи сказано о смерти и погребеніи? Единственное: „оставь мертвымъ погребать мертвыхъ". Больше ничего. Кто же, какъ не Церковь придумала, и притомъ вновь придумала, по своему почину, а не на почвѣ Евангелія, дву-ночное надъ покойникомъ чтеніе Псалтири, омовеніе его тѣла, какъ бы умащеніе и приготовленіе его къ переходу во что-то чистое; и,—наконецъ дивныя по глубинѣ и звукамъ надгробныя пѣснопѣнія, которыхъ ни одинъ человѣкъ не можетъ равнодушно слышать. Развилось ли это *изъ* словъ: „оставьте мертвымъ погребать мертвыхъ?" Конечно, *нѣтъ*, конечно при молчаливомъ *обходѣ* этихъ словъ!" .. Ср. выше примѣчаніе изъ книги „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго" объ общемъ колоритѣ Евангелій и Лика Христова... Встрѣчаются тамъ даже такія мысли: аскетизмъ „много спустя *послѣ* Христа начался: Христосъ нигдѣ не осудилъ еврейской семьи".

евангельскомъ христіанствѣ любовь не останавливается предъ смертью, въ аскетизмѣ само по себѣ умираніе, умерщвленіе ставится идеаломъ: только и различія!

Но въ наши дни безконечность различія обнаружилась. Нынѣ, съ одной стороны, открылась въ сознаніи человѣчества мерзость трусливаго прозябанія, мѣщанскаго благодушія, и красота свободнаго подвига и беззавѣтной любви къ людямъ,—нынѣ сознано и постигнуто „блаженство, равнаго которому еще не создавала земля,—работать за людей и умирать за нихъ".

Съ другой стороны, нынѣ аскетизмъ съ удивительною откровенностью, почти наглостью, заявилъ, что ему нѣтъ дѣла до любви, что онъ не евангельской природы.

Это нужно оцѣнить и осмыслить.

Наше время—лабораторія, въ которой выясняется чистое христіанство, освобождаясь отъ историческаго облаченія символовъ...

Но... еще вопросъ.

Если символическая оболочка приводитъ къ формальному примѣненію христіанства и необходима при такомъ примѣненіи, то вѣдь—наоборотъ—въ природѣ нѣтъ мѣста чистымъ элементамъ, и „чистое" христіанство не окажется ли безжизненнымъ по существу?

Освобождая христіанство отъ исторической оболочки символовъ, возстановляя его чистоту, мы должны видѣть въ этомъ только половину задачи, хотя и важную. Нужно затѣмъ отыскать для христіанства новую точку опоры взамѣнъ символическихъ формъ, новыя „сочетанія".

И это есть колоссальная задача новѣйшей этики. Она должна ввести чистое христіанство въ систему реальной жизни, соединить его съ землею, напитать его „кровью и соками", сдѣлать его сильнымъ естественною силою.

Задача новѣйшей этики—понять христіанство какъ правду жизни въ самомъ эмпирическомъ, живомъ смыслѣ этого слова. Высшее этическое начало, какъ и высшее благо,—есть жизнь. Инстинктъ жизни—единственная нравственная сила; радость жизни—имманентная нравственная награда. Эта жизнь есть прежде всего животная, физіологическая, съ ея неотразимою силою и ея несокрушимою правдою. Въ ея законахъ—„изначальное" слово Божіе, изначальная воля

Его. Затѣмъ человѣческая жизнь есть жизнь соціальная съ ея историческими законами, воспитывающими людей и слагающими ихъ во всемірное братство. Но физіологіей и общественностью не исчерпывается жизнь „новаго“ человѣчества: она есть, наконецъ, жизнь духовно-творческая, жизнь сверхчеловѣческаго подвига во имя высшей божественной свободы. Подвигъ нуженъ человѣку ради полноты его жизни, ради ея послѣдней радости, высшаго расцвѣта... Такимъ путемъ божественное, „христіанское“ начало вплетается въ организмъ земной жизни съ ея соками и высшими восторгами. Жизнь все примиряетъ въ себѣ,—многогранная, она всему человѣческому даетъ въ себѣ мѣсто.

О жизни съ избыткомъ *(ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχωσιν)*, о жизни не однимъ хлѣбомъ *(οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος)*, какъ именно о новозавѣтномъ принципѣ, учитъ евангеліе. Но мы доселѣ принимали евангеліе лишь за историческое явленіе; наше вниманіе было поглощено тѣмъ историческимъ фактомъ, въ формѣ котораго открылась человѣчеству духовная жизнь. Между тѣмъ народившаяся въ голгофской трагедіи свободная жизнь духа давно уже стала естественнымъ достояніемъ новаго человѣчества, хотя еще не яснымъ для нашего сознанія. Понять божественный духъ какъ естественную принадлежность реальной жизни, полной и свободной,—такова новѣйшая задача нравственной философіи.

Первая (богословская) часть ея—привести чистое евангельское христіанство къ источникамъ жизни, къ ея корнямъ.

Вторая часть нравственной философіи—раскрытіе красоты самой жизни въ ея источникахъ, въ ея сочномъ благоуханіи, въ ея изначальной и вѣчной влажности, въ ея непрерывномъ воспроизведеніи и неизсякаемой радости... Эту „половину дѣла“ съ яркою талантливостью и художественнымъ совершенствомъ выполнилъ В. В. Розановъ.

И тѣ, которымъ дорого „евангеліе въ жизни“, съ радостью протянутъ руку этому „жизнелюбцу“, ненавидя символы, отторгавшіе духъ божественный отъ жизни. Но пусть и „жизнелюбцы“ раздвинутъ рамки жизни и, наряду съ физіологіей, дадутъ въ ней мѣсто не только соціальному началу, но и высшему духовному подвигу...

Пусть они поймутъ, что какъ жизнь нужна для идеи, чтобы ей воплотиться, и плоть нужна для духа, чтобы ему реализоваться, и язычество нужно для христіанства, чтобы быть ему живымъ,—такъ и плотскому язычеству нуженъ христіанскій духъ, чтобы оно не было мерзкою плотью... Односторонняя культура духа, чѣмъ было доселѣ христіанство и что подмѣняло божественный духъ (=силу жизни) духовной безтѣлесностью, принесла горькіе плоды ложнаго аскетизма. Но это не была религіозная аберрація, это былъ согласный съ планами Промысла, необходимый историческій „день“ христіанства, выявившій его чистую идею и пронесшій ее чрезъ развалины древняго язычества. Нынѣ открывается эра божественнаго духа не внѣ жизни, а для жизни... В. В. Розановъ зоветъ насъ „назадъ, какъ можно скорѣе назадъ“ отъ христіанства къ язычеству, но „исторія не знаетъ возвратовъ“ и „нѣтъ пути къ невозвратному“. Солнце плоти для насъ померкло навѣчно,—„язычество умерло и послѣ Христа не воскресимо: всѣ Афродиты и Діонисы—невыразимая чепуха“. Прекрасное тѣло мы чувствуемъ, начинаемъ чувствовать, видимъ или начинаемъ видѣть въ немъ Божіе твореніе, но религіозно поклониться ему мы не можемъ, у насъ потеряно чувство религіознаго благоуханія плоти, физіологія не можетъ перевести насъ въ трансцендентный міръ,—прекрасное тѣло и его физіологія для насъ природа и только. Для насъ возсіяло новое солнце и у насъ есть новая религія, мы знаемъ недоступные древнимъ небесные восторги, знаемъ новые пути въ царство Бога. Не назадъ отъ христіанства, а впередъ съ христіанствомъ: вотъ нашъ путь.

Наша *религіозная* мысль *должна начинать* съ христіанства, съ высоты евангельской. Дойти до плоти и жизни чрезъ Христа,—вотъ наша задача.

Божественный духъ какъ духъ для жизни, для ея освященія—въ этомъ наше спасеніе. Только плоть—это язычество; только духъ—это историческое христіанство; духъ для жизни—это наше будущее. Что ни говорите, древнее язычество погибло, развалилось по внутренней необходимости („плоть ослабѣвшая распустилась въ послѣднихъ порокахъ, слюна и гной точились у умирающаго“), и его воскресеніе — пустая мечта. Мы можемъ освятить свою плоть не древнимъ язы-

ческимъ путемъ, но только новымъ христіанскимъ—не религіей плоти, но внесеніемъ въ жизнь абсолютной цѣнности,—и это есть цѣнность личности. Намъ нужно понять, и мы уже понимаемъ, божественный подвигъ и святыню личности какъ требованіе и расцвѣтъ самой жизни, безъ чего жизнь кажется намъ пошлою, мѣщанскою. И вотъ это внесеніе божественнаго духа въ нѣдра самой жизни должно освятить всѣ ея слои, должно освятить и плотскую жизнь. Поднять семью—эту наивысшую святыню плотской жизни—древнимъ языческимъ путемъ, путемъ религіи плоти, обрѣзанія, намъ не по силамъ и не по вкусу, но мы можемъ ее поднять путемъ святой личности—абсолютной цѣнности жены и ребенка. Намъ нужна Божія природа, чистая плоть, въ свободѣ ея страстей отъ всякаго ложнаго стыдѣнія, какъ живая основа жизни; но нашъ подъемъ, наша религія, не отъ плоти, а отъ духа. „Это твоя сестра во Христѣ, поэтому не оскверняй ее плотскимъ соединеніемъ“: такъ сказалъ Толстой, какъ послѣднее эхо аскетическаго прошлаго. „Это твоя сестра во Христѣ, поэтому пусть твое соединеніе съ ней будетъ святымъ, освяти это природно-сладкое соединеніе мыслію о ребенкѣ“: такъ будутъ говорить грядущіе пророки.

Въ святости личности есть свой абсолютъ. Изображая (*Въ мірѣ неяс. и нер.)* еврейство „какъ религіозно-половое товарищество, *кровное* племя не мнимыхъ (мы), а истинныхъ братьевъ, сестеръ, невѣстъ, жениховъ, отцовъ, матерей“, В. В. Розановъ отсюда объясняетъ, почему еврей не можетъ изнасиловать еврейку („она—*наша, кого-нибудь* изъ насъ“), не пойдетъ въ дурной домъ („онъ обидѣлъ бы всего Израиля“), и пишетъ далѣе о христіанствѣ: „у насъ, насилуя—я *пустую* насилую, *ничью;* и идя въ домъ терпимости—*себя* мараю, а не *племя русское*“... Противъ этого можно сказать: для человѣка евангельскаго *духа* не можетъ быть пустой женщины, для него всякій человѣкъ *святъ*—и это абсолютно, не какъ слово, а какъ дѣйствительное *ощущеніе*... Конечно, это ощущеніе не захватываетъ лакея, хотя и записаннаго въ метрическія книги, но это и значитъ лишь то, что я говорю—христіанство не создаетъ культуры, народности, должно быть свободно отъ всякихъ формулъ и дать всецѣлую свободу культурѣ, тогда какъ остается несомнѣннымъ, что

святость личности единственный для насъ путь къ религіи брака и семьи.

Вотъ моя первая мысль: понять божественный порывъ къ универсальной любви, чуждой древнихъ границъ семьи и націи, чуждой границъ мѣщанскаго благодушія — понять этотъ порывъ, не какъ внѣшнюю заповѣдь и тяжелую жертву, не какъ путь умертвія, а какъ расцвѣтъ самой жизни, это значитъ—освятить всю жизнь божественнымъ духомъ. Носить въ себѣ эту божественную возможность — это значитъ освятить и общественныя отношенія и физіологическія связи. Моя вторая мысль: необходима разнородность жизненныхъ элементовъ—физіологіи, общества и духа—для ихъ гармоническаго сочетанія. Что „разнородные элементы (какъ душа и тѣло) соединяются въ единство, тогда какъ однородные смѣшиваются", это—древнее слово. Поэтому нѣтъ для насъ двухъ религій—религіи плоти и религіи христіанской, нѣтъ „двухъ путей" абсолютности—плотской и духовной; есть только одна религія—религія духа, одна абсолютность—духовная. Разнородные элементы—природная физіологія, человѣческое общество и божественный духъ—именно потому, что они разнородные, сочетаются гармонично по закону полной взаимной свободы и непостижимаго внутренняго взаимоотношенія.

Нашъ Богъ есть Богъ жизни,—и нашъ высшій принципъ есть принципъ жизни. Какъ дорога и высока жизнь, такъ дорого и высоко рожденіе—начало жизни. Но разумно-человѣческая жизнь раскрывается лишь въ обществѣ. И этого мало. Бываетъ такъ, что человѣкъ можетъ быть живъ лишь подъ условіемъ наивысшей свободы и отъ оковъ общественной среды и отъ границъ семьи и націи. Что можно сказать противъ этого божественнаго порыва и высшей любви, лишь бы это было къ жизни, къ ея высшему расцвѣту и красотѣ? Но плоть и семья всегда есть „то, что она есть, а не то, что мы о ней думаемъ". Между древнимъ язычествомъ и новѣйшей философіей В. В. Розанова то различіе, что тамъ была непосредственность и простота чувства, а у него—*слово*, хотя и геніальное, „обширно развитая философія". Поэтому тамъ, пока не исполнилось время, предохраненіе отъ мерзостей плоти было въ самой жизни; а нынѣ искусственно (на словахъ) воздвигаемая религія (абсолютность)

плоти ничѣмъ не предохранена отъ „бездны“ плоти, въ которой таетъ святая семья [1])... Святая „многоочитая“ плоть—молчалива... Для насъ эта святая молчаливость плоти потеряна, непосредственность природнаго чувства невозвратима,—и условіе „теитизаціи пола“ для насъ единственно въ томъ, что человѣкъ въ своемъ духѣ можетъ быть выше пола, что онъ не весь въ физіологіи. Это не означаетъ того, что будто физіологію (и общество) можно построить, исходя изъ чистыхъ основъ духа,—природная сила всегда дана въ своей неисчерпаемости и требуетъ со стороны другихъ элементовъ жизни лишь свободы и освященія. Это не означаетъ и того, что будто въ сферѣ природы можно быть безъ религіи, безъ Бога. Но должно быть непрерывное схожденіе и подъемъ [2]), какъ въ видѣніи Іакова и созерцаніяхъ Христа; храмъ долженъ имѣть дворъ, святилище и святое святыхъ (природа, общество и личность). Въ этомъ полнота религіи... Дворъ (и святилище) не какъ задворки, куда сваливается соръ, а какъ обнесеніе или окруженіе изъ стадъ и сада, совершенно необходимое условіе внутренняго „святое святыхъ“, обращающагося въ пустое мѣсто при обнаженіи, въ пустой звукъ. И необходимо настаивать какъ на томъ, что только обнесеніе дѣлаетъ внутреннюю святыню реальною силою, даетъ ей точку опоры, напитываетъ ее соками и кровью, такъ и на томъ, что освящающій свѣтъ идетъ лишь извнутри, что лишь здѣсь—абсолютъ. Это одинаково идетъ и противъ односторонняго аскетизма и противъ религіи плоти: природный видъ жизни (длительной) можетъ быть только одинъ—брачный, но бракъ—святыня только потому, что даетъ жизнь *человѣку*—даетъ жизнь ребенку, „спасаетъ“ жену и дѣлаетъ „живымъ“ его самого. При хорошей семьѣ „схожденіе“ лишь въ томъ, что дающая и жертвующая любовь ограничивается въ кругѣ объектовъ, и это создаетъ свѣжую психику скромнаго дѣла и кроткой радости; когда же или семья (напр. чрезмѣрно сытая, самодовольная, самозамкнутая) начинаетъ (даже безъ всякаго разстройства и „противности“ собственно въ брачныхъ сношеніяхъ) опошливать человѣка, губить его, или же

---

1) Это—не пустыя слова,—и ихъ не будетъ оспаривать г. Розановъ.
2) Какъ, однако, трудно сказать, гдѣ здѣсь „выше“ и „ниже“.

сдѣлается для него внутреннею потребностью какое-нибудь „внѣ-семейное“ дѣло, онъ въ правѣ разорвать семью, потому что выше всего то, чтобы „живъ былъ человѣкъ“. И думается, что эта возможность, переходящая иногда въ необходимость, разрыва той или другой семьи (не по скопчеству природному, или отъ людей, или по прелюбодѣянію, но ради царства Божія, ради жизни человѣка)—вообще семью не унизитъ, но возвыситъ и *освятитъ*.

СОДЕРЖАНІЕ.

Истина и символы въ области духа.

Стр.

Типы религіозно-нравственной жизни 7
Религія и нравственность 43
Духъ и плоть 95

Христіанская проблема и русская религіозная мысль.

Предисловіе 176
Л. Н. Толстой 198
Ѳ. М. Достоевскій. 245
Арх. Ѳеодоръ Бухаревъ 314
В. С. Соловьевъ 336
Теорія христіанской свободы 382
В. В. Розановъ 395