Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

Собраніе сочиненій

Владиміра Сергѣевича СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями

М. Соловьева и **Э. Л. Радлова.**

5009

БИБЛИОТЕКА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

Второе изданіе.

Томъ шестой.

(1886—1894)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.

Празд. 1956



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе“. Спб., Забалканскій пр., № 75.

Содержаніе.

Стр.

Талмудъ и новѣйшая литература о немъ въ Австріи и Германіи (1886) 3
Красота въ природѣ (1889) 33
Общій смыслъ искусства (1890) 75
Китай и Европа (1890) 93
Японія. (Историческая характеристика.) 153
Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки (1890) . 174
О лирической поэзіи. По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго (1890) 234
По поводу сочиненія Н. М. Минскаго „При свѣтѣ совѣсти“ (1890) 263
Письмо къ редактору „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ Н. Я. Гроту (1890) 269
Иллюзія поэтическаго творчества (1890) 276
Рецензія на книгу Е. П. Блавацкой „The key to Theosophy“ (1890) 287
Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкаго „Метафизика въ древней Греціи“ (1890) 293
Г. Ярошъ и истина (1890) 308
Рецензія на книгу Д. Щеглова „Исторія соціальныхъ системъ“ (1890) 311
Запоздалая вылазка изъ одного литературнаго лагеря. (Письмо въ редакцію.) (1891) 321
О поддѣлкахъ (1891) 327
Изъ философіи исторіи (1891) 340
Руководящія мысли „Историческаго Обозрѣнія“ (1891) 363
„Евреи, ихъ вѣроученіе и нравоученіе“. Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго (1891) 374
Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія (1891) 381
Замѣтка о Е. П. Блавацкой (1892) 394

Изъ вопросовъ культуры (1893):

I. Ю. Ѳ. Самаринъ въ письмѣ къ баронессѣ Э. Ѳ. Раденъ 401
II. Историческій сфинксъ 411

Стр.
Замѣчанія на лекціи П. Н. Милюкова (1893) 423
Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ. (Замѣтки.) (1894) . . . 429
Споръ о справедливости (1894) 442
Конецъ спора (1894) 456
Примѣчанія редактора 485

Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи.

1886.



Красота въ природѣ.

1889.



Общій смыслъ искусства.

1890.

Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи.

1886.

Не разъ приходилось намъ читать и слышать такое мнѣніе: «Еврейскій вопросъ могъ бы быть легко разрѣшенъ, можно было бы совершенно примириться съ евреями и дать имъ гражданскую и общественную полноправность, если бы только они отказались отъ Талмуда, питающаго ихъ фанатизмъ и обособленность, и вернулись къ чистой религіи Моисеева закона, какъ ее исповѣдуютъ, напримѣръ, караимы».

Представьте себѣ, что въ какой-нибудь странѣ, гдѣ православная церковь не пользуется расположеніемъ правительства и большинства населенія, положимъ, хотъ въ Австріи, раздались бы въ обществѣ и печати такія рѣчи: «Мы охотно примиримся съ православными и не будемъ ограничивать ихъ правъ, пусть только они рѣшительно откажутся отъ своихъ церковныхъ правилъ и обычаевъ, отъ стараго схоластическаго хлама, называемаго «ученіемъ отцовъ церкви», наконецъ, отъ такихъ памятниковъ суевѣрія и фанатизма, какъ «Житія Святыхъ»; пусть вернутся они къ чистому евангельскому ученію, какъ его исповѣдуютъ, напримѣръ, гернгутеры или молокане». Для оправданія такого требованія противники нашей церкви могли бы найти въ ея преданіяхъ такія же точки опоры, какія противники іудейства находятъ въ Талмудѣ. Всякій, кто заглядывалъ, напримѣръ, въ такъ называемыя «Кормчія», по которымъ въ теченіе многихъ вѣковъ управлялась наша церковь, знаетъ, какими нелѣпыми и невѣжественными вымыслами питалась вражда православ-

ныхъ къ другимъ исповѣданіямъ. И. если русское правительство въ новѣйшія времена нашло необходимымъ составить для руководства нашей церкви такъ называемую «Книгу правилъ», изъ которой исключены всѣ дикія басни старыхъ «Кормчихъ», то подобнымъ же образомъ и въ правовѣрномъ еврействѣ устарѣвшія части Талмуда теряютъ свой авторитетъ и обязательность. Впрочемъ, гораздо легче отдѣлаться отъ устарѣлыхъ преданій и законовъ, нежели отъ старой дурной привычки мѣрить все двумя разными мѣрами и находить для себя одни смягчающія, а для другихъ одни отягчающія обстоятельства. Въ нижеслѣдующей оцѣнкѣ Талмуда и талмудическаго еврейства мы старались, прежде всего, держаться высшаго правила іудейско-христіанской морали: относись къ другому такъ, какъ желалъ бы, чтобы онъ къ тебѣ относился.

Талмудъ есть литературное выраженіе той органической формы, которая въ теченіе многихъ вѣковъ вырабатывалась жизнью еврейскаго народа послѣ того, какъ онъ потерялъ свою политическую самостоятельность. Когда пало царство и умолкли пророки, единственною основой народной жизни осталось священное ученіе (тора), данное Моисею на горѣ Божіей. Изъ различнаго отношенія къ этой общей святынѣ произошли съ внутреннею логическою необходимостью три направленія религіозно-національной жизни, воплотившіяся въ извѣстныхъ трехъ партіяхъ среди еврейства (неправильно называемыхъ иногда сектами), а именно въ саддукействѣ, фарисействѣ и ессействѣ. Особенности этихъ партій всѣ извѣстны, но ихъ общій глубокій смыслъ и ихъ отношеніе къ христіанству часто представляются въ одностороннемъ свѣтѣ. Для саддукеевъ тора была основаніемъ, на которомъ они не хотѣли ничего строить. Принимая религію преимущественно съ ея ритуальной, жреческой стороны, они видѣли въ ней фактъ прошедшаго, который нужно признавать и неизмѣнно хранить, но который не обязываетъ ни къ какому дальнѣйшему дѣйствію. Для нихъ установленное древле ученіе было дѣломъ поконченнымъ разъ и навсегда, святынею неизмѣнной, неподвижной и неприкосновенной. Но когда религія сводится, такимъ образомъ, къ архаическимъ обрядамъ и жертвоприношеніямъ, къ одной памяти прошедшаго, тогда настоящая жизнь предается въ жертву

дурнымъ страстямъ и интересамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ религіей. И дѣйствительно, саддукеи, эти охранители основъ и ревнители древняго благочестія, на самомъ дѣлѣ оказывались партіей своекорыстныхъ олигарховъ, злоупотреблявшихъ религіей и обманывавшихъ народъ. Смотря по обстоятельствамъ, они то возбуждали народный фанатизмъ, то рабски прислуживали и льстили римлянамъ, лишь бы только сохранить свое господствующее положеніе у храма и въ синедріонѣ.

Но, кромѣ этого явнаго своекорыстія и сомнительнаго патріотизма саддукеевъ, самый принципъ этой партіи подрывался внутреннимъ противорѣчіемъ. Выставляя своимъ знаменемъ охраненіе торы безъ всякаго прибавленія, саддукейство должно было вмѣстѣ съ тѣмъ признать значительную часть торы мертвою буквой, не допускающей никакого примѣненія къ дѣйствительности. А именно большая часть соціально-юридическихъ и экономическихъ постановленій Моисеева законодательства требовала совсѣмъ другихъ порядковъ въ общественной жизни, нежели тѣ, которые утвердились въ эпоху второго храма, при господствующемъ вліяніи именно той касты жрецовъ, изъ среды которой образовалось саддукейство. Это послѣднее, такимъ образомъ, разлагалось и разрушалось въ самомъ своемъ охранительномъ принципѣ: религіозный консерватизмъ требовалъ блюсти благоговѣйно древнее откровеніе торы, а соціальный консерватизмъ заставлялъ поддерживать и защищать порядокъ, рѣшительно противный и духу, и буквѣ Моисеева законодательства. Нужна была или крайняя непослѣдовательность, или крайняя недобросовѣстность, чтобы заразъ и одинаково стоять за неприкосновенность закона Моисеева и, вмѣстѣ съ тѣмъ, за неприкосновенность того порядка вещей, который утвердился при господствѣ идумейцевъ. Вотъ почему болѣе послѣдовательные или болѣе искренніе изъ саддукеевъ оставляли вѣру отцовъ и открыто становились подъ знамя чужеземной власти и языческихъ идей. Таковы были иродіане, о которыхъ упоминаетъ Евангеліе, и тѣ *апикоросы*, т. е. эпикурейцы, о которыхъ нерѣдко говорится въ Талмудѣ.

Что касается людей, сердечно преданныхъ національной религіи, то они должны были искать другого выхода и нашли его въ фарисействѣ. Вмѣстѣ съ своими противниками саддукеями фарисеи признавали тору, какъ непреложное основаніе религіи, но для нихъ эта тора была не однимъ только фактомъ прошедшаго, который нужно

почитать, но еще и закономъ настоящей жизни, который должно исполнять. Фарисеи не хотѣли допустить противорѣчія между требованіями религіи и дѣйствительною жизнью; для нихъ вся жизнь должна идти по религіозному закону, во всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ должны осуществляться заповѣди Божіи. Въ то время какъ саддукеи ставили законъ Божій лишь въ *механическую* связь съ чуждою ему дѣйствительностью и цѣнили его лишь какъ внѣшнюю охрану еврейства, какъ нѣкій палладіумъ Іерусалима, — фарисеи, напротивъ, относились къ религіи *органически*, видѣли въ законѣ Моисеевомъ существенную и неотдѣлимую форму національной жизни. Однако, осуществить взглядъ было не легко. Многія постановленія торы въ ихъ простомъ, буквальномъ значеніи оказывались неудобоисполнимыми при измѣнившихся историческихъ обстоятельствахъ, а, съ другой стороны, многія вновь возникавшія жизненныя осложненія не были предусмотрѣны Моисеевымъ законодательствомъ. Между тѣмъ, оставлять какой-нибудь изъ данныхъ Богомъ законовъ безъ исполненія или же въ какомъ-нибудь случаѣ основывать рѣшеніе на какомъ-нибудь постороннемъ принципѣ — одинаково значило разрушать законъ. Итакъ, чтобы положительнымъ образомъ оградить законъ отъ разрушенія, чтобы сохранить его не какъ мертвую и ненужную букву, а какъ дѣйствительное начало настоящей жизни, нужно было развить его посредствомъ сложной системы объясненій, толкованій и казуистическихъ различеній. Чрезъ то сохранился и высшій авторитетъ древняго закона, и вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи приспособляемъ къ измѣненіямъ жизненной среды, законъ предохранялся отъ вымиранія, получалъ силу устойчивой жизни на всѣ времена.

Фарисейство приняло, какъ свой девизъ, извѣстное изреченіе великаго синедріона: *нужно строить ограды вокругъ закона.*

Такимъ образомъ, если для саддукеевъ, какъ мы замѣтили, законъ былъ основаніемъ, на которомъ они не хотѣли ничего созидать, то для фарисеевъ, напротивъ, онъ былъ исходнымъ пунктомъ для цѣлаго ряда экзегетическихъ, казуистическихъ и легендарныхъ построекъ — на видъ причудливыхъ и безсвязныхъ, какъ сама жизнь. Эти-то постройки, наростая въ теченіе шести или семи вѣковъ, были, наконецъ, трудами позднѣйшихъ собирателей сведены въ одинъ огромный лабиринтъ Талмуда.

Но рядомъ съ двумя іудейскими партіями, которыя мы только что разсмотрѣли, должна была среди религіозныхъ евреевъ явиться

еще третья. Если для саддукеевъ слово Божіе было лишь законченнымъ *фактомъ прошедшаго*, если фарисеи дѣлали изъ него *законъ настоящей жизни*, то должны были найтись и такіе люди, которые видѣли въ немъ прежде всего *идеалъ будущаго*. Эти люди, получившіе названіе ессеевъ, искали въ религіи не внѣшней опоры для своекорыстныхъ стремленій, а также не практическаго руководства въ повседневной жизни, а высшаго совершенства и блаженства. Если саддукеи въ своей житейской мудрости дорожили только силою факта, если фарисеи въ своемъ стремленіи къ формальному оправданію возводили всякій фактъ къ его нравственно-правовымъ основаніямъ, подчиняли жизнь закону, то ессеи заботились не о силѣ фактовъ и не о формальномъ основаніи дѣйствій, а единственно о той высшей *цѣли*, для которой существуютъ и факты, и дѣйствія. Если первая іудейская партія относилась къ религіи механически, а вторая органически, то третья держалась *чисто-духовнаго* пониманія религіи. Этимъ, однако, нисколько не утверждается безусловное преимущество этой религіозной партіи передъ другими. Исключительная духовность и односторонній идеализмъ могутъ быть еще безплоднѣе, нежели житейская мудрость саддукеевъ или нравственно-юридическій формализмъ фарисеевъ. Мѣсто высшихъ цѣлей есть царство небесное, оно же не дается даромъ, а берется съ усиліемъ. Поэтому находящіеся на земномъ пути поневолѣ должны думать о фактическихъ опорахъ и формальныхъ основаніяхъ, при которыхъ вѣрнѣе можно дойти до цѣли. Тутъ вполнѣ примѣняется аксіома: кто хочетъ цѣли, хочетъ средствъ, они же суть: право и сила, законъ и власть. И если тотъ, кто въ погонѣ за этими ближайшими средствами забываетъ о высшей цѣли, заслуживаетъ осужденія, то крайне жалокъ тотъ, кто только мечтаетъ объ идеальномъ совершенствѣ, не дѣлая ни одного практическаго шага, чтобы къ нему приблизиться.

Происхожденіе и судьбы ессейской партіи составляютъ вопросъ, доселѣ не рѣшенный историческими изслѣдованіями. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ то время, какъ саддукеи дѣлили свою жизнь между храмовыми обрядами и политическими интригами, въ то время, какъ фарисеи съ горячею ревностью и упорнымъ трудолюбіемъ строили безчисленныя ограды вокругъ закона, немалое число израильтянъ, удалившись въ пустынныя мѣста и устроивши свою жизнь на общинныхъ началахъ, предавались занятіямъ иного рода: молились, постились, пѣли псалмы и ожидали царствія Божія. Эта послѣдняя

черта дѣлаетъ ессевъ, несомнѣнно, предвѣстниками христіанства. Въ другихъ отношеніяхъ христіанство имѣетъ свои историческіе корни не въ ессействѣ, а въ фарисейскомъ раввинизмѣ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что преобладающая форма евангельской проповѣди (притчи) не имѣетъ въ себѣ ничего специфически христіанскаго, а есть обычная форма талмудическихъ *агадъ*[1]. Далѣе читатель увидитъ, что сродство тутъ иногда ограничивается одною формой изложенія. Вообще, при созиданіи новозавѣтнаго храма, не было надобности изобрѣтать новый матеріалъ; Христосъ и Его апостолы употребляли въ дѣло тѣ кирпичи, которые были у нихъ подъ руками. Даже самый планъ зданія былъ новъ не въ своихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи, въ *цѣлости* религіознаго идеала. Ближайшимъ образомъ евангельская идея соединяла въ себѣ то, что было положительнаго и истиннаго въ трехъ еврейскихъ партіяхъ. Принципъ религіозной власти и житейской мудрости, котораго держались и которымъ злоупотребляли саддукеи, не былъ отвергнутъ Христомъ, а получилъ отъ Него высшее освященіе и утвержденіе («дана Мнѣ всякая *власть*», «будьте *мудры*, какъ зміи» и т. п.), точно также фарисейскій принципъ закона и оправданія дѣлами былъ рѣшительно утвержденъ въ ученіи Христа, пришедшаго не разрушить законъ, а исполнить его, и требовавшаго отъ Своихъ учениковъ дѣятельныхъ плодовъ истинной вѣры. Такимъ образомъ, въ пути евангельскомъ сходилось то, что было истиннаго въ путяхъ саддукеевъ и фарисеевъ, а какъ цѣль пути возвѣщалось то самое, о чемъ мечтали ессеи — царство Божіе и правда Его.

Но именно при такомъ синтезѣ этихъ различныхъ религіозныхъ идей и началъ уничтожились ихъ отрицательныя стороны, все, что въ нихъ было фальшиваго. Съ этой стороны мы находимъ въ Евангеліи безпощадное обличеніе всѣхъ трехъ еврейскихъ партій. Обличается здѣсь матеріализмъ саддукеевъ, которые, опираясь на земныя силы, теряли всякую воспріимчивость къ силамъ высшаго порядка («прельщаетеся не вѣдуще писаній, ни силы Божія» и проч.); обличается формализмъ фарисеевъ, заставлявшій ихъ, въ стремленіи къ законной правильности дѣйствій, забывать духъ и цѣль самаго закона; что же касается ессевъ, односторонность ихъ созерцательнаго

[1] Агадами называется все то въ Талмудѣ, что не относится прямо къ закону, а имѣетъ характеръ религіозно-назидательный и поэтическій.

и аскетическаго идеализма обличается не словами, а всѣмъ дѣятельнымъ характеромъ земной жизни Христовой, Его борьбою и подвигомъ.

То обстоятельство, что Евангеліе особенно занимается именно фарисеями, и что цѣлыя главы наполнены сильною полемикой противъ нихъ, вовсе не доказываетъ, что христіанство явилось какою-то антитезой фарисейству, какъ это обыкновенно представляютъ. Дѣло въ томъ, что фарисеи были, по преимуществу, вождями и учителями народа, и поэтому съ ними, прежде всего, сталкивалось новое религіозное ученіе, какъ только оно обращалось къ народу. Ни саддукеи, ни ессеи, вообще говоря, не выступали проповѣдниками и учителями въ синагогахъ и на улицахъ. Чтобы спорить съ ессеями, нужно было идти въ пустыню, а чтобы обличать жреческую аристократію (кромѣ какихъ-либо исключительныхъ случаевъ), нужно было проникнуть въ ея дворцы. Если въ настоящее время кто-нибудь захочетъ провести въ христіанское общество какую-нибудь религіозную или соціальную идею, то ему придется, главнымъ образомъ, спорить не съ высокопоставленными особами духовнаго и свѣтскаго чина, а равнымъ образомъ и не съ аѳонскими монахами, а съ журналистами, литераторами, профессорами, — однимъ словомъ, съ представителями такъ называемой «интеллигенціи», чѣмъ и были фарисейскіе учителя во время Христа. Лишь когда дѣло дойдетъ до крови, тогда на первый планъ выступаютъ эксперты кровавыхъ жертвъ — саддукеи и, соединяя священную тайну великаго жреца съ явною мудростью мірской политики, многозначительно произносятъ: *уне есть намъ да единъ человѣкъ умретъ*.

Что касается фарисеевъ, то вполнѣ очевидно, что обличенія Христа направлены противъ того исключительнаго и односторонняго развитія, которое давалось въ фарисействѣ принципу формальной законности, что въ практическомъ примѣненіи неизбѣжно вело къ фальши и лицемѣрію. Но что затѣмъ Евангеліе не подвергаетъ безусловному осужденію самый принципъ фарисейства вообще, а, напротивъ, вполнѣ признаетъ его положительное содержаніе, въ этомъ легко убѣдиться, если только вспомнить, какими словами начинается самая сильная проповѣдь Христова противъ фарисеевъ: «На Моусеовѣ сѣдалищи сѣдоша книжницы и фарисее. *Вся убо елика аще рекутъ вамъ блюсти, соблюдайте и творите*, по дѣломъ же ихъ не творите: глаголютъ бо и не творятъ».

Такимъ образомъ, Евангеліе, упрекая фарисеевъ прежде всего

въ томъ, что они не осуществляютъ своего ученія *на дѣлѣ*, тѣмъ самымъ оправдываетъ *принципъ* фарисейства, состоявшій именно въ требованіи *дѣлъ закона*. Христосъ не говоритъ: не нужно дѣлъ; напротивъ, Онъ говоритъ: дѣла нужны, но вы ихъ не дѣлаете. Во сколько разъ должны быть усилены эти упреки, если обратить ихъ къ современному христіанскому обществу? Христосъ требовалъ отъ Своихъ учениковъ, чтобы ихъ праведность была больше праведности книжниковъ и фарисеевъ. Но для насъ и эта послѣдняя составляетъ, повидимому, недосягаемый идеалъ. Фарисеи, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, не допускали отдѣленія религіи отъ жизни, закона отъ дѣйствительности. Напротивъ, ихъ постоянныя усилія были направлены къ тому, чтобы всѣ дѣла человѣческія были исполненіемъ закона Божія. Это они научали блюсти, и объ этомъ сказалъ Христосъ: соблюдайте и творите. Мы же съ тѣхъ поръ успѣли возвести въ принципъ противорѣчіе между требованіями и условіями общественной жизни, между заповѣдями Божіими и всею нашею дѣйствительностью. Вотъ почему фарисейство, закрѣпившееся въ талмудизмѣ, не было и не могло быть доселѣ упразднено историческимъ христіанствомъ.

Послѣ того, какъ ессеи были поглощены новой религіей, а саддукеи, жившіе храмомъ и жертвами, исчезли съ разрушеніемъ храма и съ прекращеніемъ жертвъ, представителями всего еврейства остаются одни фарисеи, и сборникъ ихъ ученія, Талмудъ, становится религіозно-національнымъ кодексомъ всѣхъ евреевъ. Замѣчательно то обстоятельство, что какъ послѣ вавилонскаго плѣненія первымъ дѣломъ евреевъ была редакція Библіи, такъ послѣ окончательнаго римскаго разгрома они, едва опомнившись, сейчасъ же ревностно предаются собиранію и редакціи Талмуда. Постигавшія ихъ народныя бѣдствія побуждали евреевъ крѣпче держаться своего религіознаго закона и глубже изучать его, ибо въ недостаточномъ знаніи и исполненіи этого закона они видѣли истинную причину всѣхъ своихъ бѣдствій. И если во времена Ездры религіозный законъ состоялъ только въ торѣ Моисеевой, то во времена римскаго погрома, вслѣдствіе усложнившихся понятій и отношеній, для религіозно-нравственнаго устроенія частной и общественной жизни евреевъ потребовалась вся совокупность толкованій и дополненій древнихъ ученыхъ и мудрецовъ (*аморим* и *шаннаим*), т. е. потребовался Талмудъ. И вотъ вскорѣ послѣ возстанія Бар-Кохбы и конечнаго разрушенія Іерусалима рабби Іегуда

га-Кадошъ собираетъ и предаетъ письму основную часть Талмуда — «Мишну» [2], а затѣмъ въ то время, какъ на сценѣ всемірной исторіи ожесточенная борьба язычества съ христіанствомъ смѣнилась еще болѣе напряженною, ожесточенною борьбой въ самомъ христіанствѣ (великія ереси IV и V вв.), и внѣшнее торжество церкви усилило ея внутреннія смуты, — въ это время еврейство, внѣшнимъ образомъ разсѣянное, но внутренно сосредоточенное, скрывшись въ темныхъ углахъ Палестины и Месопотаміи, выковало себѣ своеобразное орудіе для самозащиты: два огромныхъ сборника дальнѣйшихъ казуистическихъ толкованій и легендарныхъ дополненій; іерусалимская и вавилонская гемара [3] были присоединены къ Мишнѣ, и такимъ образомъ была завершена крѣпкая ограда еврейства, называемая Талмудомъ.

Религіозно-національное обособленіе еврейства было обезпечено Талмудомъ на многіе вѣка. Было ли нужно это обособленіе, были ли правы евреи, отдѣляя себя отъ всего міра стѣною талмудическаго закона? Прежде чѣмъ отвѣчать принципіально на этотъ вопросъ, мы хотимъ дать читателямъ, вовсе незнакомымъ съ Талмудомъ, нѣкоторое реальное представленіе о нравственномъ духѣ этого памятника. Вотъ для начала нѣсколько талмудическихъ изреченій и притчей:

Язычникъ, занимающійся закономъ Божіимъ (тора), равенъ первосвященнику.

Незаконнорожденный, если онъ ученъ, почтеннѣе невѣжественнаго первосвященника.

Одинъ язычникъ пришелъ къ Шамаю и сказалъ: «научи меня, но только подъ условіемъ, чтобы ты сообщилъ мнѣ всю тору въ то время, какъ я буду стоять на одной ногѣ». Шамай ударилъ его аршиномъ, который былъ у него въ рукѣ, и вытолкалъ его вонъ. Язычникъ обратился тогда къ Гиллелю, который исполнилъ его желаніе, говоря: «не дѣлай другимъ того, чего не хочешь, чтобы тебѣ дѣлали, — въ этомъ итогъ всего закона, остальное только подробности; теперь иди и учись».

Человѣкъ не долженъ говорить: «я стану заниматься изученіемъ

---

[2] „Мишна“, значитъ повтореніе (т. е. повтореніе закона), состоитъ изъ 63 трактатовъ, расположенныхъ по шести отдѣламъ, обнимающимъ собою всѣ религіозныя и въ неразрывной связи съ ними всѣ житейскія отношенія еврейства.

[3] Гемара значитъ совершеніе или восполненіе.

закона, чтобы меня называли мудрымъ: я буду изучать Мишну, чтобы называться раввиномъ и стать во главѣ школы». Не смотри на ученость ни какъ на корону, чтобы ею красоваться, ни какъ на топоръ, чтобы добывать ею пропитаніе.

Цѣль мудрости — добрыя дѣла и исправленіе жизни; а для тѣхъ, которые не дѣлаютъ добра изъ любви къ добру, лучше было бы, если бы они не были созданы.

Другое изреченіе гласитъ: пусть человѣкъ занимается торой и добрыми дѣлами, хотя бы и не ради нихъ самихъ, ибо современемъ онъ будетъ это дѣлать ради нихъ самихъ.

Все предопредѣлено Предвѣчнымъ, и, однако, дѣйствія человѣка свободны. Міръ управляется благостью, и воля человѣка познается по обилію его добрыхъ дѣлъ.

Никто не можетъ поранить себѣ даже пальца, если это не опредѣлено Богомъ.

На томъ свѣтѣ не такъ, какъ здѣсь. Тамъ не ѣдятъ и не пьютъ и не предаются никакимъ чувственнымъ наслажденіямъ, тамъ нѣтъ зависти, нѣтъ ненависти, нѣтъ раздора, но праведники съ вѣнцами на главахъ радуются въ отблескѣ Божества.

Кто исполнитъ хотя одну обязанность, тотъ пріобрѣтаетъ себѣ защитника, и кто совершитъ хотъ одинъ грѣхъ, тотъ вызываетъ на себя обвинителя.

Твори волю Божію, какъ свою собственную, чтобы Онъ твою волю сдѣлалъ Своею. Его волѣ принеси въ жертву свою, чтобы Онъ волю другихъ принесъ въ жертву твоей.

У кого есть хлѣбъ въ корзинѣ, а онъ заботится о пропитаніи на слѣдующій день, тотъ принадлежитъ къ маловѣрнымъ.

Человѣкъ обязанъ благодарить Бога за зло такъ же, какъ и за добро.

Человѣкъ долженъ говорить передъ Богомъ лишь въ немногихъ словахъ..

Кто можетъ въ молитвѣ ходатайствовать за своего ближняго и не дѣлаетъ этого, тотъ называется грѣшникомъ.

Кто мудръ? Тотъ, кто отъ всякаго поучается. Кто герой? Тотъ, кто побѣждаетъ свои страсти. Кто богатъ? Тотъ, кто доволенъ своимъ достояніемъ. Кто почтененъ? Тотъ, кто чтитъ своихъ ближнихъ.

Злое влеченіе похоже сначала на странника, потомъ на гостя, наконецъ, на хозяина.

Высокомѣрному говоритъ Богъ: мы вдвоемъ не можемъ жить въ мірѣ.

Кто уничижаетъ себя, того Богъ превозноситъ, а кто самъ себя превозноситъ, того унизитъ Богъ. Кто стремится къ господству, отъ того оно убѣгаетъ, а кто уклоняется отъ него, къ тому приходитъ нечаянно.

Кто только поднимаетъ руку на человѣка, чтобы ударить его, хотя бы и не ударилъ, все-таки называется беззаконникомъ.

Кто публично посрамляетъ кого-либо, тотъ все равно, что пролилъ кровь.

Лучше человѣку принадлежать къ гонимымъ, нежели къ гонителямъ.

Подобное же изреченіе гласитъ:

Обижаемые и не воздающіе обидою, слышащіе оскорбленіе и не отвѣчающіе на него, терпящіе съ любовью и страдающіе съ радостью, къ нимъ прилагается сказанное: «возлюбленные Божіи будутъ какъ солнце, восходящее въ величіи своемъ».

Кто прощаетъ обиду, ему нанесенную, тому Богъ прощаетъ его грѣхъ.

Будь мягкимъ и уступчивымъ, какъ тростникъ, а не жестокимъ и гордымъ, какъ кедръ.

Твое *да* пусть будетъ настоящимъ *да*, и твое *нѣтъ* — настоящимъ *нѣтъ*.

Не должно обманывать и язычника.

Рѣчи клеветника суть грѣхи, вопіющіе къ небесамъ.

Лицемѣры не узрятъ Бога.

Должно быть привѣтливымъ ко всѣмъ людямъ.

Добродѣтель благотворительности по важности своей равна всѣмъ прочимъ добродѣтелямъ, вмѣстѣ взятымъ.

Дружелюбіе еще выше благотворенія.

Кто пренебрегаетъ обязанностью благотворить бѣднымъ, того должно почитать наравнѣ съ идолопоклонникомъ.

Пока стоялъ храмъ, жертвенникъ искупалъ грѣхи людей. Нынѣ же, когда жертвенника больше нѣтъ, трапеза, предлагаемая нищимъ, замѣняетъ жертвенникъ и искупаетъ грѣхи.

У кого умираетъ жена, о томъ нужно сожалѣть такъ, какъ если бы въ его дни разоренъ былъ храмъ.

Если кто тебѣ скажетъ: я искалъ и не нашелъ, не вѣрь ему;

а если скажетъ: я нашелъ и не искалъ, также не вѣрь; если же скажетъ: я искалъ и нашелъ — этому вѣрь.

Кто способенъ вычислять ходъ небесныхъ свѣтилъ и не дѣлаетъ этого, къ тому примѣняется сказанное: «творенія Божія они не созерцаютъ и дѣла рукъ Его не видятъ».

Рабби Симеонъ бен-Леви говорилъ: кто хочетъ быть нечистымъ (безнравственнымъ), тому отворены двери, т. е. ему не будетъ недостатка въ удобныхъ случаяхъ, а кто, напротивъ, хочетъ быть чистымъ, тотъ получитъ въ этомъ помощь. Это положеніе объяснялось въ школѣ рабби Измаэля слѣдующей притчей. Одинъ человѣкъ продавалъ деготь и бальзамъ. Когда кто-нибудь приходилъ, чтобы купить дегтю, то продавецъ говорилъ: товаръ передъ тобою, отвѣсь и бери. Если же кто хотѣлъ купить бальзаму, то продавецъ говорилъ: постой, я тебѣ отвѣшу, чтобы и отъ меня хорошо пахло.

Рабби Ицхакъ говорилъ, что хотя всѣ равны передъ лицомъ смерти, но что каждому праведнику уготовано особое жилище, сообразно его достоинству. Это поясняется притчею. Когда царь съ своими служителями вступаетъ въ какой-нибудь городъ, то всѣ они проходятъ черезъ одни и тѣ же ворота; но когда останавливаются тамъ на ночлегъ, то каждому назначается жилище по чину его.

Рабби Елiезеръ училъ: покайся за день до смерти. Тогда ученики его спросили: «Развѣ знаетъ человѣкъ, въ какой день умретъ?» — «Это значитъ, — возразилъ рабби, — что онъ долженъ исправиться сегодня же, ибо можетъ умереть завтра; такимъ образомъ онъ проведетъ всю жизнь въ покаяніи, какъ сказано: да будутъ одежды твои всегда бѣлы, и елей для главы твоей да не оскудѣетъ». Рабби Іохананъ присоединилъ къ этому слѣдующую притчу. Нѣкій царь пригласилъ своихъ служителей на пиршество, но не возвѣстилъ заранѣе его времени. Умные между ними надѣли свои лучшія платья и ждали вблизи дворца, полагая, что тамъ всегда все готово. Глупые же пошли по своимъ дѣламъ, думая, что для царскаго пиршества нужны долгія приготовленія. Внезапно царь позвалъ приглашенныхъ. Умные предстали передъ нимъ въ чистыхъ и дорогихъ одѣяніяхъ, глупые же прибѣжали въ грязномъ платьѣ. Тогда царь сказалъ: «Тѣ, которые явились въ чистыхъ одеждахъ, да сядутъ и ѣдятъ; тѣ же, которые оказались въ грязномъ платьѣ, пусть стоятъ и смотрятъ».

«Когда Моисей восходилъ на гору Божію, архангелы спросили

Бога: что ищетъ между нами этотъ женорожденный? Онъ пришелъ, — отвѣтствовалъ Богъ, — чтобы получить законъ. — Неужели, — продолжали они, — то сокровище, что хранилось отъ сотворенія міра въ теченіе 974 поколѣній, Ты дашь человѣческому существу? Что такое человѣкъ, чтобы Тебѣ думать о немъ, и сынъ человѣческій, чтобы Тебѣ смотрѣть на него? Всесильно имя Твое, Господи, на всей землѣ и величіе Твое сіяетъ на небесахъ! — Возражай ты, — сказалъ Богъ Моисею. — Я страшусь, — говоритъ тотъ, — чтобы они не сожгли меня дыханіемъ устъ своихъ. — Возьмись за престолъ Моей славы и держи имъ отвѣтъ. — Владыко вселенной, — началъ тогда Моисей, — что находится въ законѣ, который Ты хочешь мнѣ дать? Не начинается ли онъ такъ: Я Господь Богъ твой, выведшій тебя изъ Египта. Но развѣ вы, ангелы, обитали въ Египтѣ или работали на Фараона? Такъ зачѣмъ же вамъ такой законъ? Далѣе сказано: да не будутъ тебѣ богами боги чужіе; но развѣ вы жили между идолопоклонниками? Потомъ сказано: помни день субботній; но развѣ вы работаете, чтобы нуждаться въ успокоеніи? И опять сказано: не клянись ложно; но развѣ между вами есть тяжбы? И еще сказано: чти отца твоего и матерь твою; но развѣ у васъ есть родители? И, наконецъ, сказано: не убей, не прелюбодѣйствуй, не украдь; но развѣ среди васъ бываютъ такія дѣла? — И Богъ одобрилъ Моисея, а архангелы полюбили его».

Эта послѣдняя притча даетъ намъ руководящую мысль для оцѣнки всего Талмуда. Законъ данъ для человѣка, а не для ангеловъ. Другими словами, законъ не можетъ предполагать безусловнаго совершенства въ своихъ исполнителяхъ, ибо тогда самый законъ былъ бы не нуженъ. Талмудъ не отказывается отъ совершенства какъ цѣли, какъ нравственнаго идеала. Но именно для того, чтобы этотъ идеалъ не оставался праздною мечтой, необходимо позаботиться о путяхъ къ его достиженію, а пути эти проходятъ по несовершенной и порочной природѣ человѣка. Прежде осуществленія безусловнаго идеала человѣкъ долженъ пріучиться ограничивать свою волю, по природѣ направленную не столько къ абсолютному нравственному совершенству, сколько къ удовлетворенію своего эгоизма. Ограниченіе воли есть законъ, и вотъ Талмудъ и раввины ставятъ себѣ задачей вездѣ и во всемъ ограничить своеволіе человѣка предписаніями закона Божія, не оставляя на личный произволъ никакихъ отношеній част-

ной и общественной жизни. Они насчитали въ торѣ 248 положительныхъ предписаній и 365 запрещеній и затѣмъ эти 613 законовъ безконечно размножили чрезъ примѣненіе ихъ ко всевозможнымъ частнымъ случаямъ. Что все это множество законовъ и для талмудистовъ не есть цѣль сама по себѣ, это ясно уже изъ указанія Талмуда, что данное на Синаѣ число законовъ было сведено потомъ Давидомъ къ 11, Исаіей къ 6 и даже къ 2, Михеемъ къ 3 и, наконецъ, Аввакумомъ къ одному положенію: *праведникъ вѣрностію своею будетъ живъ* (цадик бээмунато ихъйэ. Аввак. II, 4). Сопоставляя это указаніе съ вышеприведеннымъ отвѣтомъ Гиллеля язычнику, можно видѣть, что между законничествомъ Талмуда и новозавѣтною нравственностью, основанною на вѣрѣ и альтруизмѣ, нѣтъ противорѣчія *въ принципѣ*. Принципіальный споръ между христіанствомъ и еврействомъ заключается не въ нравственной, а въ религіозно-метафизической области, въ вопросѣ о богочеловѣческомъ значеніи и искупительной жертвѣ Христа. Правда, помимо этого должно признать еще и то, что на практикѣ талмудисты и руководимый ими народъ забывали или пренебрегали возвышенными идеально-нравственными взглядами своихъ агадъ и погружались всецѣло въ изученіе и примѣненіе формальныхъ узаконеній Талмуда *(галахотъ)*, вслѣдствіе чего въ іудействѣ начало закона или формальной правды получило рѣшительный перевѣсъ надъ началомъ милости *(хэсэд)* и внутренней правды *(эмет)*. Вполнѣ признавая эту односторонность еврейскаго развитія, мы никакъ не рѣшимся безусловно осудить ее въ виду противоположной и еще болѣе пагубной крайности, которую представляетъ намъ христіанскій міръ. Если талмудическое іудейство переходитъ мѣру въ своихъ стараніяхъ свести всѣ подробности общественной и частной жизни къ религіозному закону, то нашъ псевдо-христіанскій міръ не только на практикѣ произвелъ, но и въ принципъ возвелъ совершенное раздѣленіе между религіозною истиной и дѣйствительною жизнью, между религіей и политикой, между идеальными нормами, которыя превращаются у насъ въ пустое слово, и реальными отношеніями, которыя мы стараемся всячески закрѣпить въ ихъ явной ненормальности. Противъ этого безбожнаго принципа, противъ этого безнравственнаго раздѣленія талмудическое іудейство возстаетъ всѣмъ своимъ существомъ, и въ этомъ его оправданіе.

Для талмудистовъ, которые въ этомъ отношеніи стоятъ всецѣло на почвѣ Моисеевой торы, религія есть законъ жизни человѣческой.

Ушмартэм эт хукотай ота гаадам вахай багэм ани Ягвэ (Соблюдай уставы Мои и уложенія Мои, ихъ же сотворитъ человѣкъ и живъ будетъ ими: я Господь; Лев. VIII, 5). Это изреченіе явно оправдалось въ національной жизни еврейства. Только соблюденіемъ этихъ уставовъ и уложеній, впервые данныхъ въ торѣ и затѣмъ огражденныхъ въ Талмудѣ, — только ихъ соблюденіемъ еврейство доселѣ живо, какъ нація, единственная нація въ мірѣ по долговѣчности. Лучшимъ доказательствомъ національной живучести еврейства можетъ служитъ антисемитическое движеніе. Ожесточенность этого движенія во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ о крѣпости еврейства. «Не толкай пьянаго, онъ и самъ упадетъ», говоритъ талмудическая пословица. Своими усиленными толчками антисемиты показываютъ увѣренность въ томъ, что еврейство твердо стоитъ на своихъ ногахъ.

И логика, и историческій опытъ, и слово Божіе учатъ насъ, что главное условіе *прочной силы есть правда*, т. е. вѣрность самому себѣ, отсутствіе внутренняго противорѣчія и раздвоенія. Всякое царство, раздѣлившееся на *ся*, не устоитъ. Борьба есть необходимый моментъ жизни, но именно только какъ частный моментъ, входящій въ составъ живого единства. Еврейство сильнѣе современнаго христіанскаго міра, потому что въ немъ внутренняя борьба, хотя несомнѣнно существуетъ, но лишь какъ подчиненное явленіе, не упраздняющее существеннаго единства въ цѣломъ. А въ христіанскомъ мірѣ это единство потеряло всякую реальность, превратилось въ отвлеченную идею, безсильную противъ распри отдѣльныхъ частей. Правда, разница здѣсь обусловливается отчасти и тѣмъ, что еврейство представляетъ одну націю, тогда какъ христіанскій міръ обнимаетъ собою множество національныхъ элементовъ. Но гдѣ же сила христіанскаго *универсализма*, который обыкновенно противопоставляютъ узкому народному эгоизму евреевъ? Если новозавѣтная религія безсильна противъ обособляющаго дѣйствія народностей, то правы евреи, остающіеся при религіи ветхозавѣтной, которая прямо и открыто заявляетъ свой національный характеръ. Благодаря этому, они избавлены отъ того внутренняго противорѣчія, которое тяготѣетъ надъ большинствомъ христіанъ, исповѣдующихъ религію сверхнародную и, однакоже, поглощенныхъ чисто-національными интересами, страстями и предразсудками. Замѣчательно, впрочемъ, что евреевъ обыкновенно обвиняютъ заразъ и въ узкомъ націонализмѣ, и въ космо-

политизмѣ. Дѣло въ томъ, что самая національная идея у евреевъ имѣетъ извѣстное универсальное значеніе, которое возвѣщено еще библейскому Аврааму («и благословятся о тебѣ вся племена земная»); и если евреи не хотятъ признать въ христіанствѣ осуществленія этой всемірной миссіи Израиля, то, вѣдь, и мы по совѣсти не можемъ утверждать, чтобы она уже была осуществлена у насъ. И съ нашей точки зрѣнія осуществленіе вселенской идеи еще въ будущемъ; и въ этомъ будущемъ *исполненіи* христіанства евреямъ, по слову ап. Павла, будетъ принадлежать особая выдающаяся роль. И странно было бы ставить въ этомъ отношеніи еврейство, изъ котораго, сверхъ самой Моисеевой религіи, вышли христіанство и исламъ, — странно было бы ставить его на-ряду съ тою или другою *отдѣльною* народностью. Сопоставлять еврейство можно только со всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ, къ которому оно относится, какъ стволъ къ вѣтвямъ (разумѣется, не съ этнографической, а только съ духовно-культурной точки зрѣнія).

Проходя черезъ *всю* исторію человѣчества, отъ самаго ея начала и до нашихъ дней (чего нельзя сказать ни объ одной другой націи) еврейство представляетъ собою какъ бы *ось* всемірной исторіи.

Вслѣдствіе такого центральнаго значенія еврейства въ историческомъ человѣчествѣ, всѣ положительныя, а также и всѣ отрицательныя силы человѣческой природы проявляются въ этомъ народѣ съ особенною яркостью. Поэтому обвиненія евреевъ во всевозможныхъ порокахъ находятъ свое основаніе въ дѣйствительныхъ фактахъ изъ жизни еврейства. Но когда на основаніи этихъ частностей хотятъ засудить цѣликомъ все еврейство, тогда можно только удивляться смѣлости обвинителей. Когда національныя партіи въ разныхъ странахъ обвиняютъ евреевъ въ недостаткѣ патріотизма, то рѣшительно невозможно понять, какимъ образомъ евреи, оставаясь евреями, т. е. однимъ народомъ, могутъ совмѣщать въ себѣ противоборствующіе патріотизмы всѣхъ тѣхъ націй, среди которыхъ они живутъ. Настоящій патріотизмъ евреевъ можетъ состоять только въ любви къ еврейству, а въ этомъ, кажется, у нихъ нѣтъ недостатка. И не забавны ли упреки въ космополитизмѣ, обращенные къ той единственной націи, которая отъ незапамятной древности сквозь жесточайшія испытанія сохранила всю свою національную самобытность, — сохранила до такой степени, что тѣ самые, что упрекаютъ эту націю въ космополитизмѣ, вынуждены бываютъ со-

единять этотъ упрекъ съ прямо противоположнымъ и, какъ было уже замѣчено, обвинять космополитовъ въ узкомъ національномъ обособленіи? И этотъ послѣдній упрекъ столь же страненъ, какъ и первый. Ибо гдѣ былъ народъ, болѣе воспріимчивый и открытый чужимъ вліяніямъ, чѣмъ евреи, которые, изучивши внутреннюю духовную сущность своей народности, никогда не дорожили ея внѣшними природными признаками и даже языкъ свой неоднократно мѣняли: возвратившись изъ Вавилона, они говорили по-халдейски, въ Александріи стали говорить по-гречески, въ Багдадѣ и Кордовѣ — по-арабски, а нынѣ повсюду говорятъ на полу-нѣмецкомъ жаргонѣ, и при томъ всегда и вездѣ принимали личныя имена и фамильныя прозвища отъ чужихъ и иновѣрныхъ народовъ.

Консерваторы разныхъ странъ и исповѣданій единодушно упрекаютъ евреевъ въ особенной склонности къ либерализму и признаютъ ихъ даже прямыми родоначальниками и главными двигателями современнаго либеральнаго движенія въ Европѣ. Если такъ, то намъ, съ своей стороны, остается только пожалѣть, что евреи до сихъ поръ такъ плохо исполнили свое дѣло въ той странѣ, гдѣ истинно-либеральные принципы и порядки были бы особенно нужны и для самихъ «сыновъ Израилевыхъ» и для «народа земли». Замѣчательно впрочемъ, что свои идеи свободы и соціальной правды евреи выводятъ, и не безъ основанія, изъ самой Моисеевой торы. При такой почтенной древности прогрессивныя идеи евреевъ можно съ одинаковымъ правомъ считать консервативными и даже ретроградными, такъ что любая изъ партій, на которыя распадается цивилизованное человѣчество, можетъ найти себѣ сочувственные элементы въ еврействѣ, которое, однако, свободно отъ непримиримаго противорѣчія между всѣми этими элементами, но подчиняетъ ихъ всѣхъ своему религіозно-національному единству.

При явной несостоятельности общихъ принципіальныхъ обвиненій еврейства, противорѣчащихъ другъ другу и взаимно себя упраздняющихъ, антисемиты должны были избрать для своихъ нападеній другую, болѣе частную и конкретную почву. Возобновились старинныя жалобы на то, что религіозный законъ евреевъ, содержащійся въ Талмудѣ, предписываетъ избранному народу ненавидѣть всѣхъ иновѣрцевъ, въ особенности — христіанъ, и наносить имъ по возможности всякій вредъ. Не было бы, поистинѣ, ничего удивительнаго, если бы дѣйствительно въ религіозныхъ книгахъ евреевъ были такія

предписанія. Нужно ли припоминать все, что евреи претерпѣли отъ христіанскихъ народовъ въ средніе вѣка, когда гоненія на нихъ доходили до такого неистовства, что даже столь строгій ревнитель воинствующаго католицизма и столь рѣшительный противникъ іудейства, какъ папа Иннокентій III, долженъ былъ издать въ защиту евреевъ особое узаконеніе (constitutio pro Judaeis), гдѣ онъ, между прочимъ, запрещаетъ христіанамъ подъ страхомъ отлученія отъ церкви разрушать еврейскія кладбища и вырывать погребенныя тѣла *съ цѣлью вымогательства денегъ?* [4] Намъ кажется, что всѣ обвиненія евреевъ въ сребролюбіи и эксплоатаціи христіанъ блѣднѣютъ передъ такимъ свидѣтельствомъ. Но оставимъ эти давно прошедшія дѣянія. Припомнимъ нѣчто болѣе близкое по времени и по мѣсту. Многимъ изъ нашихъ читателей, вѣроятно, будетъ интересно, хотя едва ли утѣшительно, узнать, что менѣе чѣмъ полтораста лѣтъ тому назадъ, въ 1738 г., въ Петербургѣ были сожжены на кострѣ еврей Лейба Боруховъ и флота капитанъ-лейтенантъ Возницынъ за то, что первый изъ нихъ обратилъ второго, посредствомъ разговоровъ, въ еврейство [5].

Помимо безотчетныхъ антипатій и предразсудковъ противъ еврейства, существуютъ еще до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, христіанскихъ странахъ законы, налагающіе заклятіе на еврейскую религію, отдѣляющіе евреевъ отъ остальнаго населенія непроницаемою стѣной, какъ какихъ-то зачумленныхъ.

Въ виду этого, если бы въ еврейскихъ религіозно-историческихъ кодексахъ содержались постановленія соотвѣтствующаго духа по отношенію къ христіанамъ, то это было бы только справедливо. Но находятся ли дѣйствительно у евреевъ подобныя постановленія? Благодаря новѣйшему антисемитическому движенію, этотъ вопросъ достаточно выяснился. Дѣло въ томъ, что пока сами евреи или ихъ защитники изъ христіанъ утверждали, что въ Талмудѣ нѣтъ никакихъ узаконеній, предписывающихъ ненавидѣть христіанъ и вредить имъ, можно было отвергать такія увѣренія, какъ пристрастныя. Но вотъ изъ среды самихъ антисемистовъ люди, владѣющіе болѣе или менѣе научными средствами для такой задачи, употребляютъ всѣ старанія, чтобы per fas et nefas отыскать въ Талмудѣ и другихъ религіозно-правовыхъ еврейскихъ книгахъ то, что имъ нужно, т. е. законы,

[4] Innocentii III: „Opera ed. Migne", t. I, col. 865.

[5] См. Полное Собр. Закон., № 7612.

обязывающіе евреевъ къ ненависти и враждѣ противъ христіанъ. И если, въ концѣ концовъ, результатъ всѣхъ этихъ исканій и стараній сводится почти къ нулю, то всякій безпристрастный человѣкъ убѣдится, что на этой почвѣ, по крайней мѣрѣ, дѣло антисемитовъ проиграно.

Лѣтъ пятнадцать тому назадъ въ Австріи и Германіи началась и доселѣ еще не совсѣмъ прекратилась ожесточенная литературная, а отчасти и судебная борьба изъ-за Талмуда. Главный поводъ къ этой борьбѣ дали два антисемитическихъ сочиненія: «Der Talmudjude» профессора Роллинга и «Der Judenspiegel» доктора Юстуса (псевдонимъ). Вокругъ этихъ двухъ книжекъ выросла цѣлая полемическая литература за и противъ іудейства и, въ частности, за и противъ Талмуда [6]. Для насъ особенно интересно сочиненіе Юстуса: «Der Judenspiegel». Авторъ его, очевидно, практически знакомый съ талмудическою литературой, постарался извлечь оттуда цѣлый рядъ положительныхъ узаконеній, обязательныхъ, какъ онъ увѣряетъ, и для современныхъ евреевъ, и предписывающихъ ненависть и вражду къ христіанамъ. Такихъ «законовъ» онъ набралъ цѣлую сотню. Правда, ихъ подлинность рѣшительно отрицалась не только евреями, но и христіанскими учеными, между прочимъ, извѣстнымъ гебраистомъ и богословомъ Деличемъ. Но такъ какъ и у Юстуса явились болѣе или менѣе ученые защитники, то читатели неспеціалисты могли быть поставлены въ весьма затруднительное положеніе, не зная, кому вѣрить. По несчастію для антисемитовъ, изъ ихъ среды самымъ серьезнымъ и обстоятельнымъ защитникомъ Юстуса выступилъ докторъ Эккеръ, который, несмотря на всю обнаруженную имъ вражду къ евреямъ и на все свое пристрастіе въ пользу автора «Judenspiegel»'я, оказался,

---

[6] Назовемъ лишь тѣ сочиненія, которыя намъ пришлось прочесть: Dr. V. Hoffmann, „Der Schulchan-Aruch", 1885; Dr. Joseph Kopp, „Zur Judenfrage", 2. Aufl. 1886; Dr. Jakob Ecker, „Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit", 2. Aufl. 1884; Franz Delitsch, „Rohling's Talmudjude", 7. Aufl. 1881; его же, „Zweite Streitschrift in Sachen des Antisemitismus"; его же, „Neueste Traumgesiche etc.", 1883; его же, „Schachmatt den Blutlügnern etc.", 2. Abdr. 1883; Dr. M. Joël, „Meine Gutachten über den Talmud", 1887; Karl Fischer, „Gutmeinung über den Talmud der Hebräer", 1883. Изъ этихъ восьми (считая самого Ролинга и Юстуса) авторовъ *три* антисемита, *два* еврея и *три* христіанина.

[7] Пристрастіе настолько сильное, что было высказано даже такое

однако, неспособенъ скрыть фактическую истину въ этомъ дѣлѣ. Онъ провѣрилъ всѣ ссылки Юстуса и, въ своей книжкѣ «Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit», перепечатавши всѣ сто «законовъ» Юстуса, послѣ каждаго изъ нихъ воспроизводилъ соотвѣтствующіе тексты въ подлинникѣ съ точнымъ нѣмецкимъ переводомъ. Такимъ образомъ, все то, что затѣмъ говоритъ критикъ съ своей личной точки зрѣнія, нисколько не мѣшаетъ безпристрастному читателю составить правильное сужденіе по всѣмъ пунктамъ. И, во-первыхъ, оказывается, что Юстусъ свои законы вовсе не бралъ готовыми изъ еврейскаго религіозно-юридическаго кодекса (*Шульхан-арухъ*)[8], а составлялъ каждый законъ изъ нѣсколькихъ отрывковъ, взятыхъ иногда изъ разныхъ сочиненій неодинаковаго достоинства и авторитета. Большею частью эти отрывки поставлены у Юстуса въ совершенно произвольную связь между собою, тексты перемѣшаны съ комментаріями, общеобязательныя узаконенія съ частными мнѣніями раввиновъ, — и все это передано лишь приблизительно, своими словами: дурной пріемъ, когда дѣло идетъ *о законахъ*. Но всего замѣчательнѣе то, что наиболѣе сильныя выраженія ненависти къ христіанамъ просто вставлены Юстусомъ отъ себя, и при этомъ безъ всякаго обозначенія и безъ всякихъ оговорокъ. Изъ многихъ примѣровъ приведемъ одинъ. Подъ № 23 читается въ «Judenspiegel»'ѣ такой законъ: «Свидѣтелями могутъ быть признаны только носящіе человѣческое имя; но акумъ (христіанинъ) или іудей, принявшій христіанство, онъ же еще хуже природнаго христіанина, *совсѣмъ не могутъ быть почитаемы за людей*, въ силу чего и свидѣтельское ихъ показаніе не имѣетъ никакого значенія». Вотъ «законъ», который былъ очень дорогъ для антисемитовъ, если бы только онъ не былъ подложнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ два текста еврейскаго кодекса, на которые ссылается Юстусъ, гласятъ лишь слѣдующее: 1) «Язычникъ (гой) и человѣкъ несвободный (эбед) неспособны къ свидѣтельству». 2) «Ложные доносчики (га-мосрим) и безбожники (букв.: эпикурейцы — га-апикоро-

подозрѣніе, что Dr. Ecker далъ лишь свое имя, а что апологія написана самимъ Юстусомъ. Впрочемъ, это подозрѣніе представляется намъ мало правдоподобнымъ.

[8] Шульхан-арух, т. е накрытый столъ, составленъ рабби Іозефомъ Каро въ XVI ст. въ Палестинѣ и потомъ былъ переработанъ для европейскихъ евреевъ рабби Моисеемъ Иссерлесомъ. Эта книга относится къ Талмуду приблизительно такъ же, какъ наша „Книга правилъ“ относится къ древнимъ „Кормчимъ“.

симъ) и отступники хуже язычниковъ и неспособны къ свидѣтельству». Если даже, вопреки прямымъ свидѣтельствамъ многихъ авторитетныхъ раввиновъ, принять, что подъ язычниками разумѣются христіане, то, во всякомъ случаѣ, о томъ, что они не люди, въ приведенныхъ текстахъ нѣтъ ни слова. Мы готовы допустить, что многовѣковое безчеловѣчное отношеніе христіанскихъ народовъ къ евреямъ успѣло въ глазахъ сихъ послѣднихъ затмить человѣческое достоинство ихъ гонителей и вытѣснить изъ сердца Израиля братскія чувства къ новому Эдому. Но дѣло здѣсь не въ чувствахъ, а въ положительномъ законѣ. Мы знаемъ, напримѣръ, что сто лѣтъ тому назадъ православные казаки, воюя съ послѣдними остатками «Рѣчи Посполитой», вездѣ, гдѣ только могли, вѣшали на одну висѣлицу еврея, польскаго ксендза и собаку съ такою надписью: «жидъ, ляхъ да собака — вѣра еднака» [9]. Но кто же рѣшится вставить это изреченіе безъ всякихъ оговорокъ въ цитаты изъ свода законовъ Россійской имперіи или изъ каноническихъ постановленій православной церкви? Но именно подобнымъ образомъ поступаютъ изобрѣтатели псевдо-талмудическихъ законовъ.

Обращаясь далѣе къ содержанію этихъ ста законовъ доктора Юстуса, мы находимъ между ними цѣлый рядъ постановленій, запрещающихъ евреямъ принимать какое-либо участіе, прямо или косвенное, въ богослуженіи иновѣрцевъ, разумѣется, преимущественно христіанъ, какъ-то: доставлять воду для крещенія, продавать свѣчи для церкви, торговать иконами или священными книгами христіанъ, поздравлять ихъ или дѣлать имъ подарки въ ихъ праздники и т. д. (№№ 58 и слѣд.). Такимъ образомъ евреямъ ставится въ вину даже то, что, оставаясь евреями, они не вступаютъ въ религіозное общеніе съ христіанами! Но допустятъ ли еще эти послѣдніе такое общеніе? Во всякомъ случаѣ, прежде чѣмъ ставить подобное требованіе евреямъ, слѣдовало бы дождаться возстановленія религіозной солидарности между самими христіанскими исповѣдниками. Недавно пишущій эти строки получилъ отъ одного протестантскаго миссіонера нѣсколько нумеровъ американскаго миссіонерскаго журнала, гдѣ, между прочимъ, говорилось, что главное препятствіе къ обращенію современныхъ русскихъ и болгаръ въ христіанство состоитъ въ томъ, что

[9] Этотъ фактъ сообщается, между прочимъ, въ „Исторія паденія Польши“ С. Соловьева.

эти народы считаютъ себя христіанами [10]. Съ другой стороны, одинъ православный духовный ораторъ съ церковной каѳедры противопоставлялъ между собою, какъ два враждебныхъ начала, русскій *крестъ* и латинскій *кжижъ*. При такихъ условіяхъ на всякій нашъ упрекъ въ религіозно-національномъ обособленіи, на всякое наше требованіе широкой вѣротерпимости у евреевъ есть готовый отвѣтъ: врачу, исцѣлися самъ, или еще: лицемѣръ! вынь прежде бревно изъ глаза своего и тогда увидишь, какъ лучше вынуть спицу изъ глаза брата твоего.

Трудно повѣрить, что «Judenspiegel» воспроизводитъ, между прочимъ, какъ обвинительный документъ противъ евреевъ, и такіе законы, которые предписываютъ имъ величайшую осторожность въ обращеніи съ христіанами, дабы не подвергнуться отъ нихъ смерти или какому-нибудь важному вреду. Что эти законы, формулированные въ XVI вѣкѣ, имѣли слишкомъ много основаній и поводовъ, это странно было бы и доказывать; а въ такомъ случаѣ *для кого же* предосудительны и постыдны эти законы?

Это довольно печальная тема. Но есть и забавныя мѣста въ «Judenspiegel»'ѣ. Къ ихъ числу, несомнѣнно, принадлежитъ законъ № 76, запрещающій евреямъ отдавать своихъ дѣтей въ какія бы то ни было христіанскія училища. Какъ жаль, что о такомъ (по увѣренію д-ра Юстуса, обязательномъ и въ настоящее время) законѣ ничего не знало наше министерство народнаго просвѣщенія: это избавило бы его отъ труда опредѣлять нормальный процентъ евреевъ въ русскихъ училищахъ.

Въ окончательномъ результатѣ, если устранить изъ разсматриваемаго нами обвинительнаго акта все подложное, невѣрное и несообразное, то останутся семь или восемь законовъ, которыми антисемиты могли бы съ нѣкоторою видимостью правды воспользоваться для своихъ цѣлей. Таковы постановленія, дозволяющія еврею не возвращать найденной имъ вещи, если она потеряна иновѣрцемъ, или разрѣшающія еврею пользоваться ошибками иновѣрца при де-

---

[10] Если бы дѣло шло о плохомъ исполненіи христіанскихъ заповѣдей въ жизни народа, то такой упрекъ былъ бы справедливъ, хотя и распространялся бы болѣе или менѣе на всѣ вѣроисповѣданія. Но почтенный миссіонеръ видитъ наше язычество не въ этомъ, а просто лишь въ томъ, что мы принадлежимъ къ православному исповѣданію.

нежныхъ расчетахъ, или, наконецъ, допускающія отдавать иновѣрцамъ деньги въ ростъ (что запрещается относительно евреевъ).

Было бы весьма удивительно, если бы еврейскій кодексъ XVI вѣка признавалъ обязательное равенство между евреями и христіанами, когда въ самыхъ просвѣщенныхъ христіанскихъ странахъ это равенство признано лишь нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ, а въ той странѣ, гдѣ находится главная масса евреевъ, они доселѣ не пользуются гражданскою полноправностью.

Талмудическій законъ, разрѣшающій ростъ только относительно иновѣрцевъ, взятъ прямо изъ торы Моисеевой. Но изъ какого религіознаго источника заимствованы постановленія нашихъ псевдохристіанскихъ государствъ, узаконяющія ростовщичество для *всѣхъ* безъ различія? Во всякомъ случаѣ, не странно ли требовать отъ евреевъ, чтобы они относились къ намъ лучше, нежели мы относимся и къ нимъ, и даже другъ къ другу?

Впрочемъ, должно замѣтить, что упомянутыя постановленія имѣютъ характеръ отрицательный, выражаютъ собою лишь юридическій предѣлъ безнравственнаго дѣйствія, а никакъ не положительное нравственное требованіе. Талмудъ только дозволяетъ, но никакъ не предписываетъ и не одобряетъ захвата вещи, потерянной иновѣрцемъ. И если изобрѣтатель ста законовъ иногда превращаетъ дозволеніе въ предписаніе, то это есть лишь одинъ изъ его подлоговъ, осуждаемый даже пристрастнымъ къ нему критикомъ (напримѣръ, № 36). На самомъ дѣлѣ этого рода законы выражаютъ лишь крайній юридически-обязательный minimum нравственныхъ поступковъ. Но, заключая въ себѣ лишь юридическое требованіе наименьшаго, эти постановленія не исключаютъ нравственнаго требованія большаго. Напротивъ, такое нравственное требованіе находитъ въ самомъ Талмудѣ положительное основаніе въ трехъ извѣстныхъ принципахъ, которыми можетъ гордиться еврейская этика: въ принципѣ «священія имени» (Божія) — *кидуш га-шэм*, въ принципѣ «хуленія имени» — *хиллуль га-шэм* и въ принципѣ «путей мира» — *даркэ-шалом*. Дѣлать добрыя дѣла, чтобы ими прославлялась истинная вѣра, дѣлать больше, чѣмъ предписываетъ формальный законъ, дѣлать добро не изъ страха и не для своей чести, а для славы Бога Израилева, — вотъ что значитъ *святить имя*. Ученики рабби Симона бен-Шетаха, — разсказывается въ іерусалимскомъ Талмудѣ, — купили ему осла у одного сарацина. На сбруѣ животнаго оказа-

лась драгоцѣнная жемчужина. «Знаетъ ли объ этомъ продавшій?» — спросилъ раббн. — «Нѣтъ», — отвѣчали ученики. «Такъ идите скорѣе и возвратите ему сокровище». Когда это исполнили, сарацинъ воскликнулъ: «Слава Богу іудеевъ!» Это восклицаніе язычника, — замѣчается при этомъ въ Талмудѣ, — было для рабби Симона дороже всѣхъ сокровищъ въ мірѣ. «Однажды наши старики, — разсказывалъ рабби Ханина, — купили у проходившихъ римскихъ солдатъ мѣшокъ пшеницы и нашли въ немъ кошелекъ съ золотомъ. Они поспѣшно догнали солдатъ и возвратили имъ находку. Тогда тѣ воскликнули: «Слава Богу іудеевъ!» Рабби Самуэль бен-Сузарти отправился въ Римъ и нашелъ тамъ драгоцѣнное украшеніе, потерянное императрицей. Было объявлено всенародно, что кто возвратитъ находку въ теченіе тридцати дней, получитъ большое вознагражденіе, а у кого она окажется послѣ тридцати дней, тотъ будетъ казненъ. Рабби Самуэль принесъ украшеніе на тридцать первый день. Императрица спросила съ изумленіемъ: развѣ онъ не зналъ о томъ, что было объявлено? «Я слышалъ объ этомъ, — отвѣчалъ рабби Самуэль, — но я принесъ находку не изъ желанія награды и не изъ страха казни, а единственно только изъ страха Божія». Тогда императрица воскликнула: «Слава Богу іудеевъ!»

Но если положительный принципъ *киддуш га-шэм* есть идеальное требованіе, осуществляемое лишь праведниками, то соотвѣтствующій ему отрицательный принципъ *хиллуль га-шэм* налагаетъ безусловныя обязанности на всякаго еврея. Въ силу этого принципа, если извѣстный поступокъ, хотя самъ по себѣ дозволенный закономъ, при данныхъ обстоятельствахъ является зазорнымъ и можетъ вызвать хулу на Израиля и на Бога его, то такой поступокъ, несмотря на свою отвлеченную законность, становится величайшимъ грѣхомъ и преступленіемъ. Болѣе или менѣе широкое примѣненіе этого важнаго принципа зависитъ, очевидно, не отъ евреевъ, а отъ тѣхъ народовъ, среди которыхъ они живутъ. Такъ, напримѣръ, если бы въ христіанскомъ обществѣ ростовщичество и другія подобныя профессіи считались дѣломъ безусловно предосудительнымъ и безчестнымъ, то евреи, въ силу принципа хиллуль га-шэм, обязаны были бы воздерживаться отъ такихъ профессій.

Наконецъ, третій принципъ — путей мира — требуетъ, чтобы извѣстныя дѣйствія, по закону необязательныя, напримѣръ, давать милостыню иновѣрцамъ, воздавать похоронныя почести ихъ покой-

никамъ и т. п., исполнялись евреями для сохраненія и установленія мирныхъ и дружественныхъ отношеній со всѣми — *мипнэ даркэ-шалом*. Ибо по Талмуду *миръ* есть третій (послѣ *истины* и *справедливости*) столпъ, на которомъ держится вселенная; а дружелюбіе есть величайшая изъ добродѣтелей.

Итакъ, въ Талмудѣ нѣтъ тѣхъ дурныхъ законовъ, которые хотятъ отыскать въ немъ антисемиты. Немногія отдѣльныя узаконенія, которыя съ точки зрѣнія современной этики, освободившейся до извѣстной степени отъ національнаго, могутъ казаться несправедливыми, теряютъ всю свою практическую силу благодаря принципамъ *киддуш га-шэм, хиллуль га-шэм и мипнэ даркэ-шалом*. Антисемитамъ приходится поневолѣ вернуться къ общему принципіальному обвиненію Талмуда. Какъ совокупность религіозно-національнаго преданія, имѣющаго въ главной своей части строго-юридическій характеръ, Талмудъ есть то, что закрѣпляетъ еврейство въ его обособленіи; онъ есть твердыня, ограждающая и отдѣляющая евреевъ отъ остального человѣчества, т. е. прежде всего отъ христіанскаго міра, съ которымъ исторія связала ихъ тѣснѣйшимъ образомъ. Противъ этой твердыни еврейства христіанскій міръ уже пятнадцать вѣковъ обращаетъ и вещественное, и духовное свое оружіе. Это оружіе замѣтно притупилось, а враждебная твердыня стоитъ попрежнему. Мы глубоко убѣждены, что ея крѣпость заключается не въ одномъ упорствѣ евреевъ. Талмудическое іудейство содержитъ въ себѣ практическій *религіозно-національный законъ жизни*. Нельзя противопоставлять *такому закону* отвлеченныя идеи общечеловѣческой цивилизаціи. Это предметы совершенно разнородные, которые не могутъ ни исключать, ни замѣнять другъ друга. Іудейское преданіе нисколько не отрицаетъ идей современнаго просвѣщенія. Талмудъ нисколько не мѣшалъ евреямъ пользоваться всѣми благами современной цивилизаціи и даже дѣятельно участвовать въ произведеніи этихъ благъ. Исключительная обособляющая сила талмудическаго іудейства обращена не наружу, а *внутрь*. А слѣдовательно, и преодолѣть эту обособляющую силу можно только изнутри. Талмудъ содержитъ въ себѣ *религіозно-національный законъ жизни* для еврейства. Если вамъ не нравится, что этотъ законъ имѣетъ религіозный характеръ, тогда нападайте прямо на религію вообще: само собою разумѣется, что если все еврейство утратитъ свои религіозныя убѣжденія, то о Талмудѣ не будетъ и рѣчи. Если же вы сами стоите

на религіозной почвѣ и въ талмудическомъ іудействѣ вамъ претитъ лишь его національная исключительность и косность, въ такомъ случаѣ вы должны этому религіозно-*національному* закону жизни противопоставить (и не на словахъ только, а на дѣлѣ) другой, религіозно-*вселенскій законъ жизни*. Между тѣмъ, представители правовѣрнаго христіанства могутъ выступить противъ правовѣрнаго іудейства лишь съ проповѣдью отвлеченной богословской истины (въ лучшихъ и рѣдкихъ случаяхъ сопровождаемой благими пожеланіями и надеждами). Но на такую проповѣдь религіозные и добросовѣстные іудеи могутъ отвѣтить приблизительно слѣдующее:

«Въ вашихъ богословскихъ разсужденіяхъ объ истинѣ христіанства вы забываете двѣ вещи: природу религіи и особенность еврейскаго характера. Вы забываете, что христіанство, *какъ религія*, должна быть *системою жизни*, а не системою однѣхъ богословскихъ мыслей, и что, слѣдовательно, о немъ нужно судить не на однихъ теоретическихъ, а, главнымъ образомъ, на практическихъ основаніяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вы забываете, что евреи тѣмъ и отличаются отъ грековъ, индійцевъ, германцевъ, что для нихъ умозрительная истина *сама по себѣ* не имѣетъ значенія, а цѣнится лишь въ своемъ приложеніи *къ жизни*, цѣнится по своему полезному дѣйствію или по своей дѣйствительной пользѣ. Мы, евреи, судимъ о деревѣ не по величинѣ ствола, не по живописности вѣтвей, не по формѣ листьевъ и красотѣ цвѣтовъ, а по вкусу и питательности плодовъ. И такъ мыслитъ не только Іерусалимъ, но и Галилея; и вашъ Учитель держался того же взгляда, и въ вашемъ Евангеліи записано изреченіе, что всякое дерево познается по плодамъ своимъ. Итакъ, будемте говорить не о листвѣ христіанскаго богословія, а о плодахъ христіанской жизни. Я не хочу настаивать на томъ, что эти плоды всегда были горьки для насъ, евреевъ. Быть можетъ, эта горечь происходитъ не отъ самаго христіанства и даже не отъ злобы христіанъ. Быть можетъ, самъ Израиль еще не довольно твердъ въ заповѣдяхъ Бога своего, и Онъ донынѣ продолжаетъ испытывать Свой народъ, какъ и прежде испытывалъ посредствомъ Мицраима и Ассура, Явана и Эдома. Но что взяли изъ христіанства для своей жизни сами христіанскіе народы? Я не говорю о святыхъ и праведникахъ: они существуютъ въ христіанствѣ и внѣ его, какъ рѣдкое исключеніе, но христіанство и не гоняется за невозможною цѣлью — исправить всѣхъ людей *поодиночкѣ*, оно не ограничивается пропо-

вѣдью личной морали, оно принимаетъ форму коллективнаго цѣлаго, является какъ церковь. Церковь существуетъ не для того, чтобы произвести только святого человѣка или производить святыхъ людей *поодиночкѣ*, а для того, чтобы устроить *по-Божьи* соціальную жизнь, чтобы общественная правда и личная праведность могли взаимно поддерживать и питать другъ друга. Вы, христіане, утверждаете, что ваша религія есть высшая и окончательная ступень божественнаго откровенія, что она внесла въ міръ новыя жизненныя начала, которыхъ не знало іудейство. Если такъ, то эти новыя начала должны были обновить и пересоздать всю жизнь христіанскаго человѣчества, они должны были вносить высшую правду во всѣ общественныя, гражданскія и международныя отношенія христіанскаго міра. Мы хотимъ очевиднаго доказательства *соціальныхъ* успѣховъ христіанства. Указываютъ обыкновенно на то, что проповѣдь Евангелія уничтожила главную язву древняго міра — рабство. Замѣчательно, однако, что за полторы тысячи лѣтъ до появленія христіанства Моисеево законодательство принимало противъ рабства гораздо болѣе общія и дѣйствительныя мѣры (именно учрежденіемъ субботнихъ и юбилейныхъ годовъ), нежели тѣ смягчающіе палліативы, которые мы встрѣчаемъ въ церковныхъ канонахъ. Несомнѣнно, что нравственная *идея* христіанства подрываетъ рабство, но дѣло здѣсь не въ идеѣ, а въ дѣлѣ, а на дѣлѣ рабство продолжало существовать въ той или другой формѣ во все время преобладанія христіанской идеи и было окончательно упразднено только въ XVIII и XIX вѣкѣ, то есть какъ разъ въ эпоху религіознаго упадка и господствующаго невѣрія. Точно то же должно сказать о смягченіи уголовной юстиціи, уничтоженіи пытокъ и т. п. Тѣ успѣхи въ соціальныхъ нравахъ, которые достигнуты христіанскими народами въ два послѣдніе вѣка, не находятся въ прямой связи съ христіанствомъ. Да и во всякомъ случаѣ эти улучшенія соціальныхъ нравовъ слишкомъ поверхностны и слишкомъ мало измѣняютъ общую картину вашей соціальной жизни, которая рѣшительно чужда христіанскому идеалу. Нашъ еврейскій народъ видѣлъ, *какъ* жили язычники, видитъ теперь, какъ живутъ христіане, и не находитъ существенной разницы между тѣми и другими. Жизненныя основы и тамъ и здѣсь однѣ и тѣ же. И тамъ, и здѣсь соціальная жизнь основана не на всеобщей нравственной солидарности, а на взаимномъ противодѣйствіи и механическомъ уравновѣшеніи частныхъ силъ и интересовъ; и тамъ, и

здѣсь угнетеніе слабыхъ сильными и борьба сильныхъ между собою. Развѣ христіанство подчинило экономическій строй общества какому-нибудь нравственному закону, развѣ оно ввело разумную цѣлесообразность и справедливость въ распредѣленіе труда? Развѣ теперешняя экономическая эксплоатація не есть то же насиліе, и теперешняя свободная конкуренція не та же ли борьба за *добычу?* Вы молитесь Богу правды и любви, а служите — богу силы и удачи, тому самому золотому тельцу, которымъ насъ попрекаете (несправедливость этого попрека обличается вашею же христіанскою литературою: въ ней типичный служитель золотого тельца не жидъ Шейлокъ, а скупой рыцарь). Если бы то христіанское общество, среди котораго мы живемъ, не ставило денегъ выше всего, то и намъ не было бы причины заниматься денежнымъ дѣломъ. Денежное жидовство есть продуктъ вашей цивилизаціи: когда мы были самостоятельны, мы славились религіей, а не деньгами, храмомъ, а не биржей. То, что есть хорошаго въ нашей натурѣ, идетъ отъ праотца нашего Авраама; то, что есть хорошаго въ нашемъ быту, идетъ отъ нашего законодателя Моисея, а все, что есть дурного и въ нашей натурѣ и въ нашемъ быту, есть плодъ нашего приспособленія къ тому обществу, среди котораго мы жили и живемъ: сначала къ обществу язычниковъ, а потомъ и въ особенности къ обществу христіанскому. Несмотря, однако, на это вольное и невольное «примѣненіе къ средѣ», исказившее нашъ первоначальный типъ, мы все-таки сохраняемъ свои главныя особенности, возвышающія насъ какъ надъ язычниками, такъ и надъ христіанами, а именно: непоколебимую привязанность къ своему религіозному закону, тѣсную солидарность между собою и добрые семейные нравы. Слиться съ современнымъ христіанскимъ обществомъ значило бы для еврейства потерять свои нравственныя основы, не получивъ ничего взамѣнъ.

«Не говорите намъ, что дурное устройство и худая жизнь христіанскаго общества не упраздняютъ внутреннихъ преимуществъ христіанской религіи, что религіозная истина имѣетъ свою собственную особую область. Это мы знаемъ, и нашъ великій синедріонъ еще въ древнія времена указалъ три основы для нашей религіозной жизни: ученіе, богослуженіе и дѣятельную любовь. Но, *различая* эти три основы, мы считаемъ непозволительнымъ и нечестивымъ *отдѣлять* ихъ другъ отъ друга, отдѣлять теорію отъ практики, богослуженіе отъ человѣколюбія. Въ этомъ отдѣленіи есть ложь. Поэтому, хотя бы

мы и признали, что ваше христіанское ученіе истинно и ваше богослуженіе правильно, но, видя, что ваша жизнь и дѣла ваши не управляются закономъ любви и правды божеской и человѣческой, мы считаемъ вашу религію безсильною и не желаемъ къ ней присоединиться.

«Если бы мы, евреи, и могли *понять* сущность христіанства, то мы ни за что не хотимъ *принять* вашего отношенія къ религіи, какъ къ какой-то отвлеченной истинѣ. По-нашему, истина не можетъ быть отвлеченной, не можетъ отдѣляться отъ практики жизни. Мы народъ закона, и самая истина есть для насъ не столько идея ума, сколько *законъ жизни*. А по-вашему, напротивъ, истина — сама по себѣ, практическая жизнь — сама по себѣ. Не только ваша житейская дѣйствительность не осуществляетъ вашего религіознаго идеала (чего и требовать нельзя), но васъ нисколько не смущаетъ, что самый *законъ* вашей жизни, напримѣръ, въ области политики или соціальной экономіи, прямо противорѣчитъ вашему религіозному началу. У васъ люди самыхъ разнообразныхъ мнѣній сходятся въ томъ, что религіозно-нравственныя требованія не имѣютъ никакого смысла въ политикѣ и соціальной экономіи, что здѣсь все рѣшается не человѣколюбіемъ и высшею правдой, а только себялюбивымъ интересомъ той или другой народности, того или другого общественнаго класса. Такъ оно есть, такъ оно и должно быть, по-вашему. Вашъ религіозный идеалъ есть выраженіе высшей святости, а законъ вашей жизни есть и остается закономъ грѣха и неправды. Вы убѣждены, что идеальное не можетъ быть практичнымъ, а практичное не можетъ быть идеальнымъ. Мы же, евреи, какъ бы низко ни падали, но на такое принципіальное отреченіе отъ истинной жизни и отъ живой истины, на такое узаконенное раздвоеніе и противорѣчіе между идеей и дѣломъ, на вѣчное безсиліе правды, на вѣчную неправду силы мы несогласны.

«Одно изъ двухъ: или ваша религія дѣйствительно неосуществима, тогда, значитъ, она есть лишь пустая и произвольная фантазія; или же она осуществима, и, значитъ, вы лишь по своей дурной волѣ не осуществляете ея; въ такомъ случаѣ прежде чѣмъ звать другихъ къ себѣ, раскайтесь и исправьтесь сами. Научитесь исполнять свой Новый Завѣтъ такъ, какъ мы исполняемъ свой Ветхій Завѣтъ, и тогда мы придемъ къ вамъ и соединимся съ вами. А теперь, если бы мы и хотѣли прійти къ вамъ, то не можемъ, ибо не

знаемъ, къ кому изъ васъ идти. Ваше царство раздѣлилось на ся, и нѣтъ единодушія между вами. Покажите намъ то единое и вселенское христіанство, которое бы сняло съ насъ оковы народной исключительности».

Такую или подобную рѣчь могъ бы держать къ намъ всякій религіозный іудей. И никакія наши возраженія противъ его доводовъ не имѣли бы для него убѣдительной силы, пока практическое заключеніе его рѣчи остается неопровержимымъ. Дѣйствительно, мы не можемъ думать о соединеніи еврейства съ христіанскимъ міромъ, пока самъ этотъ міръ раздѣленъ въ себѣ; мы не можемъ ждать, чтобы евреи пожертвовали намъ своею народною исключительностью, когда среди насъ самихъ національная вражда возобладала надъ вселенскимъ единствомъ; мы не имѣемъ права требовать, чтобы религіозные евреи оставили свои мечтанія *о будущемъ* царствѣ Мессіи, когда мы не можемъ дать имъ настоящаго царства Мессіи; мы не можемъ, наконецъ, убѣдить евреевъ, чтобы они повѣрили въ христіанство, когда мы сами такъ плохо вѣримъ въ него. Тѣ изъ насъ, которые думаютъ, что христіанство никогда не достигнетъ единства въ себѣ и никогда не получитъ власти надъ нашею жизнью, тѣмъ самымъ признаютъ безсиліе своей религіи, и передъ евреями они безотвѣтны.

Сохраненное, благодаря Талмуду, въ своемъ религіозно-національномъ обособленіи еврейство еще не утратило смысла своего существованія. Оно стоитъ доселѣ живымъ укоромъ христіанскому міру. Оно не споритъ съ нами объ отвлеченныхъ истинахъ, а обращается къ намъ съ требованіемъ правды и вѣрности: или отказаться отъ христіанства, или приняться рѣшительно за его осуществленіе въ жизни. Бѣда для насъ не въ излишнемъ дѣйствіи Талмуда, а въ недостаточномъ дѣйствіи Евангелія. Отъ насъ самихъ, а не отъ евреевъ, зависитъ желанное рѣшеніе еврейскаго вопроса. Заставить евреевъ отказаться отъ законовъ Талмуда мы не можемъ, но примѣнить къ самому еврейству евангельскія заповѣди всегда въ нашей власти. Одно изъ двухъ: или евреи не враги намъ, тогда и еврейскаго вопроса вовсе не существуетъ, или же они наши враги, и въ такомъ случаѣ относиться къ нимъ въ духѣ любви и мира — вотъ единственное христіанское разрѣшеніе еврейскаго вопроса.

Красота въ природѣ.

1889.

Красота спасаетъ міръ.
Достоевскій.

Страшно кажется возлагать на красоту спасеніе міра, когда приходится спасать саму красоту отъ художественныхъ и критическихъ опытовъ, старающихся замѣнить идеально-прекрасное реально-безобразнымъ. Но если не смущаться грубыми, а иногда и совсѣмъ нелѣпыми выраженіями новѣйшаго эстетическаго реализма (и утилитаризма), а вникнуть въ существенный смыслъ его требованій, то въ нихъ именно и окажется безотчетное и противорѣчивое, но тѣмъ болѣе дорогое признаніе за красотою мірового значенія: ея кажущіеся гонители усвояютъ ей какъ разъ эту самую задачу спасать міръ. Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается какъ праздная забава; идеальная красота презирается, какъ произвольная и пустая прикраса дѣйствительности. Значитъ, требуется, чтобы настоящее художество было *важнымъ дѣломъ*, значитъ, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздѣйствовать на реальный міръ. Освободивши требованія новыхъ эстетиковъ (реалистовъ и утилитаристовъ) отъ логическихъ противорѣчій, въ которыя они обыкновенно запутываются, и сводя эти требованія къ одному, мы получимъ такую формулу: эстетически прекрасное должно вести къ *реальному улучшенію дѣйствительности*. Требованіе вполнѣ справедливое; и, вообще говоря, отъ него никогда не отказывалось и идеальное искусство, его признавали и старые эстетики. Такъ, напримѣръ, древняя трагедія, по объясненію Аристотеля (въ его «Поэтикѣ»), должна была производить дѣйствительное улучшеніе души человѣческой чрезъ ея очищеніе (*κάθαρσις*). Подобное же реально-нравственное дѣйствіе приписываетъ Платонъ (въ «Республикѣ») нѣкоторымъ родамъ

музыки и лирики, укрѣпляющимъ мужественный духъ. Съ другой стороны, художественная пластика, помимо своего эстетическаго вліянія на душу, представляетъ еще хотя весьма незначительное, поверхностное и частичное, но все-таки реальное, прямое и пребывающее воздѣйствіе на внѣшнюю вещественную природу, — на матеріалъ, изъ котораго это искусство создаетъ свои произведенія. Прекрасная статуя по отношенію къ простому куску мрамора есть безспорно новый реальный предметъ и при томъ лучшій, болѣе совершенный (въ объективномъ смыслѣ), какъ болѣе сложный и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе обособленный. Если въ этомъ случаѣ улучшающее дѣйствіе художества на матеріальный предметъ имѣетъ характеръ чисто-внѣшній, нисколько не измѣняющій существенныхъ свойствъ самой вещи, то нѣтъ однако никакихъ основаній утверждать, что такой поверхностный образъ дѣйствія долженъ непремѣнно принадлежать искусству вообще, всегда и во всѣхъ его видахъ. Напротивъ, мы имѣемъ полное право думать, что воздѣйствіе художества какъ на природу вещей, такъ и на душу человѣческую допускаетъ различныя степени, можетъ быть болѣе или менѣе глубокимъ и сильнымъ.

Но, во всякомъ случаѣ, какъ бы слабо ни было это двоякое дѣйствіе художника, онъ все-таки производитъ нѣкоторые новые предметы и состоянія, нѣкоторую новую прекрасную дѣйствительность, которой безъ него вовсе бы не было. Эта прекрасная дѣйствительность или эта осуществленная красота составляетъ лишь весьма незначительную и немощную часть всей нашей далеко не прекрасной дѣйствительности. Въ человѣческой жизни художественная красота есть только символъ лучшей надежды, минутная радуга на темномъ фонѣ нашего хаотическаго существованія. Противъ этой-то недостаточности художественной красоты, противъ этого поверхностнаго ея характера и возстаютъ противники чистаго искусства. Они отвергаютъ его не за то, что оно слишкомъ возвышенно, а за то, что оно не довольно реально, т. е. оно не въ состояніи овладѣть всею нашею дѣйствительностью, преобразовать ее, сдѣлать всецѣло прекрасною. Быть можетъ, сами не ясно это сознавая, они требуютъ отъ искусства гораздо большаго, чѣмъ то, что оно до сихъ поръ давало и даетъ. Въ этомъ они правы, ибо ограниченность наличнаго художественнаго творчества, эта призрачность идеальной красоты выражаетъ только несовершенную степень въ развитіи человѣческаго искусства, а никакъ не вытекаетъ изъ самой его сущности. Было бы явною ошибкой

считать существующіе нынѣ способы и предѣлы художественнаго дѣйствія за окончательные и безусловно обязательные. Какъ и все человѣческое, художество есть текущее явленіе, и, быть можетъ, въ нашихъ рукахъ только отрывочные начатки истиннаго искусства. Пускай сама красота неизмѣнна; но объемъ и сила ея осуществленія въ видѣ прекрасной дѣйствительности имѣютъ множество степеней, и нѣтъ никакого основанія для мыслящаго духа окончательно останавливаться на той ступени, которой мы не успѣли достигнуть въ настоящую историческую минуту, хотя бы эта минута и продолжалась уже тысячелѣтія.

Имѣя въ виду философскую теорію красоты и искусства, слѣдуетъ помнить, что всякая такая теорія, объясняя свой предметъ въ его настоящемъ видѣ, должна открывать для него широкіе горизонты будущаго. Безплодна та теорія, которая только подмѣчаетъ и обобщаетъ въ отвлеченныхъ формулахъ фактическую связь явленій: это — простая эмпирія, лишь одною степенью возвышающаяся надъ мудростью народныхъ примѣтъ. Истинно-философская теорія, понимая смыслъ факта, т. е. его соотношеніе со всѣмъ, что ему сродно, тѣмъ самымъ связываетъ этотъ фактъ съ неопредѣленно восходящимъ рядомъ новыхъ фактовъ, и какою бы смѣлою ни казалась намъ такая теорія, въ ней нѣтъ ничего произвольнаго и фантастическаго, если только ея широкія построенія основаны на подлинной сущности предмета, открытой разумомъ въ данномъ явленіи или фазѣ этого предмета. Ибо сущность его необходимо больше и глубже даннаго явленія, и слѣдовательно, по необходимости же, она есть источникъ новыхъ явленій, все болѣе и болѣе ее выражающихъ или осуществляющихъ.

Но во всякомъ случаѣ сущность красоты должна быть прежде всего понята въ ея дѣйствительныхъ наличныхъ явленіяхъ. Изъ двухъ областей прекрасныхъ явленій, — природы и искусства, мы начнемъ съ той, которая шире по объему, проще по содержанію и естественно (въ порядкѣ бытія) предшествуетъ другой. Эстетика природы дастъ намъ необходимыя основанія для философіи искусства.

I.

Алмазъ, т. е. кристаллизованный углеродъ, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомнѣнно

также, что пѣніе соловья и неистовые крики влюбленнаго кота, по психо-физіологической основѣ своей, суть одно и то же, именно звуковое выраженіе усиленнаго полового инстинкта. Но алмазъ красивъ и дорого цѣнится за свою красоту, тогда какъ и самый невзыскательный дикарь врядъ ли захочетъ употребить кусокъ угля въ видѣ украшенія. И между тѣмъ какъ соловьиное пѣніе всегда и вездѣ почиталось за одно изъ проявленій прекраснаго въ природѣ, кошачья музыка, не менѣе ярко выражающая тотъ же самый душевно-тѣлесный мотивъ, нигдѣ, никогда и никому не доставляла эстетическаго наслажденія.

Изъ этихъ элементарныхъ примѣровъ уже явствуетъ, что красота есть нѣчто формально-особенное, специфическое, отъ матеріальной основы явленій прямо не зависящее и на нее не сводимое. Независимая отъ матеріальной подкладки предметовъ и явленій, красота не обусловлена также и ихъ субъективною оцѣнкою по той житейской пользѣ и той чувственной пріятности, которую они могутъ намъ доставлять. Что самые прекрасные предметы бываютъ совершенно безполезны въ смыслѣ удовлетворенія житейскихъ нуждъ и что, наоборотъ, вещи наиболѣе полезныя бываютъ вовсе некрасивы — это, конечно, не требуетъ доказательства; но нельзя обойти ту теорію, которая *косвенно* опредѣляетъ красоту пользою. А именно, она утверждаетъ, что красота есть переставшая дѣйствовать полезность, или воспоминаніе о прежней пользѣ. То, что было полезно для предковъ, становится украшеніемъ для потомковъ. При смѣломъ примѣненіи дарвинизма можно распространять это понятіе о *прежней* пользѣ очень далеко, и за предковъ нашихъ считать не только обезьянъ или тюленей, но, пожалуй, даже и устрицъ. Въ этой теоріи превращенія полезнаго въ прекрасное есть доля фактической истины, и намъ нѣтъ надобности ее отвергать. Несомнѣнно только, что она совершенно недостаточна въ смыслѣ философскаго объясненія или существеннаго опредѣленія красоты.

Далѣе мы видимъ, что и на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія (въ мірѣ животномъ) красота имѣетъ объективное значеніе помимо всякаго утилитарнаго отношенія. Но хотя бы и была доказана *генетическая* зависимость прекраснаго отъ полезнаго, этимъ нисколько не рѣшается *эстетическая* задача. Несомнѣнно, что всѣ значительныя явленія прекраснаго въ природѣ и искусствѣ не связаны ни съ какою практическою пользой для насъ и для нашихъ хотя бы самыхъ отдаленныхъ предковъ. А въ такомъ случаѣ воз-

можная матеріальная полезность тѣхъ первичныхъ элементовъ, на которые мы разлагаемъ прекрасныя явленія, такъ же мало имѣетъ значенія для эстетики, какъ для непосредственнаго чувства красоты безразличенъ тотъ фактъ, что самое прекрасное человѣческое тѣло произошло изъ безобразнаго эмбріона.

Вопросъ о томъ: *что есть* извѣстный предметъ? — никогда не совпадаетъ съ вопросомъ: *изъ чего* или откуда *произошелъ* этотъ предметъ? Вопросъ о происхожденіи эстетическихъ чувствъ принадлежитъ къ области біологіи и психо-физіологіи; но этимъ нисколько не рѣшается и даже не затрогивается эстетическій вопросъ о томъ: что есть красота. Въ порядкѣ генетическомъ такъ называемыя «каменныя бабы», несомнѣнно, предшествуютъ греческимъ статуямъ. Но неужели указаніе на эти безобразныя произведенія поможетъ намъ уразумѣть эстетическую сущность Венеры Милосской?.. Несомнѣнно, что въ генетическомъ смыслѣ всѣ наши чувства, не исключая и высшихъ: зрѣнія и слуха — суть лишь дифференціаціи осязанія. Неужели этимъ отнимается самостоятельное значеніе у оптики и акустики? Разложеніе эстетическихъ явленій на первичные элементы, имѣющіе свойство полезности или пріятности, можетъ быть очень интересно; но настоящая теорія прекраснаго есть та, которая имѣетъ въ виду собственную сущность красоты во всѣхъ ея явленіяхъ, какъ простыхъ, такъ и сложныхъ. Какъ органическая химія, при всей своей важности для біолога, не можетъ однако замѣнить ему собственно ботаническихъ и зоологическихъ изслѣдованій, такъ и психофизіологическій анализъ эстетическихъ явленій никогда не получитъ значенія настоящей эстетики[1].

Каковы бы ни были ея матеріальные элементы, формальная красота всегда заявляетъ себя какъ чистая безполезность. Однако эта чистая безполезность высоко цѣнится человѣкомъ и, какъ увидимъ далѣе, не человѣкомъ только. И если она не можетъ цѣниться какъ

[1] См. „Физіологическое объясненіе нѣкоторыхъ элементовъ чувства красоты. Психо-физіологическій этюдъ“ Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1878. Болѣе притязательно, но зато и менѣе основательно сочиненіе г. Вл. Велямовича — „Психо-физіологическія основанія эстетики. Сущность искусства, его соціальное значеніе и отношеніе къ наукѣ и нравственности. (Новый опытъ философіи искусствъ.)“ Часть первая и вторая. Спб. 1878. Какъ единственный въ русской литературѣ опытъ систематической эстетики, эта книга заслуживаетъ упоминанія, но впрочемъ не нуждается въ критикѣ.

средство для удовлетворенія тѣхъ или другихъ житейскихъ или физіологическихъ потребностей, то значитъ она цѣнится какъ цѣль сама въ себѣ. Въ красотѣ — даже при самыхъ простыхъ и первичныхъ ея проявленіяхъ — мы встрѣчаемся съ чѣмъ-то *безусловно-цѣннымъ*, что существуетъ не ради другого, а ради самого себя, что самымъ существованіемъ своимъ радуетъ и удовлетворяетъ нашу душу, которая на красотѣ успокоивается и освобождается отъ жизненныхъ стремленій и трудовъ.

Это древне-греческое понятіе о красотѣ, какъ предметѣ безстрастнаго, безкорыстнаго и безвольнаго созерцанія, или, проще, какъ о чистой безполезности, въ недавнее время было возобновлено и распространено послѣднимъ представителемъ великой германской философіи. Впрочемъ, все, что Шопенгауэръ такъ хорошо и вѣрно говоритъ на эту тему, есть въ сущности не болѣе какъ философскій комментарій на извѣстное двустишіе, мимоходомъ брошенное Гёте:

Die Sterne die begehrt man nicht:
Man freut sich ihrer Pracht.

Нѣтъ надобности долго останавливаться на этой сторонѣ дѣла, во-первыхъ, потому, что она исчерпана франкфуртскимъ мыслителемъ, а во-вторыхъ, потому, что она сама далеко не исчерпываетъ вопроса о красотѣ. Сказать, что красота есть предметъ безкорыстнаго созерцанія, или цѣль сама въ себѣ, значитъ только сказать, что она не есть средство для постороннихъ цѣлей: опредѣленіе совершенно вѣрное, но чисто-отрицательное и безсодержательное. Какъ ни важно для мыслителя свойство безволія и безкорыстности, присущее всякой чисто-эстетической оцѣнкѣ, но еще важнѣе и интереснѣе для него вопросъ о собственной положительной сущности красоты; и недаромъ геніальный поэтъ къ своему отрицательному указанію: die Sterne die begehrt man *nicht* — прибавилъ и положительное: man freut sich ihrer *Pracht*. Въ чемъ же собственно состоитъ эта Pracht во всякомъ прекрасномъ предметѣ — вотъ что главнымъ образомъ должна рѣшить философская эстетика. Какъ цѣль сама въ себѣ, красота ничему служить не можетъ, — въ практическомъ и житейскомъ смыслѣ она есть чистая безполезность; но этимъ нисколько не устраняется вопросъ о независимомъ содержаніи самой этой цѣли: за что, за какое свое собственное внутреннее свойство цѣнится эта чистая безполезность?

Намекъ, но только намекъ на истину находимъ мы въ извѣстномъ ученіи, по которому существенное содержаніе красоты составляютъ идеи (вѣчные типы вещей), какъ предметныя выраженія (объективаціи) міровой воли. Настоящаго отвѣта на эстетическій вопросъ здѣсь нѣтъ — потому, что для этой теоріи все существующее одинаково есть объективація міровой воли, а между тѣмъ не все существующее одинаково красиво. Взглядъ, который логически вынуждается признать какую-нибудь глисту столь же прекрасною, какъ Елену на стѣнахъ Трои, самъ себя убиваетъ въ смыслѣ эстетической доктрины. Существуютъ отвлеченно-метафизическія точки зрѣнія несовмѣстимыя съ признаніемъ разницы между добромъ и зломъ, между красотою и безобразіемъ; но, становясь на такія точки зрѣнія, лучше уже вовсе не разсуждать о нравственныхъ и эстетическихъ предметахъ.

II.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ отвлеченную метафизику, обратимся опять къ тѣмъ дѣйствительнымъ примѣрамъ прекраснаго въ природѣ, съ которыхъ началось наше разсужденіе. Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (ибо это вещество то же самое, что и въ некрасивомъ кускѣ каменнаго угля), очевидно, зависитъ отъ игры свѣтовыхъ лучей въ его кристаллахъ. Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы свойство красоты принадлежало не самому алмазу, а преломленному въ немъ лучу свѣта. Ибо тотъ же свѣтовой лучъ, отраженный какимъ-нибудь некрасивымъ предметомъ, никакого эстетическаго впечатлѣія не производитъ, а если онъ ничѣмъ не отраженъ и не преломленъ, то и вовсе никакого впечатлѣнія не получается. Значитъ красота, не принадлежащая ни матеріальному тѣлу алмаза, ни преломленному въ немъ свѣтовому лучу, есть произведеніе обоихъ въ ихъ взаимодѣйствіи. Игра свѣта, задержаннаго и видоизмѣненнаго этимъ тѣломъ, закрываетъ совершенно его грубо-вещественную видимость, и хотя темная матерія углерода присутствуетъ здѣсь, какъ и въ углѣ, но лишь въ видѣ носительницы другого, свѣтового начала, раскрывающаго въ этой игрѣ цвѣтовъ свое собственное содержаніе. Свѣтовой лучъ когда падаетъ на кусокъ угля, то поглощается его веществомъ, и черный цвѣтъ сего послѣдняго есть натуральный символъ того, что здѣсь свѣтлая сила не одолѣла темныхъ стихій природы. Съ другой стороны, если мы возьмемъ, напримѣръ,

простое прозрачное стекло, то здѣсь вещество превратилось въ безразличную среду для свѣтовыхъ лучей, пропускающую ихъ безъ всякаго видоизмѣненія, не оказывающую на нихъ никакого замѣтнаго воздѣйствія; и несомнѣнно, что отъ этихъ двухъ противоположныхъ между собою явленій результатъ въ занимающемъ насъ отношеніи получается одинъ и тотъ же, и именно отрицательный: простое бѣлое стекло, такъ же какъ и черный уголь, не принадлежитъ къ числу прекрасныхъ явленій, никакого эстетическаго значенія не имѣетъ. И если такое значеніе (въ элементарной степени) безспорно принадлежитъ алмазу, то это, очевидно, потому, что въ немъ ни темное вещество, ни свѣтовое начало не пользуются одностороннимъ преобладаніемъ, а взаимно проникаютъ другъ друга въ нѣкоторомъ идеальномъ равновѣсіи. Здѣсь, съ одной стороны, матерія углерода, сохраняя всю силу своего сопротивленія (какъ твердое тѣло), опредѣлилась однакоже противоположнымъ въ себѣ самой, ставши прозрачною, вполнѣ просвѣтленною, невидимою въ своей темной особности; а съ другой стороны, свѣтовой лучъ, задержанный кристаллическимъ тѣломъ алмаза, въ немъ и отъ него получаетъ новую полноту феноменальнаго бытія, преломляясь разлагается или расчленяется въ каждой грани на составные цвѣта, изъ простого бѣлаго луча превращается въ сложное собраніе многоцвѣтныхъ спектровъ и въ этомъ новомъ видѣ отражается нашему глазу. Въ этомъ нерасторжимомъ и нераздѣльномъ соединеніи вещества и свѣта оба сохраняютъ свою природу, но ни то, ни другое не видно въ своей отдѣльности, а видна одна свѣтоносная матерія и воплощенный свѣтъ, — просвѣтленный уголь и окаменѣвшая радуга.

Невозможно, да и нѣтъ намъ никакой надобности утверждать безусловную противоположность между свѣтомъ и матеріей въ ихъ метафизической субстанціи и въ ихъ физической дѣйствительности. Нельзя признавать свѣтъ (какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Шопенгауэръ) за какую-то чисто-идеальную сущность, а равно и въ матеріи нельзя видѣть голую вещь о себѣ, безусловно лишенную всѣхъ идеальныхъ опредѣленій и совершенно независимую отъ духовныхъ началъ. Но какъ бы кто ни философствовалъ о существѣ вещей, а равно и какихъ бы кто ни держался физическихъ теорій объ атомахъ, эѳирѣ и движеніи, для нашей эстетической задачи вполнѣ достаточно той относительной и феноменальной противоположности, которая несомнѣнно существуетъ между свѣтомъ и вѣсомыми тѣлами,

какъ таковыми. Въ этомъ смыслѣ свѣтъ есть во всякомъ случаѣ сверхъ-матеріальный, идеальный дѣятель. Итакъ, видя, что красота алмаза всецѣло зависитъ отъ просвѣтленія его вещества, задерживающаго въ себѣ и расчленяющаго (развивающаго) свѣтовые лучи, мы должны опредѣлить красоту какъ *преображеніе матеріи чрезъ воплощеніе въ ней другого, сверхъ-матеріальнаго начала.* Далѣе придется углублять и наполнять содержаніемъ это опредѣленіе; но сущность его останется неизмѣнною при разсмотрѣніи самыхъ сложныхъ проявленій прекраснаго не только въ природѣ, но и въ искусствѣ.

И прежде всего это понятіе о красотѣ, составленное на основаніи элементарнаго примѣра прекрасныхъ зрительныхъ явленій въ природѣ, вполнѣ подтверждается нашимъ элементарнымъ *звуковымъ* примѣромъ. Какъ въ алмазѣ вѣсомое и темное вещество углерода облеклось въ лучезарное свѣтовое явленіе, такъ въ пѣніи соловья матеріальный половой инстинктъ облекается въ форму стройныхъ звуковъ. Въ этомъ случаѣ объективное звуковое выраженіе половой страсти совершенно закрываетъ ея матеріальную основу, оно пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе и можетъ быть отвлечено отъ своего ближайшаго физіологическаго мотива: можно слушать поющую птицу и получать эстетическое впечатлѣніе отъ ея пѣнія, совершенно забывая о томъ, что побуждаетъ ее пѣть; точно такъ же, какъ любуясь блескомъ бриллианта, мы не имѣемъ надобности думать о его химическомъ веществѣ. Но, на самомъ дѣлѣ, какъ для алмаза необходимо быть кристаллизованнымъ углеродомъ, такъ для соловьиной пѣсни необходимо быть выраженіемъ полового влеченія, отчасти перешедшаго въ объективную звуковую форму. Эта пѣсня есть преображеніе полового инстинкта, освобожденіе его отъ грубаго физіологическаго факта, — это есть животный половой инстинктъ, воплощающій въ себѣ *идею любви,* между тѣмъ какъ крики влюбленнаго кота на крышѣ суть лишь прямое выраженіе физіологическаго аффекта, не владѣющаго собою. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ всецѣло преобладаетъ матеріальный мотивъ, тогда какъ въ первомъ онъ уравновѣшенъ идеальною формой.

Такимъ образомъ и въ нашемъ звуковомъ примѣрѣ красота оказывается результатомъ взаимодѣйствія и взаимнаго проникновенія двухъ производителей: и здѣсь, какъ въ зрительномъ примѣрѣ, идеальное начало овладѣваетъ вещественнымъ фактомъ, воплощается въ

немъ, и съ своей стороны, матеріальная стихія, воплощая въ себѣ идеальное содержаніе, тѣмъ самымъ преображается и просвѣтляется.

Красота есть дѣйствительный фактъ, произведеніе реальныхъ естественныхъ процессовъ, совершающихся въ мірѣ. Гдѣ вѣсомое вещество преобразуется въ свѣтоносныя тѣла, гдѣ неистовое стремленіе къ осязательному животному акту превращается въ рядъ стройныхъ и мѣрныхъ звуковъ, — тамъ мы имѣемъ красоту въ природѣ. Она отсутствуетъ вездѣ, гдѣ матеріальныя стихіи міра являются болѣе или менѣе *обнаженными*, — будь то въ мірѣ неорганическомъ, какъ грубое безформенное вещество, будь то въ мірѣ живыхъ организмовъ, какъ неистовый жизненный инстинктъ. Впрочемъ, въ неорганическомъ мірѣ тѣ предметы и явленія, которые некрасивы, не становятся чрезъ это безобразными, а остаются просто безразличными въ эстетическомъ отношеніи. Куча песку или булыжнику, обнаженная почва, безформенныя сѣрыя облака, изливающія мелкій дождь, — все это въ природѣ хотя и лишено красоты, но не имѣетъ въ себѣ ничего положительно-отвратительнаго. Причина ясна: въ явленіяхъ этого порядка міровая жизнь находится на низшихъ элементарныхъ ступеняхъ, она малосодержательна, и матеріальному началу не на чемъ проявить безмѣрность своего сопротивленія; оно здѣсь сравнительно въ своей области и пользуется спокойнымъ обладаніемъ своего скуднаго бытія. Но тамъ, гдѣ свѣтъ и жизнь уже овладѣли матеріей, гдѣ всемірный смыслъ уже сталъ раскрывать свою внутреннюю полноту, тамъ несдержанное проявленіе хаотическаго начала, снова разбивающаго или подавляющаго идеальную форму, естественно должно производить рѣзкое впечатлѣніе безобразія. И чѣмъ на высшей ступени мірового развитія проявляется вновь обнаженность и неистовость матеріальной стихіи, тѣмъ отвратительнѣе такія проявленія. Въ животномъ царствѣ мы уже встрѣчаемъ крупные примѣры настоящаго безобразія. Здѣсь есть цѣлые отдѣлы существъ, которыя представляютъ лишь голое воплощеніе одной изъ матеріальныхъ жизненныхъ функцій — половой или питательной. Таковы, съ одной стороны, нѣкоторые внутренностные черви (глисты), все тѣло которыхъ есть не что иное, какъ мѣшокъ самаго элементарнаго строенія, заключающій въ себѣ одни только половые органы, напротивъ, весьма развитые. Съ другой стороны, червеобразныя личинки насѣкомыхъ (гусеницы и т. п.) суть какъ бы одинъ воплощенный инстинктъ питанія во всей его ненасытности; то же до извѣстной степени можно

сказать и объ огромныхъ головоногихъ моллюскахъ (каракатицы). Всѣ названныя животныя несомнѣнно безобразны. Но крайней степени безобразіе достигаетъ лишь въ области высшей и совершеннѣйшей природной формы: никакое животное не можетъ быть такъ отвратительно, какъ очень безобразный человѣкъ.

Существованіемъ безобразныхъ типовъ въ природѣ обличается несостоятельность (или, по крайней мѣрѣ, недостаточность) того ходячаго эстетическаго взгляда, который видитъ въ красотѣ лишь совершенное наружное выраженіе внутренняго содержанія, безразлично къ тому, въ чемъ состоитъ само это содержаніе. Согласно такому понятію слѣдуетъ приписать красоту каракатицѣ, или свиньѣ, такъ какъ тѣло этихъ животныхъ въ совершенствѣ выражаетъ ихъ внутреннее содержаніе, именно прожорливость. Но тутъ-то и ясно, что красота въ природѣ не есть выраженіе всякаго содержанія, а лишь содержанія идеальнаго, что она есть *воплощеніе идеи.*

III.

Опредѣленіе красоты, какъ *идеи воплощенной,* первымъ своимъ словомъ (идея) устраняетъ тотъ взглядъ, по которому красота можетъ выражать *всякое* содержаніе, а вторымъ словомъ (воплощенная) исправляетъ и тотъ (еще болѣе распространенный) взглядъ, который хотя и требуетъ для нея идеальнаго содержанія, но находитъ въ красотѣ не дѣйствительное осуществленіе, а только видимость или призракъ (Schein) идеи [2]. Въ этомъ послѣднемъ воззрѣніи прекрасное, какъ субъективный психологическій фактъ, т. е. ощущеніе красоты, ея явленіе или сліяніе въ нашемъ духѣ, заслоняетъ собою саму красоту, какъ объективную форму вещей въ природѣ. Поистинѣ же красота есть идея дѣйствительно осуществляемая, воплощаемая въ мірѣ прежде человѣческаго духа, и это ея воплощеніе не менѣе реально и гораздо болѣе значительно (въ космогоническомъ смыслѣ) нежели тѣ матеріальныя стихіи, въ которыхъ она воплощается. Игра свѣтовыхъ лучей въ кристаллическомъ тѣлѣ во всякомъ случаѣ не менѣе реальна, чѣмъ химическое вещество этого тѣла, и модуляція

---

[2] Въ сущности надъ этимъ воззрѣніемъ не возвысился, несмотря на свой „трансцендентальный реализмъ“, и Эд. Гартманъ въ своей недавно вышедшей объемистой и многословной „Эстетикѣ“.

птичьей пѣсни есть такая же естественная реальность, какъ и актъ размноженія.

Красота или воплощенная идея есть лучшая половина нашего реальнаго міра, именно та его половина, которая не только существуетъ, но и заслуживаетъ существованія. Идеей вообще мы называемъ то, что само по себѣ достойно быть. Безусловно говоря, достойно бытія только всесовершенное или абсолютное существо, вполнѣ свободное отъ всякихъ ограниченій и недостатковъ. Частныя или ограниченныя существованія, сами по себѣ не имѣющія достойнаго или идеальнаго бытія, становятся ему причастны чрезъ свое отношеніе къ абсолютному во всемірномъ процессѣ, который и есть постепенное воплощеніе его идеи. Частное бытіе идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицаетъ всеобщаго, а даетъ ему мѣсто въ себѣ, и точно такъ же общее идеально или достойно въ той мѣрѣ, въ какой оно даетъ въ себѣ мѣсто частному. Отсюда легко вывести слѣдующее формальное опредѣленіе идеи или достойнаго вида бытія. Она есть *полная свобода составныхъ частей въ совершенномъ единствѣ цѣлаго.*

Самостоятельность частей или просторъ бытія въ разныхъ предметахъ и явленіяхъ можетъ быть болѣе или менѣе полнымъ; единство цѣлаго, дающаго этотъ просторъ своимъ частямъ, можетъ быть болѣе или менѣе совершеннымъ. Изъ такихъ относительныхъ различій вытекаетъ множество степеней въ осуществленіи идеи, все разнообразіе и вся сложность мірового процесса. Но, помимо частныхъ усложненій въ процессѣ своего осуществленія, всемірная идея въ самой общности своей представляется необходимо съ трехъ сторонъ. Въ ней различаются: 1) свобода или автономія бытія, 2) полнота содержанія или смысла и 3) совершенство выраженія или формы. Безъ этихъ трехъ условій нѣтъ достойнаго или идеальнаго бытія. Разсматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, какъ абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемыхъ ею частныхъ опредѣленій, какъ мыслимое содержаніе для ума, идея есть истина; наконецъ, со стороны совершенства или законченности своего воплощенія, какъ реально-ощутимая въ чувственномъ бытіи, идея есть красота.

Такимъ образомъ въ красотѣ, какъ въ одной изъ опредѣленныхъ фазъ тріединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и спеціально-эстетическую форму. Только эта послѣдняя

отличаетъ красоту отъ добра и истины, тогда какъ идеальная сущность у нихъ одна и та же — достойное бытіе или положительное всеединство, просторъ частнаго бытія въ единствѣ всеобщаго. *Этого* мы желаемъ какъ высшаго блага, *это* мыслимъ какъ истину и *это* же ощущаемъ какъ красоту; но для того, чтобы мы могли *ощущать* идею, нужно, чтобы она была воплощена въ матеріальной дѣйствительности. Законченностью этого воплощенія и опредѣляется красота, какъ такая, въ своемъ специфическомъ признакѣ.

Критерій достойнаго или идеальнаго бытія вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшемъ единствѣ цѣлаго. Критерій эстетическаго достоинства есть наиболѣе законченное и многостороннее воплощеніе этого идеальнаго момента въ данномъ матеріалѣ. Понятно, что въ примѣненіи къ частнымъ случаямъ эти критеріи могутъ вовсе не совпадать и должны быть строго различаемы. Весьма слабая степень достойнаго или идеальнаго бытія можетъ быть въ высшей степени хорошо воплощена въ данномъ матеріалѣ, и точно такъ же возможно крайне несовершенное выраженіе самыхъ высшихъ идеальныхъ моментовъ. Въ области искусства это различіе бросается въ глаза, и здѣсь два критерія — обще-идеальный и спеціально-эстетическій — могутъ смѣшиваться только умами совсѣмъ необразованными. Различіе менѣе явно въ области природы, но и въ ней оно несомнѣнно существуетъ, и очень важно его не забывать. Возьмемъ опять два старые примѣра: съ одной стороны внутренностнаго червя (глисту), а съ другой — алмазъ. Первый выражаетъ въ нѣкоторой степени идею жизни въ видѣ животнаго организма; второй, по своему идеальному содержанію, есть нѣкоторая степень просвѣтленія неорганическаго вещества. Но идея органической жизни, хотя бы и на степени червя, выше идеи кристаллическаго тѣла, хотя бы и въ видѣ алмаза. Въ этомъ послѣднемъ матерія лишь извнѣ просвѣтлена, тогда какъ въ червѣ она внутренно оживотворена. Въ самомъ простомъ организмѣ мы находимъ совокупность бо̀льшаго числа особенныхъ частей и бо̀льшее ихъ единство, нежели въ самомъ совершенномъ камнѣ; всякій организмъ болѣе сложенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе индивидуаленъ, чѣмъ камень. Итакъ, по первому критерію глиста выше алмаза, потому что *содержательнье* его. Но, прилагая собственно эстетическій критерій, мы приходимъ къ другому заключенію. Въ алмазѣ простая элементарная идея просвѣтленнаго минерала (благороднаго камня) выражена

законченнѣе и совершеннѣе, нежели какъ болѣе сложная и высокая идея органической (въ частности животной) жизни выражена въ глистѣ. Алмазъ есть предметъ въ своемъ родѣ совершенный, ибо нигдѣ такая сила сопротивленія или непроницаемости не соединяется съ такою свѣтозарностью, нигдѣ не встрѣчается такая яркая и тонкая игра свѣта въ такомъ твердомъ тѣлѣ. Въ червѣ, напротивъ, мы находимъ одно изъ несовершеннѣйшихъ зачаточныхъ выраженій для той идеи органической жизни, къ области которой это существо принадлежитъ. Хотя уже по самому химическому составу своихъ тканей червь есть тѣло болѣе сложное, чѣмъ алмазъ, но *организація* этого тѣла есть самая упрощенная и скудная. Точно такъ же, хотя по силѣ индивидуальнаго единства этотъ простѣйшій организмъ все-таки превосходитъ всякій алмазъ, ибо не можетъ подобно сему послѣднему безразлично дробиться, оставаясь самимъ собою, однако въ смыслѣ органическомъ это единство настолько слабо, что даже иногда не выдерживаетъ идеи организма (способность дѣлиться по членикамъ). Такимъ образомъ съ точки зрѣнія собственно эстетической червь, какъ крайне несовершенное воплощеніе своей хотя сравнительно и высокой идеи (животнаго организма), долженъ быть поставленъ неизмѣримо ниже алмаза, который есть совершенное, законченное выраженіе своей, хотя и мало-содержательной, идеи просвѣтленнаго камня.

IV.

Вещество есть косность и непроницаемость бытія — прямая противоположность идеѣ, какъ положительной всепроницаемости или всеединству. Лишь въ *свѣтѣ* вещество освобождается отъ своей косности и непроницаемости, и такимъ образомъ видимый міръ впервые расчленяется на двѣ противоположныя полярности. Свѣтъ или его невѣсомый носитель — эфиръ — есть первичная реальность идеи въ ея противоположности вѣсомому веществу, и въ этомъ смыслѣ онъ есть первое начало красоты въ природѣ. Дальнѣйшія ея явленія обусловлены сочетаніями свѣта съ матеріей. Такія сочетанія бываютъ двоякаго рода: механическія, или наружныя, и органическія, или внутреннія. Первыми производятся собственно свѣтовыя явленія въ природѣ, вторыми — явленія жизни. Древняя наука догадывалась, а нынѣшняя доказываетъ, что органическая жизнь есть превращеніе свѣта. Такимъ образомъ матерія становится носительницею красоты

чрезъ дѣйствіе одного и того же свѣтового начала, которое ее сперва поверхностно озаряетъ, а затѣмъ внутренно проникаетъ, животворитъ и организуетъ.

Въ мірѣ неорганическомъ красота принадлежитъ или такимъ предметамъ и явленіямъ, въ которыхъ вещество прямо становится носителемъ свѣта, или такимъ, въ которыхъ неодушевленная природа какъ бы одушевляется и въ своемъ движеніи являетъ черты жизни. Оставляемъ метафизикѣ рѣшать вопросъ, насколько тутъ субъективной иллюзіи и насколько дѣйствительно природа, помимо органическихъ существъ (растеній и животныхъ), имѣетъ въ себѣ жизни, т. е. способности къ внутреннимъ воспріятіямъ и самостоятельнымъ движеніямъ. Для насъ, въ предѣлахъ эстетическаго разсужденія, достаточно того факта, что въ явленіяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, красота ихъ обусловлена не механическимъ движеніемъ, какъ таковымъ, а впечатлѣніемъ игры живыхъ силъ. Но сначала нѣсколько словъ о красотѣ неорганической природы въ ея *покоѣ*, о красотѣ, чисто-свѣтового характера.

Порядокъ воплощенія идеи или явленія красоты въ мірѣ соотвѣтствуетъ общему космогоническому порядку: вначалѣ сотвори Богъ *небо*... Если наши предки видѣли въ небѣ отца боговъ, то мы, и не поклоняясь Сварогу или Варунѣ и вовсе не усматривая въ небесномъ сводѣ признаковъ живого личнаго существа, не менѣе язычниковъ любуемся его красотою; слѣдовательно, она не зависитъ отъ нашихъ субъективныхъ представленій, а связана съ дѣйствительными свойствами, присущими видимому намъ міровому пространству. Эти эстетическія свойства неба обусловлены свѣтомъ: оно прекрасно только озаренное. Ни въ сѣрый дождливый день, ни въ черную беззвѣздную ночь небо никакой красоты не имѣетъ. Говоря объ этой красотѣ, мы разумѣемъ собственно лишь свѣтовыя явленія, происходящія въ предѣлахъ доступнаго нашимъ взглядамъ мірового пространства.

Всеобъемлющее небо прекрасно, во-первыхъ, какъ образъ вселенскаго единства, какъ выраженіе спокойнаго торжества, вѣчной побѣды свѣтлаго начала надъ хаотическимъ смятеніемъ, вѣчнаго воплощенія идеи во всемъ объемѣ матеріальнаго бытія. Этотъ общій смыслъ раскрывается болѣе опредѣленно въ трехъ главныхъ видахъ небесной красоты — солнечной, лунной и звѣздной.

1. Міровое всеединство и его физическій выразитель — свѣтъ — въ своемъ собственномъ активномъ средоточіи — солнцѣ. Солнечный

восходъ — образъ дѣятельнаго торжества свѣтлыхъ силъ. Отсюда особенная красота неба въ эту минуту, когда

По всей
Неизмѣримости эѳирной
Несется благовѣстъ всемірный
Побѣдныхъ солнечныхъ лучей. *(Тютчевъ.)*

Сіяющая красота неба въ ясный полдень — то же торжество свѣта, но уже достигнутое, не въ дѣйствіи, а въ невозмутимомъ неподвижномъ покоѣ.

И какъ мечты почіющей природы
Волнистыя проходятъ облака. *(Фетъ.)*

2. Міровое всеединство со стороны воспринимающей его матеріальной природы, свѣтъ отраженный — пассивная женственная красота лунной ночи. Какъ естественный переходъ отъ солнечнаго вида къ лунному — красота вечерняго неба и заходящаго солнца, когда уменьшеніе прямой центральной силы свѣта вознаграждается бо́льшимъ разнообразіемъ его оттѣнковъ въ озаренной средѣ.

3. Міровое всеединство и его выразитель, свѣтъ, въ своемъ первоначальномъ расчлененіи на множественность самостоятельныхъ средоточій, обнимаемыхъ однако общею гармоніей, — красота звѣзднаго неба. Ясно, что въ этой послѣдней полнѣе и совершеннѣе, нежели въ двухъ первыхъ, осуществляется идея положительнаго всеединства. Впрочемъ, не должно забывать, что ка́къ непосредственное впечатлѣніе отъ красоты яркаго полдня или лунной ночи, такъ и эстетическая оцѣнка этой красоты обнимаетъ необходимо всю картину природы въ данный моментъ, всѣ тѣ земные предметы и явленія, которые озарены солнцемъ и луною и которые имѣютъ свою собственную красоту, усиленную этимъ особеннымъ озареніемъ, но въ свою очередь увеличивающую красоту свѣтлаго неба; тогда какъ при созерцаніи звѣздной ночи эстетическое впечатлѣніе всецѣло ограничивается самимъ небомъ, а красота земныхъ предметовъ, сливающихся во мракѣ, не можетъ имѣть значенія. Если устранить эту неравномѣрность и, при эстетической оцѣнкѣ полдневнаго и луннаго неба, отвлечься отъ красоты озареннаго ландшафта, то всякій согласится, что изъ трехъ главныхъ видовъ неба звѣздное представляетъ наибольшую степень красоты [3].

[3] Извѣстно различіе, которое нѣмецкая эстетика (особенно со

Изъ астральной безконечности переходя въ тѣсные предѣлы нашей земной атмосферы, мы встрѣчаемся здѣсь съ прекрасными явленіями, изображающими въ различной степени просвѣтленіе матеріи или воплощеніе въ ней идеальнаго начала. Въ этомъ смыслѣ имѣютъ самостоятельную красоту облака, озаренныя утреннимъ или вечернимъ солнцемъ, съ ихъ различными оттѣнками и сочетаніями цвѣтовъ, сѣверное сіяніе и т. д. Полнѣе и опредѣленнѣе ту же идею (взаимнаго проникновенія небеснаго свѣта и земной стихіи) представляетъ *радуга*, въ которой темное и безформенное вещество водяныхъ паровъ превращается на мигъ въ яркое и полноцвѣтное откровеніе воплощеннаго свѣта и просвѣтленной матеріи:

Какъ неожиданно и ярко
По влажной неба синевѣ
Воздушная воздвиглась арка
Въ своемъ минутномъ торжествѣ!
Одинъ конецъ въ лѣса вонзила,
Другимъ за облака ушла;
Она полнеба обхватила
И въ высотѣ изнемогла! *(Тютчевъ.)*

Къ свѣтовому прекрасному принадлежитъ и красота спокойнаго моря. Въ водѣ матеріальная стихія впервые освобождается отъ своей косности и непроницаемой твердости. Этотъ текучій элементъ есть связь неба и земли, и такое его значеніе наглядно является въ картинѣ затихшаго моря, отражающаго въ себѣ безконечную синеву и сіяніе небесъ. Еще яснѣе этотъ характеръ водяной красоты въ гладкомъ зеркалѣ озера или рѣки.

Къ воплощеніямъ свѣта въ матеріи газообразной (облака, радуга) и къ сейчасъ упомянутымъ его воплощеніямъ въ матеріи жидкой должно присоединить еще свѣтовыя воплощенія въ твердыхъ тѣлахъ, — благородные металлы и драгоцѣнные камни. Сюда относится въ большей или меньшей степени сказанное выше по поводу алмаза.

временъ Канта) полагаетъ между прекраснымъ и *возвышеннымъ* (erhabenes), причемъ звѣздное небо относится къ этой послѣдней эстетической категоріи. Намъ кажется, что здѣсь извѣстный оттѣнокъ прекраснаго возведенъ безъ достаточнаго основанія на степень независимой категоріи, противопоставляемой прекрасному вообще. Впрочемъ нельзя приписывать важнаго значенія этому терминологическому вопросу, а во всякомъ случаѣ на русскомъ языкѣ мы имѣемъ полное право говорить о *красотѣ* звѣзднаго неба.

V.

Отъ явленій спокойнаго, торжествующаго свѣта переходимъ къ явленіямъ подвижной и кажущейся свободною жизни въ неорганической природѣ. Жизнь по самому широкому своему опредѣленію есть игра или свободное движеніе частныхъ силъ и положеній, объединенныхъ въ индивидуальномъ цѣломъ. Поскольку въ этой игрѣ выражается одинъ изъ существенныхъ признаковъ идеальнаго или достойнаго бытія (которое одинаково не можетъ быть ни отвлеченно-всеобщимъ, т. е. пустымъ, ни случайно-частнымъ), постольку воплощеніе ея въ явленіяхъ матеріальнаго міра, дѣйствительная или кажущаяся жизнь въ природѣ представляетъ эстетическое значеніе. Этою красотою видимой жизни въ неорганическомъ мірѣ отличается прежде всего текущая вода въ разныхъ своихъ видахъ: ручей, горная рѣчка, водопадъ. Эстетическій смыслъ этого живого движенія усиливается его безпредѣльностью, которая какъ бы выражаетъ неутолимую тоску частнаго бытія, отдѣленнаго отъ абсолютнаго всеединства.

Волна въ разлукѣ съ моремъ
Не вѣдаетъ покою,
Ключомъ ли бьетъ кипучимъ
Иль катится рѣкою,
Все ропщетъ и вздыхаетъ
Въ цѣпяхъ и на просторѣ,
Тоскуя по безбрежномъ,
Бездонномъ синемъ морѣ.

А само это безбрежное море въ своемъ бурномъ волненіи получаетъ новую красоту, какъ образъ мятежной жизни, гигантскаго порыва стихійныхъ силъ, не могущихъ однако расторгнуть общей связи мірозданія и нарушить его единства, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ.

Какъ хорошо ты, о море ночное,
Здѣсь лучезарно, — тамъ сизо-черно!
Въ лунномъ сіяніи словно живое
Ходитъ, и дышитъ, и плещетъ оно.
На безконечномъ, на вольномъ просторѣ
Блескъ и движеніе, грохотъ и громъ...
Тусклымъ сіяньемъ облитое море,
Какъ хорошо ты въ безлюдьѣ ночномъ!

Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздникъ такъ празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткія звѣзды глядятъ съ высоты. *(Тютчевъ.)*

Хаосъ, т. е. само безобразіе, есть необходимый фонъ всякой земной красоты и эстетическая цѣнность такихъ явленій, какъ бурное море, зависитъ именно отъ того, что подъ ними хаосъ шевелится.

Движеніе живыхъ стихійныхъ силъ въ природѣ имѣетъ два главныхъ оттѣнка: свободной игры и грозной борьбы. Одно и то же явленіе природы, гроза, можетъ представлять и тотъ и другой оттѣнокъ, смотря по условіямъ, въ которыхъ она происходитъ. Величавая красота лѣтнихъ грозъ, какъ и бурнаго моря, зависитъ отъ шевелящагося хаоса и отъ возбужденной интенсивности стихійныхъ силъ, оспаривающихъ окончательное торжество у свѣтлаго мірового порядка. Совсѣмъ другое впечатлѣніе производитъ гроза — «въ началѣ мая»,

Когда весенній первый громъ,
Какъ бы рѣзвяся и играя,
Грохочетъ въ небѣ голубомъ.
Гремятъ раскаты молодые...
Вотъ дождикъ брызнулъ, пыль летитъ...
Повисли перлы дождевые,
И солнце нивы золотитъ...
Съ горы бѣжитъ потокъ проворный,
Въ лѣсу не молкнетъ птичій гамъ,
И гамъ лѣсной, и шумъ нагорный,
Все вторитъ весело громамъ...
Ты скажешь, вѣтреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящій кубокъ съ неба
Смѣясь на землю пролила. *(Тютчевъ.)*

А вотъ у того же поэта картина наступающей грозы въ лѣтнюю ночь, въ моментъ, когда хаотическія силы еще только медленно готовятся къ предстоящей страшной борьбѣ:

Не остывшая отъ зною
Ночь іюльская блистала,
И надъ тусклою землею
Небо полное грозою
Отъ зарницъ все трепетало...
Словно тяжкія рѣсницы

Разверзалися порою,
И сквозь бѣглыя зарницы
Чьи-то грозныя зѣницы
Загорались надъ землею...

Или еще лучше:

Однѣ зарницы огневыя
Воспламеняясь чередой,
Какъ демоны глухонѣмые
Ведутъ бесѣду межъ собой.
Какъ по условленному знаку,
Вдругъ неба вспыхнетъ полоса,
И быстро выступятъ изъ мраку
Поля и дальніе лѣса!
И вотъ опять все потемнѣло,
Все стихло въ чуткой темнотѣ,
Какъ бы таинственное дѣло
Рѣшалось тамъ, на высотѣ...

Поскольку и въ неорганическомъ мірѣ въ нѣкоторыхъ его явленіяхъ мы находимъ дѣйствительное предвареніе (антиципатію) жизни, чѣмъ и обусловливается эстетическое значеніе этихъ явленій, постольку и *звуки* въ неорганической природѣ, какъ выраженія ея собственной *жизни,* пріобрѣтаютъ свойство красоты. Въ жизни матеріальная природа внутренно проникается свѣтомъ, поглощаетъ его, претворяетъ во внутреннее движеніе и затѣмъ сообщаетъ это движеніе внѣшней средѣ — въ звукѣ. Тамъ, гдѣ этотъ общій идеальный смыслъ звука, какъ живого отвѣта матеріи на вліяніе свѣта (статуя Мемнона, звучавшая на зарѣ), не ясенъ для насъ въ частномъ звуковомъ явленіи, тамъ, гдѣ тѣла звучатъ не отъ себя, а лишь отъ внѣшняго и для нихъ самихъ случайнаго воздѣйствія, тамъ не получается и никакого эстетическаго впечатлѣнія отъ звука [4]. При этомъ бываетъ и такъ, что извѣстные звуки, которые въ своей отдѣльности имѣютъ явно-механическій характеръ и потому не производятъ никакого впечатлѣнія красоты, въ совокупности своей могутъ выражать жизнь нѣкотораго собирательнаго цѣлаго и въ этомъ качествѣ пріі-

[4] *Примѣчаніе для читателей безпечныхъ по части логики:* Изъ того, что всѣ прекрасные звуки должны быть выраженіями внутренней жизни, никакъ не слѣдуетъ, чтобы всѣ звуковыя выраженія внутренней жизни были прекрасны.

обрѣтаютъ эстетическое значеніе. Такъ, напримѣръ, въ стукѣ колесъ по мостовой нѣтъ ничего прекраснаго, но шумъ города, хотя и слагается главнымъ образомъ изъ подобныхъ некрасивыхъ звуковъ, производитъ однако въ своей совокупности (т. е. издали) несомнѣнно эстетическое впечатлѣніе. Европейскіе города съ ихъ неопредѣленно разросшимися окрестностями представляютъ мало удобствъ для такого наблюденія. Но кому случалось подходить къ большому восточному городу, напримѣръ, Каиру, отъ тѣхъ сторонъ, гдѣ онъ граничитъ съ пустыней, тотъ навѣрно съ наслажденіемъ прислушивался къ звучащей жизни этого собирательнаго животнаго.

Въ тѣхъ явленіяхъ неорганической природы, о которыхъ мы уже говорили (бурное море, гроза), звукъ входитъ лишь какъ одинъ изъ элементовъ эстетическаго впечатлѣнія. Въ бушующемъ морѣ уже самый видъ волнъ являетъ характеръ жизни помимо ихъ шума.

Ты волна моя морская,
Своенравная волна,
Какъ, *покоясь иль играя*,
Чудной жизни ты полна!
Ты на солнцѣ ли смѣешься,
Отражая неба сводъ,
Иль мятешься ты и бьешься
Въ одичалой безднѣ водъ. *(Тютчевъ).*

Тому же поэту волна по своему виду и живому движенію представляется скачущимъ морскимъ конемъ:

О рьяный конь, о конь морской,
Съ блѣдно-зеленой гривой,
То смирный, ласково-ручной,
То бѣшено-игривый.
Ты буйнымъ вихремъ вскормленъ былъ
Въ широкомъ Божьемъ полѣ,
Тебя онъ прядать научилъ,
Играть, скакать по волѣ!

Въ иныхъ случаяхъ полное *безмолвіе* въ природѣ прямо усиливаетъ эстетическое впечатлѣніе или даже составляетъ необходимое его условіе, какъ это мы выше видѣли (у того же поэта) въ картинѣ наступающей ночной грозы. Зато въ другихъ явленіяхъ неорганическаго міра весь жизненный и эстетическій ихъ смыслъ выражается

исключительно въ однихъ звуковыхъ впечатлѣніяхъ. Таковы скорбные вздохи скованнаго въ космической темницѣ Хаоса.

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 роешь, 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!.. *(Тютчевъ.)*

VI.

Порывы стихійныхъ силъ или стихійнаго безсилія, сами по себѣ чуждые красоты, порождаютъ ее уже въ неорганическомъ мірѣ, становясь волей или неволей, въ различныхъ аспектахъ природы, матеріаломъ для болѣе или менѣе яснаго и полнаго выраженія всемірной идеи или положительнаго всеединства.

Зиждительное начало вселенной (Логосъ), отражающееся отъ вещества снаружи какъ свѣтъ и изнутри зажигающее жизнь въ веществѣ, образуетъ въ видѣ животныхъ и растительныхъ организмовъ опредѣленныя и устойчивыя формы жизни, которыя, восходя постепенно все къ большему и большему совершенству, могутъ, наконецъ, послужить матеріаломъ и средою для настоящаго воплощенія всецѣлой и недѣлимой идеи.

Реальная подкладка органическихъ формъ, матеріалъ біологическаго процесса берется *весь* въ мірѣ вещественномъ: это — добыча, завоеванная зиждительнымъ умомъ у хаотической матеріи. Иными словами, органическія тѣла суть лишь превращенія или трансформаціи неорганическаго вещества, въ такомъ же, впрочемъ, смыслѣ, въ какомъ Исаакіевскій соборъ есть трансформація гранита, а Венера Милосская — трансформація мрамора. Признавать въ живыхъ тѣлахъ

особую, исключительно имъ присущую жизненную силу — это все равно, что приписывать храму особую храмовую силу, а статуѣ — особенную ваятельную силу. Явно, что съ точки зрѣнія реальнаго состава въ органическихъ тѣлахъ нѣтъ совсѣмъ ничего кромѣ физическихъ и химическихъ элементовъ, точно такъ же какъ съ этой точки зрѣнія въ храмѣ нѣтъ ничего кромѣ камня, золота и прочихъ матеріаловъ, а въ мраморной статуѣ — ничего кромѣ мрамора. А съ формальной стороны въ строеніи живыхъ организмовъ мы имѣемъ новую, сравнительно высшую степень проявленія того же зиждительнаго начала, которое уже дѣйствовало и въ мірѣ неорганическомъ, — новый, относительно болѣе совершенный, способъ воплощенія той же идеи, которая уже находила себѣ выраженія и въ неодушевленной природѣ, хотя болѣе поверхностныя и менѣе опредѣленныя. Тотъ же самый образъ всеединства, который всемірный художникъ крупными и простыми чертами набросалъ на звѣздномъ небѣ, или въ многоцвѣтной радугѣ, — его же онъ подробно и тонко разрисовываетъ въ растительныхъ и животныхъ тѣлахъ.

Въ мірѣ органическихъ существъ различаются нами три главныя стороны: 1) внутренняя сущность или prima materia жизни, стремленіе или хотѣніе жить, т. е. питаться и размножаться — голодъ и любовь (болѣе страдательныя въ растеніяхъ, болѣе дѣятельныя въ животныхъ); 2) образъ этой жизни, т. е. тѣ морфологическія и физіологическія условія, которыми опредѣляются питаніе и размноженіе (а въ связи съ ними и прочія, второстепенныя функціи) каждаго органическаго вида, и наконецъ 3) біологическая цѣль, — не въ смыслѣ внѣшней телеологіи, а съ точки зрѣнія сравнительной анатоміи, опредѣляющей относительно цѣлаго органическаго міра мѣсто и значеніе тѣхъ частныхъ формъ, которыя въ каждомъ видѣ поддерживаются питаніемъ и увѣковѣчиваются размноженіемъ. Самая біологическая цѣль при этомъ является двоякою: съ одной стороны органическіе виды суть *ступени* (частью преходящія, частью пребывающія) общаго біологическаго *процесса*, который отъ родяной плѣсени доходитъ до созданія человѣческаго тѣла, а съ другой стороны эти виды можно разсматривать какъ *члены* всемірнаго *организма*, имѣющіе самостоятельное значеніе въ жизни цѣлаго.

Общая картина органическаго міра представляетъ двѣ основныя черты, безъ равномѣрнаго признанія которыхъ невозможно никакое

пониманіе міровой жизни, никакая философія природы, а слѣдовательно и никакая эстетика природы. Во-первыхъ, несомнѣнно, что органическій міръ не есть произведеніе такъ называемаго непосредственнаго творчества, или что онъ не можетъ быть *прямо выведенъ* изъ одного абсолютнаго творческаго начала, ибо въ такомъ случаѣ онъ долженъ бы былъ представлять безусловное совершенство, безмятежность и гармонію не только въ цѣломъ, но и во всѣхъ своихъ частяхъ. Между тѣмъ дѣйствительность далеко не соотвѣтствуетъ такому оптимистическому представленію. Въ этомъ случаѣ нѣкоторые факты и открытія положительной науки имѣютъ рѣшающее значеніе. Разсматривая земной органическій міръ, особенно въ его палеонтологической исторіи, достаточно извѣстной въ наши дни, мы находимъ здѣсь рѣзко очерченную картину труднаго и сложнаго процесса, опредѣляемаго борьбою разнородныхъ началъ, которая лишь послѣ долгихъ усилій разрѣшается нѣкоторымъ устойчивымъ равновѣсіемъ. Это всего менѣе похоже на безусловно совершенное созданіе, непосредственно исходящее изъ творческой воли одного божественнаго художника. Наша біологическая исторія есть замедленное и болѣзненное рожденіе [5]. Мы видимъ здѣсь явные знаки внутренняго противоборства, толчки и судорожныя сотрясенія, слѣпыя движенія ощупью; неоконченные наброски неудачныхъ созданій, — сколько чудовищныхъ порожденій и выкидышей! Всѣ эти *palaeozoa*, эти допотопныя чудища: *мегатеріи, плезіозавры, ихтіозавры, птеродактили* — могутъ ли они быть совершеннымъ и непосредственнымъ твореніемъ Божіимъ? Если бы они удовлетворяли своему назначенію и заслуживали одобреніе Творца, какъ могло бы случиться, что они окончательно исчезли съ нашей земли, уступивъ мѣсто формамъ болѣе уравновѣшеннымъ и гармоническимъ.

Тѣмъ не менѣе, хотя животворный дѣятель мірового процесса и бросаетъ безъ сожалѣнія свои неудобныя пробы, однако — и въ этомъ вторая основная черта органической природы — онъ дорожитъ не одною только цѣлью процесса, а каждою изъ его безчисленныхъ ступеней, лишь бы эта ступень въ свою мѣру и по-своему хорошо воплощала идею жизни. Отвоевывая шагъ за шагомъ у хаотическихъ стихій матеріалъ для своихъ органическихъ созданій, космическій умъ

[5] См. поясненіе этого указанія съ богословской (библейской) точки зрѣнія въ моей книгѣ „La Russie et l'Eglise Universelle", 2-me éd., Paris, p. 248—252.

бережетъ каждую свою добычу и покидаетъ только то, въ чемъ его побѣда была мнимою, на что безмѣрность хаоса наложила свою неизгладимую печать.

Вообще зиждительное начало природы неравнодушно къ красотѣ своихъ произведеній. Поэтому въ царствѣ животномъ, гдѣ встрѣчаются положительно безобразныя творенія, они или принадлежатъ къ видамъ *исчезнувшимъ* (такъ называемымъ допотопнымъ), т. е. отброшеннымъ природою за негодностью; или же они имѣютъ *паразитическій* характеръ (глиста, вши, клопы) и, слѣдовательно, лишены самостоятельнаго значенія, будучи только болѣзненно-оживленными экскрементами другихъ организмовъ, или, наконецъ, некрасивая форма принадлежитъ червеобразнымъ *личинкамъ* насѣкомыхъ, представляющимъ лишь переходную стадію въ развитіи цѣлаго животнаго, въ окончательномъ же своемъ видѣ эти самыя животныя (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются отъ отвратительной наружности червя, но нѣкоторыя изъ нихъ даже служатъ весьма яркими образчиками красоты въ природѣ. И (по общему правилу) только въ этомъ своемъ, болѣе красивомъ, окрыленномъ видѣ насѣкомое получаетъ способность спариваться и размножаться, т. е. увѣковѣчивать свой видъ. Если бы спаривались и размножались личинки, то онѣ увѣковѣчивали бы эту безобразную животную форму, какъ окончательную. Но природа неравнодушна къ красотѣ. Она допускаетъ безобразныя формы въ качествѣ переходныхъ стадій, но для увѣковѣчиванія своихъ произведеній старается сообщить имъ возможную въ каждомъ родѣ красоту. — Правда, помимо паразитовъ и червеобразныхъ личинокъ существуютъ другія некрасивыя формы и даже въ высшихъ классахъ животнаго царства, напримѣръ, свиньи. Но *дикій* кабанъ или вепрь нисколько не отвратителенъ, онъ даже не лишенъ своего рода красоты, — отвратительна только домашняя откормленная свинка. Но тутъ уже мы имѣемъ дѣло съ злоупотребленіемъ человѣка, а не съ произведеніемъ природы. Вообще же, если красота въ природѣ (какъ мы это утверждаемъ) есть реально-объективное произведеніе сложнаго и постепеннаго космогоническаго процесса, то существованіе безобразныхъ явленій вполнѣ понятно и необходимо. Самыя отвратительныя формы животнаго царства послужили и еще послужатъ намъ для подтвержденія и иллюстраціи нашихъ мыслей. — Послѣ этихъ поясненій мы можемъ перейти къ эстетическому обзору органическаго міра.

VII.

Въ растительномъ царствѣ свѣтлое эѳирное начало уже не только озаряетъ косное вещество и не только возбуждаетъ въ немъ порывистое преходящее движеніе (какъ въ явленіяхъ стихійной красоты), но и *внутренно* движетъ его, *поднимаетъ* его изнутри, *постояннымъ* образомъ преодолѣвая силу тяжести. Въ растеніи свѣтъ и матерія вступаютъ въ прочное неразрывное сочетаніе, впервые проникаютъ другъ друга, становятся одною недѣлимою жизнью, и эта жизнь поднимаетъ кверху земную стихію, заставляетъ ее тянуться къ небу и солнцу. Между косностью минераловъ и произвольнымъ движеніемъ животныхъ это незамѣтное внутреннее движеніе вверхъ, или *ростъ*, составляетъ характеризующее свойство растеній, которыя отъ него имѣютъ и свое названіе. Поскольку здѣсь свѣтлая форма и темное вещество впервые органически нераздѣльно сливаются въ одно цѣлое, растеніе есть первое дѣйствительное и живое воплощеніе небеснаго начала на землѣ, первое дѣйствительное преображеніе земной стихіи. Два космогоническія начала, которыя въ явленіяхъ неорганическаго міра лишь поверхностно соприкасаются и извнѣ возбуждаютъ другъ друга, здѣсь дѣйствительно соединяются и порождаютъ одну недѣлимо-двойственную небесно-земную сущность растеній.

Какъ будто чуя жизнь двойную
И ей овѣяны вдвойнѣ —
И землю чувствуютъ родную
И въ небо просятся онѣ. *(Фетъ.)*

Въ растительномъ царствѣ жизнь выражается преимущественно въ объективномъ направленіи въ произведеніи прекрасныхъ органическихъ формъ. Въ этомъ первомъ живомъ порожденіи небесныхъ и земныхъ силъ внутренняя жизнь еще слабо обособилась: это есть безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся къ небу земля. Матеріальное начало, возведенное на новую степень бытія, на степень живого существа, не успѣло еще развить соотвѣтственной внутренней интенсивности, оно какъ бы замерло въ общемъ чувствѣ своего просвѣтлѣнія. Изъ двухъ нераздѣльныхъ, но тѣмъ не менѣе различныхъ сторонъ органической жизни въ растительномъ мірѣ рѣшительно преобладаютъ стороны *организаціи* надъ стороною *жизни*. Растеніе хотя и живетъ, но оно есть болѣе *организованное тѣло*, нежели жи-

вое существо: въ немъ видимыя формы значительнѣе внутреннихъ состояній. Эти послѣднія существуютъ, но въ слабой степени, — душа растеній, какъ уже давно замѣчено, есть грезящая душа. Поэтому и главный способъ для выраженія внутреннихъ субъективныхъ состояній — голосъ — вполнѣ отсутствуетъ у всѣхъ растеній; зато красотою видимыхъ формъ они надѣлены гораздо равномѣрнѣе, нежели животныя, и, вообще говоря, превосходятъ ихъ въ этомъ отношеніи. Для растеній зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цѣль; поэтому органы размноженія (цвѣты), которыми въ наиболѣе значительной части растительнаго царства увѣковѣчивается данный видъ, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и наибольшее развитіе растительной красоты, въ ея специфическомъ характерѣ: наивной, спокойной, дремлющей.

Такъ какъ въ растительномъ мірѣ главное дѣло не въ содержаніи внутреннемъ, не въ интенсивности и полнотѣ субъективной жизни, а въ законченномъ внѣшнемъ выраженіи хотя бы и простого сравнительно содержанія, то естественное различіе между высшими и низшими растеніями опредѣляется соотвѣтственно степени ихъ видимаго совершенства или красоты, т. е. эстетическій критерій совпадаетъ здѣсь, вообще говоря, съ естественно-научнымъ, чего, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не замѣчается въ царствѣ животномъ. Два главные отдѣла растительнаго міра характеризуются присутствіемъ или отсутствіемъ *цвѣтка*, т. е. того сложнаго органа, въ которомъ преимущественно сосредоточивается растительная красота. Снабженныя цвѣтами и потому, вообще говоря, болѣе красивыя растенія составляютъ высшій отдѣлъ *явнобрачныхъ*, а лишенныя цвѣтовъ и въ общемъ не отличающіяся красотою растенія принадлежатъ къ низшему отдѣлу *тайнобрачныхъ*. И между этими послѣдними самыя низшія по структурѣ: водоросли, мхи — суть и наименѣе красивыя, тогда какъ сравнительно болѣе сложныя или высшія: папоротники — обладаютъ и большею степенью красоты. Совершенно не то видимъ мы у животныхъ. Хотя они также раздѣляются на два главные отдѣла: низшій — безпозвоночныхъ и высшій — позвоночныхъ животныхъ, но тутъ уже никакъ нельзя сказать, чтобы высшія были вообще красивѣе низшихъ; эстетическій и зоологическій критерій здѣсь уже вовсе не совпадаютъ. Къ числу безпозвоночныхъ, слѣдовательно къ низшему изъ двухъ главныхъ отдѣловъ животнаго царства, относятся однѣ изъ самыхъ красивыхъ зоологическихъ формъ — бабочки,

которыя несомнѣнно превосходятъ красотою бо́льшую часть высшихъ животныхъ. А между этими послѣдними, т. е. въ отдѣлѣ позвоночныхъ, степень зоологическаго развитія, вообще говоря, вовсе не соотвѣтствуетъ степени красоты. Самый низшій изъ четырехъ классовъ, рыбы, весьма богатъ красивыми формами, тогда какъ въ самомъ высшемъ — млекопитающихъ — видное мѣсто занимаютъ такія неэстетическія твари, какъ бегемоты, носороги, киты. Самыя красивыя и вмѣстѣ съ тѣмъ самыя музыкальныя позвоночныя животныя принадлежатъ къ среднему классу — птицъ, а не къ высшему, да и въ семъ послѣднемъ (у млекопитающихъ) отрядъ, представляющій наивысшую степень зоологическаго развитія — четырерукія (обезьяны), есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самый безобразный. Очевидно, въ животномъ царствѣ красота еще не есть *достигнутая цѣль*, органическія формы существуютъ здѣсь не ради одного своего видимаго совершенства, а служатъ также, и главнымъ образомъ, какъ средство для развитія наиболѣе интенсивныхъ проявленій жизненности, пока, наконецъ, эти проявленія не уравновѣшиваются и не входятъ въ мѣру человѣческаго организма, гдѣ наибольшая сила и полнота внутреннихъ жизненныхъ состояній соединяется съ наисовершеннѣйшею видимою формой въ прекрасномъ женскомъ тѣлѣ, этомъ высшемъ синтезѣ животной и растительной красоты.

Но если міръ животныхъ представляетъ (сравнительно съ растеніями) менѣе пищи для непосредственнаго эстетическаго созерцанія, то для философіи красоты животное царство содержитъ особенно много любопытныхъ и поучительныхъ данныхъ, разработкою которыхъ мы обязаны, конечно, не эстетикамъ по профессіи, а естествоиспытателямъ, и во главѣ ихъ великому Дарвину, въ его сочиненіи о половомъ подборѣ. Хотя его цѣль здѣсь была въ томъ, чтобы подтвердить и дополнить теорію происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе (предметъ посторонній для нашего теперешняго разсужденія), но этимъ не исчерпывается значеніе собранныхъ въ этой книгѣ наблюденій и указаній (какъ принадлежащихъ самому Дарвину, такъ и чужихъ). Многія изъ нихъ интересны и важны для насъ потому, что доказываютъ объективную реальность красоты въ природѣ независимо отъ субъективныхъ человѣческихъ вкусовъ.

VIII.

На каждой новой ступени мірового развитія, съ каждымъ новымъ существеннымъ углубленіемъ и осложненіемъ природнаго существованія открывается возможность новыхъ, болѣе совершенныхъ воплощеній всеединой идеи въ прекрасныхъ формахъ, — но еще только возможность: мы знаемъ, что усиленная степень природнаго бытія сама по себѣ еще не ручается за его красоту, что космогоническій критерій не совпадаетъ съ эстетическимъ, а отчасти даже находится съ нимъ въ прямой противоположности. Оно и понятно: возведенная на высшую степень бытія и этимъ внутренно усиленная, стихійная основа вселенной — слѣпая природная воля — получаетъ за разъ и способность къ болѣе полному и глубокому подчиненію и идеальному началу космоса, — которое въ такомъ случаѣ и воплощаетъ въ ней новую, болѣе совершенную форму красоты, — и вмѣстѣ съ тѣмъ въ хаотической стихіи на этой высшей степени бытія усиливается и противоположная способность сопротивленія идеальному началу съ возможностью при томъ осуществлять это сопротивленіе на болѣе сложномъ и значительномъ матеріалѣ. Красота живыхъ (органическихъ) существъ выше, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *рѣже* красоты неодушевленной природы; мы знаемъ, что и положительное безобразіе начинается только тамъ, гдѣ начинается жизнь. Пассивная жизнь растеній представляетъ еще мало сопротивленія идеальному началу, которое и воплощается здѣсь въ красотѣ чистыхъ и ясныхъ, но малосодержательныхъ формъ. Окаменѣвшее въ минеральномъ и дремлющее въ растительномъ царствѣ хаотическое начало впервые пробуждается въ душѣ и жизни животныхъ къ дѣятельному самоутвержденію и противопоставляетъ свою внутреннюю ненасытность объективной идеѣ совершеннаго организма. На кого-то изъ нѣмецкихъ философовъ животныя производили впечатлѣніе сомнамбуловъ; кажется, правильнѣе было бы сравнить ихъ съ помѣшанными и маньяками: далѣе мы увидимъ примѣры мономаній, которыми одержимы цѣлые роды и отдѣлы животныхъ. Какъ бы то ни было, и въ общей палеонтологической исторіи развитія цѣлаго животнаго царства, и въ индивидуальной эмбріологической исторіи каждаго животнаго организма ясно отпечатлѣлось упорное сопротивленіе оживотвореннаго хаоса высшимъ органическимъ формамъ, отъ вѣка намѣченнымъ въ умѣ всемірнаго художника, который для достиженія прочныхъ побѣдъ

долженъ все болѣе и болѣе суживать поле битвы. И каждая новая побѣда его открываетъ возможность новаго пораженія: на каждой достигнутой высшей степени организаціи и красоты являются и болѣе сильныя уклоненія, болѣе глубокое безобразіе, какъ высшее потенцированное проявленіе того первоначальнаго безобразія, которое лежитъ въ основѣ — и жизни, и всего космическаго бытія.

Если съ появленіемъ органическаго вещества, оживленной протоплазмы, въ видѣ простѣйшихъ, большею частью микроскопическихъ животныхъ и растеній, создается почва для новыхъ болѣе прочныхъ и значительныхъ воплощеній міровой идеи въ реальныхъ формахъ красоты, то ясно, что сама по себѣ эта почва никакого положительнаго отношенія къ красотѣ не имѣетъ. Безобразіе міровой основы заявляетъ здѣсь себя на новой ступени частью съ матеріально-пассивной (женственной) стороны — въ первичныхъ растеніяхъ, частью съ активно-хаотической (мужской) стороны—у первичныхъ животныхъ. Зачатки всего животнаго царства такъ же некрасивы, какъ и зачатокъ отдѣльнаго животнаго организма, хотя бы самаго высшаго. Первичныя животныя носятъ въ зоологіи характеристичное названіе безобразныхъ или безформенныхъ — amorphozoa. И безъ всякаго сомнѣнія это подвижное, копошащееся безобразіе отвратительнѣе спокойной безформенности первичныхъ растеній. Но, разумѣется, самая простота и мелкость этихъ животныхъ протистовъ не позволяетъ имъ быть настоящимъ типомъ животнаго безобразія. Для этого одной простой безформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма. Такую положительно безобразную форму, служащую въ болѣе или менѣе открытомъ видѣ основою всѣхъ животныхъ организацій, мы находимъ въ *червѣ*.

Форма червя, какъ уже было выше замѣчено, есть прямое выраженіе, *обнаженное* воплощеніе двухъ основныхъ животныхъ инстинктовъ — полового и питательнаго во всей ихъ безмѣрной ненасытности. Всего яснѣе это въ тѣхъ внутренностныхъ червяхъ, которые питаются всѣмъ своимъ существомъ, всею поверхностью своего тѣла чрезъ эндосмосъ (всасываніе) и затѣмъ не представляютъ никакихъ органовъ, кромѣ половыхъ, а эти послѣдніе своимъ сильнымъ развитіемъ и сложнымъ строеніемъ являютъ поразительный контрастъ съ крайнимъ упрощеніемъ всей остальной организаціи. Таковы, напримѣръ, acanthocephali, у которыхъ, не говоря уже о совершенномъ отсутствіи органовъ чувствъ, нѣтъ ни рта, ни кишки, ни anus'a, и на

такомъ дефективномъ фонѣ ярко выдѣляются, по выраженію Клауса, «мощные половые органы» [6]. Этому непомѣрному анатомическому развитію половыхъ органовъ соотвѣтствуютъ и нѣкоторыя чудовищныя явленія въ самой половой жизни, во взаимныхъ отношеніяхъ обоихъ половъ. Такъ у Distomum haematobium (въ отрядѣ Trematodes distomidae) самецъ, будучи хотя толще, но короче самки, носитъ эту послѣднюю всегда при себѣ въ особомъ углубленіи своей брюшной стороны [7]. Противоположное и еще болѣе чудовищное явленіе представляетъ trichosomum crassicauda (отр. Nematodes), у котораго, по наблюденіямъ Лейкарта, очень малорослые самцы, по два или по три, а иногда по четыре и по пяти живутъ вмѣстѣ внутри маточной полости самки. — Въ классѣ кольчатыхъ червей безобразіе основного типа смягчается нѣсколько болѣе сложною организаціей, но и у нихъ непомѣрное развитіе и разнообразіе половыхъ органовъ (особенно въ отрядѣ Oligochaetae) [8] не допускаетъ идею жизни до гармоническаго воплощенія. — Основной типъ червя на болѣе высокой ступени организаціи явно сохраняется и у моллюсковъ, которыхъ Линней прямо относилъ къ vermes, и не безъ основанія. «Съ тѣхъ поръ, какъ организація и развитіе этихъ животныхъ стали болѣе извѣстны, оказывается, что они дѣйствительно имѣютъ отношеніе къ червямъ» [9]. Между прочимъ «по формѣ, рѣсничатымъ покровамъ и организаціи, личинки моллюсковъ имѣютъ много общаго съ трихофорой или Ловеновской личинкой, свойственной многимъ червямъ» [10]. Впрочемъ, съ эстетической точки зрѣнія у тѣхъ видовъ моллюсковъ, которые въ своемъ развитіи проходятъ черезъ стадію личинокъ, вполнѣ развившееся животное нисколько не превосходитъ свою личинку. — Не то видимъ мы у насѣкомыхъ, у которыхъ червеобразная основная форма (находящаяся, по новѣйшимъ научнымъ мнѣніямъ, въ генетическомъ сродствѣ съ кольчатыми червями) [11] въ своемъ обнаженномъ безобразіи сохраняется только на стадіи личинки, а въ развившемся животномъ прячется подъ болѣе или менѣе красивыми окрыленными покровами.

---

[6] Claus, „Зоологія“ (русск. перев. Одесса 1888), т. I, стр. 345.
[7] Ibid., стр. 315.
[8] Ibid., стр. 367.
[9] Claus „Зоологія“, т. II, стр. 1.
[10] Ibid., стр. 6.
[11] Ibid., т. I, стр. 533.

Основной червь, у насѣкомыхъ прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночныхъ животныхъ: ихъ *чрево* есть тотъ же червь не только въ этимологическомъ, но и въ зоогеническомъ смыслѣ. Этотъ вобранный внутрь червь у нѣкоторыхъ позвоночныхъ животныхъ, принадлежащихъ къ классамъ рыбъ и земноводныхъ, опять получаетъ такое преобладаніе, что сообщаетъ свою форму всему тѣлу животнаго. Таковы въ особенности змѣи, которыя изо всѣхъ позвоночныхъ животныхъ суть самыя похожія на червя, а потому и самыя отвратительныя. Нѣтъ надобности распространяться о томъ, что это возвращеніе къ червеобразной наружности связано у этихъ животныхъ и съ внутреннимъ уподобленіемъ червю, т. е. съ новымъ потенцированнымъ самоутвержденіемъ злой жизни въ ея кровожадномъ и сладострастномъ инстинктѣ.

Преобладаніе слѣпой и безмѣрной животности надъ идеей организма, т. е. внутренняго и наружнаго равновѣсія жизненныхъ элементовъ, — это преобладаніе матеріи надъ формой, наглядно выражаемое въ типической фигурѣ червя, есть лишь главная основная причина безобразія въ животномъ царствѣ. Къ ней присоединяются еще двѣ другія, также общаго характера. Мы знаемъ, что безформенность, или неустойчивость формы сама по себѣ есть нѣчто безразличное въ эстетическомъ смыслѣ (напр. безформенныя и безцвѣтныя облака). Но когда въ животномъ царствѣ безформенность является на такихъ его ступеняхъ, которыя уже предполагаютъ болѣе или менѣе сложную и устойчивую организацію, то такое возвращеніе къ элементарной протоплазмѣ, будучи въ прямомъ противорѣчіи съ данной органическою идеей, становится источникомъ положительнаго безобразія. Напримѣръ, улитки и другіе слизняки, кромѣ того, что они еще довольно ясно сохраняютъ безобразный типъ червя, отвратительны также и по своей первобытной безформенности и мягкотѣлости, совершенно не соотвѣтствующей ихъ сравнительно сложной внутренней организаціи. Та же причина, — преобладаніе безформенной массы, дѣлаетъ некрасивыми и такихъ высшихъ животныхъ, какъ киты и тюлени. Впрочемъ, поскольку это зависитъ здѣсь отъ чрезмѣрнаго накопленія жира, слѣдовательно отъ излишняго питанія, — наша вторая причина зоологическаго безобразія (возвратная безформенность) совпадаетъ съ первою (неистовость животнаго инстинкта). Это вполнѣ ясно въ случаѣ тѣхъ домашнихъ животныхъ, которыя *становятся* безформенными и безобразными вслѣдствіе искусственнаго

откармливанія. Третья причина безобразія въ животномъ царствѣ, и именно у нѣкоторыхъ высшихъ (позвоночныхъ) животныхъ (лягушки, обезьяны) состоитъ въ томъ, что они, оставаясь вполнѣ животными, похожи на человѣка и представляютъ какъ бы каррикатуру на него. Здѣсь нельзя видѣть только одно субъективное впечатлѣніе, ибо, помимо нагляднаго сравненія съ человѣкомъ, у этихъ животныхъ замѣчается дѣйствительное анатомическое предвареніе (антиципація) высшей формы, которой не соотвѣтствуютъ остающіяся черты низшей организаціи, и это-то несоотвѣтствіе или дисгармонія и составляетъ объективную причину ихъ безобразія.

Подъ указанныя три формальныя причины или категоріи: 1) непомѣрное развитіе матеріальной животности, 2) возвращеніе къ безформенности и 3) каррикатурное предвареніе высшей формы,— могутъ быть подведены всѣ проявленія животнаго безобразія въ его безчисленныхъ конкретныхъ видоизмѣненіяхъ и оттѣнкахъ. Но и эти три причины въ сущности могутъ быть сведены къ одной, именно — къ сопротивленію, которое матеріальная основа жизни на разныхъ ступеняхъ зоогеническаго процесса оказываетъ организующей силѣ идеальнаго космическаго начала. Теперь намъ нужно разсмотрѣть, какими способами преодолѣвается это сопротивленіе и создается красота въ животной природѣ.

IX.

Чтобы въ области той жизни, основная матерія которой есть безформенная слизь, а типическій представитель — червь, воплотить идеальную красоту, міровому художнику пришлось много и долго поработать. До появленія животной жизни земная матерія уже послужила къ воплощенію двоякой красоты — минеральной и растительной. И вотъ мы видимъ, что и въ животномъ царствѣ, прежде чѣмъ внутренно преодолѣть активное сопротивленіе одушевленной матеріи и переродить ее въ прекрасныя формы высшихъ животныхъ организмовъ, космическій зодчій пользуется зоологическимъ матеріаломъ для произведенія новыхъ видовъ прежней красоты, не имѣющихъ специфически животнаго характера, а частью принадлежащихъ къ области неорганической, частью же напоминающихъ растительныя формы. И, во-первыхъ, некрасивые, болѣе или менѣе червеобразные полипы создаютъ цѣлые лѣса прекрасныхъ коралловъ, которые по своему со-

ставу изъ неорганическаго вещества должны быть отнесены къ числу минераловъ, а по видимой формѣ похожи на деревья и цвѣты. Въ меньшихъ размѣрахъ то же стремленіе воспроизвести наружнымъ образомъ минерально-растительную красоту на основѣ животной матеріи замѣчается въ такъ называемыхъ морскихъ звѣздахъ, морскихъ лиліяхъ и т. п. Далѣе, безобразные моллюски, оставаясь при всей своей отвратительной безформенности, порождаютъ твердую неорганическую красоту многоцвѣтныхъ и многообразныхъ раковинъ, и, наконецъ, одно изъ этихъ животныхъ выдѣляетъ драгоцѣнный жемчугъ.

Здѣсь у моллюсковъ, также какъ у полиповъ, животная жизнь производитъ красоту лишь какъ наружное неорганическое отложеніе и облекается въ нее чисто внѣшнимъ образомъ, какъ въ свое жилище, а не въ собственную свою форму. То же до извѣстной степени можно сказать и о роговыхъ отложеніяхъ у нѣкоторыхъ высшихъ животныхъ, каковы черепахи; послѣднее проявленіе этого рода животнаго зодчества мы находимъ въ классѣ млекопитающихъ у такъ называемаго броненосца, гдѣ оно, впрочемъ, теряетъ свое эстетическое значеніе.

Другое, менѣе поверхностное отношеніе между красивымъ облаченіемъ и производящимъ его для себя животнымъ мы находимъ у окрыленныхъ насѣкомыхъ. Вмѣсто неорганическихъ построекъ, каковы кораллы для полипа или раковины для моллюска, крылья бабочекъ или жуковъ суть нераздѣльные органическіе придатки къ ихъ тѣлу, къ которому они относятся приблизительно такъ же, какъ цвѣты къ растенію. Подобно тому, какъ въ цвѣткѣ (явнобрачныя) растенія имѣютъ свои половые органы, точно такъ же и эти насѣкомыя только въ окрыленной своей стадіи достигаютъ половой зрѣлости и спариваются между собою. — Какъ по органическому составу и сложному строенію самихъ крыльевъ, такъ и по ихъ опредѣленному и тѣсному морфологическому отношенію къ остальному тѣлу насѣкомаго, мы должны признать здѣсь эстетическое дѣйствіе образующаго идеальнаго начала на животную матерію существенно болѣе глубокимъ и важнымъ, нежели каково оно въ неорганическихъ и внѣшнихъ для самого животнаго тѣла раковинахъ и кораллахъ. Однако и самая красивая бабочка есть не болѣе какъ окрыленный червь. Если здѣсь дуализмъ между прекрасною формой и безобразіемъ животной матеріи и не выражается во всей своей силѣ въ видѣ *двухъ* от-

дѣльныхъ и разнородныхъ *тѣлъ*, какъ въ моллюскѣ и его раковинѣ, то все-таки эта двойственность не побѣждена здѣсь даже видимымъ образомъ, поскольку прекрасныя крылья и червеобразное туловище составляютъ *двѣ* рѣзко выдѣляющіяся, хотя и органически сросшіяся *половины* въ тѣлѣ насѣкомаго.

Эта двойственность прекрасной формы и безобразной матеріи преодолѣвается, наконецъ, въ пользу первой, по крайней мѣрѣ въ наружномъ видѣ, у позвоночныхъ животныхъ, которыя, вбирая въ себя своего червя (или свое чрево), дѣлаютъ его совсѣмъ незамѣтнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ вся поверхность ихъ тѣла тѣсно облекается болѣе или менѣе красивымъ покровомъ (чешуя, перья, шерсть и мѣхъ). Въ тѣхъ случаяхъ, когда такіе покровы у позвоночныхъ животныхъ отсутствуютъ, какъ, напримѣръ, у лягушекъ, эта обнаженность есть одна изъ причинъ ихъ безобразія (сверхъ той, которая указана выше).

Космическій художникъ знаетъ, что основа животнаго тѣла безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цѣль не въ томъ, чтобы уничтожить или устранить безобразіе, а въ томъ, чтобы оно само сначала облеклось красотою, а потомъ и превратилось въ красоту. Поэтому онъ тайными внушеніями, которыя мы называемъ инстинктомъ, побуждаетъ самихъ животныхъ изъ собственной ихъ плоти и крови создавать всякія красивыя оболочки; онъ заставляетъ слизняка залѣзать въ имъ самимъ устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарнаго назначенія (предполагая таковое) вовсе не нуждалась въ этомъ красивомъ видѣ; онъ понуждаетъ отвратительную гусеницу надѣть на себя выросшенныя ею самою пестрыя крылья, а рыбъ, птицъ и звѣрей — совсѣмъ зашить себя въ блестящую чешую, разноцвѣтныя перья, гладкую шерсть и пушистый мѣхъ.

Но высшія животныя, — птицы и еще болѣе нѣкоторыя млекопитающія (семейство кошачьихъ, также олени, серны, лани и т. д.), помимо красивыхъ наружныхъ покрововъ, представляютъ и во всемъ своемъ тѣлесномъ видѣ прекрасное воплощеніе идеи жизни, — стройной силы, гармоническаго соотношенія частей и свободной подвижности цѣлаго. Подъ это идеальное опредѣленіе подходятъ всѣ многочисленные типы и оттѣнки животной красоты, перечисленіе и описаніе которыхъ не входитъ въ нашу задачу. Это есть дѣло описательной зоологіи. Также должны мы оставить въ сторонѣ и вопросъ о томъ, какими путями образующая сила мірового художника дово-

дила природу до созданія прекрасныхъ животныхъ формъ: этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшаемъ только метафизическою космогоніей. Наше эстетическое разсужденіе о красотѣ въ природѣ мы можемъ закончить указаніемъ тѣхъ явленій, которыя, какъ выше замѣчено, эмпирически подтверждаютъ объективный характеръ этой красоты.

X.

Явленія полового подбора, наблюдавшіяся Дарвиномъ и другими естествоиспытателями, совершенно недостаточны для объясненія красоты всѣхъ животныхъ формъ: они относятся почти исключительно лишь къ наружнымъ украшеніямъ, или орнаментальной красотѣ у различныхъ животныхъ. Но здѣсь дѣло не въ собственной важности объясняемыхъ явленій, а въ несомнѣнномъ доказательствѣ самостоятельнаго объективнаго значенія эстетическаго мотива, хотя бы въ самыхъ поверхностныхъ его выраженіяхъ.

Въ то время, какъ многіе прямолинейные умы старались свести къ утилитарнымъ основамъ человѣческую эстетику въ интересахъ позитивно-научнаго міровоззрѣнія, величайшій въ нашемъ вѣкѣ представитель этого самаго міровоззрѣнія показалъ независимость эстетическаго мотива отъ утилитарныхъ цѣлей даже въ животномъ царствѣ и чрезъ это впервые положительно обосновалъ истинно-идеальную эстетику. Этой неотъемлемой заслуги достаточно было бы, чтобы обезсмертить имя Дарвина, если бы онъ даже не былъ авторомъ теоріи происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе, — теоріи, точно опредѣлившей и подробно прослѣдившей одинъ изъ важнѣйшихъ матеріальныхъ факторовъ мірового процесса.

Жизнь животнаго опредѣляется двумя главными интересами: поддерживать себя посредствомъ питанія и увѣковѣчивать свой видъ посредствомъ размноженія. Эта послѣдняя цѣль, разумѣется, не существуетъ въ сознаніи самого животнаго, а достигается природою косвенно, чрезъ возбужденіе полового влеченія въ разнополыхъ особяхъ. Но космическій художникъ пользуется этимъ половымъ влеченіемъ не только для увѣковѣчиванія, но и для украшенія данныхъ животныхъ формъ. Особи активнаго пола, самцы преслѣдуютъ самку и вступаютъ изъ-за нея въ борьбу другъ съ другомъ; и вотъ оказывается, говоритъ Дарвинъ, вопреки всякому предвидѣнію, что спо-

собность различнымъ образомъ *прельщать* самку имѣетъ въ извѣстныхъ случаяхъ большее значеніе, нежели способность побѣждать другихъ самцовъ въ открытомъ бою [12].

Это стремленіе *прельщать* обнаруживается у животныхъ даже тамъ, гдѣ его всего менѣе можно было бы ожидать. «Quiconque a eu l'occasion, говоритъ Агассицъ, d'observer les amours des limaçons, ne saurait mettre en doute la séduction déployée dans les mouvements et les allures qui préparent et accomplissent le double embrassement de ces hermaphrodites» [13]. Въ чемъ собственно состоитъ здѣсь взаимное прельщеніе и служитъ ли оно къ какому-нибудь украшенію этихъ слизняковъ, — ни Агассицъ, ни Дарвинъ не объясняютъ. Но если дѣйствительно улитки плѣняютъ другъ друга своими аллюрами, то другіе, болѣе зрячіе моллюски еще легче могутъ оказывать подобное дѣйствіе красотою своихъ раковинъ. Дѣло яснѣе у ракообразныхъ (crustecea) и у пауковъ. Здѣсь самцы нѣкоторыхъ видовъ пріобрѣтаютъ во время половой зрѣлости яркую и разнообразную окраску, какой не имѣли прежде и какая отсутствуетъ у самокъ [14].

«Всякій путешествовавшій въ тропическихъ лѣсахъ бываль пораженъ звономъ, который производятъ цикады самцы. Самки же безмолвствуютъ, какъ уже и греческій поэтъ Ксенархъ замѣтилъ: «Въ счастьѣ живутъ цикады: у всѣхъ у нихъ жены безгласны» [15]. Фрицъ Мюллеръ пишетъ Дарвину изъ южной Бразиліи, что онъ часто присутствовалъ при музыкальномъ состязаніи между двумя или тремя самцами цикады, имѣвшими особенно звонкій голосъ и сидѣвшими на значительномъ разстояніи другъ отъ друга. Какъ только одинъ кончалъ свою пѣсню, такъ сейчасъ же начиналъ другой, и такимъ образомъ они все время чередовались между собою. Такъ какъ здѣсь, справедливо замѣчаетъ Дарвинъ, обнаруживается столько соперничества между самцами, то весьма вѣроятно, что самки не только распознаютъ ихъ по издаваемымъ ими звукамъ, но что онѣ, подобно птичьимъ самкамъ, прельщаются или возбуждаются тѣмъ изъ самцовъ, который обладаетъ самымъ привлекательнымъ голосомъ [16].

---

[12] Дарвинъ, „Происх. челов. и половой подборъ“ (нѣмецк. переводъ Виктора Каруса, Штутгартъ 1871), т. I, стр. 246—24.

[13] Agassiz, „De l'Espèce et la Classification“, 1869, p. 106.

[14] Дарвинъ, op. cit., т. I, стр. 301—303.

[15] Тамъ же, стр. 313.

[16] Тамъ же, стр. 314.

У насѣкомыхъ, принадлежащихъ къ отряду Neiiroptera, замѣчается не только особенное окрашеніе крыльевъ у самцовъ передъ спариваніемъ, но наблюдалось у разныхъ видовъ предпочтеніе того или другого цвѣта [17]. Этотъ послѣдній фактъ важенъ, потому что показываетъ воспріимчивость этихъ насѣкомыхъ къ зрительнымъ впечатлѣніямъ, какъ таковымъ, независимо отъ какого-нибудь ихъ утилитарнаго значенія, котораго въ данномъ случаѣ невозможно указать. Такую же эстетическую воспріимчивость слѣдуетъ приписать жукамъ (Coleoptera), у которыхъ крылья не только окрашены блестящими металлическими красками, но часто и разрисованы полосками, кружками, крестиками и другими изящными узорами, — и все это только у *зрячихъ* видовъ, слѣпые же *никогда* не имѣютъ разукрашенныхъ или разрисованныхъ крыльевъ [18]. Въ этомъ же отрядѣ насѣкомыхъ у нѣкоторыхъ видовъ самцы отличаются огромными и весьма измѣнчивыми и причудливыми рогами, которые, какъ доказываетъ Дарвинъ, несомнѣнно имѣютъ характеръ *украшенія* для прельщенія самокъ [19]. Тому же назначенію служатъ и особые органы для произведенія звука, замѣчаемые у нѣкоторыхъ видовъ [20].

Въ отрядѣ Lepidoptera (бабочки) красота ихъ крыльевъ, которую у нѣкоторыхъ тропическихъ видовъ [21], по выраженію Дарвина, невозможно описать словами, представляетъ тотъ же самый характеръ, ибо несомнѣнно, что именно самцы преимущественно отличаются и блестящею красотою и разнообразіемъ своихъ крыльевъ, тогда какъ самки сравнительно безцвѣтны и монотонны. Это уже одно показываетъ, что красота крыльевъ не можетъ служить утилитарнымъ цѣлямъ *защиты* въ борьбѣ за существованіе (чрезъ уподобленіе насѣкомаго цвѣтку, на которомъ оно сидитъ, и т. п.), ибо въ такой защитѣ самки нуждаются никакъ не менѣе самцовъ. Впрочемъ, есть факты, прямо показывающіе, что утилитарная цѣль здѣсь сама по себѣ, а эстетически-половая сама по себѣ. А именно у многихъ видовъ замѣчается, что нижняя поверхность крыльевъ, т. е. та, которая обращена наружу въ сидячемъ, наиболѣе опасномъ положеніи, окрашена совершенно подъ цвѣтъ тѣмъ растеніямъ, на которыя ба-

---

17 Дарвинъ, т. I, стр. 323—324.
18 Ibid., стр. 327.
19 Ibid., стр. 331.
20 Ibid., стр. 340—341.
21 Ibid., стр. 345.

бочка садится (явно ради защиты), тогда какъ верхняя поверхность, которую порхающій самецъ показываетъ самкѣ во время ухаживанія, раскрашена и разрисована съ такимъ причудливымъ изяществомъ, которое не можетъ имѣть никакого отношенія къ цѣлямъ защиты [22]. Читатель можетъ найти у самого Дарвина еще много другихъ частныхъ доказательствъ, оставляющихъ внѣ сомнѣнія преобладающее здѣсь дѣйствіе чисто-эстетическаго фактора [23].

Неравнодушны къ красотѣ и рыбы. Этимъ только объясняется, что у многихъ видовъ этого класса самцы (вообще болѣе красивые, чѣмъ самки) развиваютъ во время спариванія особую красоту цвѣтовъ и формъ [24]. Сверхъ того, вопреки общему мнѣнію о нѣмотѣ рыбъ, нѣкоторые виды (напр. Umbrina) обнаруживаютъ несомнѣнныя музыкальныя способности и трубятъ весьма громко и благозвучно, — опять таки только самцы и только въ эпоху спариванія [25].

Самцы тритоновъ плѣняютъ своихъ подругъ красивыми гребнями, а у лягушекъ только самцы же, и лишь во время ухаживанія, даютъ свои концерты, которые у нѣкоторыхъ американскихъ породъ отличаются истинною музыкальностью и доставляютъ эстетическое наслажденіе не одному лягушечьему, а также и человѣческому уху [26]. Въ одномъ родѣ ящерицъ (Sitana) горло самцовъ снабжено большимъ, ярко окрашеннымъ (во время спариванья) кожанымъ придаткомъ, который они распускаютъ какъ вѣеръ передъ самками [27]. Наиболѣе эстетическій (и въ зрительномъ и въ звуковомъ отношеніи) классъ птицъ представляетъ великое обиліе фактовъ, доказывающихъ самостоятельное значеніе красоты для этихъ животныхъ. Почти всѣ они основываютъ свои брачные успѣхи на обнаруженіи того или другого эстетическаго свойства, при чемъ замѣчается, что блестящая окраска и способность къ благозвучному пѣнію обыкновенно не совпадаютъ, но слабость одного изъ этихъ преимуществъ возмѣщается развитіемъ другого [28]. Всего любопытнѣе у птицъ то, что онѣ явно

---

[22] Дарвинъ, т. I, стр. 349.
[23] Ibid., стр. 350, 354—357, 359, 362—364, 375, 376.
[24] Ibid., т. II, стр. 6, 7, 11, 12, 13.
[25] Ibid., стр. 19, 20.
[26] Ibid., стр. 23.
[27] Ibid., стр. 27.
[28] Ibid., стр. 48.

сознательно относятся къ своей красотѣ и тщеславятся ею не только передъ самками, но и передъ посторонними наблюдателями. Самъ Дарвинъ нерѣдко видѣлъ, какъ павлинъ щеголялъ своимъ уборомъ не только передъ курами, но и передъ свиньями. Всѣ естествоиспытатели, внимательно наблюдавшіе птицъ какъ въ состояніи природы, такъ и въ неволѣ, единогласно утверждаютъ, что самцы находятъ удовольствіе въ томъ, чтобы выставлять на показъ свою красоту [29]. У многихъ видовъ сложныя украшенія самцовъ не только не могутъ имѣть никакого утилитарнаго значенія, но прямо вредны, ибо развиваются въ ущербъ ихъ удобоподвижности, — мѣшаютъ имъ летать или бѣгать, выдаютъ ихъ головою преслѣдующему врагу; но, очевидно, для нихъ красота дороже самой жизни [30]. Чисто созерцательная воспріимчивость нѣкоторыхъ птицъ къ красотѣ цвѣтовъ доказывается тѣмъ, что онѣ обращаютъ вниманіе и любуются яркими цвѣтами не на себѣ подобныхъ только, а гдѣ бы ихъ ни встрѣтили, напр., на дамскихъ платьяхъ или шляпахъ [31]. Старательное украшеніе гнѣздъ нѣкоторыми птицами, напримѣръ, колибри, которые отдѣлываютъ ихъ съ самымъ тонкимъ вкусомъ, также несомнѣнно доказываетъ у птицъ присутствіе объективно-эстетическаго чувства [32]. Иногда это чувство даже заставляетъ ихъ впадать въ предосудительныя крайности. Такъ, самка южно-африканскаго вида Chera progne покидаетъ самца, если онъ случайно потерялъ длинныя хвостовыя перья, которыми онъ украшается въ эпоху спариванья. Подобное же легкомысліе наблюдалъ д-ръ Іегеръ въ Вѣнѣ у серебряныхъ фазановъ [33].

Достаточно будетъ для насъ этихъ немногихъ указаній изъ массы однородныхъ фактовъ, собранныхъ Дарвиномъ. Смыслъ этихъ фактовъ столь же простъ, сколько значителенъ. Человѣкъ находитъ извѣстныя явленія въ природѣ красивыми, они доставляютъ ему эстетическое наслажденіе; большинство философовъ и ученыхъ увѣрены, что это есть лишь фактъ субъективнаго *человѣческаго* сознанія, что въ *самой* природѣ нѣтъ красоты, также какъ въ ней нѣтъ добра и

---

[29] Дарвинъ, т. II, стр. 74, 76, 77, 78.
[30] Ibid., стр. 83.
[31] Ibid., стр. 96.
[32] Ibid., стр. 97.
[33] Ibid., стр. 105.

правды. Но вотъ оказывается, что тѣ самыя сочетанія формъ, цвѣтовъ и звуковъ, которыя нравятся въ природѣ человѣку, нравятся также и самимъ существамъ природы — животнымъ всевозможныхъ типовъ и классовъ, нравятся имъ такъ сильно, имѣютъ для нихъ столь важное значеніе, что поддержаніе и развитіе этихъ безполезныхъ, а иногда и вредныхъ (въ утилитарномъ смыслѣ) особенностей ложится въ основу ихъ видового существованія. Мы уже никакъ не можемъ сказать, что крылья тропической бабочки или павлиній хвостъ красивы только по нашей субъективной оцѣнкѣ, ибо точно такъ же цѣнятъ ихъ красоту самки бабочки и павлины. Но въ такомъ случаѣ необходимо идти дальше. Ибо, допустивши, что павлиній хвостъ красивъ объективно, настаивать на томъ, что красота радуги или алмаза имѣетъ лишь субъективно-человѣческій характеръ, было бы верхомъ нелѣпости. Разумѣется, если въ данномъ частномъ случаѣ вовсе нѣтъ никакого чувствующаго субъекта, то нѣтъ и ощущенія красоты; но дѣло не въ ощущеніи, а въ свойствѣ *предмета*, способнаго производить однородныя ощущенія въ самыхъ различныхъ субъектахъ. Если же вообще красота въ природѣ объективна, то она должна имѣть и нѣкоторое общее онтологическое основаніе, должна быть — на разныхъ ступеняхъ и въ разныхъ видахъ — чувственнымъ воплощеніемъ одной абсолютно-объективной всеединой идеи.

Космическій умъ въ явномъ противоборствѣ съ первобытнымъ хаосомъ и въ тайномъ соглашеніи съ раздираемою этимъ хаосомъ міровою душою или природою, — которая все болѣе и болѣе поддается мысленнымъ внушеніямъ зиждительнаго начала, — творитъ въ ней и чрезъ нее сложное и великолѣпное тѣло нашей вселенной. Твореніе это есть *процессъ*, имѣющій двѣ тѣсно между собою связанныя цѣли, общую и особенную. Общая есть воплощеніе реальной идеи, т. е. *свѣта* и *жизни*, въ различныхъ формахъ природной красоты; особенная же цѣль есть созданіе человѣка, т. е. той формы, которая вмѣстѣ съ наибольшею тѣлесною красотою представляетъ и высшее внутреннее потенцированіе свѣта и жизни, называемое самосознаніемъ. Уже въ мірѣ животныхъ, какъ мы сейчасъ видѣли, общая космическая цѣль достигается при ихъ собственномъ участіи и содѣйствіи, чрезъ возбужденіе въ нихъ извѣстныхъ внутреннихъ стремленій и чувствъ. Природа не устрояетъ и не украшаетъ животныхъ какъ внѣшній матеріалъ, а заставляетъ ихъ самихъ устроять и укра-

шать себя. Наконецъ, человѣкъ уже не только участвуетъ въ дѣйствіи космическихъ началъ, но способенъ *знать цѣль* этого дѣйствія и, слѣдовательно, трудиться надъ ея достиженіемъ осмысленно и свободно. Какъ человѣческое самосознаніе относится къ самочувствію животныхъ, такъ красота въ искусствѣ относится къ природной красотѣ.

Общій смыслъ искусства.

1890.

I.

Дерево прекрасно растущее въ природѣ и оно же прекрасно написанное на полотнѣ производятъ однородное эстетическое впечатлѣніе, подлежатъ одинаковой эстетической оцѣнкѣ, — недаромъ и слово для ея выраженія употребляется въ обоихъ случаяхъ одно и то же. Но если бы все ограничивалось такою видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить и дѣйствительно спрашивали: зачѣмъ это удвоеніе красоты? Не дѣтская ли забава повторять на картинѣ то, что уже имѣетъ прекрасное существованіе въ природѣ? Обыкновенно на это отвѣчаютъ (наприм. Тэнъ въ своей «Philosophie de l'art»), что искусство воспроизводитъ не самые предметы и явленія дѣйствительности, а только то, что видитъ въ нихъ художникъ, а истинный художникъ видитъ въ нихъ лишь ихъ *типическія*, характерныя черты; эстетическій элементъ природныхъ явленій, пройдя черезъ сознаніе и воображеніе художника, очищается отъ всѣхъ матеріальныхъ случайностей и, такимъ образомъ, усиливается, выступаетъ ярче; красота, разлитая въ природѣ, въ ея формахъ и краскахъ, на картинѣ является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этимъ объясненіемъ нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что къ цѣлымъ важнымъ отраслямъ искусства оно вовсе непримѣнимо. Какія явленія природы подчеркнуты, напримѣръ, въ сонатахъ Бетховена? — Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнѣе. Поистинѣ, она состоитъ не въ повтореніи, а въ продолженіи того художественнаго дѣла, которое начато природой, — въ дальнѣйшемъ и болѣе полномъ разрѣшеніи той же эстетической задачи.

Результатъ природнаго процесса есть человѣкъ въ двоякомъ смыслѣ: во-первыхъ, какъ самое прекрасное[1], а во-вторыхъ, какъ самое сознательное природное существо. Въ этомъ послѣднемъ качествѣ человѣкъ *самъ* становится изъ результата *дѣятелемъ* мірового процесса и тѣмъ совершеннѣе соотвѣтствуетъ его идеальной цѣли — полному взаимному проникновенію и свободной солидарности духовныхъ и матеріальныхъ, идеальныхъ и реальныхъ, субъективныхъ и объективныхъ факторовъ и элементовъ вселенной. Но почему же, могутъ спросить, весь міровой процессъ, начатый природой и продолжаемый человѣкомъ, представляется намъ именно съ эстетической стороны, какъ разрѣшеніе какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цѣль осуществленіе правды и добра, торжество верховнаго разума и воли? Если въ отвѣтъ на это мы напомнимъ, что красота есть только воплощеніе въ чувственныхъ формахъ того самаго идеальнаго содержанія, которое до такого воплощенія называется добромъ и истиною, то это вызываетъ новое возраженіе. Добро и истина, скажетъ строгій моралистъ, не нуждаются въ эстетическомъ воплощеніи. Дѣлать добро и знать истину — вотъ все, что нужно.

Въ отвѣтъ на это возраженіе допустимъ, что добро осуществлено — не въ чьей-нибудь личной жизни только, но въ жизни цѣлаго общества, осуществленъ идеальный общественный строй, царствуетъ полная солидарность, всеобщее братство. Непроницаемость эгоизма упразднена; всѣ находятъ себя въ каждомъ и каждый во всѣхъ другихъ. Но если эта всеобщая взаимно-проницаемость, въ которой сущность нравственнаго добра, останавливается передъ матеріальной природой, если духовное начало, побѣдивши непроницаемость человѣческаго психическаго эгоизма, не можетъ преодолѣть непроницаемость вещества, эгоизмъ физическій, то значитъ эта сила добра или любви не довольно сильна, значитъ это нравственное начало не можетъ быть осуществлено до конца и вполнѣ оправдано. Тогда является вопросъ: если темная сила матеріальнаго бытія окончательно торжествуетъ, если она неодолима для добраго начала, то не въ ней ли подлинная истина всего существующаго, не есть ли то, что мы называемъ до-

[1] Разумѣю здѣсь красоту въ смыслѣ общемъ и объективномъ, именно что наружность человѣка способна выражать болѣе совершенное (болѣе идеальное) внутреннее содержаніе, чѣмъ какое можетъ быть выражено другими животными.

бромъ, только субъективный призракъ? И въ самомъ дѣлѣ, можно ли говорить о торжествѣ добра, когда на самыхъ идеальныхъ нравственныхъ началахъ устроенное общество можетъ сейчасъ же погибнуть, вслѣдствіе какого-нибудь геологическаго или астрономическаго переворота? Безусловное отчужденіе нравственнаго начала отъ матеріальнаго бытія пагубно никакъ не для послѣдняго, а для перваго. Самое существованіе нравственнаго порядка въ мірѣ предполагаетъ связь его съ порядкомъ матеріальнымъ, нѣкоторую координацію между ними. Но если такъ, то не слѣдуетъ ли искать этой связи помимо всякой эстетики въ прямомъ владычествѣ разума человѣческаго надъ слѣпыми силами природы, въ безусловномъ господствѣ духа надъ веществомъ? Повидимому, уже сдѣлано нѣсколько важныхъ шаговъ къ этой цѣли; когда она будетъ достигнута, когда, благодаря успѣхамъ прикладныхъ наукъ, мы побѣдимъ, какъ думаютъ иные оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существованіе нравственной жизни въ мірѣ (на основѣ матеріальной) будетъ окончательно обезпечено, безъ всякаго, однако, отношенія къ эстетическому интересу, такъ что и тогда останется въ силѣ заявленіе, что *добро не нуждается въ красотѣ*. Но будетъ ли въ такомъ случаѣ *полно* само добро? Вѣдь оно состоитъ не въ торжествѣ одного надъ другимъ, а въ солидарности всѣхъ. А могутъ ли изъ числа этихъ *всѣхъ* быть исключены существа и дѣятели природнаго міра? Значитъ, и на нихъ нельзя смотрѣть только какъ на средства или орудія человѣческаго существованія, значитъ, и они должны входить какъ положительный элементъ въ идеальный строй нашей жизни. Если нравственный порядокъ для своей *прочности* долженъ опираться на матеріальную природу какъ на среду и средство своего существованія, то для своей *полноты* и совершенства онъ долженъ включать въ себя матеріальную основу бытія какъ самостоятельную часть этическаго дѣйствія, которое здѣсь превращается въ эстетическое, ибо вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ только чрезъ свое просвѣтленіе, одухотвореніе, т. е. только въ формѣ красоты. Итакъ, красота нужна для исполненія добра въ матеріальномъ мірѣ, ибо только ею просвѣтляется и укрощается недобрая тьма этого міра [2].

---

[2] О красотѣ какъ идеальной причинѣ существованія матеріи см. въ моихъ статьяхъ „Философскія начала цѣльнаго знанія“.

Но не совершено ли уже помимо насъ это дѣло всемірнаго просвѣтленія? Природная красота уже облекла міръ своимъ лучезарнымъ покрываломъ, безобразный хаосъ безсильно шевелится подъ стройнымъ образомъ космоса и не можетъ сбросить его съ себя ни въ безпредѣльномъ просторѣ небесныхъ свѣтилъ, ни въ тѣсномъ кругѣ земныхъ организмовъ. Не должно ли наше искусство заботиться только о томъ, чтобы облечь въ красоту одни человѣческія отношенія, воплотить въ ощутительныхъ образахъ истинный смыслъ человѣческой жизни? Но въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не убѣждены всемірнымъ смысломъ, самая эта побѣда есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Поэтому-то человѣкъ съ его разумнымъ сознаніемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны идеальнаго начала. Мы знаемъ, что реализація этого начала уже въ самой природѣ имѣетъ различныя степени глубины, при чемъ всякому углубленію положительной стороны соотвѣтствуетъ и углубленіе, внутреннее усиленіе отрицательной. Если въ неорганическомъ веществѣ дурное начало дѣйствуетъ только какъ тяжесть и косность, то въ мірѣ органическомъ оно проявляется уже какъ смерть и разложеніе (при чемъ и тутъ безобразіе не такъ явно торжествуетъ въ разрушеніи растеній, какъ въ смерти и разложеніи животныхъ, и между ними у высшихъ болѣе, чѣмъ у низшихъ), а въ человѣкѣ оно, кромѣ болѣе сложнаго и усиленнаго своего проявленія съ физической стороны, выражаетъ еще и свою глубочайшую сущность, какъ нравственное зло. Но тутъ же и возможность окончательнаго надъ нимъ торжества и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной.

Весьма распространенъ нынѣ возобновленный старый взглядъ, стождествляющій нравственное зло съ темною безсознательною жизнью физическою (плотскою), а нравственное добро — съ разумнымъ свѣтомъ сознанія, развивающимся въ человѣкѣ. Что свѣтъ разума самъ по себѣ добро, это несомнѣнно; но нельзя назвать зломъ и свѣтъ физическій. Значеніе того и другого въ ихъ соотвѣтственныхъ сферахъ одинаково. Въ свѣтѣ физическомъ[3] всемірная идея (положи-

[3] Само собою разумѣется, что я говорю здѣсь о свѣтѣ не въ смыслѣ зрительныхъ ощущеній у человѣка и животныхъ, а въ смыслѣ движенія невѣсомой среды, связывающей между собою матері-

тельное всеединство, жизнь всѣхъ другъ для друга въ одномъ) реализуется только отраженно: всѣ предметы и явленія получаютъ возможность быть другъ для друга (открываются другъ другу) во взаимныхъ отраженіяхъ чрезъ общую невѣсомую среду. Подобнымъ образомъ въ разумѣ отражается все существующее посредствомъ общихъ отвлеченныхъ понятій, которыя не передаютъ внутренняго бытія вещей, а только ихъ поверхностныя логическія схемы. Слѣдовательно, въ разумномъ познаніи мы находимъ только отраженіе всемірной идеи, а не дѣйствительное присутствіе ея въ познающемъ и познаваемомъ. Для своей настоящей реализаціи добро и истина должны стать творческою силою въ субъектѣ, преобразующею, а не отражающею только дѣйствительность. Какъ въ мірѣ физическомъ свѣтъ превращается въ жизнь, становится организующимъ началомъ растеній и животныхъ, чтобы не отражаться только отъ тѣлъ, но воплощаться въ нихъ, такъ и свѣтъ разума не можетъ ограничиться однимъ познаніемъ, а долженъ сознанный смыслъ жизни художественно воплощать въ новой, болѣе ему соотвѣтствующей дѣйствительности. Разумѣется, прежде чѣмъ это дѣлать, прежде чѣмъ творить въ красотѣ, или претворять неидеальную дѣйствительность въ идеальную, нужно знать различіе между ними, — знать не только въ отвлеченной рефлексіи, но прежде всего въ непосредственномъ чувствѣ, присущемъ художнику.

II.

Различіе между идеальнымъ, т. е. достойнымъ, должнымъ бытіемъ и бытіемъ недолжнымъ или недостойнымъ, зависитъ вообще отъ того или иного отношенія частныхъ элементовъ міра другъ къ другу и къ цѣлому. Когда, во-первыхъ, частные элементы не исключаютъ другъ друга, а напротивъ взаимно полагаютъ себя одинъ въ другомъ, солидарны между собою; когда, во-вторыхъ, они не исключаютъ цѣлаго, а утверждаютъ свое частное бытіе на единой всеобщей основѣ;

альныя тѣла, отъ чего зависитъ ихъ объективное бытіе другъ для друга независимо отъ нашихъ субъективныхъ ощущеній. Слово *свѣтъ* употребляется для краткости, такъ какъ сюда же относятся и прочія динамическія явленія: теплота, электричество и т. п. При томъ намъ нѣтъ здѣсь дѣла до тѣхъ или другихъ гипотезъ физической науки: для насъ достаточно несомнѣннаго фактическаго *различія* между признаками упомянутыхъ явленій и признаками вѣсомаго вещества.

когда, наконецъ, въ-третьихъ, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляетъ и не поглощаетъ частныхъ элементовъ, а, раскрывая себя въ нихъ, даетъ имъ полный просторъ въ себѣ, тогда такое бытіе есть идеальное или достойное, — то, что должно быть. Оно и есть само по себѣ [4], но для насъ оно является не какъ данная дѣйствительность, а какъ идеалъ, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; въ этомъ смыслѣ онъ становится окончательною цѣлью и безусловною нормою нашихъ жизненныхъ дѣятельностей: къ нему стремится воля, какъ къ своему высшему благу, имъ опредѣляется мышленіе какъ абсолютною истиною, онъ же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами и воображеніемъ, какъ красота [5]. Между этими положительными идеальными опредѣленіями достойнаго бытія находится такое же существенное тождество, какъ и между соотвѣтствующими имъ отрицательными началами. Всякое зло можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго; и къ тому же въ сущности сводится всякая ложь и всякое безобразіе. Когда частный или единичный элементъ утверждаетъ себя въ своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытіе, когда частные или единичные элементы порознь или вмѣстѣ хотятъ стать на мѣсто цѣлаго, исключаютъ и отрицаютъ его самостоятельное единство, а чрезъ то и общую связь между собою, и когда, наоборотъ, во имя единства тѣснится и упраздняется свобода частнаго бытія, — все это: и исключительное самоутвержденіе (эгоизмъ), и анархическій партикуляризмъ, и деспотическое объединеніе мы должны признать *зломъ*. Но то же самое, перенесенное изъ практической сферы въ теоретическую, есть *ложь*. Ложью называемъ мы такую мысль, которая беретъ исключительно одну какую-нибудь изъ частныхъ сторонъ бытія и во имя ея отрицаетъ всѣ прочія; ложью называемъ мы и такое умственное состояніе, которое даетъ мѣсто лишь неопредѣленной совокупности частныхъ

[4] Обоснованіе этого утвержденія принадлежитъ къ области метафизики, а не эстетики.

[5] Различные мыслители съ совершенно различныхъ сторонъ приходятъ къ мысли о существенномъ тождествѣ добра и красоты и о нравственной задачѣ искусства. Своеобразное и талантливое выраженіе этой мысли находится у недавно умершаго французскаго писателя Гюйо въ сочиненіи „De l'art au point de vue sociologique". Взглядъ Гюйо изложенъ г. Гольцевымъ въ его книжкѣ объ искусствѣ другія статьи которой также заслуживаютъ вниманія.

эмпирическихъ положеній, отрицая общій смыслъ или разумное единство вселенной; наконецъ, ложью должны мы признать отвлеченный монизмъ или пантеизмъ, отрицающій всякое частное существованіе во имя принципа безусловнаго единства[6]. И тѣ же самые существенные признаки, которыми опредѣляется зло въ сферѣ нравственной и ложь въ сферѣ умственной, они же опредѣляютъ безобразіе въ сферѣ эстетической. Все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разрастается и преобладаетъ надъ другими[7], въ чемъ нѣтъ единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія. Анархическая множественность такъ же противна добру, истинѣ и красотѣ, какъ и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это послѣднее для чувствъ сводится къ представленію безконечной пустоты, лишенной всякихъ особенныхъ и опредѣленныхъ образовъ бытія, т. е. къ чистому безобразію.

Достойное, идеальное бытіе требуетъ одинаковаго простора для цѣлаго и для частей, — слѣдовательно, это не есть свобода отъ особенностей, а только отъ ихъ исключительности. Полнота этой свободы требуетъ, чтобы всѣ частные элементы находили себя другъ въ другѣ и въ цѣломъ, каждое полагало себя въ другомъ и другое въ себѣ, ощущало въ своей частности единство цѣлаго и въ цѣломъ свою частность, — однимъ словомъ, абсолютная солидарность всего существующаго, Богъ все во всѣхъ.

Полное чувственное осуществленіе этой всеобщей солидарности или положительнаго всеединства — совершенная красота не какъ отраженіе только идеи отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи, — предполагаетъ прежде всего глубочайшее и тѣснѣйшее взаимодѣйствіе между внутреннимъ или духовнымъ и внѣшнимъ или вещественнымъ бытіемъ. Это есть основное собственно-эстетическое требованіе, здѣсь специфическое отличіе красоты отъ двухъ другихъ аспектовъ абсолютной идеи. Идеальное содержаніе, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствіе красоты есть безсиліе идеи. Въ самомъ дѣлѣ, пока духъ неспособенъ дать своему внутреннему содержанію

---

[6] Ложность этого принципа въ такомъ его примѣненіи ясно обнаруживается изъ внутренняго противорѣчія, въ которое онъ при этомъ впадаетъ, ибо становясь *исключительнымъ*, единство перестаетъ быть *безусловнымъ*.

[7] См. примѣры этого въ статьѣ „Красота въ природѣ“.

непосредственнаго внѣшняго выраженія, воплотиться въ матеріальномъ явленіи, и пока, съ другой стороны, вещество неспособно къ воспріятію идеальнаго дѣйствія духа, неспособно проникнуться имъ, претвориться или пресуществиться въ него, до тѣхъ поръ, значитъ, между этими главными областями бытія нѣтъ солидарности, а это значитъ, что у самой идеи, которая именно и есть совершенная солидарность всего существующаго, нѣтъ еще здѣсь, въ этомъ ея явленіи, достаточно силы для окончательнаго осуществленія или исполненія ея сущности. Абстрактный, неспособный къ творческому воплощенію духъ и бездушное, неспособное къ одухотворенію вещество — оба несообразны съ идеальнымъ или достойнымъ бытіемъ, и оба носятъ на себѣ явный признакъ своего недостоинства въ томъ, что ни тотъ, ни другой не могутъ быть прекрасными. Для полноты этого послѣдняго качества требуются такимъ образомъ: 1) непосредственная матеріализація духовной сущности и 2) всецѣлое одухотвореніе матеріальнаго явленія, какъ собственной неотдѣлимой формы идеальнаго содержанія. Къ этому двоякому условію необходимо присоединяется или, лучше сказать, прямо изъ него вытекаетъ, третье: при непосредственномъ и нераздѣльномъ соединеніи въ красотѣ духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ, при ихъ полномъ взаимномъ проникновеніи матеріальное явленіе, дѣйствительно ставшее прекраснымъ, т. е. дѣйствительно воплотившее въ себѣ идею, должно стать такимъ же пребывающимъ и безсмертнымъ, какъ сама идея. По гегельянской эстетикѣ красота есть воплощеніе универсальной и вѣчной идеи въ частныхъ и преходящихъ явленіяхъ, при чемъ они такъ и остаются преходящими, исчезаютъ, какъ отдѣльныя волны въ потокѣ матеріальнаго процесса, лишь на минуту отражая сіяніе вѣчной идеи. Но это возможно только при безразличномъ равнодушномъ отношеніи между духовнымъ началомъ и матеріальнымъ явленіемъ. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновеніе этихъ двухъ элементовъ, необходимо должна дѣлать одинъ изъ нихъ (матеріальный) дѣйствительно причастнымъ безсмертію другого.

Обращаясь къ прекраснымъ явленіямъ физическаго міра, мы найдемъ, что они далеко не исполняютъ указанныхъ требованій или условій совершенной красоты. Во-первыхъ, идеальное содержаніе въ природной красотѣ недостаточно прозрачно, оно не открываетъ здѣсь всей своей таинственной глубины, а обнаруживаетъ лишь свои об-

щія очертанія, иллюстрируетъ, такъ сказать, въ частныхъ конкретныхъ явленіяхъ самые элементарные признаки и опредѣленія абсолютной идеи. Такъ, свѣтъ въ своихъ чувственныхъ качествахъ обнаруживаетъ всепроницаемость и невѣсомость идеальнаго начала; растенія своимъ видимымъ образомъ проявляютъ экспансивность жизненной идеи и общее стремленіе земной души къ высшимъ формамъ бытія; красивыя животныя выражаютъ интенсивность жизненныхъ мотивовъ, объединенныхъ въ сложномъ цѣломъ и уравновѣшенныхъ настолько, чтобы допускать свободную игру жизненныхъ силъ, и т. д. Во всемъ этомъ несомнѣнно воплощается идея, но лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны. Этой поверхностной матеріализаціи идеальнаго начала въ природной красотѣ соотвѣтствуетъ здѣсь столь же поверхностное одухотвореніе матеріи, откуда возможность кажущагося противорѣчія формы съ содержаніемъ: типически злой звѣрь можетъ быть весьма красивымъ (противорѣчіе здѣсь только кажущееся, именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни въ ея внутреннемъ, нравственномъ качествѣ, а лишь въ ея внѣшнихъ физическихъ принадлежностяхъ, каковы — сила, быстрота, свобода движенія и т. п.). Съ этимъ же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: такъ какъ она лишь снаружи и вообще прикрываетъ безобразіе матеріальнаго бытія, а не проникаетъ его внутренно и всецѣло (во всѣхъ частяхъ), то и сохраняется эта красота неизмѣнною и вѣковѣчною лишь *вообще*, въ своихъ общихъ образцахъ — родахъ и видахъ, каждое же отдѣльное прекрасное явленіе и существо въ своей собственной жизни остается подъ властью матеріальнаго процесса, который сначала прорываетъ его прекрасную форму, а потомъ и совсѣмъ его разрушаетъ. Съ точки зрѣнія натурализма эта непрочность всѣхъ индивидуальныхъ явленій красоты есть роковой неизбѣжный законъ. Но чтобы примириться хоть бы только теоретически съ этимъ торжествомъ всеразрушающаго матеріальнаго процесса, должно признать (какъ и дѣлаютъ послѣдовательные умы этого направленія) красоту и вообще все идеальное въ мірѣ за субъективную иллюзію человѣческаго воображенія. Но мы знаемъ, что красота имѣетъ объективное значеніе, что она дѣйствуетъ внѣ человѣческаго міра, что сама природа не равнодушна къ красотѣ. А въ такомъ случаѣ, если ей не удается осуществить совершенную красоту въ об-

ласти физической жизни, то не даромъ же она путемъ великихъ трудовъ и усилій, страшныхъ катастрофъ и безобразныхъ, но необходимыхъ для окончательной цѣли порожденій, поднялась изъ этой низшей области въ сферу сознательной жизни человѣческой. Задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человѣческаго творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективація тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой; 2) одухотвореніе природной красоты и чрезъ это 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій. Это есть превращеніе физической жизни въ духовную, т. е. въ такую, которая, во-первыхъ, имѣетъ сама въ себѣ свое слово, или откровеніе, способна непосредственно выражаться во-внѣ, которая, во-вторыхъ, способна внутренно преображать, одухотворять матерію или истинно въ ней воплощаться, и которая, въ-третьихъ, свободна отъ власти матеріальнаго процесса и потому пребываетъ вѣчно. Совершенное воплощеніе этой духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго духовнаго организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполненіе этой задачи должно совпасть съ концомъ всего мірового процесса. Пока исторія еще продолжается, мы можемъ имѣть только частныя и отрывочныя *предваренія* (антиципаціи) совершенной красоты; существующія нынѣ искусства, въ величайшихъ своихъ произведеніяхъ схватывая проблески вѣчной красоты въ нашей текущей дѣйствительности и продолжая ихъ далѣе, предваряютъ, даютъ предощущать нездѣшнюю, грядущую для насъ дѣйствительность и служатъ, такимъ образомъ, переходомъ и связующимъ звеномъ между красотою природы и красотою будущей жизни. Понимаемое такимъ образомъ искусство перестаетъ быть пустою забавою и становится дѣломъ важнымъ и назидательнымъ, но отнюдь не въ смыслѣ дидактической проповѣди, а лишь въ смыслѣ вдохновеннаго *пророчества*. Что такое высокое значеніе искусства не есть произвольное требованіе, явствуетъ изъ той неразрывной связи, которая нѣкогда дѣйствительно существовала между искусствомъ и религіею. Эту первоначальную нераздѣльность религіознаго и художественнаго дѣла мы не считаемъ, конечно, за идеалъ. Истинная, полная красота требуетъ большаго простора для человѣческаго элемента и предполагаетъ болѣе высокое и сложное развитіе соціаль-

ной жизни, нежели какое могло быть достигнуто въ первобытной культурѣ. На современное отчужденіе между религіей и искусствомъ мы смотримъ какъ на переходъ отъ ихъ древней слитности къ будущему свободному синтезу. Вѣдь и та совершенная жизнь, предваренія которой мы находимъ въ истинномъ художествѣ, основана будетъ не на поглощеніи человѣческаго элемента божественнымъ, а на ихъ свободномъ взаимодѣйствіи.

Теперь мы можемъ дать общее опредѣленіе дѣйствительнаго искусства по существу: *всякое ощутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія, или въ свѣтѣ будущаго міра, есть художественное произведеніе.*

III.

Эти предваренія совершенной красоты въ человѣческомъ искусствѣ бываютъ трехъ родовъ: 1) *прямыя или магическія*, когда глубочайшія внутреннія состоянія, связывающія насъ съ подлинною сущностью вещей и съ нездѣшнимъ міромъ (или, если угодно, съ бытіемъ an sich всего существующаго), прорываясь сквозь всякія условности и матеріальныя ограниченія, находятъ себѣ прямое и полное выраженіе въ прекрасныхъ звукахъ и словахъ (музыка и отчасти чистая лирика)[8]; 2) *косвенныя, черезъ усиленіе* (потенцированіе) данной красоты, когда внутренній существенный и вѣчный смыслъ жизни, скрытый въ частныхъ и случайныхъ явленіяхъ природнаго и человѣческаго міра и лишь смутно и недостаточно выраженный въ ихъ естественной красотѣ, открывается и уясняется художникомъ чрезъ воспроизведеніе этихъ явленій въ сосредоточенномъ, очищенномъ, идеализованномъ видѣ: такъ архитектура воспроизводитъ въ идеализованномъ видѣ извѣстныя правильныя формы при-

[8] Разумѣю такія лирическія стихотворенія (а также лирическія мѣста въ нѣкоторыхъ поэмахъ и драмахъ), эстетическое впечатлѣніе которыхъ не исчерпывается тѣми мыслями и образами, изъ которыхъ состоитъ ихъ *словесное* содержаніе. Вѣроятно, на это намекалъ Лермонтовъ въ извѣстныхъ стихахъ:

Есть звуки — значенье
Темно, иль ничтожно,
Но имъ безъ волненья
Внимать невозможно.

родныхъ тѣлъ и выражаетъ побѣду этихъ идеальныхъ формъ надъ основнымъ анти-идеальнымъ свойствомъ вещества — тяжестью; классическая скульптура, идеализуя красоту человѣческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную линію, отдѣляющую тѣлесную красоту отъ плотской, предваряетъ въ изображеніи ту духовную тѣлесность, которая нѣкогда откроется намъ въ живой дѣйствительности; пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзія) воспроизводитъ въ сосредоточенномъ видѣ идеальную сторону сложныхъ явленій внѣшней природы, очищая ихъ ото всѣхъ матеріальныхъ случайностей (даже отъ трехмѣрной протяженности), а живопись (и поэзія) религіозная есть идеализованное воспроизведеніе тѣхъ явленій изъ исторіи человѣчества, въ которыхъ заранѣе открывался высшій смыслъ нашей жизни. 3) Третій отрицательный родъ эстетическаго предваренія будущей совершенной дѣйствительности есть *косвенный, чрезъ отраженіе* идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для большей яркости отраженія. Несоотвѣтствіе между данною дѣйствительностью и идеаломъ или высшимъ смысломъ жизни можетъ быть различнаго рода: во-первыхъ, извѣстная человѣческая дѣйствительность, *по-своему* совершенная и прекрасная (именно въ смыслѣ *природнаго* человѣка), не удовлетворяетъ однако тому абсолютному идеалу, для котораго предназначены *духовный* человѣкъ и человѣчество. Ахиллъ и Гекторъ, Пріамъ и Агамемнонъ, Кришна, Арджуна и Рама — несомнѣнно прекрасны, но чѣмъ художественнѣе изображены они и ихъ дѣла, тѣмъ яснѣе, *въ окончательномъ результатѣ*, что не они настоящіе люди, и что не ихъ подвиги составляютъ настоящее человѣческое дѣло. По всему вѣроятію, Гомеръ, — а авторы индійскихъ поэмъ навѣрное — не имѣли въ виду этой мысли, и мы должны назвать героическій эпосъ безсознательнымъ и смутнымъ отраженіемъ абсолютнаго идеала отъ прекрасной, но не адэкватной ему человѣческой дѣйствительности, которая поэтому и обречена на гибель:

Будетъ нѣкогда день, и погибнетъ священная Троя.
Съ нею погибнетъ Пріамъ и народъ копьеносца Пріама.

Новѣйшіе поэты, возвращаясь къ темамъ античнаго эпоса, сознательно и въ видѣ всеобщей истины выражаютъ ту идею, которая сама собою конкретно выступаетъ въ ихъ образцахъ. Таково «Торжество побѣдителей» Шиллера:

Все великое земное
Разлетается какъ дымъ:
Нынѣ жребій выпалъ Троѣ,
Завтра выпадетъ другимъ...

и еще яснѣе (какъ подчеркнутое впечатлѣніе) въ балладѣ Жуковскаго:

Отуманилася Ида,
Омрачился Иліонъ,
Спитъ во мракѣ станъ Атрида,
На равнинѣ битвы сонъ... — И т. д.

Болѣе глубокія отношенія къ неосуществленному идеалу находимъ мы въ трагедіи, гдѣ сами изображаемыя лица проникнуты сознаніемъ внутренняго противорѣчія между своею дѣйствительностью и тѣмъ, что должно быть. Комедія, съ другой стороны, усиливаетъ и углубляетъ чувство идеала тѣмъ, что, во-первыхъ, подчеркиваетъ ту сторону дѣйствительности, которая ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть названа прекрасною, а во-вторыхъ, — представляетъ лицъ, живущихъ этою дѣйствительностью, какъ вполнѣ *довольныхъ* ею, чѣмъ усугубляется ихъ противорѣчіе съ идеаломъ. Это *самодовольство,* а никакъ не внѣшнія свойства сюжета, составляетъ существенный признакъ комическаго въ отличіе отъ трагическаго элемента. Такъ, напримѣръ, Эдипъ, убившій своего отца и женившійся на своей матери, могъ бы быть, несмотря на это, лицомъ высоко-комическимъ, если бы онъ относился къ своимъ страшнымъ приключеніямъ съ благодушнымъ самодовольствомъ, находя, что все случилось нечаянно и онъ ни въ чемъ не виноватъ, а потому и можетъ спокойно пользоваться доставшимся ему царствомъ [9].

Опредѣляя комедію какъ отрицательное предвареніе жизненной красоты чрезъ типичное изображеніе анти-идеальной дѣйствительности *въ ея самодовольствѣ,* подъ этимъ самодовольствомъ мы разумѣемъ, конечно, никакъ не довольство того или другого дѣйствующаго лица тѣмъ или другимъ частнымъ положеніемъ, а лишь общее довольство цѣлымъ даннымъ строемъ жизни, вполнѣ раздѣляемое и тѣми дѣйствующими лицами, которыя чѣмъ-нибудь недовольны въ

[9] Разумѣется, комизмъ былъ бы возможенъ здѣсь именно потому, что преступленіе не было личнымъ намѣреннымъ дѣйствіемъ. *Сознательный* преступникъ, довольный самимъ собою и своими дѣлами, не трагиченъ, но отвратителенъ, а никакъ не комиченъ.

данную минуту. Такъ, мольеровскіе герои, конечно, весьма недовольны, когда ихъ бьютъ палками, но они вполнѣ удовлетворяются тѣмъ порядкомъ вещей, при которомъ битье палками есть одна изъ основныхъ формъ общежитія. Подобнымъ образомъ, хотя Чацкій въ «Горѣ отъ ума» и сильно негодуетъ на жизнь московскаго общества, но изъ его же рѣчей явствуетъ, что онъ былъ бы совершенно доволенъ этою жизнью, если бы только Софья Павловна оказывала ему больше вниманія, и если бы гости Фамусова не слушали съ благоговѣніемъ французика изъ Бордо и не болтали бы по-французски: поэтому, при всемъ своемъ недовольствѣ и даже отчаяніи, Чацкій оставался бы лицомъ вполнѣ комическимъ, если бы только онъ вообще былъ живымъ лицомъ[10]. Иногда моральное негодованіе по поводу какой-нибудь подробности подчеркиваетъ довольство всею дурною дѣйствительностью, отчего комическое впечатлѣніе еще усиливается. Такъ, въ «Свадьбѣ Кречинскаго» яркій комизмъ одного монолога основанъ на томъ, что говорящее лицо, пострадавшее за шулерство, находитъ совершенно нормальнымъ, что одни мошенничаютъ въ карточной игрѣ, а другіе ихъ за это бьютъ, но только возмущается чрезмѣрностью возмездія въ данномъ случаѣ.

Если, помимо указаннаго различія между эпическимъ, трагическимъ и комическимъ элементомъ[11], мы раздѣлимъ всѣ человѣческіе

[10] Въ литературной критикѣ уже было давно замѣчено (если не ошибаюсь, еще Бѣлинскимъ), что названіе „Горе отъ ума“ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ содержанію комедіи, такъ какъ Чацкій никакого особеннаго ума не выказываетъ, а проявляетъ лишь пустое и мелочное озлобленіе, горе же его происходитъ отъ совершенно внѣшняго и случайнаго обстоятельства. Самъ Грибоѣдовъ могъ думать иначе, но отъ этого сущность дѣла нисколько не измѣняется Изъ недавно напечатанныхъ біографическихъ данныхъ явствуетъ, что въ созданіи „Горе отъ ума“ болѣе дѣйствовало непосредственное вдохновеніе, нежели отчетливая работа мысли: Грибоѣдовъ видѣлъ свою комедію во снѣ прежде, чѣмъ написалъ ее. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что всѣ прочія его произведенія — выдуманныя, а не видѣнныя имъ — совершенно ничтожны, также какъ и въ самомъ „Горе отъ ума“ лицо главнаго героя — очевидно надуманное и потому совершенно безжизненное съ его намѣренно умными, а въ сущности вздорными рѣчами.

[11] Въ области изобразительнаго искусства историческая живопись соотвѣтствуетъ эпосу и отчасти трагедіи, жанръ — комедіи, а портретная живопись, смотря по изображаемымъ лицамъ, можетъ имѣть и эпическое, и трагическое, и комическое значеніе.

типы, подлежащіе художественному воспроизведенію, на положительные и отрицательные (какъ это обыкновенно дѣлаютъ), то легко видѣть, что первые должны преобладать въ изобразительныхъ искусствахъ (скульптурѣ и живописи), а вторые — въ поэзіи. Ибо скульптура и живопись имѣютъ непосредственно дѣло съ тѣлесными формами, красота которыхъ уже реализована въ дѣйствительности, хотя и требуетъ еще усиленія, или идеализаціи; тогда какъ главный предметъ поэзіи есть нравственная и соціальная жизнь человѣчества, безконечно далекая отъ осуществленія своего идеала. Для того, чтобы изваять прекрасное тѣло или написать прекрасное лицо, очевидно не нужно того пророческаго угадыванія и той прямо-творческой силы, которыя необходимы для поэтическаго изображенія совершеннаго человѣка [12] или идеальнаго общества. Поэтому, кромѣ религіозныхъ эпопей (которыя за немногими исключеніями заслуживаютъ одобренія только по замыслу, а не по исполненію), самые великіе поэты воздерживались отъ изображенія прямо-идеальныхъ или положительныхъ типовъ. Таковыми у Шекспира являются или отшельники (въ «Ромео и Юліи»), или волшебники (въ «Бурѣ»), а преимущественно женщины, и именно обладающія болѣе непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человѣческимъ нравственнымъ характеромъ. А Шиллеръ, имѣвшій слабость къ добродѣтельнымъ типамъ обоего пола, изображалъ ихъ сравнительно плохо.

Чтобы видѣть, что въ самыхъ великихъ произведеніяхъ поэзіи смыслъ духовной жизни реализуется только чрезъ *отраженіе* отъ неидеальной человѣческой дѣйствительности, возьмемъ гётевскаго Фауста. Положительный смыслъ этой лирико-эпической трагедіи открывается прямо только въ послѣдней сценѣ второй части и отвлеченно резюмируется въ заключительномъ хорѣ: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss etc. Но гдѣ же прямая органическая связь между этимъ апоѳеозомъ и прочими частями трагедіи? Небесныя силы и «das ewig Weibliche» являются сверху, слѣдовательно, все-таки извнѣ, а не раскрываются изнутри самого содержанія. Идея послѣдней сцены присутствуетъ во всемъ «Фаустѣ», но она лишь отражается отъ того, частью реальнаго, частью фантастическаго дѣйствія, изъ котораго состоитъ сама трагедія. Подобно тому, какъ лучъ свѣта играетъ въ алмазѣ къ удовольствію зрителя, но безъ всякаго измѣ-

[12] Лицо Христа изображено поэтически только въ евангеліяхъ — очевидцами и лѣтописцами, а не художниками.

ненія матеріальной основы камня, такъ и здѣсь духовный свѣтъ абсолютнаго идеала, преломленный воображеніемъ художника, озаряетъ темную человѣческую дѣйствительность, но нисколько не измѣняетъ ея сущности. Допустимъ, что поэтъ болѣе могучій, чѣмъ Гёте и Шекспиръ, представилъ намъ въ сложномъ поэтическомъ произведеніи художественное, т. е. правдивое и конкретное, изображеніе истинно-духовной жизни, — той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ, — все-таки и это чудо искусства, доселѣ не удававшееся ни одному поэту [13], было бы среди настоящей дѣйствительности только великолѣпнымъ миражемъ въ безводной пустынѣ, раздражающимъ, а не утоляющимъ нашу духовную жажду. Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а и въ самомъ дѣлѣ, — должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь. Если скажутъ, что такая задача выходитъ за предѣлы искусства, то спрашивается: кто установилъ эти предѣлы? Въ исторіи мы ихъ не находимъ; мы видимъ здѣсь искусство измѣняющееся, — въ процессѣ развитія. Отдѣльныя отрасли его достигаютъ возможнаго въ своемъ родѣ совершенства и болѣе не преуспѣваютъ; зато возникаютъ новыя. Всѣ, кажется, согласны въ томъ, что скульптура доведена до своего окончательнаго совершенства древними греками; едва ли также можно ожидать дальнѣйшаго прогресса въ области героическаго эпоса и чистой трагедіи. Я позволяю себѣ идти далѣе и не нахожу особенно смѣлымъ утвержденіе, что какъ указанныя формы художества завершены еще древними, такъ ново-европейскіе народы уже исчерпали всѣ прочіе извѣстные намъ роды искусства, и если это послѣднее имѣетъ будущность, то въ совершенно новой сферѣ дѣйствія. Разумѣется, это будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо художество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста.

---

[13] Въ третьей части „Божественной комедіи“ Данте рай изображенъ чертами быть можетъ, и вѣрными но во всякомъ случаѣ недостаточно живыми и конкретными, — существенный недостатокъ, который не можетъ быть искупленъ и самыми благозвучными стихами.

Китай и Европа.

1890.

Китай и Европа.

1890.

Въ то время, какъ въ Парижѣ праздновалось съ шумомъ и блескомъ столѣтіе «великой революціи», на другомъ концѣ стараго свѣта произошло событіе, мало замѣченное, но по послѣдствіямъ своимъ не менѣе важное, чѣмъ созваніе Etats généraux Людовикомъ XVI. Китайское правительство приняло твердое рѣшеніе усвоить своей странѣ матеріальныя орудія европейской цивилизаціи. 27 августа минувшаго 1889 года богдыханъ издалъ декретъ, въ которомъ, признавая, что желѣзныя дороги существенно способствуютъ процвѣтанію государства и его важному могуществу, повелѣлъ приступить къ постройкѣ рельсовой линіи между Пекиномъ и Ханькоу (1500 верстъ)[1]. При чтеніи этого извѣстія мнѣ вспомнилось одно засѣданіе Парижскаго Географическаго общества, на которомъ я случайно присутствовалъ года полтора тому назадъ. Составъ ораторовъ былъ самый разнообразный; тутъ выступали французскіе географы и египтологи, голландскіе и португальскіе путешественники, средне-африканскій негръ въ бѣлоснѣжномъ пасторскомъ галстукѣ и ученый итальянскій монахъ въ свѣтскомъ костюмѣ. Французы говорили комплименты и себѣ и своимъ гостямъ, голландецъ и португалецъ ожесточенно поспорили о томъ, которая изъ этихъ двухъ націй есть величайшая въ мірѣ, «достопочтенный» негръ, заявивъ, что черная раса представляетъ поэтическій и женственный элементъ въ человѣчествѣ, скромно уступилъ бѣлымъ первое мѣсто въ историческомъ прогрессѣ. Но настоящимъ героемъ вечера былъ не бѣлый и не черный, а желтый чело-

[1] По послѣднимъ извѣстіямъ, вмѣсто этого принята линія отъ Пекина на Гиринъ, т. е. по направленію къ русской границѣ.

вѣкъ: китайскій военный агентъ въ Парижѣ и сотрудникъ «Revue des deux Mondes» — извѣстный генералъ Чен-ки-тонгъ. Во всей этой толпѣ съ разноцвѣтными лицами, но съ одноцвѣтною европейскою одеждой онъ одинъ сохранилъ свой національный нарядъ. Тѣмъ поразительнѣе была его рѣчь, произнесенная на чистѣйшемъ парижскомъ говорѣ, безъ малѣйшихъ слѣдовъ иностраннаго акцента. Рѣчь эта, содержавшая, повидимому, только остроумное пустословіе, сопровождалась всеобщимъ одобрительнымъ смѣхомъ и вызвала шумную овацію. Я, какъ и всѣ, смѣялся остротамъ желтаго генерала и удивлялся чистотѣ и бойкости его французской рѣчи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я былъ глубоко пораженъ полновѣснымъ смысломъ, скрывавшимся подъ этою на видъ легкомысленною болтовней. Предо мною былъ представитель чужого, враждебнаго и все болѣе и болѣе надвигающагося на насъ міра. Въ его словахъ ненамѣренно и, быть-можетъ, незамѣтно для него самого, высказывалось цѣлое исповѣданіе, общее ему съ четырехсотмилліонною народною массой.

«Мы готовы и способны взять отъ васъ все, что намъ нужно, всю технику вашей умственной и матеріальной культуры, но ни одного вашего вѣрованія, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоимъ. Мы любимъ *только себя и* уважаемъ *только силу*. Въ своей силѣ мы не сомнѣваемся: она прочнѣе вашей. Вы истощаетесь въ непрерывныхъ опытахъ, а мы воспользуемся плодами этихъ опытовъ для своего усиленія. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать въ немъ активное участіе у насъ нѣтъ ни надобности, ни охоты: вы сами приготовляете средства, которыя мы употребимъ для того, чтобы покорить васъ». Таковъ былъ смыслъ того, что говорилъ этотъ китаецъ, и европейцы привѣтствовали его съ такимъ же легкомысленнымъ восторгомъ, съ какимъ іудеи маккавейской эпохи впервые привѣтствовали римлянъ. Есть, однако, и въ Европѣ умные и знающіе люди, которые смотрятъ со вниманіемъ и опасеніемъ на грозную тучу, надвигающуюся съ дальнаго Востока.

«Можно сказать безъ преувеличенія», — такъ пишетъ извѣстный Альбертъ Ревилль, талантливый авторъ многихъ сочиненій по исторіи религіи, въ первой главѣ своего послѣдняго труда «La Religion Chinoise», — «можно сказать безъ преувеличенія, что въ настоящее время въ мірѣ существуютъ только двѣ цивилизаціи — наша и китайская. Наша есть развитіе въ новыхъ формахъ древ-

ней греко-римской культуры. Нынѣшнія Америка и Австралія съ точки зрѣнія цивилизаціи суть лишь продолженіе Европы. Мусульманская цивилизація, одно время столь блестящая, поражена неизлѣчимымъ безплодіемъ и постепенно отдаетъ европейцамъ всѣ свои владѣнія. Что касается Индіи, она спитъ, оцѣпенѣвъ въ своей тягостной и сладострастной грезѣ, и ей суждено проснуться лишь отъ возбужденій со стороны ея дальнихъ западныхъ родичей. Японія, обязанная Китаю своею цивилизаціей, рѣшительно перешла на сторону нашей. Остается китайская цивилизація со своими тремя или четырьмя стами милліоновъ представителей, чрезвычайно жизненная, совершенно бодрая и своимъ расширеніемъ способная возбудить наши опасенія.

«Конечно, наша западно-арійская раса въ настоящее время превосходитъ Китай силой расширенія и ассимиляціи. Низшія расы, которыя она захватываетъ, должны подчиниться или исчезнуть. Особенно въ послѣдніе три вѣка ея распространеніе представляется какимъ-то чудомъ, ея высшая наука, смѣлость ея генія, ея непреоборимое оружіе, повидимому, обезпечиваютъ ей исключительное обладаніе земнымъ шаромъ въ довольно близкомъ времени. Такъ оно и было бы, *если бы не Китай* [2].

«Уже въ англійской Малаккѣ, въ нидерландской Индіи, въ Австраліи число китайскихъ поселенцевъ возрастаетъ съ каждымъ годомъ... Движеніе распространилось на Калифорнію, и во всѣхъ этихъ областяхъ китаецъ укореняется со всею своею китайщиной, со своими трудолюбивыми привычками, своею трезвостью, бережливостью, своимъ упорствомъ въ пріобрѣтеніи, своимъ семейственнымъ духомъ, своимъ отчаяннымъ равнодушіемъ ко всему, что насъ интересуетъ и волнуетъ, и главное со своею непроницаемостью для идей, для нравовъ, для образа жизни окружающаго населенія. Мы еще только въ началѣ этого движенія, а въ Соединенныхъ Штатахъ уже возникаетъ вопросъ, возможно ли существованіе бѣлой и желтой расы на одной почвѣ...

«Китаецъ чувствуетъ, мыслитъ, разсуждаетъ иначе, чѣмъ мы. Онъ имѣетъ очень высокое понятіе о себѣ и о своей цивилизаціи. Въ этомъ онъ похожъ на насъ. Но хотя обыкновенно учтивый и вѣжливый, гораздо болѣе насъ смиренный предъ силой, онъ глубоко

---

[2] „La Réligion Chinoise“ par A. Réville, Paris 1889, pp. 2, 3.

насъ презираетъ, и въ его глазахъ мы не болѣе какъ грубые варвары» [3]. Далѣе Ревилль указываетъ на тотъ общеизвѣстный фактъ, что европейскіе рабочіе не выдерживаютъ конкуренціи китайскихъ, менѣе требовательныхъ и болѣе выносливыхъ, а также на то, что, вслѣдствіе крайней нечистоплотности китайцевъ и ихъ своеобразныхъ понятій о гигіенѣ и медицинѣ, китайскія поселенія становятся неизбѣжно очагами всякихъ эпидемій.

Но всѣ эти опасности частнаго и мирнаго нашествія желтой расы ничтожны въ сравненіи съ предстоящимъ развитіемъ государственнаго и военнаго могущества Срединной Имперіи вслѣдствіе усвоенія китайцами всѣхъ новѣйшихъ усовершенствованій европейской техники. Это усвоеніе, которое долго задерживалось консервативымъ духомъ націи, нынѣ становится обязательнымъ въ силу вышеупомянутаго императорскаго декрета, объявившаго не однѣ только желѣзныя дороги, но тѣмъ самымъ и всѣ прочія однородныя пріобрѣтенія европейской культуры полезными и необходимыми для укрѣпленія и развитія китайскаго могущества [4]. Въ военномъ вѣдомствѣ нѣкоторыя преобразованія на европейскій ладъ начались уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ, и Ревилль совершенно напрасно относится съ препебреженіемъ къ нынѣшней китайской арміи. Несомнѣнно, что порохъ, выдуманный самими китайцами, никуда не годится, но увы! они начинаютъ пользоваться европейскимъ. Воспоминаніе о томъ, какъ нѣсколько англо-французскихъ батальоновъ разомъ покончили кампанію, взявъ императорскую резиденцію, принадлежатъ безвозвратному прошлому. Въ послѣднюю тонкинскую войну уже не батальоны, а цѣлыя дивизіи французовъ не могли сладить съ китайскими силами, которыя въ значительной мѣрѣ состояли изъ иррегулярныхъ войскъ. Французы утѣшились низверженіемъ г. Ферри и его министерства, а китайцы, какъ будто испугавшись своей непривычной и неожиданной удачи, поспѣшили заключить миръ, выгодный для побѣжденныхъ. Тѣмъ не менѣе остается тотъ фактъ, что при

[3] Тамъ же, pp. 4, 5.

[4] Не должно думать, что декретъ богдыхана былъ лишь дѣйствіемъ его личнаго произвола, которое можетъ быть отмѣнено однимъ изъ его преемниковъ. На самомъ дѣлѣ рѣшеніе китайскаго правительства есть плодъ всесторонне обдуманнаго и провѣреннаго убѣжденія въ необходимости заимствовать внѣшнюю культуру у европейцевъ, чтобъ успѣшнѣе отъ нихъ защищаться и въ будущемъ покорить ихъ себѣ.

первомъ весьма неполномъ и несовершенномъ введеніи европейскаго вооруженія въ китайскую армію она уже становится способною мѣряться съ европейцами. И если этотъ фактъ говоритъ опять-таки въ пользу западной культуры, снабжающей и китайцевъ средствами для борьбы, то практическая опасность отъ этого нисколько не уменьшается. А послѣ 1884 года, помимо преобразованій въ сухопутномъ войскѣ, Китай уже успѣлъ создать себѣ (какъ объ этомъ сообщаетъ г. Венюковъ по достовѣрнымъ англійскимъ источникамъ) довольно значительный флотъ, имѣющій въ четырехъ эскадрахъ 86 судовъ (изъ коихъ 9 броненосцевъ) и на нихъ около 500 орудій и болѣе 7000 человѣкъ экипажа [5]. Впрочемъ, самъ Ревилль, хотя и не вѣритъ въ военные успѣхи Китая, не ожидаетъ однако ничего хорошаго отъ будущаго столкновенія двухъ культуръ [6].

Съ христіанской точки зрѣнія намъ непозволительно видѣть въ какомъ бы то ни было народѣ, слѣдовательно и въ китайцахъ, враговъ, противъ которыхъ нужно употреблять лишь средства насилія. Наши антипатіи и опасенія можетъ возбуждать не самъ китайскій народъ съ его своеобразнымъ характеромъ, а только то, что разобщаетъ этотъ народъ съ прочимъ человѣчествомъ, что дѣлаетъ его жизненный строй исключительнымъ и въ этой исключительности ложнымъ. Внѣшняя побѣда европейской культуры надъ Китаемъ можетъ быть прочною и желательною лишь подъ условіемъ внутренняго преодолѣнія *китайщины*, т. е. того историческаго начала, на которомъ основанъ ограниченный и исключительный строй китайской жизни. А для такого внутренняго преодолѣнія прежде всего необходимо знать Китай не въ однѣхъ только подробностяхъ его историческаго прошлаго и его современнаго быта, а въ той вѣковѣчной нравственно-соціальной основѣ, которая составляетъ и его силу и его ограниченность. Весьма интересный и своевременный опытъ изученія Китая именно съ этой самой существенной стороны находимъ мы въ недавно вышедшемъ трудѣ русскаго синолога, г. Георгіевскаго, «Принципы жизни Китая».

Увлеченіе идеаломъ, хотя бы и китайскимъ, есть прекрасная и рѣдкая черта въ современномъ ученомъ. А для читателей энтузіазмъ

---

[5] Газета „Новости“ 1890, № 32.

[6] „Le mélange de ces deux races qui peuvent pénétrer l'une chez l'autre, mais qui ne semblent pas pouvoir se fondre, reserve á l'avenir d'étranges complications“. Тамъ же, p. 6.

г. Георгіевскаго могъ бы быть опасенъ только въ томъ случаѣ, если бъ этотъ почтенный ученый былъ единственнымъ европейцемъ, знающимъ китайскій языкъ и письменность и жившимъ въ Китаѣ. Но при множествѣ спеціалистовъ, разногласящихъ между собою, у насъ есть достаточная возможность выяснить объективную истину. Въ настоящее время какъ русскіе, такъ и болѣе многочисленные западно-европейскіе синологи раздѣляются на два приблизительно равные лагеря поклонниковъ и противниковъ китайщины. Такимъ образомъ, не-спеціалисту поневолѣ приходится болѣе пользоваться положительными данными синологіи, нежели выводами и оцѣнками синологовъ. Матеріаломъ предлагаемаго очерка послужили доступные мнѣ (въ переводахъ на европейскіе языки) китайскіе источники, а также нѣсколько новѣйшихъ авторитетныхъ сочиненій о Китаѣ[7]. Задача моя состоитъ не въ описаніи того, *какъ* жили и живутъ китайцы, а въ объясненіи того, *чѣмъ* и *во что* они живутъ, т. е. однимъ словомъ въ объясненіи *китайскаго идеала.*

I.

Принципъ отеческой власти. — Вѣроятное происхожденіе китайской націи. — Культъ предковъ. — Предки какъ распорядители браковъ.

И частный бытъ, и государственный строй, и религія, и нравственное міросозерцаніе китайцевъ, все это выросло и развилось изъ

[7] Изъ каноническаго пятикнижія китайцевъ намъ придется воспользоваться только священною исторіей, *Шу-цзинъ* (или по западному — *Шу-кингъ*). Классическимъ четверокнижіемъ я пользовался во французскомъ переводѣ Pauthier („Confucius et Mencius, les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine“, Paris 1841), а двумя первыми книгами изъ него — также и въ нѣмецкомъ переводѣ Плэнкнера съ обширными, но отчасти фантастическими комментаріями („Confucius, Ta-Hiô, Erhabene Wissenschaft“, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Pläneckner, Leipzig 1875, и „Confucius, Tchong-Yong, der unwandelbare Seelengrund“, Leipz. 1878). Для Лао-цзы я имѣлъ доселѣ остающійся образцовый переводъ Stanislas Julien („Lao-Tseu, Tao-te-King, Livre de la voie et de la vertu“. Paris 1842). Изъ пособій назову Plath, „Die Religion der alten Chinesen“, München 1862, и его же „Der Cultus der alten Chinesen“, 1863; затѣмъ „Annales, eu musée Guimet“, vls I, XI, XII; главнымъ же образомъ, вышеупомянутый трудъ г. Георгіевскаго, въ которомъ собрано много

одного общаго корня, изъ семейнаго начала, или точнѣе изъ *абсолютизма отеческой власти*. Благодаря непоколебимой вѣрности этому началу, «стосемейный» кланъ «черноголовыхъ» [8], спустившійся въ доисторическія времена изъ Монголіи внизъ по Желтой Рѣкѣ, могъ, разрастаясь въ четырехсотмилліонный народъ, не утратить характера единой тѣсно-сплоченной и однородной семьи. Вся сложная политическая организація нынѣшняго Китая разсматривается самими китайцами лишь какъ концентрическое расширеніе отцовской власти: сельскій староста есть отецъ своего села, окружный начальникъ — отецъ своего округа, губернаторъ — отецъ своей провинціи и наконецъ богдыханъ — отецъ всего Срединнаго Царства, всего безчисленнаго потомства «ста семействъ» [9].

Можно съ полною вѣроятностью предположить, что то начало, которое доселѣ опредѣляетъ собою весь китайскій строй жизни, что оно же было и первичною причиной самого возникновенія Китая, какъ особой націи. По всей вѣроятности родоначальниками китайскаго народа стали тѣ монголы, которые первые среди своихъ соплеменниковъ перешли отъ безпорядочнаго смѣшенія половъ и связанной съ нимъ *матріархіи* къ постоянному браку и опредѣленнымъ семейнымъ группамъ, гдѣ естественно господствующее значеніе принадлежитъ отцу. Такая существенная перемѣна въ бытѣ непремѣнно должна была произвести враждебное выдѣленіе «ста семействъ» изъ остального монгольскаго населенія, а затѣмъ и вынужденную ихъ эмиграцію. А двинуться имъ всего легче было по долинѣ Гоан-го къ юго-востоку, гдѣ и основалось китайское государство. Какъ бы то ни было, съ древнѣйшихъ временъ, о которыхъ дошли до насъ историческія извѣстія, и донынѣ неизмѣнною основой китайскаго жизненнаго строя является безусловная *патріархія*.

«Несмотря на многоженство, — говоритъ Ревилль, — несмотря на многія причины разложенія, китайская семья остается сплоченною и прочною, Значитъ, эта прочность не опирается здѣсь, какъ въ другихъ странахъ, на исключительномъ и приблизительно равноправномъ

данныхъ не только для подтвержденія, но и для ограниченія его взгляда. Во всякомъ случаѣ нашъ синологъ глубже большинства своихъ собратій проникъ въ самую сущность китайской вѣры и жизни.

[8] „Пэ-синъ“ (сто семействъ) и „Ли-минъ“ (черныя головы) — такъ называютъ китайцы свой народъ.

[9] См. Plänckner, „Та-Hio“, стр. 250, 267, 268.

союзъ отца и матери. Она основывается прежде всего на священномъ характерѣ отеческой власти». Мать пользуется только отраженіемъ этой власти и отъ мужа заимствуетъ свои права надъ дѣтьми. «Общепризнанная обязанность сыновняго повиновенія, насколько она относится къ отцу, достигаетъ въ Китаѣ, можно сказать, абсолютнаго значенія» [10].

Личность сына какъ бы упраздняется личностью родителя во все время жизни послѣдняго. Но и послѣ его смерти отношеніе въ принципѣ не измѣняется. Отецъ семейства, обладающій полнотой власти надъ своими дѣтьми, самъ признаетъ надъ собою полновластіе умершаго родителя и чрезъ него всего восходящаго ряда предковъ. Основаніе всякой добродѣтели и всякаго порядка есть сыновнее благочестіе, а настоящее сыновнее благочестіе есть то, которое относится не къ живымъ только, но и къ умершимъ отцамъ [11]. Такимъ образомъ, истинный китаецъ ни въ какомъ возрастѣ и положеніи не пользуется личною самостоятельностью и индивидуальнымъ починомъ, никогда не можетъ дѣйствовать отъ себя, — онъ только исполняетъ волю предковъ, онъ всегда и во всемъ зависитъ отъ своего родового *прошлаго*. Этимъ прошлымъ по китайскому понятію всецѣло опредѣляется и важнѣйшее событіе человѣческой жизни, самое условіе ея будущности. «Бракъ, — говорится въ *ли-цзы*, — заключается для того, чтобы человѣку быть въ состояніи правильно служить усопшимъ предкамъ и продолжать свой родъ» [12]. Если цѣль брака вообще относится къ предкамъ, то и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ бракосочетанія главная роль должна принадлежать предкамъ жениха и невѣсты. Такъ оно и есть доселѣ, какъ это видно изъ обычнаго свадебнаго ритуала китайцевъ.

Обрядъ заключенія брака состоитъ изъ двухъ главныхъ частей: сватовства *(на-цай)* и отправленія даровъ *(на-би)*; и то и другое относится собственно къ предкамъ. *На-цай* совершается такимъ образомъ. Отецъ жениха, сопровождаемый всѣмъ своимъ семействомъ, отправляется въ домашній храмъ предковъ, неся на блюдѣ письмо къ отцу невѣсты, которое кладется на жертвенный столъ, затѣмъ приноситъ предкамъ жертвы съ соблюденіемъ различныхъ церемоній, низводитъ духовъ на эти жертвы посредствомъ заклинаній и молитво-

[10] A. Reville, „La Religion Chinoise“, p. 170.

[11] „Meng-Tsen Hia Meng“, II, 13 и passim.

[12] Георгіевскій, „Принципы жизни Китая“, стр. 121.

словій со многими колѣнопреклоненіями и поклонами, и затѣмъ дѣлаетъ такой докладъ: «Такого-то года, мѣсяца и числа я, почтительный потомокъ, имя рекъ, осмѣливаюсь довести до свѣдѣнія достопочтеннаго усопшаго прапрадѣда моего, имя рекъ (также поименовываются и ближайшія предки до родителей включительно), слѣдующее: сынъ мой, такой-то, достигшій совершеннолѣтняго возраста и еще не сочетавшійся бракомъ, имѣетъ взять себѣ въ жены дочь такого-то; съ благоговѣніемъ предлагая вамъ вино и плоды, почтительно увѣдомляю васъ, что сегодня совершается *на-цай* и вопрошеніе объ имени невѣсты». Послѣ заключительнаго молебствія письмо берется съ жертвеннаго стола и, какъ одобренное предками, отправляется съ посланнымъ къ отцу невѣсты, который съ подобными же церемоніями докладываетъ его своимъ предкамъ и отправляетъ отвѣтъ, опять докладываемый предкамъ жениха, у которыхъ затѣмъ освѣдомляются посредствомъ гаданія о счастливомъ днѣ для совершенія брака. Во второмъ обрядѣ, *на-би*, дары, посылаемые отцомъ жениха отцу невѣсты, представляются предкамъ перваго предъ отправленіемъ и предкамъ второго по полученіи при особыхъ докладахъ и молебствіяхъ. Такими же докладами и молебствіями сопровождается и окончательное согласіе отца невѣсты на заключеніе брака въ назначенный день.

«Что касается *на-цай*, — говоритъ г. Георгіевскій, — то смыслъ его совершенно понятенъ: такъ какъ въ бракѣ заинтересованы предки жениха[13], то они и ведутъ дѣловые переговоры съ предками невѣсты, при чемъ родители брачущихся играютъ роль только посредниковъ, а будущіе супруги не играютъ никакой роли — ихъ дѣло свято исполнять то, что будетъ приказано предками. Но что же означаетъ *на-би?* Почему посылка даровъ облекается такою торжественностью и объявляется въ домашнихъ храмахъ? Да и зачѣмъ посылаются дары? Отвѣтъ на эти вопросы самъ собою получится, если мы примемъ во вниманіе какъ цѣль брака, такъ и отношеніе къ нему обѣихъ семей. Предки жениха, въ видахъ обезпеченія собственнаго посмертнаго благоденствія, желаютъ, чтобы ихъ родъ не угасалъ и чтобы живущіе на землѣ ихъ потомки имѣли дѣтей; для предковъ, слѣдовательно, весьма важно пріобрѣсти жениху невѣсту изъ другого

---

[13] Такъ какъ для нихъ черезъ этотъ бракъ обусловливается дальнѣйшее потомство, т. е. дальнѣйшее служеніе имъ на землѣ.

В. С.

рода[14]. Предки невѣсты разсуждаютъ иначе; что имъ за выгода, если ихъ правнучка сдѣлается женой чужефамильца? вѣдь они потеряютъ въ ней служанку — и только, потерпѣвъ нѣкоторый ущербъ въ приношеніяхъ, должны будутъ умалить свое загробное довольство. Шансы, значитъ, неравные: одни предки выигрываютъ, и очень много, другіе проигрываютъ. Чтобы выгода для одной стороны не влекла за собою убытки для другой, необходимо вознаградить эту другую сторону такимъ количествомъ полезныхъ предметовъ, какое теряетъ она, выпуская дѣвицу изъ своего дома. Ясно, что въ древнѣйшія времена невѣсты пріобрѣтались не иначе, какъ куплей, *и такъ какъ хозяевами всякой собственности считались* прежде всего *предки семействъ, то они и вели между собою торгъ:* предки жениха пріобрѣтали дѣвицу, предки невѣсты получали полезные предметы какъ ея стоимость. Въ этомъ заключается первоначальный смыслъ отправленія даровъ»[15].

Такой взглядъ подтверждается, между прочимъ, и тѣмъ обрядомъ, которымъ новобрачная на третій день послѣ брака лично передается въ вѣдѣніе своихъ новыхъ предковъ, т. е. предковъ мужа. Все семейство собирается въ домашнемъ храмѣ предковъ предъ таблицами съ ихъ именами и послѣ обычныхъ церемоній и жертвоприношеній всѣ становятся на колѣни, и хозяинъ произноситъ слѣдующій молитвенный докладъ: «Мой родной сынъ, имя рекъ, вступилъ такого-то числа въ законный бракъ, — и его молодую жену, имя рекъ, осмѣливаюсь представить при семъ на воззрѣніе предковъ. Благоговѣйно умоляю обратить на нее милостивое вниманіе и благословить ее счастьемъ и долгоденствіемъ, хранить ея (новый) домъ и родственниковъ и возвеселить ее видѣніемъ многочисленнѣйшаго потомства. О чемъ смиренно доношу»[16].

II.

Жертвы предкамъ. — Каннибализмъ и человѣческія жертвы въ Китаѣ.

Безусловная власть прошедшаго надъ настоящимъ и будущимъ, господство умершихъ надъ живыми, всего явственнѣе выражаются

---

[14] Браки между родственниками или даже однофамильцами издревле безусловно запрещаются китайскимъ законодательствомъ. *В. С.*

[15] Георгіевскій, op. cit., стр. 127, 128.

[16] Тамъ же, стр. 133

въ тѣхъ жертвахъ, которыми потомки покупаютъ у предковъ право на существованіе. Культъ предковъ, бывшій нѣкогда основнымъ элементомъ въ религіи и жизни всѣхъ народовъ, только въ одномъ Китаѣ доселѣ сохранилъ за собою преобладающее значеніе религіозное и бытовое. Разумѣется, для современныхъ образованныхъ китайцевъ, при всемъ ихъ уваженіи къ этому культу, онъ сталъ, вообще говоря, лишь благочестивою фикціей, символическимъ выраженіемъ общихъ идей отъ зависимости настоящаго отъ прошлаго, о безусловной обязательности сыновняго благочестія, не упраздняемаго и смертью, о святости преданія и старины. При такомъ взглядѣ и самыя жертвы предкамъ суть учтивое о нихъ воспоминаніе [17] и вмѣстѣ съ тѣмъ исполненіе древняго обряда, освящающаго и одухотворяющаго семейный союзъ. Не таковъ былъ изначальный характеръ этого культа. Въ Китаѣ, какъ и вездѣ, первобытныя жертвы были по преимуществу жертвы человѣческія: *умершіе пожирали живыхъ*. «Необходимо принять во вниманіе, — говоритъ г. Георгіевскій, — что въ Китаѣ и до сихъ поръ нерѣдко практикуется людоѣдство: когда человѣкъ убьетъ своего врага, на полѣ битвы или въ частной ссорѣ, онъ раскрываетъ его трупъ, вынимаетъ сердце и печень и поѣдаетъ ихъ; это дѣлается съ одной стороны для пріобрѣтенія большей храбрости, а съ другой, для удовлетворенія чувству враждебности. (Въ знаменитыхъ китайскихъ романахъ «Сань-гочжи» и «Щуй-ху-Чжуань», а также въ драмѣ «Чжао-ли-жанъ-фэй» есть не мало указаній на то, что въ Китаѣ бывали любители лакомиться человѣческимъ мясомъ не только во время войны, но и въ мирное время.) Если такъ поступаютъ живые люди со своими убитыми врагами, то въ отношеніи послѣднихъ не иначе ведутъ себя и усопшіе, — и они не прочь полакомиться сердцемъ и печенью. Жертвовать усопшему на могилѣ сердце его убитаго врага на-

---

[17] Характернымъ образчикомъ китайской учтивости относительно покойниковъ можетъ служить слѣдующая „молитва“, которую сынъ обязанъ произнести у гроба своего отца во время похороннаго жертвоприношенія: „Такого-то года, мѣсяца и числа, я, имя рекъ, осмѣливаюсь явственно донести предъ душой и прахомъ своего отца слѣдующее: глубоко опечаленъ я потерею тебя, имя рекъ, моего отца. Уже запечатанъ твой гробъ, и ты навсегда оставилъ меня, имя рекъ. Теперь гробъ твой благоговѣйно будетъ преданъ погребенію, и вскорѣ будетъ воздвигнутъ на твоей могилѣ высокій холмъ. Я самъ буду неусыпнымъ его стражемъ. Увы! какая невыразимая печаль! О чемъ осмѣливаюсь донести“ (Георгіевскій, op. cit., стр. 35).

ходятъ приличнымъ не только простолюдины, но иногда и само правительство: при императорѣ Цзя-цинѣ въ восемнадцатомъ году нынѣшняго уже столѣтія случилось, что одинъ чиновникъ былъ отравленъ тремя своими слугами; когда преступленіе обнаружилось, императоръ приказалъ привести убійцъ къ могилѣ усопшаго и изрубить ихъ на куски, а сердце вынуть и какъ спеціальную жертву предложить покойнику» [18].

Но принесеніе умершему въ жертву его врага или убійцы есть случай исключительный. Несомнѣнно, что въ Китаѣ, какъ и повсюду, были человѣческія жертвы болѣе общаго и постояннаго характера. Прежде всего настоящій глава семьи, остающійся въ живыхъ по смерти своего родителя, ничѣмъ лучше не могъ выразить своей благочестивой преданности представителю родового прошлаго, какъ принося ему въ жертву представителя родовой будущности — своего старшаго сына, если только былъ другой сынъ, къ которому могло перейти преемство семейнаго служенія предкамъ. Прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ о существованіи въ Китаѣ обычая приносить въ жертву первенцевъ до насъ не дошло, но помимо соотвѣтствія съ религіями другихъ народовъ есть и въ области синологіи косвенныя указанія на такой обычай; такъ, напримѣръ, старшему сыну присвоено китайцами названіе *чжунь-цзы*, что значитъ «сынъ могилы» [19]. Г. Георгіевскій приводитъ еще другое весьма любопытное косвенное свидѣтельство о принесеніи въ жертву если не первенца, то вообще кого-нибудь изъ молодого поколѣнія семьи, изъ внуковъ умершаго, хотя въ этомъ случаѣ почтенный синологъ не указываетъ и, повидимому, не замѣчаетъ первоначальнаго смысла сообщаемыхъ имъ данныхъ. «До сихъ поръ широко распространенное въ Китаѣ убѣжденіе, — говоритъ г. Георгіевскій, — что душа умершаго человѣка можетъ вселяться въ тѣло живого, вполнѣ объясняетъ намъ ту форму культа предковъ, которая для положительной китайской исторіи считается древнѣйшею. Всякій разъ, какъ въ *мхо* [20] слѣдовало приносить жертвы и покло-

[18] Георгіевскій, op. cit., стр. 39.

[19] Георгіевскій, op. cit., стр. 145. Въ настоящее время это названіе можетъ, пожалуй, относиться къ служенію при могилѣ предка, но именно поэтому и нельзя сомнѣваться въ первоначальномъ смыслѣ этого зловѣщаго термина. Ибо всегда и вездѣ постоянное служеніе при могилѣ или храмѣ было замѣной или смягченіемъ человѣческихъ жертвъ.

[20] Такъ называется по-китайски примогильный храмъ предковъ.

В. С.

няться духу усопшаго предка, одинъ изъ его родственниковъ (обыкновенно внукъ, а за неимѣніемъ такового и другой членъ семейства) облачался въ парадныя одежды покойнаго, являлся его представителемъ и дѣйствовалъ его именемъ. Этотъ представитель умершаго назывался *ши*, что значитъ собственно трупъ, мертвецъ»[21]. — «Не слѣдуетъ при этомъ думать, — прибавляетъ г. Георгіевскій, — что *ши*, облекшійся въ одежды усопшаго, служилъ только къ тому, чтобы напоминать живымъ членамъ семейства объ ихъ умершемъ родителѣ, дѣдѣ, прадѣдѣ и пр. — нѣтъ: когда онъ ѣлъ, пилъ, услаждался звуками музыки или танцами, то всякій былъ убѣжденъ, что все это дѣлаетъ не *ши*, а вселившійся въ него духъ покойника, — тутъ не было мѣста какому-нибудь аллегоризму, напротивъ, была самая полная реальность»[22]. Впослѣдствіи вмѣсто живого человѣка, для ритуальнаго воплощенія предка, стали служить деревянныя статуи, шелковыя куклы, наконецъ, соломенныя чучела и бумажныя изображенія. Но зачѣмъ бы понадобились эти замѣны, если воплощеніе предка въ потомкѣ было, какъ полагаетъ г. Георгіевскій, лишь временнымъ и для самого *ши* совершенно безвреднымъ? Почему такой консервативный и благочестивый народъ, какъ китайцы, отказался отъ этой невинной, но выразительной формы культа и замѣнилъ ее другими менѣе серьезными. Но если вспомнить соотвѣтствующіе факты въ другихъ религіозныхъ странахъ, напр. въ Мексико, то станетъ ясно, что отождествленіе высшаго существа съ однимъ изъ его поклонниковъ вовсе не есть безобидное спиритическое явленіе. Очевидно, предокъ вселялся въ излюбленнаго имъ потомка не для того, чтобъ его покинуть, а для того, чтобы взять его съ собою на тотъ свѣтъ, т. е., другими словами, *ши* былъ обреченная жертва представляемому имъ духу, почему и назывался заранѣе «трупомъ» или «мертвецомъ». А затѣмъ, когда, съ развитіемъ цивилизаціи и благодаря дѣйствію цѣлаго ряда моральныхъ философовъ, нравы настолько смягчились, что человѣческія жертвы, какъ *постоянная* форма культа, сдѣлались невозможными, китайцы по необходимости прибѣгли къ различнымъ замѣнамъ и вмѣсто живыхъ людей стали предоставлять въ распоряженіе предковъ бездушные предметы.

Впрочемъ, принесеніе въ жертву умершимъ такихъ человѣческихъ существъ, которыя въ семейномъ и общественномъ быту не имѣютъ

[21] Георгіевскій, op. cit., стр. 68.

[22] Тамъ же.

самостоятельнаго значенія, каковы вдовы и слуги, сохранилось въ Китаѣ до весьма поздняго времени, на что имѣются прямыя и положительныя историческія указанія. Обычай заживо погребать женъ съ ихъ умершими мужьями, несомнѣнно, существовалъ въ Китаѣ въ эпоху не очень отдаленную. Съ императоромъ 4-й династіи Цинь-ши-хуанъ-ди († 209 г. до Р. Х.) были похоронены всѣ его жены, не имѣвшія дѣтей. Онъ устроилъ себѣ огромный склепъ въ горѣ Ли, при чемъ трудились 720.000 рабочихъ въ теченіе 37 лѣтъ; этотъ склепъ освѣщался неугасаемыми лампадами, въ которыхъ горѣніе поддерживалось человѣческимъ жиромъ [23]. Если императоры 5-й (первой ханьской) династіи (прекратившейся въ началѣ нашей эры) не слѣдовали примѣру Цинь-ши-хуанъ-ди, то тѣмъ не менѣе, удовлетворяя исконнымъ требованіямъ, хотя и смягченнымъ по формѣ, установляли правило, по которому бездѣтныя жены главы имперіи, по его смерти, должны были переселяться изъ гарема на жительство въ предѣлы ограды, окружающей могилу ихъ повелителя. Что касается женъ простолюдиновъ, то въ Китаѣ онѣ весьма нерѣдко, безо всякаго посторонняго побужденія, соглашаются добровольно кончить свою жизнь и быть погребенными со своими усопшими мужьями. Біографіи такихъ женъ, носящихъ названіе *ли-фу*, т. е. доблестныхъ, многочисленны въ китайской литературѣ [24]. Только въ прошломъ столѣтіи въ 1729 г. былъ изданъ императорскій указъ, объявлявшій, что такимъ добровольнымъ мученицамъ не будетъ болѣе воздаваемо никакихъ особыхъ почестей [25].

«Если усопшій при жизни имѣлъ слугъ, то и они, по смыслу древнѣйшихъ воззрѣній, должны слѣдовать въ могилу за своимъ господиномъ... Съ циньскимъ княземъ У-гуномъ († 660 г. до Р. Х.) было погребено 66 человѣкъ, а съ Му-гуномъ († 620 г. до Р. Х.), княземъ того же удѣла — 177 человѣкъ. Когда гробъ (упомянутаго) императора Цинь-ши-хуанъ-ди былъ поставленъ въ могильную комнату, то въ нее загнали всѣхъ мастеровъ, оканчивавшихъ устройство могилы, и замуровали ихъ. Когда скончался танскій императоръ Ли-ши-минъ (въ 650 г. по Р. Х.), то 14 татарскихъ князей, находившихся при дворѣ, выразили желаніе быть погребенными съ усопшимъ повелителемъ... Когда у императора Шунь-чжи (1644—1672 по Р. Х.)

[23] Георгіевскій, op. cit., стр. 35, 27.

[24] Тамъ же, стр. 35, 36.

[25] A. Réville, „La Religion Chinoise“, p. 212.

умерла его любимая жена, то онъ приказалъ убить на ея могилѣ 30 человѣкъ» [26]. Это послѣднее извѣстіе показываетъ, что принудительныя человѣческія жертвоприношенія, безусловно отмѣненныя для всего Китая въ 972 г. по Р. Х. [27], тѣмъ не менѣе продолжали существовать до XVII вѣка; а по мнѣнію нѣкоторыхъ они сохраняются и до настоящаго времени. Такъ, де-Гроотъ, авторъ одного изъ самыхъ авторитетныхъ новѣйшихъ сочиненій о Китаѣ, утверждаетъ, что нынѣ царствующая династія продолжаетъ держаться обычая при смерти каждаго изъ своихъ членовъ умерщвлять извѣстное число людей, чтобъ они могли служить умершему. Онъ же сообщаетъ любопытный фактъ, что во время англо-французской экспедиціи 1860 г. одинъ маньчжурскій военачальникъ, опасно раненый при Паликао, велѣлъ обезглавить взятыхъ имъ въ плѣнъ французскаго миссіонера и англійскаго офицера, чтобы пользоваться ихъ обществомъ на томъ свѣтѣ [28].

III.

Предки и „Небо“. — „Сто духовъ“. — Значеніе и составъ китайскаго „Неба“. — Пожалованные духи.

Обычай, доселѣ не вполнѣ исчезнувшій, жертвовать физически живымъ для умершихъ есть лишь самое сильное и конкретное выраженіе того общаго поклоненія прошлому, на которомъ зиждется весь китайскій строй. Этотъ культъ прошлаго прежде всего обусловливаетъ единство и крѣпость китайской семьи. Единовластіе живого отца не могло бы сохранять своего абсолютнаго значенія, если бъ оно не имѣло точки опоры, независимой отъ даннаго лица, недоступной для смерти. Какъ временный намѣстникъ отошедшихъ въ вѣчность предковъ, какъ ихъ жрецъ и посредникъ между ними и живыми членами семьи, отецъ есть носитель высшаго религіознаго начала, сообщающаго его фактической власти священный авторитетъ. Перенося центръ своей тяжести въ прошедшее, въ область абсолютнаго факта, неизмѣннаго и неподвижнаго, китайская семья сама пріобрѣла крѣпость незыблемаго факта, надъ которымъ безсильно время.

Обладая въ Китаѣ чрезвычайною интенсивностью, религіозно-семейное начало обнаружило здѣсь и великую силу экстенсивности,

[26] Георгіевскій, стр. 37, 38.
[27] Réville, p. 209.
[28] Réville, p. 211, 212.

захвативъ и опредѣливъ собою весь политическій строй самаго многолюднаго и самаго долговѣчнаго государства въ мірѣ. Что китайская держава, при всей своей сложной бюрократической администраціи, неизмѣнно сохраняетъ патріархальный характеръ, свойственный другимъ государствамъ лишь въ извѣстныя историческія эпохи, это есть фактъ общеизвѣстный. Но на первый взглядъ можетъ показаться, что религіозная основа у этой государственной патріархіи совсѣмъ другая, нежели у частной семьи. Глава семейства есть жрецъ въ культѣ предковъ, какъ сынъ своихъ умершихъ отцовъ, онъ есть посредникъ между ними и своимъ семействомъ; императоръ есть жрецъ въ культѣ *неба*, какъ *Сынъ неба* на землѣ, онъ есть посредникъ неба и земли, но что такое *небо* по китайскимъ понятіямъ? Прежде всего должно различать идею неба въ системахъ китайскихъ философовъ отъ представленія о небѣ въ положительной религіи Китая. По ученію китайской философіи въ обѣихъ ея главныхъ школахъ (даосійской и конфуціанской) небо и земля суть первыя соотносительныя осуществленія двухъ основныхъ силъ, на которыя раздвояется единая безусловная потенція природы — *тао;* изъ этихъ силъ, одна, какъ извѣстно, есть активная или мужская — *янъ*, а другая пассивная или женская — *инь;* небо есть первобытная реализація или воплощеніе *янъ*, а земля такая же реализація *инь*. Если понятіе чистой потенціи бытія, полярно раздвояющейся въ своемъ космическомъ явленіи, принадлежитъ къ области философскаго умозрѣнія, а не народнаго вѣрованія, то разумѣется и опредѣленіе неба, какъ первой реализаціи одного изъ этихъ метафизическихъ полюсовъ всего существующаго, не можетъ ничего говорить положительному религіозному сознанію народа. Съ другой стороны, нѣтъ рѣшительно никакого основанія отождествлять «небо» китайской религіи съ «личнымъ творцомъ» западнаго деизма, какъ это по примѣру старинныхъ миссіонеровъ дѣлаютъ и нѣкоторые новѣйшіе синологи. Вопросъ о собственномъ значеніи этой основной религіозной идеи китайцевъ рѣшался бы, вѣроятно, очень легко, если бы священныя книги Китая дошли до насъ въ своемъ первоначальномъ видѣ, а не въ той очищенной редакціи, которую имъ далъ Конфуцій, желавшій подвести народныя вѣрованія подъ уровень своего морально-политическаго ученія. Но такъ какъ это ученіе было, какъ мы далѣе увидимъ, раціонализмомъ только по формѣ, по существу же своему опредѣлялось цѣлями національно-государственнаго консерватизма, то оно, хотя и прикры-

вало болѣе идеальными и отвлеченными представленіями первобытный смыслъ народной вѣры, никакъ не могло однако безслѣдно упразднить его. И дѣйствительно, указанія на этотъ первобытный смыслъ мы находимъ не только въ священномъ или каноническомъ пятикнижіи, сохраняющемъ въ подновленномъ видѣ древнѣйшіе памятники китайской письменности, но также и въ классическомъ четверокнижіи, содержащемъ ученіе самого Конфуція и его главнаго послѣдователя Мэнъ-цзы. Эти послѣднія указанія для насъ важнѣе первыхъ, какъ имѣющія значеніе и для современнаго Китая. Въ разговорахъ Мэнъ-цзы (послѣдняя изъ четырехъ классическихъ книгъ) есть одно мѣсто, которое на мой взглядъ имѣетъ рѣшающее значеніе. Для большей ясности приведу его въ связи съ предыдущимъ контекстомъ.

«Вэнъ-чанъ [29] сказалъ: правда ли, что владыка *Яо* далъ державу *Шуну* [30]?

«Мэнъ-цзы сказалъ: Отнюдь. Сынъ неба никому не можетъ дать державу.

«Вэнъ-чанъ сказалъ: Хорошо. Но такъ какъ Шунъ обладалъ державой, то кто ему далъ ее?

«Мэнъ-цзы сказалъ: Небо дало.

«Вэнъ-чанъ продолжалъ: Если небо дало, то не чрезъ ясныя ли слова?

«Мэнъ-цзы возразилъ: Отнюдь. Небо не разговариваетъ; оно возвѣщаетъ свою волю событіями и подвигами, вотъ и все.

«Вэнъ-чанъ присовокупилъ: *Какъ* возвѣщаетъ оно свою волю событіями и подвигами?

«Мэнъ-цзы сказалъ: Сынъ неба можетъ только предложить человѣка небу, онъ не можетъ приказать, чтобы небо дало этому человѣку державу. Имперскіе вассалы могутъ предложить человѣка Сыну неба, они не могутъ приказать, чтобы Сынъ неба далъ ему вассальнаго князя. Градоначальникъ можетъ предложить человѣка вассальному князю, онъ не можетъ приказать, чтобы вассальный князь далъ ему достоинство градоначальника.

«Нѣкогда *Яо* предложилъ Шуна небу, и небо его приняло; онъ показалъ его народу покрытаго славой, и народъ его принялъ. Вотъ

---

[29] Одинъ изъ учениковъ Мэнъ-цзы. *В. С.*

[30] *Яо* и *Шунъ* — два древніе полумиѳическіе государя, изъ коихъ второй, будучи простого происхожденія, за добродѣтель былъ усыновленъ первымъ. *В. С.*

почему я сказалъ: небо не разговариваетъ; оно возвѣщаетъ свою волю въ событіяхъ и въ подвигахъ человѣка, вотъ и все.

«Вэнъ-чанъ сказалъ: Позвольте мнѣ еще вопросъ. Что разумѣете вы подъ словами: *онъ предложилъ его небу, и небо его приняло, онъ показалъ его народу покрытаго славой, и народъ его принялъ?*

«Мэнъ-цзы сказалъ: Онъ приказалъ ему священнодѣйствовать при владычней жертвѣ, *и сто духовъ одобрили его жертвоприношеніе: вотъ согласіе неба.* Онъ приказалъ ему завѣдывать государственными дѣлами, и такъ какъ онъ завѣдывалъ ими хорошо, то «сто семействъ» стали спокойны и довольны; вотъ согласіе народа» [31].

Итакъ, одобреніе кого-нибудь небомъ значитъ, что его одобряютъ сто духовъ, принимая его публичную жертву. Въ приведенномъ текстѣ эти два понятія: *небо* и *сто духовъ* признаются безусловно равносильными, прямо отождествляются. Какъ терминъ «сто семействъ» *(пэ-синъ)* есть лишь другое названіе китайскаго народа, точно такъ же терминъ «сто духовъ» *(пэ-шинъ)* есть лишь другое названіе неба. Но откуда взялся этотъ терминъ и что собственно должно подъ нимъ разумѣть?

Извѣстно, что народы, находящіеся въ младенчествѣ, такъ же какъ и малыя дѣти, не могутъ имѣть раздѣльнаго понятія о большихъ числахъ. Нѣкоторые останавливаются въ своемъ счетѣ на трехъ, другіе на пяти, на десяти и т. д. То особое значеніе, которое соединяется со словомъ сто *(пэ)* въ китайскомъ языкѣ, можетъ объясняться только тѣмъ, что, когда родоначальники нынѣшнихъ китайцевъ выдѣлились изъ монгольскаго племени какъ особая нація, они умѣли считать только до ста. Сто было для нихъ крайнимъ, окончательнымъ и совершеннымъ числомъ, оно было равносильно понятію *всѣ*, т. е. полной совокупности предметовъ даннаго рода. Такъ, вмѣсто того, чтобы сказать *народъ*, они говорили *сто семействъ*, т. е. *всѣ* семейства, изъ которыхъ состоитъ народъ; при чемъ, разумѣется, считая себя народомъ по преимуществу, они примѣняли это названіе только къ себѣ самимъ и сдѣлали изъ него свое собственное національное имя [32]. Какъ «сто семействъ» значитъ всѣ семей-

---

[31] „Meng-tsen, Hia-meng“ III, 5 (trad. Pauthier, pp. 353, 354).

[32] Впрочемъ, первоначальные китайцы могли называть себя *всѣ семейства* не изъ одного національнаго самомнѣнія, но и по всей справедливости, если вѣрно наше предположеніе, что прочіе монголы въ то время еще не достигли семейной формы быта, находясь въ состояніи половой анархіи.

ства, или весь народъ, такъ же точно «сто духовъ» значитъ всѣ духи въ совокупности, весь духовный міръ. И если изъ вышеприведеннаго текста явствуетъ, что небо и сто духовъ — одно и то же, то слѣдовательно подъ небомъ китайской религіи должно разумѣть не что иное, какъ совокупность или полноту всѣхъ духовныхъ сверхчеловѣческихъ существъ.

Въ той же классической китайской книгѣ (не въ ней одной конечно) мы находимъ и прямое указаніе и на то, въ какомъ реальномъ отношеніи къ небу представлялъ себя китайскій народъ. «Когда *небо породило этотъ народъ*, оно хотѣло, чтобы первые познавшіе правила дѣйствій или нравственныя обязанности научили этому другихъ» [33].

Китайскій народъ есть порожденіе, сынъ неба. Сто семействъ относятся къ ста духамъ такъ же, какъ каждое отдѣльное семейство относится къ породившимъ его предкамъ. Духи суть универсальные предки, такъ же какъ предки суть семейные духи. И какъ каждое семейство связано со своимъ невидимымъ началомъ посредствомъ одного видимаго средоточія — въ лицѣ отца-домовладыки, который есть по преимуществу сынъ своихъ отошедшихъ отцовъ, представитель семейнаго единства, жрецъ и служитель предковъ, такъ же точно и «сто семействъ», вся китайская нація для постоянной и видимой связи своей (какъ единаго цѣлаго) съ причиной своего бытія и источникомъ правильной жизни сосредоточивается въ лицѣ одного верховнаго владыки и общаго отца, онъ же есть сынъ неба, по преимуществу жрецъ и служитель «ста духовъ». Онъ такъ же соединяетъ съ небомъ все національно-государственное цѣлое, какъ частный домовладыка соединяетъ свою семью съ предками.

Соотвѣтствіе между семейнымъ культомъ предковъ и государевымъ культомъ неба — полное. Но это есть только соотвѣтствіе. Остается еще узнать: кто же такое сами по себѣ эти «сто духовъ» или всѣ духи, составляющіе небо? Находятся ли они въ какомъ-нибудь реальномъ отношеніи, и если находятся, то въ какомъ именно къ родоначальникамъ частныхъ семей, къ душамъ умершихъ предковъ?

Прежде всего было бы ошибочно изъ тождества понятій неба и «ста духовъ» выводить то заключеніе, что культъ неба обнимаетъ собою только тѣхъ духовъ, которые имѣютъ какое-нибудь отношеніе

[33] „Meng-Tseu“ ibid. (trad. Pauthier, p. 359). То же самое повторяется далѣе, IV, 1 (trad. Pauthier, pp. 363, 364).

къ явленіямъ видимаго неба, напр., духи планетъ, созвѣздій и т. п. Если небо и земля рѣзко различаются другъ отъ друга въ чувственномъ воззрѣніи и прямо противополагаются другъ другу въ китайской философемѣ о *янъ* и *инь*, то никакъ нельзя распространять этого на область положительной религіи китайцевъ. Здѣсь небо включаетъ въ себѣ всѣхъ духовъ, слѣдовательно, не однихъ сидеральныхъ и атмосферическихъ, а также и духовъ земныхъ стихій, водяныхъ, горныхъ, лѣсныхъ, также духовъ покровителей областей, городовъ, профессій и добродѣтелей. Китайскій пантеонъ и по обилію и по всесторонности едва ли уступаетъ греко-римскому. Откуда же набирается дѣйствительный составъ всего этого полчища?

Извѣстная теорія, въ древности представленная Эвгемеромъ, а въ новѣйшее время развитая Гербертомъ Спенсеромъ въ его «Соціологіи», утверждаетъ, что всѣ боги суть умершіе люди. Въ такой безусловной формѣ эта теорія не выдерживаетъ критики, но содержащаяся въ ней доля истины примѣнима къ китайской религіи гораздо болѣе, чѣмъ къ какой-нибудь другой. На первый взглядъ можетъ даже показаться, что китайское небо не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ суммой китайскихъ предковъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ весь народъ по реальному своему составу есть лишь собраніе отдѣльныхъ семей, такъ казалось бы и отецъ этого народа — небо должно реально слагаться изо всѣхъ отдѣльныхъ предковъ. Но такое заключеніе было бы слишкомъ поспѣшно. Культъ неба имѣетъ всецѣло характеръ національно-государственный. Небу публично поклоняется въ лицѣ императора китайскій народъ какъ единое культурно-политическое цѣлое, только въ этомъ послѣднемъ смыслѣ небо есть отецъ китайскаго народа. Поэтому нѣтъ никакого основанія включать въ предметъ этого культа такихъ предковъ, которые имѣли лишь частное значеніе для своихъ семей, но ничего особеннаго не сдѣлали и ничѣмъ себя не заявили въ области національной и государственной жизни. И дѣйствительно, хотя посредствомъ правительственнаго акта, называемаго *фынъ-шэнь* (пожалованіе духа), китайскій пантеонъ постоянно пополняется умершими китайцами, но не всякими, а лишь избранными. Пріобщеніе къ составу небеснаго отца отечества или къ собору духовъ умершіе удостоиваются обыкновенно за примѣрныя заслуги въ какой-нибудь области національной жизни, особенно же въ области государственной; а въ нѣкоторыхъ болѣе рѣдкихъ случаяхъ канонизація происходитъ вслѣдствіе посмертныхъ явленій и знаменій, обратив-

шихъ на себя публичное вниманіе и обнаружившихъ въ покойникѣ необычайное достоинство.

Духовъ или боговъ, пожалованныхъ въ этотъ санъ изъ простыхъ смертныхъ, великое множество, и они принадлежатъ къ самымъ различнымъ эпохамъ. Читатель, обратившій вниманіе на приведенный выше разговоръ между Мэнъ-цзы и Вэнъ-чаномъ, будетъ вѣроятно очень удивленъ, узнавъ, что скромный собесѣдникъ знаменитаго философа, жившій около 400 г. до Р. Х. и проводившій свою жизнь въ разсужденіяхъ, есть не кто иной, какъ богъ всякой науки, Вэнъ-чань-ди, покровитель ученыхъ и учащихся, весьма чтимый всѣми китайцами и имѣющій въ Кантонѣ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ храмовъ всего Срединнаго Царства.

Генералъ Гуань-гой, жившій въ III вѣкѣ до Р. Х., пожалованъ въ боги войны Гуань-ди въ 1594 г. по Р. Х. Генералы Цинь-Цюнъ и Юй-Гжи-Гунъ, жившіе въ VII вѣкѣ по Р. Х., пожалованы въ боги за успѣшное охраненіе дворца отъ чертей. Министръ Кай-Лушэнь (жившій въ X вѣкѣ по Р. Х.) за расторопность, выказанную на похоронахъ императрицы, возведенъ по смерти въ «духа, открывающаго путь» или «уничтожающаго опасности пути». Наконецъ, одна китаянка прямо попала въ царицы неба — Тяньхоу. Она была уроженкой провинціи Фу-Цзянъ и при жизни своей ничѣмъ не отличалась. Когда она умерла, то родственники объявили, что духъ ея посѣщаетъ ихъ домъ; заключая изъ этого, что усопшая сдѣлалась богиней, они воздвигли ей храмъ. Новая богиня очень скоро стала популярною, и въ фу-цзяньскихъ анналахъ разсказывается много случаевъ, когда она являлась спасительницей утопающихъ на морѣ во время бури. Названіе царицы небесной было формально утверждено за богиней императоромъ Дво-Гуаномъ[34].

Къ такимъ предметамъ, какъ положительная народная религія, менѣе всего примѣнимы требованія строгой послѣдовательности, систематичности и опредѣленности. Съ этою оговоркой можно смѣло утверждать, что вообще небо китайской религіи по реальному составу своему есть соборъ умершихъ китайцевъ, своими особенными свойствами или заслугами содѣйствовавшихъ образованію и развитію Китая какъ національно-политическаго цѣлаго, *породившихъ* его въ этомъ смыслѣ, почему небо и есть отецъ китайскаго народа.

---

[34] Георгевскій, стр. 179—184.

IV.

Тождество духовной и свѣтской власти въ Китаѣ. — Теократія первобытнаго безразличія. — Чиновники какъ жрецы, правители и учители.

Будучи только расширеніемъ и обобщеніемъ семейной отеческой власти, верховная государственная власть въ Китаѣ имѣетъ по существу своему жреческій или священническій характеръ. Какъ частный отецъ семейства есть прежде всего жрецъ въ культѣ предковъ, такъ и владыка всекитайской семьи есть главнымъ образомъ верховный жрецъ и первосвященникъ въ культѣ неба или «ста духовъ». Какъ отеческая власть разсматривается въ народной вѣрѣ какъ власть предковъ, общеніе съ которыми поддерживается жертвами и гаданьями, такъ точно и верховная власть государственная есть лишь слѣдствіе и принадлежность первосвященнической функціи императора, дѣйствующаго посредствомъ тѣхъ же способовъ — жертвъ и гаданій, какъ орудіе неба и ближайшимъ образомъ своихъ обожествленныхъ предковъ, т. е. знаменитыхъ древнихъ и новыхъ императоровъ, удостоенныхъ пріобщенія къ собору «ста духовъ» — представителей общегосударственнаго прошлаго Китая. «Что Китай всегда управлялся и до сихъ поръ управляется мнимой волей усопшихъ государей, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію» [35]. Понятно, что такое значеніе принадлежало усопшимъ государямъ не какъ отдѣльнымъ личностямъ, а какъ входящимъ въ составъ «неба», какъ преимущественнымъ членамъ въ соборѣ «ста духовъ».

Если соціально-политическій строй китайцевъ, всецѣло опредѣляемый религіознымъ началомъ, есть несомнѣнно теократія, то было бы однако не точно называть его, какъ это дѣлалъ Ревилль, свѣтскою теократіей или теократическимъ лаицизмомъ [36]. Было бы несправедливо упрекать китайскую монархію въ такъ называемомъ цезаропапизмѣ. Такіе термины, какъ свѣтская теократія и цезаропапизмъ, выражаютъ ненормальное соединеніе двухъ различныхъ властей съ болѣе или менѣе полнымъ подчиненіемъ или поглощеніемъ одной изъ нихъ другою. Но Китаю всегда было и доселѣ остается чуждымъ самое понятіе о двухъ различныхъ сферахъ власти духовной и свѣт-

[35] Георгіевскій, стр. 51.

[36] En somme la Chine est sous le régime d'une théocratie laïque ou, si l'on veut, q'un laïcisme théocratique (p. 227).

ской. Здѣсь между этими двумя властями не можетъ быть ни нормальнаго, ни ненормальнаго отношенія, потому что онѣ и не существуютъ, какъ особенныя, ни въ какомъ смыслѣ и ни въ какой степени. Первосвященническая власть по китайскимъ понятіямъ есть собственное и единственное основаніе власти государственной. Конфуцій, описывая, какъ древніе государи Ву-вангъ и Чеу-кунгъ старательно служили и приносили жертвы небу и предкамъ, заключаетъ свой разсказъ слѣдующимъ общимъ положеніемъ: «Тотъ, кто будетъ совершенно обученъ обрядамъ жертвоприношеній небу и землѣ, и кто поймётъ вполнѣ смыслъ великой пятилѣтней жертвы, называемой *Ти*, и великой осенней жертвы, называемой *Чанъ*, такъ же легко будетъ управлять царствомъ, какъ если бъ онъ смотрѣлъ на ладонь своей руки» [37].

Государь есть *rex* лишь въ силу того, что онъ есть rex *sacrorum*. Мы встрѣчаемъ здѣсь чистое первоначальное единовластіе, *теократію первобытнаго безразличія*. Государь есть единственный посредникъ между небомъ и людьми, единственный правитель и намѣстникъ неба на землѣ [38]. «Владыка, говорится въ священной книгѣ Шу-цзинъ, заступаетъ мѣсто неба, чтобъ управлять людьми и учить ихъ и быть для нихъ образцомъ».

Какъ первосвященникъ и царь безусловно тождественны въ лицѣ сына неба, такъ и во всѣхъ подчиненныхъ органахъ его власти функціи духовнаго и свѣтскаго управленія совпадаютъ безо всякаго различія. Офиціальный Китай никогда не зналъ и не знаетъ другого духовенства, кромѣ чиновничества. Всякій начальникъ, высшій и низшій, есть ео ipso и религіозный глава народа въ предѣлахъ своей юрисдикціи. И какъ сынъ неба, совмѣщая въ себѣ всю полноту власти, есть не только верховный жрецъ и правитель, но также и *учитель* народа, — такъ и всѣ чиновники сверхъ своихъ жреческихъ и судебно-административныхъ обязанностей суть еще ex officio народные учители и проповѣдники. Уже съ древнихъ временъ начальники общинъ (*Цо*, состоящихъ изъ 100 семействъ), начальники кантоновъ (*Танъ* — изъ 500 семействъ) и начальники округовъ (*Чеу* — изъ 2500 семействъ) должны въ опредѣленные дни собирать подвѣдомый имъ народъ, чтобы послѣ положенныхъ жертвоприношеній

[37] Чжунъ-юнъ, непоколебимость въ срединѣ, гл. XIX (trad. Panthier, p 49. Ср. Plänckner, „Tchông-Yông“, p. 141).

[38] Plänckner, „Ta-Hiô“, p. 61, 141, 146.

говорить ему моральныя поученія и обличенія, а также спрашивать его о нуждахъ и всячески проявлять свою отеческую о немъ заботливость. Болѣе высокіе сановники поучаютъ подобнымъ же образомъ подчиненныхъ имъ чиновниковъ и передаютъ имъ наставленія, полученныя отъ верховнаго правительства.

Благодаря абсолютно-патріархальному принципу китайскаго строя, каждый начальникъ отъ Сына неба и до послѣдняго сельскаго старосты обладаетъ въ своихъ границахъ *нераздѣльною* полнотой отеческой власти и, слѣдовательно, будучи въ полномъ смыслѣ отцомъ своихъ подчиненныхъ, есть для нихъ тѣмъ самымъ и жрецъ, и правитель, и учитель.

V.

Дополнительныя замѣчанія о культѣ прошедшаго, какъ общемъ принципѣ китайской жизни. — Метафизическое доведеніе этого принципа до абсурда въ ученіи Лао-пзы. — Главныя положенія тао-те-кинга и ихъ внутреннія противорѣчія.

Мы видѣли, что религіозный принципъ семейной жизни и государственнаго строя въ Китаѣ одинъ и тотъ же: культъ прошедшаго, обоготвореніе умершихъ. Какъ частная семья поклоняется своему прошлому въ лицѣ домашнихъ предковъ, такъ всекитайская семья Срединнаго Царства боготворитъ свое національно-государственное прошлое въ культѣ неба или «ста духовъ». Естественнымъ посредникомъ между этимъ боготворимымъ прошлымъ и настоящею жизнью является въ семьѣ *отецъ* — какъ ближайшее лицо къ умершимъ, какъ первый между живыми кандидатъ въ предки; такимъ же посредникомъ между національно-государственнымъ прошлымъ и настоящимъ естественно является *государь* — какъ общій отецъ всекитайской семьи, какъ единственное лицо, находящееся въ прямомъ и непосредственномъ отношеніи къ небу — сынъ неба по преимуществу.

«Подобно тому, какъ хозяинъ докладываетъ предкамъ о дѣлахъ своего семейства, такъ и государи докладываютъ своимъ предкамъ [39] не только о фамильныхъ происшествіяхъ, но и объ обстоятельствахъ управленія имперіей. Въ древности императоры не предпринимали

[39] Личные предки государя, очевидно, не тождественны съ предками государства, т. е. со „ста духами“, или небомъ. Есть однако основаніе думать, что умершіе государи, достойные этого званія, входили въ составъ неба, какъ его непремѣнные и выдающіеся чле-

рѣшительно ничего сколько-нибудь важнаго безъ предварительнаго сообщенія предкамъ: отправлялись ли обозрѣвать имперію, дѣлали ли сеймъ удѣльныхъ князей, ѣхали ли на охоту и пр., они всегда увѣдомляли объ этомъ своихъ усопшихъ предковъ».

«Если государю, — говоритъ У-цзы, — слѣдуетъ предпринять важное дѣло, онъ долженъ отправиться сперва въ храмъ своихъ предковъ, чтобы увѣдомить ихъ о томъ, что онъ хочетъ дѣлать, долженъ прибѣгнуть къ гаданіямъ и посмотрѣть, благопріятны ли *небесныя* знаменія; если все предвѣщаетъ благополучный исходъ дѣла, государь смѣло можетъ предпринимать его» [40].

«Доклады предкамъ не пустая формальность и не основаны на какомъ-нибудь аллегоризмѣ: живые люди, доводя о томъ или другомъ обстоятельствѣ до свѣдѣнія усопшихъ, желаютъ знать ихъ волю, желаютъ получить отъ нихъ совѣтъ, руководящее наставленіе» [41]. Они этого достигаютъ посредствомъ гаданій и разныхъ магическихъ способовъ. Такимъ образомъ, своевременно получая доклады обо всемъ происходящемъ въ семействѣ и государствѣ и обнаруживая свою обязательную волю, усопшіе предки являются истинными властителями живущихъ на землѣ ихъ потомковъ и всего народа.

Но если прошедшее въ лицѣ умершихъ предковъ и посредствомъ ихъ представителей — отцовъ семействъ и отца государства — реально управляетъ дѣйствительною жизнью людей; если предки единичными актами своей воли разрѣшаютъ отдѣльные вопросы семейной и государственной жизни, то и общій строй и направленіе этой жизни получаетъ свои нормы и идеалы изъ того же прошедшаго, отъ тѣхъ же предковъ, какъ носителей древней мудрости, какъ родоначальниковъ *преданія*. Отецъ государства со своими учеными чиновниками и отцы семействъ суть не только жрецы и правители, но и учители; ученіе же ихъ не есть ихъ личное измышленіе, — а исконная традиціонная мудрость, идущая отъ предковъ, отъ мудрецовъ древности. Идеалы китайца всецѣло принадлежатъ прошедшему, онъ смотритъ

ны, такъ что и почитаніе царствующимъ государемъ его умершихъ предковъ и предшественниковъ входили въ императорскій культъ „ста духовъ“. На такое положеніе дѣла есть, повидимому, указанія въ священно-исторической книгѣ *Шу-цзинъ* (или Шу-кингъ) (часть I, гл. 2, § 8, и гл. I, §§ 3—8 и 11).

[40] Георгіевскій, стр. 158.

[41] Тамъ же, стр. 159.

назадъ, а не впередъ, и если, подобно Конфуцію, хлопочетъ о реформахъ, то эти реформы представляются ему лишь какъ устраненіе пагубныхъ нововведеній, какъ полнѣйшее возвращеніе къ старинѣ.

Но самый этотъ консерватизмъ, это исключительное пристрастіе къ традиціоннымъ основамъ жизни послужило Китаю исходною точкою для развитія умозрительной мысли совершенно китайской по своему существенному характеру, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляющей такое самоуглубленіе національнаго духа, при которомъ окончательно теряются всякіе практическіе мотивы жизни, и всѣ человѣческія отношенія сливаются въ первобытномъ безразличіи. Китаизмъ, какъ и всякое ограниченное начало, если ему придать абсолютное значеніе, приводитъ къ нелѣпости и само себя разрушаетъ. Это доведеніе до абсурда совершилось для китайскаго принципа въ доктринѣ величайшаго и, можетъ быть, единственнаго умозрительнаго философа желтой расы — *Лао-цзы*.

Какъ умозрительный философъ, Лао-цзы ищетъ абсолютнаго начала; какъ истый китаецъ, онъ ищетъ его исключительно въ прошедшемъ, — онъ ищетъ, слѣдовательно, *безусловнаго прошедшаго*, такого, которое предшествуетъ всему существующему. Ни предметъ частнаго культа — усопшіе предки семьи, ни предметъ культа государственнаго — небо, или сто духовъ, не могутъ удовлетворить такого абсолютнаго требованія: и предки, и небо представляютъ лишь *относительное* прошедшее, они сами произошли, имѣютъ за собою нѣчто имъ предшествующее. А требуется то, что всему предшествуетъ, само не имѣя ничего предшествующаго. Такое абсолютное *предположеніе* всякаго дѣйствительнаго и опредѣленнаго бытія есть чистая *возможность* или неопредѣленная *потенція бытія*, которая сама по себѣ равна небытію.

«Всѣ вещи на свѣтѣ, — говоритъ Лао-цзы, — родились изъ бытія, само же бытіе родилось изъ небытія» [42].

Эту отрицательную силу всего существующаго Лао-цзы называетъ *тао*, что ближайшимъ образомъ значитъ путь. Такъ какъ все происходитъ изъ небытія и въ него же все возвращается, то оно есть общій путь всего существующаго. «Разрѣшеніе въ небытіе —

---

[42] „Lao-Tseu, Tao-te-king“, trad. de Stanislas Julien, Paris 1842, p. 150 (chap. XL).

вотъ движеніе *тао*, немощь — вотъ дѣйствіе *тао*»[43], *тао* есть пустота[44]. На него смотришь и не видишь: его называютъ безцвѣтнымъ. Его слушаешь и не слышишь: его называютъ беззвучнымъ. Его осязаешь и не достигаешь: его называютъ безтѣлеснымъ[45]. Первое безусловное начало всего существующаго не имѣетъ *само по себѣ* никакого положительнаго опредѣленія или имени, оно *есть несказанное* или *неизреченное*. Съ именемъ какъ чистая потенція бытія, или путь, которымъ проходитъ все существующее, *тао* есть общая *мать* всѣхъ вещей и существъ и «таинственная самка» (по переводу Stanislas Julien — la femelle mystérieuse)[46].

Каково абсолютное начало всего сущаго, таковъ же и окончательный и практическій идеалъ для человѣка. Понимая *тао* какъ отсутствіе дѣйствительнаго бытія, Лао-цзы послѣдовательно утверждаетъ, что и для насъ небытіе поистинѣ предпочтительнѣе бытія. «Тотъ, — говоритъ онъ, — кто не заботится о томъ, чтобы жить, мудрѣе того, кто цѣнитъ жизнь»[47]. Если *тао* пусто и бездѣйственно, если оно, по выраженію Лао-цзы, «постоянно упражняется въ бездѣйствіи»[48], то въ этомъ же состоитъ и идеалъ мудреца. «Единственная вещь, которой я боюсь, — говоритъ Лао-цзы, — это быть дѣятельнымъ»[49]. Человѣкъ, знающій *тао*, не говоритъ; тотъ, кто говоритъ, не знаетъ *тао*. Человѣкъ, который знаетъ *тао*, замыкаетъ свои уста, онъ закрываетъ уши и глаза, онъ подавляетъ свою дѣятельность, онъ отрѣшается ото всѣхъ связей, онъ умѣряетъ свой свѣтъ, онъ уподобляется идіотамъ: тогда можно сказать, что онъ похожъ на *тао;* онъ недоступенъ для милости и для немилости, для выгоды и для убытка, для чести и безчестья, поэтому-то онъ и есть самый почетный человѣкъ во всей вселенной»[50]. Тотъ, кто достигъ до

---

[43] Lau-Tseu, ibid.

[44] Lao-Tseu, p. 16 (chap. IV). О превосходствѣ небытія предъ бытіемъ см. замѣчаніе китайскаго комментатора, которое приводитъ Stanislas Julien, p. 38.

[45] Lao-Tseu, 46, 47 (chap. XIV). Изъ этого указанія трехъ отрицательныхъ свойствъ въ *тао*: безцвѣтности, беззвучности и безтѣлесности, фантазія нѣкоторыхъ синологовъ выводила мнимое знакомство китайскаго мудреца съ догматомъ Троицы.

[46] Lao-Tseu, p. 2 (chap. I) и p. 21 (chap. VI)

[47] Lao-Tseu, p. 276 (chap. LXXV).

[48] Lao-Tseu, p. 135 (chap. XXXVII).

[49] Lao-Tseu, p. 194 (chap. LIII).

верха пустоты, твердо хранитъ покой» [51]. Какъ *тао* «постоянно упражняется въ бездѣйствіи, такъ и святой человѣкъ дѣлаетъ изъ бездѣйствія свое занятіе, наставленія его заключаются въ молчаніи» [52]. «Ибо безмолвный достигаетъ бездѣйствія» [53]. А бездѣйствіе есть настоящая цѣль мудреца, знающаго, что «отсутствіе желаній доставляетъ покой» [54], а всякое качество и всякое дѣйствіе причиняютъ страданіе и вредъ [55].

«*Тао* есть нѣчто неопредѣленное и смутное» [56], а потому и святой человѣкъ, уподобляющійся *тао*, не можетъ имѣть никакихъ постоянныхъ и неизмѣнныхъ убѣжденій, — онъ держится колеблющихся мнѣній толпы [57]. Онъ не вступаетъ ни въ какую борьбу [58]. Да и изъ-за чего ему бороться противъ кого-нибудь или чего-нибудь, когда у него не должно быть никакихъ опредѣленныхъ мнѣній и даже чувствъ. «Небо и земля не имѣютъ никакого особеннаго пристрастія или пріязни къ чему бы то ни было; они смотрятъ на всѣ твари, какъ на соломенное чучело [59], не иначе относится ко всему и святой человѣкъ» [60].

Но если для истиннаго мудреца, согласно Лао-цзы, закрыта и жизнь сердца и практическая дѣятельность, къ которой у него не можетъ быть никакихъ побужденій, то у него точно такъ же отнимается и область теоретическая, — дѣятельность ума. Китайскій философъ въ этомъ вполнѣ послѣдователенъ. Если истинное начало всего есть абсолютное безразличіе, то для соединенія или сообразованія себя съ такимъ началомъ путь мышленія и познанія годится менѣе всего; ибо эти дѣятельности состоятъ именно въ выходѣ изъ

---

[50] Lao-Tseu, p. 205 (chap. LVI).
[51] Lao-Tseu, p. 50 (chap. XV).
[52] Lao-Tseu, p. 7 (chap. II).
[53] Lao-Tseu, p. 83 (chap. XXIII).
[54] Lao-Tseu, p. 135 (chap. XXXVII).
[55] Lao-Tseu, p. 40 (chap. XII).
[56] Lao-Tseu, p. 75 (chap. XXI). Il est vague, il est confus.
[57] Lao Tseu, pp. 180, 181 (chap. XLIX).
[58] Lao-Tseu, p. 28 (chap. VIII).
[59] Буквально *соломенная собака*. Разумѣется, замѣна реальныхъ жертвоприношеній (первоначально человѣческихъ) такими условными предметами, какъ, напримѣръ, фигура собаки изъ соломы, которые сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія и интереса.
[60] Lao-Tseu, p. 18 (chap. V).

первобытнаго безразличія, въ утвержденіи извѣстныхъ опредѣленій и различій. Состояніе мыслящаго и познающаго ума есть прямая противоположность состоянію *тао*. «Тотъ, кто знаетъ *тао*, — говоритъ Лао-цзы, не можетъ быть ученымъ, а кто ученъ, тотъ не знаетъ *тао* [61]. — Если человѣкъ избавится отъ свѣта ума, то онъ можетъ стать свободнымъ отъ всякой немощи [62]. Откажись отъ ученья, и избавишься отъ печали» [63].

Вражда противъ разума и науки свойственна многимъ мыслителямъ-мистикамъ. Но у Лао-цзы, какъ настоящаго китайца, этотъ принципіальный обскурантизмъ имѣетъ своеобразный характеръ и особенное значеніе. Предаваясь самымъ крайнимъ отвлеченностямъ, онъ все-таки чувствуетъ себя членомъ «ста семействъ» и не перестаетъ думать о практическомъ интересѣ своего народа. Отрицая разумъ и науку, онъ имѣетъ въ виду не только погруженіе личнаго духа въ абсолютное безразличіе *тао*, — нѣтъ, онъ рекомендуетъ всему народу простое невѣжество какъ истинный соціальный идеалъ. Онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждаетъ, что просвѣщеніе приноситъ людямъ только вредъ, и что хорошее управленіе царствомъ должно основываться исключительно на народномъ невѣжествѣ [64]. «Мудрый и святой человѣкъ постоянно и всячески заботится о томъ, чтобы сдѣлать народъ вполнѣ невѣжественнымъ и лишеннымъ желаній. Онъ старается, чтобы люди знающіе не смѣли дѣйствовать, онъ ко всему прилагаетъ бездѣйствіе, и тогда все управляется самымъ лучшимъ образомъ» [65].

«Если вы, — обращается Лао-цзы къ государственнымъ людямъ, — откажетесь отъ мудрости и бросите благоразуміе, то народъ станетъ во сто разъ счастливѣе; если вы откажетесь отъ человѣколюбія и бросите справедливость, то народъ вернется къ сыновнему благочестію и къ родительской любви; если вы откажетесь отъ умѣнья и бросите пріобрѣтеніе, въ народѣ исчезнутъ воры и разбойники [66]. Если бъ я управлялъ народомъ, то я заставилъ бы его вернуться къ употребленію тесемокъ съ узлами [67]. Если бы мой народъ

[61] Lao-Tseu, p. 297 (chap. LXXXI).
[62] Lao-Tseu, p. 33 (chap. X).
[63] Lao-Tseu, p. 69 (chap. XX).
[64] Lao-Tseu, p. 243 (chap. LXV).
[65] Lao-Tseu, p. 12 (chap. III).
[66] Lao-Tseu, p. 65 (chap. XIX).
[67] Т. е. вернуться къ состоянію первобытной простоты и полуди-

жилъ такъ близко отъ другого народа, что между ними былъ бы слышенъ крикъ пѣтуховъ и собачій лай, все-таки ни одинъ человѣкъ изъ моего народа не захотѣлъ бы перейти границу и побывать у сосѣдей [68].

Это стремленіе къ первобытной простотѣ связано съ обще-китайскимъ культомъ прошедшаго, а самый этотъ культъ основывается для Лао-цзы на мысли о первоначальномъ безразличіи. «Царство *тао*, говоритъ онъ, — въ прошедшемъ [69]. Только соблюдая *тао* древнихъ временъ можно управлять нынѣшними существованіями» [70].

Всякій выходъ изъ первобытной простоты и пустоты, всякое осложненіе формъ и опредѣленіе отношеній есть отпаденіе отъ *тао* и можетъ приводить только къ худшему. Мышленіе и познаніе суть зло, ибо ими умножаются желанія и печали. Зло — законы, ибо чѣмъ больше законовъ, тѣмъ больше воровъ [71]. Зло, наконецъ, и сама нравственность, ибо она лишь переходъ отъ блаженнаго безразличія къ насилію и обидѣ. «Когда люди потеряли *тао*, они пріобрѣли добродѣтель; потерявъ добродѣтель, они пріобрѣли человѣколюбіе: потерявъ человѣколюбіе, пріобрѣли справедливость; потерявъ справедливость, пріобрѣли вѣжливость; теряя вѣжливость, пріобрѣтаютъ насиліе» [72].

Такимъ образомъ, углубивъ теоретически китайскій культъ прошлаго, дорывшись, такъ сказать, великою силой своего личнаго ума до послѣднихъ основъ національнаго міросозерцанія и обнаживъ эти основы отъ разныхъ посторонніхъ и случайныхъ наслоеній, Лао-цзы тѣмъ самымъ обнаружилъ коренную и существенную несостоятельность этого китайскаго консерватизма и традиціонализма. Абсолютная пустота или безразличіе, какъ умозрительный принципъ, и отрицаніе жизни, знанія и прогресса, какъ необходимый практическій выводъ — вотъ сущность китаизма, возведеннаго въ исключительную и послѣдовательную систему. Отдавая всѣ права одному про-

---

кости, когда для счета и вмѣсто письменныхъ знаковъ употребляли только узлы на тесемкахъ или ремняхъ.

[68] Lao-Tseu, p. 294 (chap. LXXX).

[69] Lao-Tseu, p. 172 (chap. XLVI).

[70] Lao-Tseu, p. 47 (chap. XIV); также p. 50 (chap. XV).

[71] Lao-Tseu, p. 210 (chap. LVII); также p. 214 (chap. LVIII).

[72] Lao-Tseu, p. 138 (chap. XXXVIII).

шедшему, онъ заключаетъ въ себѣ принципіальное отрицаніе настоящаго и будущаго въ человѣчествѣ.

Ученіе Лао-цзы, пытавшагося возвести китаизмъ на степень абсолютнаго принципа, не требуетъ опроверженія: оно само себя разрушаетъ очевидною невозможностью осуществить свои требованія. Прежде всего ихъ не могъ осуществить самъ Лао-цзы. Онъ отрицалъ «свѣтъ ума», будучи самъ глубокимъ и тонкимъ мыслителемъ. Онъ считалъ ученіе корнемъ зла и имѣлъ учениковъ, основалъ цѣлую философскую школу. Онъ мечталъ о возвращеніи «тесемокъ съ узлами» и, однако, позаботился увѣковѣчить свои мысли въ книгѣ посредствомъ болѣе совершенныхъ способовъ письма. Это противорѣчіе между словомъ и дѣломъ у учителя не составляло бы еще, конечно, рѣшительнаго аргумента противъ ученія. Но требованія Тао-те-кинга, не исполненныя самимъ Лао-цзы, были неисполнимы вообще. Во-первыхъ, если народъ уже вышелъ изъ состоянія первобытной простоты, то это произошло по какимъ-нибудь естественнымъ причинамъ, которыя не могутъ быть устранены одною проповѣдью обскурантизма: требовать отъ народа, чтобъ онъ отказался отъ цивилизаціи и возвратился къ варварству, — это все равно, что требовать отъ дуба, чтобъ онъ сталъ опять жолудемъ. А во-вторыхъ, помимо своей реальной неосуществимости, такое требованіе и логически несостоятельно; допустимъ, что народъ, достигшій извѣстной степени цивилизаціи, болѣе удаленъ отъ *тао* (т. е. отъ абсолютнаго безразличія), нежели народъ варварскій; но вѣдь это разница только относительная. И не только люди, употребляющіе тесемки съ узлами, но и совершенные дикари находятся все-таки въ состояніи несоотвѣтствующемъ *тао:* они имѣютъ чувства и желанія, они мыслятъ, дѣйствуютъ и борются. Идеалъ абсолютнаго безразличія послѣдовательно требуетъ не только отрицанія цивилизованной жизни, но упраздненія *всякой* жизни. На подобномъ нелѣпомъ и фантастическомъ требованіи не могъ остановиться благоразумный народъ Срединнаго Царства. Прямолинейное и безусловно послѣдовательное проведеніе какого-нибудь принципа, хотя бы своего собственнаго китайскаго, вовсе не въ духѣ китайцевъ [73]. Но также не въ ихъ духѣ было бы и отказаться отъ

[73] Поэтому есть внутреннія основанія думать, что великій метафизикъ китаизма находился подъ чужимъ, именно индійскимъ вліяніемъ. Внѣшнихъ историческихъ данныхъ для такого предположенія не существуетъ.

своего основного начала — культа прошедшаго, ради его внутренней неистинности. Когда въ философіи Лао-цзы обнажилась пагубная крайность китаизма, геній этого живучаго народа потребовалъ *компромисса* между своимъ собственнымъ принципомъ и практическими условіями жизни. Искомый компромиссъ явился въ ученіи Конфуція, настоящаго представителя китайской мудрости и китайскихъ идеаловъ.

VI.

Конфуціанство, какъ компромиссъ между высшимъ принципомъ китаизма и практическими требованіями жизни. — Противники конфуціанства. — Основы конфуціевой морали. — Разговоръ сына съ отцомъ.

Совмѣщая въ себѣ добродѣтели предшествовавшихъ ему мудрецовъ и святыхъ, Конфуцій, по словамъ Мэн-цзы, былъ болѣе ихъ всѣхъ способенъ примѣняться ко всякимъ обстоятельствамъ [74]. Именно такой человѣкъ былъ призванъ, чтобы совершить необходимый компромиссъ между отвлеченнымъ принципомъ китаизма и практическими потребностями національной жизни. Задача его состояла въ томъ, чтобы возстановить національную старину въ новой, болѣе широкой, стройной и просвѣщенной формѣ. Древнюю религію и новую соціально-государственную жизнь онъ ввелъ въ одну систему нравственно-практическаго порядка, традиціоннаго и консервативнаго по существу, раціональнаго по формѣ. Китайскому культу прошедшаго онъ сообщилъ болѣе моральный и разсудочный характеръ, утвердивъ его на основной добродѣтели сыновняго благочестія, и этотъ же нравственный принципъ онъ сдѣлалъ краеугольнымъ камнемъ всего общественнаго и политическаго строя Китайской имперіи.

Хотя Конфуцій былъ вполнѣ типичнымъ китайцемъ и дѣйствовалъ въ чисто-китайскомъ духѣ, тѣмъ не менѣе дѣло его не могло не встрѣтить сопротивленія. Оно шло съ трехъ сторонъ. Во-первыхъ, противъ конфуціева компромисса были строгіе «идеологи» китаизма, и прежде всего самъ великій Лао-цзы. Конфуцій былъ его младшимъ современникомъ и однажды поѣхалъ къ нему на поклонъ. Старый мистикъ отнесся довольно презрительно къ практическому философу и объявилъ всю его дѣятельность совершенно безплодною, а Конфуцій скромно признался, что для него проповѣдникъ абсолютнаго

[74] Meng-Tseu, книга вторая, IV, 1 (trad. Pauthier, p. 365).

безразличія подобенъ дракону, за которымъ невозможно угнаться. Другого рода противниковъ долженъ былъ встрѣтить Конфуцій въ лицѣ людей простыхъ, сторонниковъ безусловнаго statu quo, приверженцевъ всякаго частнаго и случайнаго преданія и суевѣрія. Для нихъ Конфуцій, при всемъ своемъ консерватизмѣ и старовѣрчествѣ, все-таки являлся реформаторомъ и новаторомъ, ибо, приводя древнее преданіе въ порядокъ, дѣлая изъ него раціональную систему, онъ тѣмъ самымъ видоизмѣнялъ его [75]. Наконецъ, противъ Конфуція возстали представители государственнаго деспотизма, не желавшіе подчинять свой произволъ требованіямъ нравственнаго порядка. При жизни своей Конфуцій безуспѣшно странствовалъ отъ одного удѣльнаго двора къ другому, нигдѣ не находя сочувствія, а черезъ 250 лѣтъ послѣ его смерти императоръ Цинь-ши-хаонъ-ди приказалъ сжечь главнѣйшія конфуціанскія книги и предалъ казни до 400 ученыхъ послѣдователей Конфуція. Послѣ этого испытанія, съ воцареніемъ новой династіи, конфуціанство сдѣлалось государственною религіей и философіей Китая, и это значеніе остается за нимъ и до сихъ поръ.

Какъ типичный китаецъ, Конфуцій есть прежде всего поклонникъ старины. «Мудрецъ сказалъ: я толкую, я объясняю древнія книги, а не сочиняю новыя. Я вѣрю древнимъ и люблю ихъ» [76]. «Я не родился ученымъ, но я возлюбилъ древнихъ и употребилъ всѣ усилія, чтобы пріобрѣсти ихъ знанія» [77]. «Мой способъ учить очень простъ: я привожу примѣры поведенія древнихъ, я рекомендую чтеніе цзиновъ (священныхъ книгъ) и требую, чтобы мои ученики привыкали размышлять о вычитанныхъ изъ цзиновъ наставленіяхъ». — «Я требую, — говоритъ Конфуцій въ другомъ мѣстѣ, — только того, что должно требовать отъ людей. Ученіе мое не иное что, какъ ученіе, которое преподали и оставили намъ древніе; къ ученію этому я ничего не прибавляю и ничего отъ него не отнимаю, но передаю его въ первоначальной чистотѣ. Ученіе это неизмѣнно, — само небо авторъ его». — Однажды Конфуцій гулялъ по берегу рѣки и время отъ времени останавливался, чтобы посмотрѣть, какъ течетъ вода. Когда его спросили, что онъ находитъ любопытнаго въ теченіи рѣки, онъ отвѣчалъ: «теченіе воды въ природномъ или руками человѣка

---

[75] На столкновеніе Конфуція съ людьми этого рода, повидимому, намекаетъ разсказъ, помѣщенный въ Lun-yu, XVIII, 6.

[76] Lun-yu, VII, 1 (trad. Pauthier, p. 106).

[77] Тамъ же, 19 (109).

вырытомъ руслѣ вещь очень простая, и всякій знаетъ ея основанія, но чего никто не знаетъ, это аналогіи между текучею водой и древнимъ ученымъ. Воды рѣки текутъ безостановочно, текутъ день и ночь, пока не достигнутъ пространнаго моря, — и святое ученіе Яо и Шуня (древнихъ государей) безостановочно текло до насъ; будемъ же содѣйствовать его теченію и передадимъ его нашимъ потомкамъ, которые въ свою очередь передадутъ своимъ потомкамъ, и такъ до конца вѣковъ».

Въ древнемъ ученіи Конфуцій не нашелъ той идеи абсолютнаго безразличія, до которой додумался и въ которую погрузился Лао-цзы. Исходная точка конфуціанскаго міросозерцанія есть «раздѣленіе пути», — тотъ дуализмъ дѣятельной и страдательной силъ, Янъ и Инь, который лежитъ въ основѣ священной гадательной книги И-цзинъ (или И-кингъ). Эти двѣ силы, въ своемъ конкретномъ *раздѣленіи* представляемыя небомъ и землей, достигаютъ своего конкретнаго *соединенія* въ *человѣкѣ*. Человѣкъ можетъ пользоваться бытіемъ и благосостояніемъ только какъ существо соціальное. Основная форма соціальной жизни есть семья, а семья основывается на добродѣтели сыновняго благочестія. Вѣрный завѣтамъ древности, Конфуцій требуетъ, чтобъ это благочестіе не ограничивалось живыми родителями, но распространялось и на умершихъ. Однако, для него эта сторона дѣла не сохраняетъ своего прежняго значенія. Первобытная вѣра въ полную реальность загробной жизни хотя и не отрицается имъ прямо, но не имѣетъ сама по себѣ никакой силы надъ его умомъ и интересуетъ его лишь по своимъ морально-практическимъ послѣдствіямъ. На вопросъ своихъ учениковъ, существуютъ ли дѣйствительно духи умершихъ, онъ отвѣчалъ: «если сказать, что существуютъ, тогда хорошіе сыновья, пожалуй, разорятся на культъ предковъ; а если сказать, что не существуютъ, тогда плохіе сыновья станутъ, пожалуй, оставлять своихъ отцовъ вовсе безъ погребенія». Отсюда такое заключеніе: «Должно приносить жертвы предкамъ, *какъ будто бы* они дѣйствительно присутствовали; слѣдуетъ поклоняться духамъ и геніямъ, какъ будто бы они были предъ нами»[78].

Во всякомъ случаѣ отдаленные предки не занимаютъ значительнаго мѣста въ конфуціанской морали; сила сыновняго благочестія сосредоточивается здѣсь, главнымъ образомъ, на отношеніи къ непо-

[78] Lun-yu, III, 12 (trad. Pauthier, p. 86).

средственнымъ родителямъ. Кунъ-цзы (Конфуцій) сказалъ: «При жизни отца заботливо соблюдай его волю; послѣ его смерти всегда устремляй свой взоръ на его дѣйствія; тотъ сынъ, который въ теченіе трехъ лѣтъ по смерти своего отца не уклоняется въ своихъ поступкахъ отъ образа дѣйствій покойнаго, можетъ быть названъ имѣющимъ сыновнее благочестіе» [79].

Чтобы дать болѣе живое представленіе о взглядѣ китайцевъ на этотъ основной принципъ ихъ религіи и морали, приведемъ изъ книги г. Георгіевскаго разговоръ сына съ отцомъ въ драмѣ Пи-па-цзи «Исторія флейты» (отецъ предлагаетъ сыну отправиться въ столицу для полученія высшей ученой степени; сынъ боится покинуть своихъ престарѣлыхъ родителей и свою молодую супругу).

Отецъ (обращаясь къ сыну).

Ты думаешь только объ удовольствіяхъ брачной жизни и не боишься противорѣчить своему отцу.

Сынъ
(падая на колѣни и обращаясь къ небу).

Небо! я противорѣчу моему отцу?! *(Поднимаясь.)* О, мои родители! можетъ ли вашъ сынъ противиться вамъ? О! повторяю: меня удерживаетъ здѣсь только вашъ преклонный возрастъ. Батюшка! предположите, а это возможно, что случится наводненіе, что тогда скажутъ? Сперва будутъ говорить, что сынъ вашъ не былъ проникнутъ сыновнимъ благочестіемъ, что онъ покинулъ своего престарѣлаго отца, свою престарѣлую мать, гоняясь нивѣсть за какою должностью; потомъ будутъ обвинять васъ самихъ въ неосмотрительности, поставлять на видъ, что вы, имѣя единственнаго сына, заставили его предпринять далекое и подверженное случайностямъ путешествіе. Чѣмъ болѣе я размышляю, тѣмъ болѣе для меня становится труднымъ исполнить ваше приказаніе.

Отецъ.

Исполнить мое приказаніе, или нѣтъ, — это отъ тебя зависитъ; но скажи мнѣ вкратцѣ: что разумѣешь ты подъ сыновнимъ благочестіемъ?

---

[79] Lun-yu, I, 11 (trad. Pauthier, p. 77).

Мать (раздраженнымъ голосомъ).

О небо! ты дожилъ до восьмидесяти слишкомъ лѣтъ и не знаешь, въ чемъ состоитъ сыновнее благочестіе: оно требуетъ, чтобы сынъ водилъ престарѣлаго отца на помочахъ, какъ ребенка.

Отецъ (кроткимъ голосомъ).

Жена! что хочешь ты сказать этимъ?

Сынъ.

Батюшка! я отвѣчу на вашъ вопросъ. Вотъ въ чемъ состоятъ обязанности сына къ родителямъ: сынъ долженъ заботиться, чтобы лѣтомъ и зимой родители пользовались всѣми удобствами жизни; долженъ каждый вечеръ самъ оправлять постель для родителей; долженъ каждое утро, при первомъ крикѣ пѣтуха, обращаться къ родителямъ съ самыми почтительными вопросами о здоровьѣ; долженъ въ теченіе дня многократно спрашивать родителей, не безпокоитъ ли ихъ холодъ или жаръ; сынъ обязанъ поддерживать родителей, когда они идутъ; обязанъ уважать то, что они уважаютъ, любить то, что они любятъ, до лошадей и собакъ включительно; сынъ при жизни не долженъ удаляться изъ дому, въ которомъ они живутъ [80]. Такъ думали о сыновнемъ благочестіи древніе, такъ исполняли его на практикѣ.

Отецъ.

Сынъ мой! перечисленныя тобою обязанности — это самыя элементарныя. Существуетъ много степеней сыновняго благочестія, и ты не сказалъ о его высшихъ требованіяхъ, о сыновнемъ благочестіи по преимуществу.

Мать (раздраженнымъ голосомъ).

Несчастный! ты вѣдь еще не умеръ; подожди, — только по смерти можно требовать отъ сына исполненія тѣхъ послѣднихъ обязанностей, о которыхъ говорится въ книгѣ Сяо-цзинъ. Теперь рѣчь идетъ только о поѣздкѣ въ столицу.

Отецъ.

Сынъ мой, слушай меня! Первая степень сыновняго благочестія требуетъ служенія родителямъ, вторая — служенія государю, тре-

[80] Взято изъ священной книги Ли-цзи (или Ли-кингъ).

тья — достиженія высокаго сана. Сохранять тѣло, полученное отъ родителей, и заботливо избѣгать всего, что ему можетъ повредить — это начало сыновняго благочестія; достигнуть высокаго сана, дѣйствовать согласно съ требованіями истинной нравственности, оставить по себѣ добрую память для вѣкомъ послѣдующихъ на славу своихъ родителей — это конецъ, верхъ сыновняго благочестія [81]. Тотъ, кто, имѣя родителей бѣдныхъ и престарѣлыхъ, не стремится къ высокому сану, не проникнутъ сыновнимъ благочестіемъ. Если ты своими заслугами возвысишься до степени мандарина и превратишь жалкую обитель своихъ родителей въ великолѣпную виллу, то тѣмъ самымъ ты выполнишь всѣ свои обязанности, — таково мое крайнее мнѣніе [82].

VII.

Преобладаніе ритуализма въ конфуціевой морали. — Отсутствіе „крайностей альтруизма". — Изреченіе объ упавшемъ въ колодезь.

Распространяясь концентрическими кругами отъ домашняго очага до престола отца отечества, сыновнее благочестіе составляетъ существенное содержаніе конфуціанской, т. е. общекитайской нравственности. А необходимая форма этой нравственности дана въ системѣ обрядовъ или церемоній (по-китайски — *ли*). Если Конфуцій сказалъ: «я свожу все къ одному началу» [83], разумѣя подъ этимъ сыновнее благочестіе, то онъ же сказалъ: «О, какъ великъ законъ долга для добродѣтельнаго человѣка! Это океанъ безбрежный!.. О, какъ онъ обиленъ и обширенъ! Онъ заключаетъ въ себѣ *триста обрядовъ первой категоріи и три тысячи обрядовъ второй категоріи*» [84]. Чуждое всякаго мистическаго элемента, всякаго вдохновенія, конфуціанство требуетъ отъ человѣка не духовнаго возрожденія, не внутренней перемѣны всего настроенія, а соблюденія извѣстной, разъ навсегда учрежденной, системы правилъ, опредѣляющихъ его видимыя отношенія ко всѣмъ общественнымъ кругамъ, среди которыхъ онъ живетъ, начиная съ семьи. «Мудрецъ сказалъ: если не знаешь обрядовъ или законовъ, регулирующихъ общественныя отношенія, то у тебя нѣтъ

---

[81] Взято изъ книги Сяо-цзинъ.

[82] Георгіевскій, стр. 399—401.

[83] Lun-yu, XV, 2 (trad. Pauthier, p. 164).

[84] Tchoung-Young, XXVII, 1—3 (trad. Pauthier, pp. 62 et 63).

ничего, чѣмъ бы опредѣлялось и устанавливалось твое поведеніе» [85]. А что онъ разумѣлъ подъ этимъ, обряды или церемоніи въ собственномъ смыслѣ, это видно изъ слѣдующаго мѣста въ редактированной имъ книгѣ Ли-цзи (или Ли-Кингъ — книга обрядовъ): «Если не соблюдать издревле установленныхъ обрядовъ, или тѣмъ болѣе отмѣнить ихъ, то все перемѣшается и возникнутъ нестроенія. Уничтожьте брачные обряды, — не будетъ супруговъ и разовьется развратъ со всѣми его преступленіями; уничтожьте обрядъ питья вина (при жертвоприношеніяхъ), потеряется различіе между старшими и младшими, произойдутъ споры и драки; уничтожьте обряды погребенія и (примогильныхъ) жертвъ, — дѣти не будутъ заботиться объ усопшихъ родителяхъ, да и живымъ служить перестанутъ; уничтожьте обрядъ пинъ-цзинь, — исчезнетъ различіе между государемъ и чиновниками, удѣльные князья будутъ своевольничать, возникнутъ притѣсненія и насилія». А потому: «Не смотрите ни на что въ противность обрядамъ; не слушайте ничего въ противность обрядамъ; не говорите ничего въ противность обрядамъ; не дѣлайте ничего въ противность обрядамъ» [86].

Непомѣрное преобладаніе обрядности придаетъ нравственному строю китайцевъ механическій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ оставляетъ нетронутыми главные національные пороки. Въ поученіяхъ Конфуція при многократномъ преувеличенномъ выставленіи всей важности обрядовъ и церемоній мы не найдемъ ни одного слова въ осужденіе лживости и жестокости. Преобладающій ритуализмъ, пріучающій замѣнять сущность видимостью, даже способствуетъ развитію лицемѣрія и лживости. Что же касается до жестокости, то противъ нея нѣтъ никакихъ принципіальныхъ мотивовъ въ китайской (конфуціанской) морали, признающей только опредѣленныя обязанности относительно того или другого рода людей, а никакъ не относительно людей вообще. Въ этомъ признается и самъ г. Георгіевскій, несмотря на все свое увлеченіе китаизмомъ. Вотъ какъ онъ характеризируетъ нравственное міросозерцаніе излюбленнаго имъ народа: «Конечную цѣль своего бытія человѣкъ долженъ полагать въ своемъ личномъ благоденствіи (высшій, теоретическій эгоизмъ); но достиженіе цѣли возможно только въ томъ случаѣ, когда практи-

[85] Lun-yu, XX, 3 (trad. Pauthier, p. 198).
[86] Lun-yu, XII, 1 trad. Pauthier, p. 138).

чески человѣкъ будетъ являться всего менѣе эгоистомъ въ отношеніи окружающихъ, начиная со своихъ родителей. Человѣкъ долженъ проникнуться любовью прежде всего къ своимъ родителямъ [87]; утвердившись въ любви къ родителямъ, человѣкъ найдетъ необходимымъ и сумѣетъ полюбить и чуждыхъ себѣ людей. Вотъ тѣ общія основы нравственности, которыя указываются конфуціанскою философіей. По этой философіи человѣкъ не долженъ быть узко-односторонним практическимъ эгоистомъ, не долженъ впадать и въ *крайности альтруизма*, — человѣкъ долженъ памятовать, что достигнуть полноты высшаго, принципіальнаго эгоизма онъ можетъ только путемъ альтруистическаго самоограниченія. Конфуціану чуждо христіанское требованіе, по которому намъ необходимо, вѣруя въ Бога, любить Его, и любя Его, любить всѣхъ людей, какъ самихъ себя, — нравственность конфуціализма въ основѣ своей утилитарно-философская (наилучшее сохраненіе субъективности человѣка возможно только при наилучшихъ отношеніяхъ его ко всему объективному); эта нравственность, первоначально указанная теоріей, постепенно проникала духъ китайскаго народа, сдѣлалась практически осуществляемую и въ длинномъ рядѣ вѣковъ, утверждаясь все болѣе и болѣе, изъ теоретической превратилась, такъ сказать, въ инстинктивно-культурную. Конфуціанство подводитъ отношенія человѣка къ людямъ подъ пять категорій: отношенія человѣка къ его отцу, къ братьямъ (и другимъ родственникамъ), къ женѣ, къ друзьямъ (подъ которыми разумѣются первѣе всего члены одного общества, компаніи, цеха и т. п.), къ государю (какъ представителю государства). Въ основѣ этихъ отношеній, по существу конфуціанской философіи позитивно-утилитарныхъ, лежитъ стремленіе человѣка къ его личному благоденствію: pietas erga parentes заставляетъ человѣка утверждаться въ перволюбви, первосправедливости и первоактности и такимъ образомъ обезпечиваетъ ему соціальное благоденствіе въ жизни; въ братьяхъ и другихъ родственникахъ человѣкъ имѣетъ съ одной стороны пробный камень для своихъ соціальныхъ качествъ, а съ другой — поддержку на случай разнаго рода житейскихъ невзгодъ и превратностей; супружескою любовью и вѣрностью гарантируется наилучшее удовлетвореніе полового инстинкта человѣка; искренность

[87] Замѣтимъ, что здѣсь г. Георгіевскій говоритъ *своими* словами. Конфуцій требуетъ не любви къ родителямъ, а только *почтенія*.

и твердость дружбы съ тѣми лицами, съ которыми человѣку приходится быть въ дѣловыхъ отношеніяхъ, придаютъ послѣднимъ солидность и устойчивость; преданность и служеніе государю, какъ представителю государства, необходимы для человѣка (какъ гражданина и, въ особенности, какъ чиновника) потому, что ими онъ содѣйствуетъ благоденствію того отечества, въ которомъ самъ живетъ съ своими родителями, женой, дѣтьми и родственниками. Что касается относительно важности указанныхъ категорій, то китаецъ не знаетъ перехода отъ общаго къ частному, — онъ смотритъ на первую категорію какъ на самую главнѣйшую, беретъ ее за первооснову и изъ нея уже въ концентрическомъ порядкѣ развиваетъ остальныя категоріи, полагая, что человѣкъ, не любя своихъ родителей, не можетъ любить своихъ братьевъ, не любя родителей и братьевъ, не можетъ любить жены, друзей и отечества. Китайцу, вступающему въ жизнь общественную и устанавливающему свои отношенія къ людямъ внѣсемейнаго круга, не приходится колебаться въ выборѣ руководящихъ основъ, такъ какъ онѣ даются уже готовыми: съ одной стороны, къ членамъ общества человѣкъ, для цѣлей позитивно-утилитарныхъ, для своего личнаго благоденствія, долженъ относиться наилучшимъ образомъ, проявляя свою любовь, справедливость и активность; съ другой — человѣкъ долженъ памятовать, что его родственники и первѣе всего родители имѣютъ предпочтительное право на его пріязнь и ея всесторонніе проявленія, — интересы друзей, въ случаѣ выбора, слѣдуетъ приносить въ жертву интересамъ родственниковъ вообще и родителей въ особенности... Китайцамъ чужда универсальная любовь къ человѣчеству, — они (за рѣдкими исключеніями) не знакомы съ христіанствомъ, не слѣдуютъ буддизму, проповѣдующему универсальный альтруизмъ во имя презрѣнія къ жизни, не предаютъ цѣны доктринѣ Мо-цзы [88], понимая, что эта доктрина держится на вѣсу. Не имѣя основъ для универсальной любви, китайцы считаютъ ее теоретически несостоятельною, а практически, въ смыслѣ концентрической послѣдовательности отношеній (родители, родъ, общество, отечество, человѣчество) — недостижимою для человѣка;

[88] Такъ называется одинъ изъ послѣдователей Лао-цзы, проповѣдывавшій, по терминологіи г. Георгіевскаго, универсальный альтруизмъ или, точнѣе, одинаковое нравственное отношеніе къ чужимъ и къ роднымъ.

они думаютъ, что отдѣльный индивидуумъ можетъ являться универсальнымъ альтруистомъ только въ томъ случаѣ, когда онъ пренебрегъ предварительными обязанностями въ отношеніи родителей (рода, общества, отечества) и сдѣлалъ скачекъ въ пустоту. Не проникаясь универсальною любовью и полагая цѣль своей жизни въ личномъ благоденствіи, китаецъ чувствуетъ внутреннее довольство, такъ какъ памятуетъ, что достиженіе этого благоденствія обусловлено коррелятивно сопряженнымъ благоденствіемъ объектовъ (родителей, родственниковъ, жены, друзей, согражданъ). *Китайцу непонятна возможность считать всѣхъ людей своими братьями и любить ихъ, какъ самого себя, непонятна также возможность признавать за всѣми людьми человѣческое достоинство;* подъ человѣкомъ онъ разумѣетъ только культурнаго, соціальнаго человѣка и относится къ индивидуумамъ, утратившимъ свои человѣческія качества (?) и вышедшимъ изъ соціальнаго строя (преступникамъ, *нищимъ* и т. п.), не иначе какъ къ животнымъ, при томъ же вреднымъ [89].

«Что такое каждый отдѣльный китаецъ?» спрашиваетъ далѣе г. Георгіевскій. «Это конфуціанецъ въ теоріи (всего чаще) и на практикѣ (почти всегда) *это человѣкъ, полагающій цѣль своей жизни въ личномъ земномъ благоденствіи и пользующійся для достиженія цѣли сыновнимъ благочестіемъ, какъ средствомъ основнымъ, обусловливающимъ всѣ другія средства.* Конфуціанская философія владѣетъ умами китайцевъ, и эти послѣдніе совершенно солидарны между собою въ коренныхъ взглядахъ на жизнь и ея содержаніе. Однородныя по своему нравственному существу единицы являются органическими ингредіентами группъ, формирующихся на трехъ различныхъ основаніяхъ; каждый китаецъ тѣсно связанъ, во-первыхъ, съ тѣми лицами, которыя составляютъ кругъ его родства (опредѣляемаго степенями траура), во-вторыхъ, съ членами той корпораціи (артели, компаніи, общества и т. п.), къ которой онъ приадлежитъ по своимъ занятіямъ, въ-третьихъ, съ жителями своей деревни, мѣстечка, города, волости и т. д.» [90].

«Если китаецъ, по недостаточности самоопредѣленія или по неумѣнью быть закономъ для самого себя [91], начинаетъ обнаруживать

[89] Георгіевскій, стр. 455—458.

[90] Георгіевскій, стр. 459.

[91] Но откуда же у него возьмется это умѣніе, если онъ имѣетъ значеніе только какъ членъ группы?

противосоціальныя качества и направлять свою волю на дѣятельность, могущую нарушить гармонію жизни группы [92], то члены послѣдней немедленно принимаютъ мѣры къ тому, чтобы зло было уничтожено, или, по крайней мѣрѣ, не распространялось за предѣлы возможнаго для нихъ контроля. Въ Китаѣ и правительство, и общество весьма строго относятся къ преступникамъ, о сохраненіи жизни и здоровья послѣднихъ не прилагается особенныхъ заботъ, — китайцы устраняютъ противосоціальныхъ, не облагороженныхъ гуманностью (!) и культурой членовъ общества съ такимъ же рвеніемъ, съ какимъ искореняютъ сорныя травы на хлѣбныхъ поляхъ» [93].

Относясь къ преступникамъ и къ нищимъ какъ къ сорной травѣ, китайцы, воспитанные Конфуціемъ, чужды «крайностей альтруизма» (по прекрасному выраженію г. Георгіевскаго) также и относительно людей, не вышедшихъ изъ соціальнаго строя, а только впавшихъ въ случайное несчастіе. Имъ противна не только идея универсальной любви, но и идея самопожертвованія вообще; ихъ нравственность ограничена не только по объему своего предмета, но и по степени своихъ требованій. Рисковать своею жизнью для спасенія своего ближняго есть, по ученію Кофуція, безуміе.

«Цай-нго сдѣлалъ такой вопросъ: если мужъ, исполненный добродѣтели человѣколюбія, услышитъ, что кто-то упалъ въ колодезь, проявитъ ли онъ добродѣтель человѣколюбія, если броситься спасать утопающаго? Мудрецъ отвѣчалъ: зачѣмъ станетъ онъ такъ дѣйствовать? Въ такомъ случаѣ мужъ превосходный долженъ удалиться; онъ не долженъ бросаться за утопающимъ; ему не слѣдуетъ ошибаться относительно объема нравственнаго долга, который вовсе не обязываетъ его терять жизнь (для спасенія другого), что было бы противно началамъ разума» [94].

---

[92] Для того, чтобы не обнаруживать противосоціальныхъ качествъ и не нарушать „гармонію жизни группы“, нѣтъ надобности въ полнотѣ самоопредѣленія и въ „умѣніи быть закономъ для самого себя“: достаточно быть муравьемъ въ муравейникѣ. А когда такая инстинктивная солидарность не дѣйствуетъ, то на помощь къ ней, какъ указываетъ и самъ г. Георгіевскій, приходятъ уголовныя кары, между которыми видное мѣсто занимаетъ медленная смертная казнь посредствомъ разрѣзанія всего тѣла на мелкіе кусочки.

[93] Георгіевскій, стр. 460.

[94] Lun-yu, VI, 24 (trad. Pauthier, pp. 104, 105).

Эгоизмъ, умѣряемый благоразуміемъ, ограничиваемый (частью инстинктивно, частью насильственно) солидарностью съ тѣми общественными группами, отъ которыхъ реально и очевидно зависитъ судьба отдѣльнаго лица — вотъ нравственное міросозерцаіне китайцевъ. Въ этомъ они остаются вѣрны своему общему началу. Признавая абсолютную истину только въ прошедшемъ, въ томъ, *что дано,* они должны отвергать требованія универсальной любви и солидарности, которыя составляютъ идеалъ будущаго.

VIII.

Оцѣнка китайскаго идеала. — Его основная истина. — Ограниченность китайской культуры. — Недостаточность офиціальной религіи для самихъ китайцевъ. — Даосимъ и китайскій буддизмъ.

Китайцы не только грезили, подобно всѣмъ другимъ народамъ, о золотомъ вѣкѣ далекаго прошлаго; они всячески старались продолжать непрерывно этотъ золотой вѣкъ, отдавая надъ собою всю власть одному прошедшему, отказываясь отъ творческой мысли, отъ самодѣятельнаго почина, подавляя въ себѣ всякую мечту о новомъ лучшемъ будущемъ. Неизмѣнно *сохранять* жизненный строй, полученный отъ предковъ, и *передавать* его грядущимъ поколѣніямъ, ничего не прибавляя и не убавляя — вотъ сущность китайской мудрости безусловно консервативной и традиціонной, или по-русски — старовѣрческой. Китайцы признаютъ совершенство только въ томъ, что уже совершилось; религія и нравственность сливаются для нихъ въ одномъ культѣ разъ навсегда даннаго, установленнаго порядка. Умершіе — отъ покойнаго отца или дѣда и до ста небесныхъ духовъ включительно — вотъ истинный предметъ частной и публичной религіи; почитаніе старшихъ, живыхъ представителей традиціоннаго порядка — отъ отца семейства до богдыхана включительно — вотъ основаніе личной и общественной нравственности. На этой непоколебимой основѣ установился издревле стройный іерархическій порядокъ, обнимающій всѣ жизненныя отношенія и закрѣпленный сложною системой обрядовъ *(Ли)*. Признавать на дѣлѣ этотъ порядокъ, соблюдать въ точности эти обряды — вотъ все, что требуютъ отъ себя китайцы для своего личнаго и національнаго благополучія. Чтобы быть справедливымъ, нужно прибавить, что хотя конфуціева философія (по крайней мѣрѣ ея новѣйшія толкованія) и возводитъ, какъ мы видѣли,

консервативный китайскій идеалъ къ принципу теоретическаго *Эгоизма*, но въ народной массѣ осуществленіе этого идеала предполагаетъ присутствіе соціально-нравственныхъ (альтруистическихъ) инстинктовъ и чувствъ, независимо отъ всякихъ утилитарныхъ соображеній. Служеніе предкамъ и старшимъ не можетъ исполняться всѣми какъ обязанность, если нѣтъ *привязанности* къ этимъ предкамъ и старшимъ. Въ Китаѣ есть цѣлая обширная литература, которая прославляетъ сыновнюю преданность и увѣковѣчиваетъ историческіе примѣры этой преданности, доходящей до совершенно безкорыстнаго самопожертвованія. И служеніе умершимъ предкамъ не было для образцоваго китайца только исполненіемъ обязательнаго обряда, а соединялось съ соотвѣтствующими душевными чувствами, которыхъ напряженность доходила до видимаго общенія съ предметомъ культа или, если угодно, до галлюцинаціи. Вотъ что объ этомъ читаемъ въ книгѣ *Ли-Ки:* «Благочестивый сынъ (предъ жертвоприношеніемъ умершимъ предкамъ) упражняется въ воздержаніи, внѣшнемъ и внутреннемъ. Въ дни поста онъ вспоминаетъ все житье своихъ покойниковъ, припоминаетъ ихъ мины и улыбки, выраженія ихъ лица и рѣчи, думаетъ объ ихъ намѣреніяхъ и планахъ, приводитъ себѣ на память все, что ихъ радовало и нравилось имъ. Проведя такимъ образомъ три дня поста, онъ видитъ воочію тѣхъ, ради кого постился. Въ день самаго жертвоприношенія, когда онъ входитъ въ домашній храмъ предковъ, онъ видитъ покойныхъ родителей сидящихъ на своихъ мѣстахъ. Оборачиваясь и подходя къ двери, онъ съ почтеніемъ внимаетъ ихъ знакомому голосу; выйдя въ дверь и слыша вздохи, онъ узнаетъ звукъ ихъ вздоховъ. Поэтому благочестіе древнихъ государей выражалось въ томъ, что они всегда держали предъ глазами образъ своихъ покойныхъ родителей, прислушивались къ ихъ голосу, никогда не забывали ихъ сердечныхъ желаній и намѣреній. При такой высочайшей любви предки являютъ свое присутствіе; при такомъ высочайшемъ почитаніи они являются настоящими... Когда Вэн-ванъ приносилъ жертвы, онъ служилъ мертвымъ какъ живымъ, онъ помышлялъ объ умершихъ такъ, какъ бы не желалъ больше жить» [95].

Если съ одной стороны китайскій идеалъ, весь обращенный на-

[95] См. Plath, „Der Cultus der alten Chinesen", München 1863, стр. 112 и 113.

задъ къ прошедшему, предполагаетъ въ китайскомъ народѣ особенное чувство душевной привязанности къ предкамъ, съ другой стороны само это чувство развивалось и укрѣплялось, благодаря сознательному утвержденію и узаконенію старовѣрческаго идеала: онъ воспитывалъ китайцевъ въ ихъ своеобразномъ альтруизмѣ. Успѣшность этого воспитанія, конечно, не слѣдуетъ преувеличивать. Императоръ Вэн-ванъ, а равно и тѣ примѣрные сыновья, о которыхъ разсказывается въ назидательныхъ книжкахъ, спеціально посвященныхъ сыновнему благочестію, составляли и составляютъ рѣдкое исключеніе (иначе они и не попали бы въ китайскіе святцы). Въ большинствѣ случаевъ патріархальный порядокъ поддерживается не столько нѣжными чувствами, сколько жестокими уголовными карами. Самъ г. Георгіевскій добросовѣстно перечисляетъ обильные палочные удары и разнообразныя смертныя казни, которымъ повинны по закону китайцы и китаянки, нарушившіе свои семейныя обязанности. Но мы не будемъ останавливаться, для оцѣнки китайскаго идеала, на частной дѣйствительности, ему не соотвѣтствующей; обратимся къ сущности самаго этого идеала и къ общимъ результатомъ, которыхъ подъ его многовѣковымъ воздѣйствіемъ достигла китайская нація.

Самъ по себѣ старовѣрческій китайскій идеалъ содержитъ *основаніе* всякой истины и всякой нравственности. Прошедшее прежде всего имѣетъ на насъ права. Мы не сами начинаемъ свою жизнь, мы получаемъ ее отъ того, что было прежде насъ; мы *обязаны* ею прошедшему, предкамъ. Безъ признанія этой зависимости и безъ уплаты нашего долга прошлому, мы по совѣсти не имѣемъ права жить. Сохранять связь съ умершими предками и *служить* имъ есть, безъ сомнѣнія, первая обязанность живущихъ. Спрашивается только, *какъ* наилучшимъ образомъ исполнять эту обязанность? Достаточно ли для этого сохранять неизмѣнно то, что было при предкахъ, достаточно ли посредствомъ жертвъ вступать съ покойниками въ болѣе или менѣе фиктивное чувственное общеніе и посредствомъ гаданій освѣдомляться объ ихъ болѣе или менѣе фиктивной волѣ? И, во-первыхъ, возможно ли и стоитъ ли сохранять безъ измѣненія то, что по необходимости подвергалось страшному измѣненію, называемому смертью? Но, не предрѣшая принципіальнаго вопроса, оцѣнимъ сначала китайскую вѣру исторически, по плодамъ ея.

Историческіе плоды очерченнаго нами китайскаго міросозерцанія

сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ общимъ фактамъ. Первый изъ этихъ фактовъ говоритъ въ пользу китайскаго идеала, второй — противъ него, а третій, хотя еще менѣе благопріятенъ для китайскаго идеала, но вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ доброе понятіе о самихъ китайцахъ, не позволяя видѣть въ нихъ людей, окончательно закаменѣвшихъ въ традиціонной обрядности. Первый фактъ — это безпримѣрная въ исторіи крѣпость и прочность китайскаго національно-государственнаго тѣла. Въ то время, какъ другія націи, жившія особнякомъ, подобно Китаю, или давно потеряли свою самостоятельность, становясь легкою добычей чужестранцевъ, какъ Индія, или вовсе не исчезли даже въ смыслѣ этнографическомъ, какъ древніе мексиканцы и перуанцы, — Китай не только сохранилъ безъ всякаго ущерба въ теченіе трехъ или четырехъ тысячъ лѣтъ свою національную и политическую самобытность, но и распространилъ свое вліяніе на сосѣднія племена, вобралъ ихъ въ свой государственный организмъ, и въ настоящее время люди, всего менѣе благосклонные къ Срединной Имперіи, вынуждены сопоставлять китайскую и европейскую культуры какъ равносильныя, если и не равноцѣнныя [96]. Поклонники Китая справедливо указываютъ на его долговѣчность, какъ на важное преимущество; они правы и въ томъ, что это преимущество не случайное, а дѣйствительно заслуженное китайцами. Положивъ въ основу своей національной жизни заповѣдь: *чти отца твоего,* они по праву получили и обѣщанную за это награду: *благо ти будетъ и долголѣтенъ будеши на земли.* Болѣе всего почитая умершихъ, китайцы оказались самымъ живучимъ народомъ; исполненіемъ первой основной обязанности Китай обезпечилъ себѣ первое основное благо — долговѣчную жизнь; признавая свою зависимость отъ прошедшаго, онъ упрочилъ свою настоящую національную самостоятельность.

Даръ земного благополучія и долголѣтія, несомнѣнно, свидѣтельствуетъ фактически въ пользу китайскаго жизненнаго принципа. Но

[96] Японія также успѣла сохранить свою національную и политическую самостоятельность; но, во-первыхъ, японская культура моложе китайской и развилась при ея внѣшнемъ воздѣйствіи, а во-вторыхъ, географическое положеніе островного царства служило ему внѣшнею охраной. Впрочемъ, повидимому, сами японцы не очень цѣнятъ особенности своей культуры, судя по той поспѣшности, съ какою они перенимаютъ не только техническую сторону европейской цивилизаціи, но и жизненные ея принципы.

рядомъ съ этимъ остается другой столь же несомнѣнный фактъ, именно что китайская культура, при всей своей прочности и матеріальной полнотѣ, оказалась духовно безплодною и для прочаго человѣчества безполезною. Она хороша для самихъ китайцевъ, но не дала міру ни одной великой идеи и ни одного вѣковѣчнаго и безусловно-цѣннаго творенія ни въ какой области. Китайцы народъ большой, но не великій. Въ этомъ народѣ не было и великихъ людей. Единственное исключеніе — Лао-цзы. Но удивляясь смѣлымъ и своеобразнымъ оборотамъ его мысли, не слѣдуетъ забывать, что все существенное въ этой мысли было высказано съ неменьшею смѣлостью, но съ большею ясностью и полнотою индійскими мистиками, авторами Упанишадъ и Багаватъ-гиты. — Китайская литература громадна, но о характерѣ и достоинствѣ ея можно судить по тѣмъ же образцамъ, которые переведены на европейскіе языки: за исключеніемъ нѣсколькихъ истинно-поэтическихъ пѣсенъ и сказокъ, какія бываютъ у всѣхъ народовъ, даже совсѣмъ некультурныхъ, все прочее лишено всякаго эстетическаго значенія и можетъ имѣть только историческій и этнографическій интересъ. Китайская драма принадлежитъ къ тому «естественно-разговорному роду», который внесенъ въ русскую литературу Кузьмою Прутковымъ, а въ западно-европейскую — Ибсеномъ. Такъ же мало художественнаго творчества проявилось и въ китайскомъ романѣ [97]; предполагаемая относительно изящной литературы неудовлетворительность переводовъ можетъ только смягчить, но не измѣнить существенно нашей оцѣнки. Но и этого смягчающаго обстоятельства не существуетъ для тѣхъ областей духовной дѣятельности, гдѣ вопросъ о языкѣ не играетъ никакой роли. Такъ безспорно, что въ музыкѣ, живописи, а также и въ положительной наукѣ китайцы остановились на низшихъ, элементарныхъ ступеняхъ, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и обнаружили большую способность къ мелкой работѣ. Что касается до собственно китайской, конфуціанской философіи, то она содержитъ только практическую житейскую мудрость ad usum Sinensium, т. е., въ сущности, проповѣдь умѣренности и аккуратности, доходящую нерѣдко до истинъ господина де-ля-Палисса.

---

[97] Говорятъ, нельзя судить по переводамъ. Однако существенныя достоинства Гомера и Шекспира сохраняются и въ переводахъ. Нѣтъ необходимости знать по-еврейски, чтобы чувствовать красоту Библіи, или по-санскритски, чтобы понимать глубокомысліе индійскихъ философовъ и прелесть индійской поэзіи.

Впрочемъ, намъ нѣтъ надобности обличать съ христіанской и европейской точки зрѣнія ограниченность китайской жизни и мысли и указывать на невозможность для человѣческаго духа удовлетвориться окончательно тѣми предѣлами умѣренности и благоразумія, въ которые заключенъ китайскій идеалъ. Несостоятельность этихъ предѣловъ лучше всего обличается самими китайцами, которые цѣлыми массами порываются выйти, по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ существованіи, изъ границъ разсудочно-нравственнаго порядка и равновѣсія китайской жизни. Одни дѣлаютъ это физически, одуряя себя опіумомъ, который даетъ имъ фантастически-безпредѣльную жизнь вмѣсто той умѣренной дѣйствительности, на которую они обречены въ трезвомъ состояніи. Другіе обращаются къ болѣе духовнымъ средствамъ, которыя имъ предлагаютъ служители двухъ мистическихъ религій — даосизма и буддизма, — чуждыхъ собственно китайскаго, т. е. конфуціанскаго идеала. Это исканіе китайцами иныхъ путей жизни въ сторонѣ отъ ихъ официальной, національно-государственной религіи и есть тотъ третій общій фактъ, который свидѣтельствуетъ противъ китайскаго идеала и вмѣстѣ съ тѣмъ въ пользу самихъ китайцевъ.

Послѣдователи даосійской религіи связываютъ себя съ Лао-цзы и съ его ученіемъ о *тао* (*дао* — другое произношеніе того же слова). И дѣйствительно, эта религія вышла изъ школы учениковъ стараго мистика, матеріализовавшихъ идеи своего учителя. Лао-цзы, какъ мы знаемъ, разумѣлъ подъ *тао* абсолютное безразличіе всего, или всеобщее начало бытія въ состояніи чистой потенціи, не проявленное и не дѣйствующее. Даосійцы ищутъ въ *дао* тайну вѣчной и блаженной жизни неизмѣнной и всеобъемлющей — нѣчто въ родѣ философскаго камня или жизненнаго элексира. Но, вѣроятно, за невозможностью достигнуть всецѣлаго обладанія этою великою тайной, даосійскіе монахи размѣняли ее на мелочи и промышляютъ колдовствомъ, знахарствомъ и торговлей разными волшебными снадобьями. Вмѣстѣ съ тѣмъ они суть служители великаго множества боговъ, о которыхъ конечно менѣе всего думалъ авторъ *тао-те-кинга*. Въ сущности нынѣшній даосизмъ есть лишь возобновленіе въ болѣе сложныхъ формахъ той первобытной религіи некультурныхъ народовъ (преимущественно монгольской расы), которая извѣстна подъ общимъ названіемъ *шаманства*. Китайцы, какъ и прочіе ихъ соплеменники, были первоначально шаманистами, а послѣ ихъ выдѣленія въ особую націю и государство шаманство сохранилось, какъ религіозная подпочва, въ жизни и со-

знаніи простого народа. Культъ предковъ семейныхъ, не говоря уже о государственныхъ, никакъ не могъ быть первоначальною религіей китайцевъ. Въ первобытномъ состояніи половой анархіи и смѣшенія, когда никто не могъ знать своего живого отца, никто не могъ служить и умершимъ предкамъ, ихъ культъ, очевидно, предполагаетъ организованную патріархальную семью. Настоящимъ предметомъ колдовского шаманскаго культа были также духи, но не духи предковъ, а духи неопредѣленнаго званія, у которыхъ характеръ умершихъ людей смѣшивался и сливался съ характеромъ стихійныхъ силъ природы, являвшихся при томъ нерѣдко въ образѣ животныхъ (зооморфизмъ). Это и естественно; ибо въ жизни дикаря полусознательные, душевно-тѣлесные инстинкты настолько преобладаютъ надъ разсудочною мозговою дѣятельностью, его существованіе настолько сливается съ явленіями окружающей природы, отъ которой онъ всецѣло зависитъ, и личное самосознаніе въ немъ такъ слабо развито, что онъ вовсе не въ состояніи проводить опредѣленную черту между духомъ человѣческимъ и духомъ стихійнымъ, а наиболѣе интенсивное выраженіе природной жизни онъ находитъ не въ человѣкѣ, а въ животномъ.

Даосійскіе боги суть тѣ же неопредѣленно-стихійные духи шаманства, только болѣе фиксированные въ человѣческомъ образѣ. Характеръ культа также остается существенно шаманскимъ, т. е. колдовскимъ или магическимъ. Синологи выражаютъ иногда свое удивленіе тому, что тонкія отвлеченныя умозрѣнія Лао-цзы выродились у его послѣдователей въ грубое колдовство. Но тутъ есть нѣкоторая внутренняя справедливость, хотя и нелишенная ироніи. Мы знаемъ, что Лао-цзы проповѣдывалъ возвращеніе назадъ и былъ рѣшительнымъ врагомъ культурнаго прогресса на томъ принципіальномъ основаніи, что истинный путь жизни, *тао*, есть абсолютная простота и безразличіе, тогда какъ всякій культурный прогрессъ обусловленъ различеніемъ и усложненіемъ жизни. Онъ проповѣдывалъ это болѣе на словахъ, самъ будучи просвѣщеннымъ мыслителемъ и культурнымъ человѣкомъ. Но идеи имѣютъ свою реальную логику, и въ силу такой логики даосійцы исполняютъ на дѣлѣ слова стараго учителя, вернувшись къ простѣйшей стихійной религіи некультурныхъ народовъ, гдѣ человѣческій духъ не различается отъ матеріальныхъ силъ природы, и сознательная дѣятельность замѣняется пассивнымъ магическимъ общеніемъ съ существами низшаго порядка.

Массы китайцевъ, прибѣгающія время отъ времени къ даосизму,

ищутъ въ немъ того, чего не можетъ дать имъ казенная обрядовая религія — чудесной помощи въ бѣдствіяхъ жизни и свободнаго общенія съ нездѣшними силами. Даосійскіе монахи, презираемые ученымъ чиновничествомъ, какъ суевѣры и шарлатаны, не имѣющіе никакого офиціальнаго положенія въ государствѣ, дороги народу именно этимъ своимъ неофиціальнымъ характеромъ, какъ люди, по призванію отдавшіе себя религіозному дѣлу, а не исполняющіе его какъ одну изъ принадлежностей государственной службы. Но религіозная потребность китайскаго народа не удовлетворилась и даосизмомъ, который помогаетъ своимъ колдовствомъ въ бѣдствіяхъ настоящей жизни, но такъ же мало, какъ и офиціальная религія, знаетъ о жизни будущей. Съ отвѣтомъ на высшіе религіозные вопросы, оставленные въ сторонѣ и конфуціанствомъ и даосизмомъ, явился изъ Индіи въ Китай въ половинѣ перваго вѣка нашей эры буддизмъ и занялъ тамъ прочное, хотя и не господствующее положеніе. Конечно, китайскій буддизмъ не есть тотъ, котрый проповѣдывалъ Шакъя-муни и который сохранился въ *трипитакѣ* [98]; между ними существуетъ приблизительно такое же отношеніе, какое мы видѣли между нынѣшнимъ даосизмомъ и собственнымъ ученіемъ Лао-цзы, изложеннымъ въ Тао-те-кингѣ.

Первоначальный индійскій буддизмъ можетъ быть сведенъ къ тремъ главнымъ идеямъ: надъ безмѣрнымъ полчищемъ индійскихъ боговъ онъ вознесъ человѣка *самобога* Будду, собственнымъ подвигомъ добывающаго себѣ значенія абсолютнаго верховнаго существа; безконечному ряду загробныхъ скитаній онъ положилъ предѣлъ идеаломъ безусловнаго покоя — нирваны; наконецъ, указавъ общій для всѣхъ людей путь спасенія въ погашеніи воли и въ кроткомъ отношеніи ко всему живущему, буддизмъ разомъ наносилъ ударъ и ритуализму браминской религіи съ ея сложною системой жертвъ и моленій, и внѣшнему физическому аскетизму индійскихъ святыхъ и подвижниковъ, и принципіальному безправію низшихъ кастъ. — Но возвышаясь надъ національною религіей Индіи, буддизмъ не отрицалъ однако ея положительныхъ основъ. Ставя Будду выше всѣхъ боговъ, онъ

---

[98] Трипитака — три сборника (буквально — три корзины) священныхъ книгъ. Первый сборникъ — *сутры* — буддійское евангеліе, содержащее легенды изъ жизни Шакъя-муни и его нравоучительныя проповѣди; второй сборникъ — *винайля* — содержитъ уставы первоначальной буддійской церкви; третій — *абидармы* — заключаетъ въ себѣ буддійскую метафизику.

тѣмъ самымъ признавалъ ихъ существованіе, подтверждалъ дѣйствительность многобожія, отводя ему только второстепенное мѣсто: изыскивая пути для прекращенія загробныхъ скитаній, буддизмъ свидѣтельствовалъ о своей вѣрѣ въ загробный міръ со всѣми его различіями [99]; наконецъ, придавая особенную важность исполненію нравственнаго закона, религія Будды не отрицала и матеріальнаго богопочитанія, она даже подарила азіатскому Востоку новый культъ различныхъ реликвій — въ небывалыхъ дотолѣ размѣрахъ. Извѣстно, что исповѣданіе правовѣрнаго буддиста уже съ раннихъ временъ стало выражаться въ краткой формулѣ: вѣрую въ Будду, вѣрую въ религіозный законъ *(дарму)*, вѣрую въ церковь *(самгу)*. Такимъ образомъ новая религія вовсе не ограничивалась однимъ нравоученіемъ, а содержала въ себѣ сѣмена положительныхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя и не замедлили развиться. Китайцы нашли въ буддизмѣ положительную религію, болѣе богатую мистическимъ содержаніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе идеальную и нравственную, чѣмъ конфуціанство и даосизмъ. Въ нынѣшнемъ китайскомъ буддизмѣ особенно развита вѣра въ нѣсколькихъ личныхъ божественныхъ существъ обоего пола (видоизмѣненія Будды съ забвеніемъ первоначальной идеи) и въ загробный міръ съ адомъ, чистилищемъ и раемъ въ безчисленныхъ подраздѣленіяхъ. Буддійскіе монахи пользуются бо́льшимъ уваженіемъ, нежели даосійскіе. Проповѣдуемый ими (хотя и мало осуществляемый на дѣлѣ) принципъ нравственнаго аскетизма и кроткаго отношенія ко всѣмъ тварямъ, быть можетъ, смягчилъ до нѣкоторой степени главные недостатки китайскаго національнаго характера: практическій матеріализмъ и жестокость.

IX.

„Окитаеніе“ даосизма и буддизма. — Внутреннее противорѣчіе въ китайскомъ идеалѣ: онъ не въ состояніи испо нить свою истину. — Настоящая миссія Европы на дальнемъ Востокѣ.

Китайцы, обращающіеся къ магической помощи даосизма и къ духовнымъ утѣшеніямъ буддизма, дѣлаютъ это исключительно какъ частныя лица, для удовлетворенія своихъ личныхъ религіозныхъ потребностей. Но какъ членъ китайской націи, какъ часть этого рели-

[99] Перевоплощеніе душъ въ земныхъ тѣлахъ никакъ не есть единственный видъ безсмертія по индійскому міросозерцанію какъ въ брамаизмѣ, такъ и въ буддизмѣ.

гіозно-политическаго цѣлаго, всякій китаецъ исповѣдуетъ офиціальную государственную религію и неуклонно исполняетъ ея ритуальныя обязанности. Духовенство даосійское и буддійское суть только частныя корпораціи, признанныя государствомъ, но не имѣющія никакой власти надъ мірянами. Даосійскихъ и буддійскихъ *общинъ* или *церквей* въ Китаѣ не существуетъ; всякій китаецъ, каковы бы ни были его личныя вѣрованія, принадлежитъ къ одному великому обществу и признаетъ надъ собою только одну верховную власть — Сына Неба, нераздѣльно совмѣщающаго въ себѣ и духовное и свѣтское самодержавіе [100].

Китайское правительство оказалось настолько мудрымъ, что, сознавая неудовлетворительность одной государственной религіи по отношенію къ субъективнымъ религіознымъ потребностямъ своихъ подданныхъ, не только допустило безпрепятственное существованіе въ Китаѣ даосизма и буддизма, но и дало имъ свою высшую санкцію: Сынъ Неба, будучи верховнымъ жрецомъ «ста духовъ», вмѣстѣ съ тѣмъ публичными жертвоприношеніями въ даосійскихъ и буддійскихъ храмахъ исповѣдуетъ свою принадлежность и къ этимъ двумъ религіямъ. Въ виду этого правительственная регламентація даосійскаго и буддійскаго культовъ не представляетъ ничего соблазнительнаго даже для самыхъ ревностныхъ ихъ послѣдователей. Благодаря этой постоянной государственной регламентаціи, а также многовѣковому совмѣстному существованію среди одного народа съ такимъ опредѣленнымъ національнымъ характеромъ, три китайскія религіи очень сблизились и во многихъ пунктахъ смѣшались между собою. У китайцевъ вошло въ поговорку: *сан-кьяо-и-ен*, т. е. три ученія суть одно [101]: су-

---

[100] Глава тибетскаго буддизма, такъ называемый Далай-Лама, не имѣетъ офиціально признанной власти надъ буддійскомъ духовенствомъ собственнаго Китая; а неофиціальное нравственное вліяніе тибетской іерархіи подлежитъ двойному контролю китайскаго правительства, которое регулируетъ буддійскія дѣла и у себя дома, а вмѣстѣ съ тѣмъ надзираетъ и надъ самимъ первосвященникомъ въ Тибетѣ, который находится подъ свѣтскимъ протекторатомъ богдыхана.

[101] Plath, „Der Cultus der alten Chinesen“, 125, 121. Что касается до *предмета* культа, то дѣйствительно не всегда возможно провести опредѣленную границу между „ста духами“ обще-китайской религіи съ одной стороны и богами даосизма и выродившагося буддизма — съ другой.

щественное различіе между ними ясно только для ученыхъ конфуціанцевъ, которые продолжаютъ въ своихъ книгахъ рѣзко полемизировать противъ даосизма и буддизма, какъ противъ чужихъ и ненужныхъ суевѣрій, нарушающихъ трезвую простоту и единообразіе казеннаго культа.

Какъ бы то ни было, развитіе даосизма и буддизма въ Китаѣ хотя и свидѣтельствуетъ о существованіи у китайцевъ религіознаго чувства, не удовлетворяемаго казенною обрядностью, не составляетъ однако никакого прогресса относительно обще-китайскаго жизненнаго строя, который готовъ включить въ себя всевозможныя частныя вѣрованія, лишь бы они не затрагивали его основного принципа, лишь бы они не покушались на обще-китайскій традиціонный идеалъ патріархальной національно-государственной теократіи, неподвижной и неизмѣнной, какъ то прошедшее, въ которое одно лишь вѣритъ *весь* китайскій народъ.

Оцѣнивая по существу этотъ китайскій идеалъ, мы находимъ его *истиннымъ* въ его исходной точкѣ, именно въ признаніи правъ прошедшаго (или говоря конкретно — предковъ) надъ настоящимъ (надъ нами), — въ признаніи нашей обязанности служить предкамъ, утверждать и укрѣплять въ себѣ привязанность къ нимъ. Но любовь къ предкамъ подлежитъ тому же закону, какъ и всякая другая любовь. Законъ любви требуетъ отъ насъ, чтобы мы дѣлали добро любимому предмету. Какое же добро мы можемъ дѣлать предкамъ, чѣмъ дѣйствительно можемъ послужить имъ? Въ состояніи духовнаго младенчества люди очень просто отвѣчаютъ на этотъ вопросъ: они *кормятъ* умершихъ предковъ, стараются доставить имъ возможность продолжать и за гробомъ прежнюю матеріальную жизнь. Но съ развитіемъ религіознаго сознанія такое простое отношеніе становится невозможнымъ. Является сомнѣніе въ томъ, что матеріальное существованіе есть само по себѣ благо, является вопросъ объ *истинной жизни*. Что предки не обладали истинною жизнью, это ясно уже изъ того, что они умерли; ибо истинная жизнь должна быть вѣчною, должна въ себѣ самой заключать силу своего безконечнаго продолженія, а не роковую необходимость своего прекращенія. Зачѣмъ же тогда мы будемъ стараться тѣнямъ предковъ возвращать искусственно тѣнь земной жизни, когда даже реальная полнота этой земной жизни не имѣетъ въ себѣ истины, не можетъ быть признана за достойное бытіе? Если бы даже сохранялась увѣренность въ томъ, что можно дѣйствительно под-

держивать загробное существованіе предковъ посредствомъ жертвеннаго кормленія, то все-таки пришлось бы признать, что этого недостаточно для настоящаго служенія предкамъ, для сообщенія имъ истиннаго блага жизни. Точно такъ же хотя естественная привязанность къ предкамъ и побуждаетъ насъ сохранять неизмѣнно тотъ порядокъ жизни, который былъ при нихъ, но очевидно и этого недостаточно для настоящаго исполненія нашей обязанности. Какая польза нашимъ предкамъ отъ того, что мы живемъ и умираемъ такъ, какъ они жили и умерли? Тотъ бытовой порядокъ, тотъ строй общества, который не могъ спасти ихъ, когда они жили, какъ спасетъ онъ ихъ послѣ смерти? А дѣло именно въ томъ, чтобы спасти ихъ, доставить имъ ту истинную жизнь, которой они не имѣли, которой не имѣемъ и мы, если только повторяемъ безъ измѣненія ихъ неистинную и потому погибшую жизнь.

Не находясь ни въ прошедшемъ, ни въ настоящемъ, истинная жизнь предстоитъ намъ какъ будущее, какъ задача, надъ которою мы должны работать. Ибо это будущее не можетъ придти само собою, помимо насъ — въ такомъ случаѣ не было бы причины, почему оно уже давно не наступило, — оно должно быть *добыто* при дѣятельныхъ усиліяхъ самого человѣчества. Если привязанность къ прошедшему, служеніе предкамъ составляетъ истину китайскаго міровоззрѣнія, то своего исполненія эта истина достигаетъ только въ христіанской, европейской идеѣ всемірнаго прогресса, какъ пути для достиженія истинной жизни. Если мы дѣйствительно привязаны къ прошедшему, если мы глубоко любимъ предковъ, то мы должны стараться не о томъ, чтобы сохранять неизмѣнно тѣ старыя формы жизни, при которыхъ погибло то, что намъ дорого, а, напротивъ, чтобы постоянно измѣнять къ лучшему, совершенствовать нашу жизнь, пока не достигнемъ той полноты бытія, которая все совмѣститъ въ себѣ и воскреситъ минувшее для вѣчной и истинно-неизмѣнной жизни [102].

Мы, европейцы, должны предложить Китаю не отрицаніе, а *ис-*

---

[102] Идея истинной жизни не чужда буддизму (позднѣйшему) и даже даосизму. Но истинная жизнь представляется послѣдователямъ Будды и Лао-цзы какъ состояніе отдѣльныхъ просвѣщенныхъ душъ, а не какъ собирательная задача всего человѣчества; идею мірового прогресса и царства Божія мы находимъ только на іудейско-христіанской почвѣ.

полненіе его жизненнаго начала. Неустанный прогрессъ, какъ средство дѣйствительнаго служенія предкамъ, непрерывное стремленіе къ идеальному будущему, какъ настоящій путь для воскрешенія минувшаго — вотъ истинное, внутреннее примиреніе двухъ крайнихъ культуръ. Но для того, чтобы мы могли обратиться къ язычеству дальняго Востока съ благою вѣстью объ *исполненіи* его завѣтныхъ думъ, какъ нѣкогда первые христіанскіе проповѣдники обращались къ язычеству греко-римскому, нужно, чтобы мы сами были вѣрны той *полной* истинѣ, которую намъ открыло христіанство. Въ противномъ случаѣ Китай будетъ для насъ не пріобрѣтеніемъ, а грозною опасностью, — такою же, какою мусульманскій міръ былъ для средневѣковой Европы.

X.

Идея ложнаго прогресса и ложный китаизмъ въ Европѣ. — Заключеніе.

Противоположность двухъ культуръ — китайской и европейской — сводится въ сущности къ противоположенію двухъ общихъ идей: *порядка,* съ одной стороны, и *прогресса,* съ другой. Съ точки зрѣнія порядка важнѣе всего *прочность* соціальныхъ отношеній, идея прогресса требуетъ ихъ идеальнаго *совершенства.* Прочный порядокъ есть состояніе, которое держится силой прошедшаго, прогрессивное совершенствованіе есть дѣятельность, опредѣляемая идеаломъ будущаго. Что Китай достигъ прочнаго порядка — это несомнѣнно; насколько европейскій прогрессъ ведетъ къ соціальному совершенству — вотъ вопросъ.

Истинный прогрессъ не можетъ имѣть исключительно критическаго разрушительнаго характера, не можетъ быть только противоположность порядка; истинный прогрессъ есть прогрессъ порядка.

Съ прошлаго столѣтія получило значеніе въ Европѣ представленіе о прогрессѣ, какъ основанномъ на безусловно отрицательномъ отношеніи къ прошедшему, къ традиціонному порядку. Такое представленіе не только далеко отъ истины, но въ немъ прямо упразднены существенные признаки самой идеи поступательнаго развитія или прогресса. Эта идея предполагаетъ существенное и сознаваемое *единство* того, что развивается или прогрессируетъ, т. е. прежде всего дѣйствительную внутреннюю солидарность старыхъ и новыхъ поколѣній прогрессирующаго человѣчества. Если новая истина

не имѣетъ глубокихъ корней въ прошедшемъ, если мы должны начинать сегодняшнюю работу съ простого разрушенія того, что дано, то, конечно, наша новая истина будетъ скоро брошена какъ старая и наша сегодняшняя работа будетъ завтра разрушена какъ никуда негодная. Разрывая связь съ прошедшимъ, отрекаясь отъ своей истинной солидарности съ предками, мы даемъ право нашему потомству разорвать связь съ нашимъ дѣломъ, отречься отъ солидарности съ нами. А въ такомъ случаѣ мнимый прогрессъ человѣчества не только потеряетъ существенную опору въ дѣйствительной жизни, но и совершенно утратитъ всякій опредѣленный идеалъ будущаго. Если точка отправленія историческаго процесса есть ложь и ничтожество, то цѣль его оказывается безусловно неизвѣстною, — быть можетъ, также ложь и ничтожество, а въ такомъ случаѣ какимъ же идеальнымъ мотивомъ можетъ опредѣляться наша дѣятельность. Это не я опровергаю ложную идею прогресса, доводя ее до абсурда; нѣтъ, этотъ абсурдъ прямо утверждается самими представителями этой идеи, громко провозглашающими *относительность истины*, въ силу которой то, что сегодня признается за истину, завтра будетъ ложью и замѣнится новою мнимою истиной, которая въ свою очередь окажется ложью, и т. д. до безконечности. Но почему же такая смѣна обмановъ, изъ которыхъ каждый въ сущности не хуже и не лучше другого, — почему такая «дурная безконечность» будетъ называться развитіемъ или прогрессомъ?

Теоретическая несостоятельность этой ложной идеи прогресса ясна для философской мысли. Практическія ея послѣдствія, обнаружившіяся во французской революціи и въ завѣщанномъ ею прямолинейномъ радикализмѣ, *напугали* извѣстную часть европейскаго общества. Но реакціонное направленіе въ Европѣ, вмѣсто того, чтобы ложной идеѣ безпорядочнаго и безсмысленнаго прогресса противопоставить идею истиннаго христіанскаго прогресса, заключающаго въ себѣ и положительные принципы порядка, идею такого жизненнаго строя, который обладаетъ и глубокими реальными корнями въ исторической почвѣ, и идеальною вершиной, достигающею неба, — однимъ словомъ, вмѣсто того, чтобъ обратиться къ *полнотѣ* христіанской истины, реакціонное направленіе, само того не замѣчая, стало искать спасенія для Европы въ принципахъ китаизма, въ безусловномъ культѣ прошедшаго, въ исключительныхъ заботахъ о поддержаніи подкопан-

наго со всѣхъ сторонъ традиціоннаго порядка съ его случайными формами, утратившими всякую внутреннюю силу. Сознательная или безсознательная китаизація Европы не можетъ быть успѣшна, но она можетъ быть пагубна. Ея пагубныя послѣдствія уже начинаютъ обнаруживаться. Во имя чисто-китайскаго утвержденія, что нужно любить только свое, дорожить только своимъ, уже отрицается идеалъ вселенскаго христіанства, какъ праздная утопія. Во имя чисто-китайскаго практическаго матеріализма и культа фактической силы прямо отвергаются христіанскія идеи справедливости и универсальной любви. Обѣ крайности стоятъ другъ друга и по своей теоретической неистинности, и по своей практической опасности. И та, и другая одинаково отнимаютъ у насъ внутреннюю силу въ предстоящемъ столкновеніи двухъ культурныхъ міровъ — Европы и Китая.

Если въ европейскомъ мірѣ возобладаетъ начало ложнаго саморазрушающагося прогресса, то стройно-объединенной и въ себѣ увѣренной китайской силѣ мы противопоставимъ только хаосъ субъективныхъ стремленій и дробныхъ эгоистическихъ интересовъ безъ вѣры и безъ идеала. Не лучше будетъ и въ томъ случаѣ, если возобладаетъ у насъ самихъ китайскій идеалъ. Во-первыхъ, полнаго успѣха онъ имѣть не можетъ, китайцами по духу мы все равно не сдѣлаемся и только къ существующимъ уже раздорамъ прибавится новое раздвоеніе. А во-вторыхъ, если бы даже это и было возможно, то вышло бы еще хуже. Китайскій идеалъ для китайцевъ есть принципъ силы, для европейцевъ онъ былъ бы началомъ слабости и разрушенія. Усвоеніе этого идеала было бы для насъ самоотрицаніемъ въ дурномъ смыслѣ этого слова, т. е. отреченіемъ отъ *своего хорошаго*, — отреченіемъ отъ христіанства. Но такое отреченіе было бы равносильно полной утратѣ самой причины нашего историческаго существованія. Вѣдь въ христіанствѣ не только идеалъ нашего будущаго, но и духовные корни нашего прошедшаго, — въ немъ вѣра нашихъ предковъ. Усвоя себѣ языческій идеалъ, отрекаясь отъ вселенскаго христіанства, мы окажемся прежде всего *нечестивыми относительно нашихъ предковъ*, т. е., измѣняя полной христіанской истинѣ, мы не удержимъ и той доли истины, которою сильно китайское язычество. Нашъ ложный консерватизмъ такъ же распадается отъ внутренняго противорѣчія, какъ и ложный прогрессизмъ. И предъ тѣмъ и предъ другимъ китайцы скажутся не только сильнѣе, но и

правѣе насъ. Они *вѣрны себѣ*. Если мы, европейскій христіанскій міръ, будемъ также вѣрны себѣ, т. е. *вѣрны вселенскому христіанству*, то Китай не будетъ намъ страшенъ, мы же завоюемъ и дальній Востокъ, не силой оружія, а тою силой духовнаго притяженія, которая присуща исповѣданію *полной истины* и которая дѣйствуетъ на души человѣческія, къ какому бы племени онѣ ни принадлежали.

Японія.

(Историческая характеристика.)

1890.

Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки.

1890.

О лирической поэзіи.

По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго.

1890.

Японія.

(Историческая характеристика.)

1890.

I.

Помимо интереса, который Японія можетъ представлять сама по себѣ, въ судьбахъ ея народа есть указанія важныя и для общаго взгляда на всемірную исторію. Если мнѣніе Генриха Рюккерта (ставшее нынѣ у насъ столь популярнымъ) о совершенно независимомъ *туземномъ* развитіи частныхъ культуръ можетъ ссылаться въ свою пользу на Китай, историческій строй котораго, повидимому, соотвѣтствуетъ такому мнѣнію, то попытка возвести этотъ единичный случай во всеобщее правило, построить на его основаніи цѣлую теорію всемірной исторіи прежде всего встрѣчаетъ фактическое опроверженіе тутъ же рядомъ съ Китаемъ — въ Японіи. Японская культура отличается безспорнымъ и яркимъ своеобразіемъ, такъ что даже самый поверхностный взглядъ сразу отличитъ и въ живописи, и въ литературѣ японскій характеръ отъ китайскаго. И однакоже несомнѣнно, что эта оригинальная цивилизація, несмотря ни на даровитость народа, ни на островное положеніе страны, благопріятствовавшее національной замкнутости, сложилась не самобытно, а обязана своимъ развитіемъ живой воспріимчивости японцевъ къ образовательному вліянію чуждыхъ началъ. Японія вышла изъ варварства не сама собою, а лишь тогда, когда открылась двойному воздѣйствію извнѣ: старшей цивилизаціи — китайской и высшей религіи — буддизма. Затѣмъ появленіе еще болѣе далекаго и чуждаго элемента — европейскаго — въ XVI вѣкѣ вызвало распадавшуюся Японію къ новой исторической жизни. По причинамъ, о которыхъ будетъ ска-

зано дальше, это первоначальное воздѣйствіе европейской культуры должно было скоро возбудить сильную реакцію, которая и закрыла Японію болѣе чѣмъ на два вѣка отъ всякихъ европейскихъ вліяній. Произведенъ былъ послѣдовательный опытъ радикальнаго лѣченія японской націи отъ болѣзни «европейничанья». Результаты опыта выяснились вполнѣ: оказалось, что мнимое лѣкарство хуже болѣзни. Двухвѣковое возвращеніе къ исключительной самобытности привело Японію къ застою и безнадежному безсилію. Пришлось снова и, повидимому, уже окончательно отказаться отъ предразсудковъ національнализма, и отнынѣ судьба Японіи кажется навсегда связана съ общечеловѣческою культурой, въ которой этотъ богато одаренный и своеобразный народъ будетъ далеко не лишнимъ членомъ.

Подвижный, поступательный характеръ японской исторіи былъ уже заранѣе заложенъ въ древнемъ религіозномъ міросозерцаніи японцевъ. Тутъ уже сказалась ихъ противоположность съ китайцами. У этихъ высшая религіозная идея — неподвижное небо — мѣсто покоя отшедшихъ предковъ — образъ и основаніе мірового порядка (физическаго, нравственнаго и соціальнаго вмѣстѣ), столь же непоколебимаго и неизмѣннаго. Теологія здѣсь есть лишь обожествленіе установившагося въ мірѣ порядка, который считается вѣковѣчнымъ, и о процессѣ его установленія не возникаетъ и вопроса. У японцевъ, напротивъ, теологія есть прежде всего *теогонія*, процессъ возникновенія міровыхъ силъ и дѣятелей, незамѣтно вступающій въ область бытія человѣческаго, переходящій въ исторію самого японскаго народа.

Ко-цзи-ки — японская библія [1] — начинается такъ: «Кто знаетъ формы міра въ первое время его творенія, когда онѣ еще не опредѣлились?» Но если о первоначальныхъ *формахъ* бытія нельзя имѣть никакого понятія, то *процессъ* явленія боговъ и людей представляется древнему бытописателю въ ясной послѣдовательности. Въ началѣ творенія на небѣ явился богъ или духъ (ками) Амено-минакануси, т. е. высокій владыка средины (центральное существо), потомъ явились Така-ми-мусуби, т. е. производитель высокихъ вещей, и Ками-мусуби — производитель духовъ. Эти три бога или духа и были главными при твореніи міра (по другимъ сказаніямъ первич-

[1] Книга эта содержитъ въ себѣ очень древнія сказанія, но нынѣшняя редакція ея едва ли старѣе XII вѣка по Р. Х. См. Костылевъ, „Очеркъ исторіи Японіи“, Спб. 1888.

ныхъ духовъ было пять или семь). Послѣ нихъ возникъ еще особый духъ, подобный ростку тростника *аси*, только что вышедшему изъ воды, а затѣмъ призошелъ рядъ парныхъ мужскихъ и женскихъ духовъ (одна пара порождала другую) — всего семь, а по другимъ варіантамъ 12 поколѣній боговъ и богинь. Послѣдняя пара называлась Изанага и Изанами. Они сошли съ неба и соединились между собою на землѣ земнымъ образомъ, тогда какъ прежнія пары вступали въ бракъ безъ матеріальной связи. Отъ Изанаги и Изанами произошла свѣтлая солнечная богиня Аматера-су-оо-ками, которая подверглась преслѣдованію темнаго духа бури (и моря) Су-зано. Спасаясь отъ него, она спряталась въ пещеру (одинъ изъ обычныхъ мотивовъ въ солнечныхъ миѳахъ всѣхъ народовъ), оставя міръ погруженнымъ во мракъ. Всѣ духи пришли въ смятеніе и собрались около пещеры. Къ ея входу они поднесли сдѣланное ими круглое зеркало, чтобы выманить свѣтлую богиню отраженіемъ ея собственной красоты. Вмѣстѣ съ тѣмъ они подняли вокругъ пещеры дикую пляску, и духъ Уцзуми (нѣчто въ родѣ японскаго Гефеста) сталъ играть на барабанѣ и при этомъ кривлялся такъ неистово, что всѣ боги разразились оглушительнымъ хохотомъ. (Пещера — туча, за которою скрылось солнце, оргія боговъ — гроза, кривляющійся Уцзуми — молнія, барабанъ и хохотъ боговъ — громъ [2].) Выйдя изъ пещеры, солнечная богиня породила духа Аме-но-оси-хо-мими, который спускается съ неба для управленія Японіей, получивъ отъ своей матери знаки верховной власти — зеркало, шаръ и мечъ. Съ нимъ сошелъ и сынъ его Хико-хо-ни-ниси, а внукъ этого послѣдняго Вака-микену утвердился въ центральной области древняго японскаго царства — Ямато. Тутъ уже мы имѣемъ дѣло съ лицомъ историческимъ: время царствованія его относится приблизительно къ 660 году до Р. Х. Съ тѣхъ поръ и до нынѣ царствующаго государя, несмотря на всѣ историческіе перевороты, на многократныя узурпаціи со стороны князей и полководцевъ, единство верховной династіи непрерывно поддерживается (по крайней мѣрѣ въ глазахъ японцевъ)

---

[2] Разумѣется, такой натуралистическій смыслъ здѣсь, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ, есть не болѣе какъ общій и малосодержательный символъ, который вовсе не исключаетъ другихъ болѣе опредѣленныхъ объясненій. Дальше мы увидимъ, что мифъ о борьбѣ морского бога съ солнечною богиней имѣетъ также этнографическое и историческое значеніе.

съ помощью усыновленія въ тѣхъ случаяхъ, когда не оказывается естественнаго преемства. Никакой другой родъ не можетъ имѣть права на верховную власть, кромѣ того, который происходитъ по прямой линіи отъ солнечной богини Аматера-су. Отъ другихъ боговъ происходятъ всѣ прочія княжескія фамиліи. Самое слово *ками* значитъ не только божественное существо или духъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и князь или вельможа (подобно еврейскому elohim). Что касается до государя, то его настоящій титулъ есть *тэн-но*, что значитъ царь небесный; также называется онъ (и это, вѣроятно, самое древнее названіе) *су-мэра* или *су-бэра* (всевышній)[3]. Титулы *Микадо* и *Даири*, присвоенные японскому государю европейцами, относятся собственно не къ нему, а къ его правительству и двору (въ родѣ того, какъ говорятъ Блистательная Порта).

Происхожденіе того рода и той дружины, которыми основано японское царство, ясно для миѳологіи: они сошли съ неба. Этнографически и исторически дѣло представляется гораздо труднѣе. Что основатели японскаго царства не были туземцами, что они пришли изъ чужихъ странъ, это несомнѣнно. Обыкновенно предполагаютъ, что они вышли изъ Кореи, но по мнѣнію, которое старается доказать Мечниковъ (авторъ обширнаго сочиненія о Японіи), они принадлежатъ къ Малайской расѣ и пришли съ острововъ Полинезіи. Хотя японцевъ вообще относятъ къ тому же монгольскому или желтому племени, къ которому принадлежатъ китайцы, тибетцы, манчжуры и т. д., но несомнѣнно, что въ теперешней японской націи, несмотря на всѣ смѣшенія и переходные оттѣнки, сохранились два этнографическіе типа, ясно различаемые съ перваго взгляда: одинъ простонародный, приближающійся къ обще-монгольскому характеру, и другой аристократическій (продолговатое лицо, болѣе широкое снизу, чѣмъ сверху, съ большимъ загнутымъ носомъ и свѣтлымъ цвѣтомъ кожи): при томъ древній языкъ пришельцевъ — ямато, сохранившійся нынѣ только въ культѣ Ками, при дворѣ Микадо и у публичныхъ женщинъ, имѣетъ очень мало общаго съ языками Китая, Монголіи и Тибета[4]. Слѣдуетъ ли его сблизить съ языками Полинезіи, или же, какъ думаютъ нѣкоторые, съ языками урало-алтайскихъ народовъ (къ кото-

[3] Перечисленіе 11 различныхъ титуловъ японскаго верховнаго владыки можно найти у Léon de Rosny, „La civilisation japonaise“, Paris 1883, p. 263. См. также Rein, „Japan“, Leipzig 1881, I. Band, S. 245.

[4] Léon Metchnikoff, „Empire Japonais“, Génève 1881, p. 192—193.

рымъ относятъ иногда и первоначальное культурное населеніе Халдеи — такъ называемыхъ аккадійцевъ), это вопросъ пока нерѣшенный [5]. Необходимо принять только, что Японія, первоначально населенная дикимъ народомъ, котораго остатки сохранились на сѣверѣ въ видѣ такъ называемыхъ айносовъ (*ину* — собаки), подверглось сперва нашествію монгольскаго племени, составляющаго нынѣ японское простонародье и занявшаго юго-восточную часть страны. Эти первые пришельцы поклонялись преимущественно богу небесныхъ и земныхъ водъ, который впослѣдствіи подъ именемъ Су-зано вошелъ въ составъ обще-японскаго пантеона. Не успѣли еще эти монгольскіе пришельцы основать прочнаго государства, какъ послѣдовало вторичное нашествіе воинственной дружины Ямато неизвѣстнаго происхожденія, но отличавшейся отъ первыхъ завоевателей и физическимъ типомъ (сохранившимся въ высшихъ классахъ Японіи), и языкомъ, и главное — религіей, которая состояла въ поклоненіи свѣтлымъ небеснымъ богамъ, и особенно солнцу, въ видѣ богини Аматера-су-оо-ками. Послѣ довольно упорной борьбы новыхъ немногочисленныхъ, но воинственныхъ и смѣлыхъ пришельцевъ съ прежними завоевателями Японіи, они слились въ одинъ народъ съ одною синкретическою религіей, получившею названіе ками-но-мици, т. е. путь духовъ (по-китайски шин-то, сокращенное изъ шин-тао, откуда синтоизмъ). Воспоминаніе о враждебномъ столкновеніи двухъ этническихъ и религіозныхъ элементовъ сохранилось въ вышеприведенномъ миѳѣ о борьбѣ солнечной богини съ богомъ моря и бури.

Въ общемъ составѣ національной японской религіи ясно различаются эти два основные элемента: 1) культъ множества стихійныхъ духовъ съ водянымъ Сузано во главѣ (всѣхъ этихъ духовъ — ками — японцы считаютъ 800 разъ 10.000, т. е. восемь милліоновъ) [6]; слово ками есть, очевидно, то же самое, что монгольское камъ — волшебникъ, въ котораго вселяется духъ, и 2) поклоненіе центральной силѣ, просвѣщающей и оживотворяющей вселенную въ видимомъ образѣ солнца. Это послѣднее японцы цѣнятъ особенно со стороны *порожде-*

[5] Сумеры — другой этнографическій терминъ, относящійся къ древней Халдеѣ, напоминаетъ первоначальный національный титулъ японскаго государя — су-мэра или су-бэра. Разумѣется, такія единичныя сближенія сами по себѣ не имѣютъ никакой доказательной силы.

[6] Metchnikoff, 252.

нія жизни; отсюда сильное развитіе фаллическаго элемента въ ихъ религіи[7]. До появленія буддизма въ національной японской религіи были только жрицы[8]. Первый храмъ, упоминаемый исторіей Японіи, былъ построенъ тэн-но Су-цзиномъ (незадолго до Р. Х.) для помѣщенія тамъ знаковъ верховной власти, полученныхъ отъ богини Аматэра-Су; стеречь эти знаки и служить при храмѣ должны были исключительно женщины, именно принцессы царствующей династіи. Уставъ этихъ японскихъ весталокъ былъ, повидимому, во многомъ противоположенъ римскому. Вообще ясной границы между храмомъ національной религіи и публичнымъ домомъ, между жрицами боговъ и жрицами разврата въ Японіи не было прежде, да не совсѣмъ установилось и теперь[9].

Обычай человѣческихъ жертвоприношеній хотя и не составлялъ характерной черты японской религіи, какъ въ Мексикѣ и у нѣкоторыхъ семитическихъ народовъ, однако существовалъ и сохранялся довольно упорно. Въ 110 г. по Р. Х. при государѣ Кей-ко наслѣдникъ престола Ямато-даке предпринялъ походъ на сѣверъ, покорилъ айносовъ и увелъ множество плѣнныхъ; затѣмъ, опасно заболѣвъ, онъ принесъ всѣхъ этихъ плѣнныхъ въ жертву духамъ. Общераспространенный у всѣхъ дикихъ и варварскихъ народовъ обычай убивать на могилѣ знатнаго лица всѣхъ его служителей сохранялся въ Японіи очень долго. Лишь въ V вѣкѣ по Р. Х. наслѣдникъ государя Юря-ки впервые дозволилъ рабамъ покойнаго монарха остаться въ живыхъ, повидимому, въ надеждѣ, что они сами добровольно принесутъ себя въ жертву. Но они воспользовались позволеніемъ жить къ большому негодованію всего народа. Въ Японіи до послѣдняго времени существовалъ особый классъ отчужденныхъ и всѣми презираемыхъ людей въ родѣ индійскихъ ча́ндала: въ этихъ паріяхъ японскіе

---

[7] Rein, I, 501.

[8] Metchnikoff, 254.

[9] Въ частности японскія принцессы не славились чистотой нравовъ, и народное сказаніе приписываетъ даже происхожденіе народа айносовъ, — что значитъ по-японски собаки, — союзу одной знаменитой принцессы съ названнымъ животнымъ (Metchnikoff, 160). Если это сказаніе не есть только картинка нравовъ, а имѣетъ какой-нибудь историческій смыслъ, то слѣдуетъ предположить, что теперешніе айносы не суть прямые потомки дикихъ туземцевъ, а произошли отъ неправильнаго смѣшенія сихъ послѣднихъ съ дочерьми благороднаго племени Ямато.

историки видятъ потомковъ тѣхъ рабовъ Юря-ки, которые отказались слѣдовать на тотъ свѣтъ за своимъ господиномъ, за что они и подпали со всѣмъ своимъ потомствомъ вѣчному проклятію [10]. Принудительныя жертвоприношенія духамъ продолжались и послѣ V вѣка; послѣднія извѣстія о нихъ относятся къ VIII вѣку [11]. Вѣроятно, лишь утвержденіе буддизма въ Японіи положило имъ конецъ. Что касается до *добровольныхъ* человѣческихъ жертвоприношеній, то они составляли обычное явленіе до новѣйшихъ временъ. Въ 1663 г. тогдашній сё-гунъ (военный намѣстникъ верховнаго владыки) издалъ приказъ, запрещавшій слугамъ убивать себя для сопровожденія своего умершаго господина въ будущую жизнь [12]. Но едва ли этотъ указъ строго соблюдался. Впрочемъ, трудно рѣшить, насколько этотъ обычай не разлучаться и въ смерти со своимъ господиномъ связанъ былъ (въ позднѣйшія времена) съ вѣрой въ будущую жизнь. Одна изъ отличительныхъ чертъ японскаго характера — это неустрашимое исполненіе своихъ обязанностей, а безпредѣльная вѣрность и преданность господину — первая обязанность въ глазахъ этого феодальнаго народа. Вѣра же въ безсмертіе души далеко не имѣла тутъ такой твердости. «Когда умретъ тигръ, останется его шкура, когда умретъ человѣкъ, останется его слава» — такъ гласитъ изреченіе японской мудрости и такъ думаетъ большинство по крайней мѣрѣ образованныхъ японцевъ [13]. Въ народной религіи, конечно, господствовалъ и доселѣ сохраняется другой взглядъ. Когда набожному японцу недосугъ исполнять всѣхъ церемоній культа, то для него признается достаточнымъ поклониться въ сторону священнаго города (резиденціи верховнаго государя), затѣмъ помолиться богамъ очага и душамъ умершихъ предковъ [14]. Этимъ послѣднимъ приписывается здѣсь по крайней мѣрѣ такое же реальное значеніе, какъ императорской резиденціи. Въ храмахъ національной религіи («пути духовъ») одинъ изъ главныхъ богослужебныхъ предметовъ — такъ называемые высокіе дары (гохей), т. е. куски золотой бумаги, на которые по вѣрованію народа *сходитъ духъ* [15].

---

[10] Костылевъ, 67.
[11] Metchnikoff, 244.
[12] Костылевъ, 362.
[13] Rosny, 247.
[14] Metchnikoff, 258.
[15] Rein, 514, 515.

II.

Въ Японіи, какъ и въ Китаѣ, государь первоначально соединялъ въ себѣ всю полноту верховной власти безъ всякаго различія священства отъ царства. Прямой потомокъ солнечной богини, получившей отъ нея самой знаки своего достоинства, онъ былъ единственный посредникъ между богами и людьми, единственный первосвященникъ народной религіи. Такимъ образомъ и здѣсь мы встрѣчаемъ сперва *теократію безразличія*. Но японцы, народъ историческій, народъ процесса и прогресса, не могли остановиться на этомъ первичномъ моментѣ. Раздѣленіе властей, столь характеристичное для японской исторіи, совершилось на нашъ взглядъ какъ необходимое, хотя и косвенное слѣдствіе буддизма. Эта индійская религія пришла въ Японію около VI вѣка по Р. Х. черезъ Китай (откуда еще раньше японцы получили всѣ элементы образованности, которые они видоизмѣнили на свой ладъ) [16]. Но въ Китаѣ вліяніе было, вообще говоря, не очень значительно. Хотя Сынъ неба лично приноситъ дары и въ буддійскіе храмы, но это не обязываетъ его ни вѣрить въ ученіе Шакъя-Муни, ни еще менѣе сообразовать съ этимъ ученіемъ свою правительственную дѣятельность. Иначе отнеслись къ дѣлу потомки солнечной богини (которую одинъ изъ буддійскихъ апостоловъ Японіи, Кав-бав-дай-си отождествилъ съ Буддой) [17]. Какъ и многіе изъ ихъ поданныхъ, они глубоко проникліись новымъ ученіемъ, вошли въ духъ его и пожелали по возможности руководиться имъ и въ управленіи государствомъ. Заповѣди буддійской религіи запрещаютъ прежде всего убивать живыя существа. И вотъ простосердечные японскіе государи, придавая этому запрещенію болѣе серьезное значеніе, нежели какое ему обыкновенно придается самими буддійскими монахами, издаютъ законы противъ охоты и рыбной ловли, отнимая чрезъ это средства существованія у довольно значительной части японскаго населенія. Думать о прямомъ пути къ

---

[16] Насколько глубоко было это вліяніе Китая, можно видѣть изъ того, что китайскій языкъ вошелъ во всеобщее употребленіе, такъ что, напримѣръ, каждое божество японскаго пантеона имѣетъ кромѣ своего туземнаго имени еще китайское; то же самое и у государей, изъ коихъ каждый извѣстенъ еще и подъ третьимъ именемъ — посмертнымъ.

[17] Rosny, 239.

Нирванѣ и заботиться о продовольствіи народа суть занятія трудно совмѣстимыя. Начиная съ VIII вѣка цѣлый рядъ государей выказывалъ такую религіозную ревность, которая легко могла бы погрузить въ «покой небытія» не только ихъ, но и всю Японію. Чтобы предотвратить такой результатъ и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить традиціонную монархію, необходимо было удалить ее отъ правительственной дѣятельности, оставляя за потомками солнечной богини лишь высшій религіозный авторитетъ, освящающій государство, но не управляющій имъ. Такъ оно и произошло. Переходною ступенью послужилъ установившійся съ 889 года обычай, по которому верховный владыка послѣ кратковременнаго правленія передавалъ престолъ своему преемнику, а самъ отрекался отъ міра, вступалъ въ число бикшу (буддійскихъ монаховъ) и получалъ значеніе первосвященника всѣхъ японскихъ буддистовъ съ титуломъ хау-вау — владыка закона [18]. Но такой порядокъ, конечно, не могъ упрочиться. Люди, готовящіеся въ монахи, такъ же мало годятся для управленія государствомъ, какъ и настоящіе монахи. Дѣйствительное раздѣленіе властей, происшедшее въ XII вѣкѣ, было обусловлено общимъ соціальнымъ строемъ Японіи, какъ онъ сложился около того времени и сохранялся въ главныхъ чертахъ до послѣдняго переворота, происшедшаго въ наши дни.

Въ Китаѣ одинъ культурный элементъ — сто семействъ черноголовыхъ — овладѣлъ обширною страной, рѣдко населенною дикими туземцами, которые безъ труда могли быть частью уничтожены, частью ассимилированы съ пришельцами. Такимъ образомъ сложилась сплошная и однородная масса Срединнаго Царства, не знающая ни раздвоенія властей, ни раздѣленія классовъ, ни аристократіи, ни мѣстныхъ вольностей. Этой соціальной однородности соотвѣтствуетъ и свойство страны — огромнаго сплошного материка съ единственнымъ и слабо расчлененнымъ морскимъ берегомъ [19]. Соотвѣтствующій

[18] Rosny, 256.

[19] Популярные писатели, съ легкой руки Бокля, весьма злоупотребляли общею мыслью о вліяніи географическихъ и другихъ естественныхъ условій на характеръ и міровоззрѣніе народовъ. (Достаточно вспомнить le desert est monothéiste Ренана въ связи съ его характеристикой семитовъ.) Въ виду этихъ злоупотребленій считаю нужнымъ оговориться, что въ физическихъ свойствахъ страны я признаю только *соотвѣтствіе* съ характеромъ и идеями народа, а никакъ не *причину* ихъ.

характеръ имѣетъ и міросозерцаніе китайца, для котораго выше всего однообразный порядокъ природнаго и нравственнаго бытія. Для японца, напротивъ, общій и неизмѣнный порядокъ существованія отступаетъ на второй планъ предъ подвижнымъ процессомъ вновь возникающихъ явленій; онъ цѣнитъ не столько крѣпость и прочность жизни, сколько ея разнообразіе и свободу.

Группа причудливо изрѣзанныхъ острововъ съ вулканами и горными потоками, — Японія и въ соціальномъ своемъ строѣ отличается сложностью и разнообразіемъ. Мы видѣли, что японская нація сложилась не изъ одного (какъ китайская), а изъ двухъ культурныхъ элементовъ. Борьба между ними, между народомъ морского бога и народомъ солнечной богини, помѣшала, во-первыхъ, уничтоженію или ассимиляціи дикихъ туземцевъ, а во-вторыхъ, и, что гораздо важнѣе, эта борьба, вызывая на постоянные подвиги, поднимая значеніе личныхъ и родовыхъ заслугъ и вмѣстѣ съ тѣмъ поддерживая солидарность частныхъ интересовъ въ общемъ дѣлѣ, способствовала, въ связи съ природнымъ характеромъ Ямато, соціальному развитію самихъ пришельцевъ, и въ результатѣ ея получилась нація организованная и расчлененная.

Различію между первыми и вторыми завоевателями соотвѣтствуетъ основное раздѣленіе японской націи на простонародье (хэй-минъ) и на благородныхъ. Эти послѣдніе представляли три главныя подраздѣленія: 1) *кугэ*, принцы, родственные съ верховнымъ государемъ, ихъ считалось 155 семействъ, затѣмъ 2) *дайміо*, владѣтельные князья — 225 семействъ, и наконецъ 3) *самураи*, простые бароны и рыцари, вассалы владѣтельныхъ князей; ихъ насчитывалось до двухъ милліоновъ душъ [20]. Вассалы, потерявшіе своихъ сюзереновъ вслѣдствіе казни или опалы сихъ послѣднихъ, не переходили къ другимъ господамъ и не сохраняли своего прежняго соціальнаго положенія въ ряду прочихъ самураевъ, а составляли особый классъ изгоевъ *(ронины)*. Съ своей стороны и простой народъ (хэй-минъ) не представлялъ собою однородной массы, а расчленялся на множество опредѣленныхъ соціальныхъ группъ, смотря по роду занятій, пользовавшихся бо̀льшимъ или меньшимъ значеніемъ и уваже-

[20] Эта статистика принадлежитъ довольно позднимъ временамъ, но численное отношеніе между этими тремя разрядами было приблизительно такое же всегда.

ніемъ [21]. Такимъ образомъ японскій общественный строй представляетъ большое сходство съ средневѣковымъ феодально-рыцарскимъ и цеховымъ порядкомъ въ Западной Европѣ. Японскіе феодалы въ своихъ замкахъ среди вооруженныхъ рыцарей, проводившіе время въ охотахъ и междоусобіяхъ, даже внѣшностью напоминаютъ наши Средніе вѣка.

Между владѣтельными князьями съ давнихъ временъ особенно выдавались три фамиліи: Фуцзивара, Тайро и Минамото. По мѣрѣ того, какъ верховные государи, предаваясь буддійской религіозности, теряли способность къ государственному управленію, три названные владѣтельные дома захватывали въ свои руки дѣйствительную правительственную власть. Домъ Фуцзивара, не разлучавшійся съ государемъ и имѣвшій свою постоянную резиденцію въ старой столицѣ всего царства — Кіото (Міакко), завладѣлъ гражданскимъ управленіемъ Японіи. Домы Тайро и Минамото спорили между собою за право верховнаго военачальства. Это междоусобіе, продолжавшееся нѣсколько столѣтій, окончилось тѣмъ, что знаменитый глава дома Минамото, Ери-томо, сокрушилъ (въ концѣ XII вѣка) своихъ соперниковъ, отнялъ окончательно у верховнаго государя правительственную власть и присвоилъ ее себѣ потомственно, ограничившись, впрочемъ, скромнымъ титуломъ Сё-гуна (главнокомандующаго) [22]. Законный государь со всѣми атрибутами верховной власти былъ оставленъ въ Кіото, какъ нѣкая національная святыня, а новое правительство (баку-фу, т. е. высокая палатка) утвердилось въ городѣ Кама-Кура, а въ 1339 г., когда сё-гуанская власть перешла къ Асикага (другое колѣно того же дома Минамото), резиденція была перенесена въ Рокувара. Такимъ образомъ совершилось дѣйствительное раздѣленіе между правительственною властью и верховнымъ священнымъ авторитетомъ. Этотъ послѣдній остался всецѣло за династіей солнечной богини въ Кіото. Ни Ери-томо, ни кто-либо изъ его преемниковъ не имѣлъ притязанія на санъ верховнаго владыки. Единственнымъ законнымъ самодержцемъ всегда признавался Тэн-но, а Сё-гунъ былъ только его намѣстникомъ, управлявшимъ Японіей по полномочію отъ верховнаго государя. Поэтому обычное европейское предста-

[21] Rein, 364 u. ff.

[22] Впервые титулъ Сё-гуна упоминается при 10-мъ микадо (въ I вѣкѣ до Р. Х.), но тогда онъ дѣйствительно обозначалъ только высшую военную должность. Rosny, 95.

вленіе о двухъ японскихъ «императорахъ», духовномъ и свѣтскомъ, не можетъ быть названо вполнѣ точнымъ. Двухъ законныхъ собственниковъ и представителей верховной власти, двухъ монарховъ въ Японіи никогда не было; верховная власть всегда присвоялась одному Тэн-но. Только дѣйствительное владѣніе и пользованіе этою властью для текущихъ дѣлъ, военныхъ и гражданскихъ, перешло къ Сё-гуну. Но и послѣ этого перехода потомки солнечной богини не были только обладателями пустого титула. Когда въ національной жизни возникали вопросы, требовавшіе принципіальнаго рѣшенія, то за этимъ рѣшеніемъ обязательно было обращаться къ Тэн-но, за которымъ въ такихъ случаяхъ признавался даръ непогрѣшимости. Эта непогрѣшимость верховнаго владыки, намѣстника боговъ, высоко цѣнится японцами, которые имѣютъ для ея обозначенія особый терминъ *нигги-нитама* [23]. Такимъ образомъ, въ сущности совершенно вѣрны были слова стариннаго голландскаго путешественника: «Даиро (подъ этимъ названіемъ Тэн-но сталъ извѣстенъ европейцамъ) былъ нѣкогда единовластителемъ японцевъ, нынѣ же онъ ихъ папа» [24].

III.

Зловредное вліяніе, которое буддизмъ, принятый сверху, могъ оказать на историческое развитіе Японіи, было устранено отдѣленіемъ дѣйствующей власти отъ освящающаго авторитета. Благодаря этому внутренняя логическая нелѣпость, заключающаяся въ понятіи «буддійскаго государя», была лишена своихъ пагубныхъ практическихъ послѣдствій. Съ другой стороны, буддизмъ оказалъ несомнѣнно благотворное дѣйствіе на японцевъ, не давъ имъ погрязнуть въ той крайней чувственности, которая освящалась ихъ фаллическою религіей. Этотъ природный и религіозный сенсуализмъ грозилъ японцамъ такимъ же разслабленіемъ и растлѣніемъ, какому подверглись ихъ полинезійскіе родичи; спасительный противовѣсъ нашелся въ аскетическомъ началѣ буддизма. Лучшая часть націи жадно схватилась за этотъ очищающій и укрѣпляющій духовный элементъ и обновила въ немъ свои жизненныя силы на много вѣковъ.

Но окончательно удовлетвориться буддизмомъ японцы оказались

---

[23] Rein, 366. Примѣръ см. ниже.

[24] „Daïro war ehemals der Japaneser Alleinherrscher, itzund aber ist er ihr Papst“ (тамъ же).

неспособными, и это дѣлаетъ имъ большую честь какъ исторической націи. Буддійское ученіе въ его первоначальномъ, чистомъ видѣ *отвлекаетъ* отъ чувственности, отъ міра и страстей; но человѣкъ, а тѣмъ болѣе нація, не можетъ жить однимъ отвлеченнымъ отрицаніемъ ложнаго бытія, а никакого истиннаго бытія буддизмъ не даетъ и не обѣщаетъ. Поэтому историческіе народы, принявшіе буддизмъ, или разочаровываются въ немъ и возвращаются съ новымъ рвеніемъ къ прежнимъ натуралистическимъ и грубо-чувственнымъ культамъ, какъ это случилось въ Индіи, гдѣ аскетическое ученіе Будды исчезло, уступивъ мѣсто обновленнымъ религіямъ Вишну и Шивы со всѣми безобразіями шактизма [25]; или же самъ буддизмъ, сохраняя зерно своей идеальной морали для немногихъ избранныхъ умовъ, превращается для народныхъ массъ въ новый видъ языческой вѣры и языческаго культа, воспринимающаго въ себѣ элементы прежняго многобожія. Такъ и въ Японіи Шакъя-муни Будда изъ учителя нравственнаго пути къ избавленію превратился въ солнечную богиню; одна буддійская святая сдѣлалась весьма популярною богиней милосердія, Кванъ-нонъ [26]; къ восьми милліонамъ туземныхъ ками присоединился богатый буддійскій пантеонъ, и во главѣ его семь верховныхъ боговъ, плавающихъ на кораблѣ, седьмая изъ нихъ, красавица Сё-дэнъ — премудрость Божія, та самая Боди, подъ которою основатель буддизма разумѣлъ лишь сознаніе четырехъ истинъ — о всеобщемъ страданіи, о причинахъ страданія, объ избавленіи отъ него и о пути къ избавленію.

Должно признать, что и въ такомъ видѣ вліяніе буддизма на Японію было вообще благотворно. Туземное многобожіе одухотворилось, исчезли человѣческія жертвоприношенія (кромѣ добровольныхъ), и хотя проституція не была совершенно выдѣлена изъ области религіи, но перестала быть, по крайней мѣрѣ, главною частью религіознаго культа.

При всемъ томъ положительнаго духовнаго содержанія и цѣли для народной жизни буддизмъ не давалъ и дать не могъ по своей

---

[25] Шактизмъ — поклоненіе пассивной женской потенціи (шакти) природнаго бытія. Эта религія, состоящая изъ крайняго разврата и колдовства, имѣетъ свое священное писаніе — такъ называемыя *тантры*.

[26] Это превращеніе совершилось, впрочемъ, еще въ Китаѣ, и японцы получили его оттуда готовымъ.

отрицательной сущности. Японія нуждалась въ такой религіи, которая, поднимая народный духъ надъ темнымъ потокомъ матеріальной жизни, не оставляла бы его висящимъ въ абстрактной пустотѣ, а ставила бы на твердый путь историческаго процесса, указывала бы ему опредѣляющую міровую цѣль и снабжала дѣйствительнымъ руководствомъ для ея достиженія. Японія нуждалась въ христіанствѣ. Не удивительно поэтому, что первые проповѣдники истинной религіи въ XVI вѣкѣ имѣли быстрый успѣхъ. Христіанство, повидимому, пустило глубокіе корни въ странѣ Восходящаго Солнца. Если первый успѣхъ оказался непродолжительнымъ, то обвинять въ этомъ приходится не японцевъ. Неблагопріятно было то уже обстоятельство, что японцы сразу увидали христіанство раздѣленнымъ на два враждебные лагеря. Голландцы-протестанты внушали туземцамъ, что католики хуже язычниковъ, что они поклоняются злому духу, а португальцы-католики поносили протестантовъ, какъ отступниковъ и враговъ истины. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ учиться истинамъ вѣры, японцамъ приходилось самимъ выбирать себѣ учителей, что заранѣе вносило нѣкоторый элементъ скептицизма въ ихъ религіозное воззрѣніе. Впрочемъ, выборъ былъ не особенно труденъ. Римская вѣра имѣла въ глазахъ японцевъ рѣшительное преимущество не потому только, что она давала болѣе полное религіозное содержаніе и болѣе соотвѣтствовала національному характеру, живому, чувственному, склонному къ образности и матеріализаціи духовныхъ началъ, но главное потому, что она представлялась *миссіонерами,* людьми съ дѣйствительнымъ призваніемъ, одушевленными настоящимъ религіознымъ интересомъ (хотя иногда и узко понимаемымъ), тогда какъ носителями протестантства на дальнемъ Востокѣ были въ то время исключительно купцы и авантюристы, не руководимые никакимъ духовнымъ побужденіемъ, ни широкимъ, ни узкимъ, и вся религіозная страсть которыхъ состояла лишь въ ненависти къ католичеству. — Римская церковь была здѣсь представлена главнымъ образомъ отцами іезуитами. Знаменитый орденъ выказалъ въ Японіи какъ свои великія достоинства — силу воли, неутомимую энергію и, въ случаѣ надобности, готовность къ личному самопожертвованію [27], — такъ и свой несомнѣнный недостатокъ, а именно излишнюю практичность, нѣкоторое преобладаніе

[27] Первымъ просвѣтителемъ Японіи былъ, какъ извѣстно, св. Францискъ Ксаверій, которому и противники католичества не отказываютъ въ высокихъ добродѣтеляхъ.

змѣиной мудрости надъ цѣлостью голубиною. Въ силу этой практичности, желая болѣе явнаго и болѣе блестящаго успѣха, они обратили свою проповѣдь почти исключительно къ высшему классу, къ владѣтельнымъ князьямъ и дворянству, пренебрегая прочимъ народомъ. Въ виду феодальнаго строя Японіи и восточнаго повиновенія властямъ это могло казаться цѣлесообразнымъ, и однакоже расчетъ вышелъ невѣрный. Уже и то было неосновательно со стороны миссіонеровъ, что они такъ вѣрили въ прочность японскаго феодализма, который и тогда уже сильно подгнилъ, и если сохранился потомъ два вѣка слишкомъ, то лишь благодаря тому, что Японія на это время была снова тщательно закупорена отъ всякаго внѣшняго вліянія. А при первомъ прикосновеніи свѣжаго воздуха истлѣвшій соціальный строй разомъ рухнулъ и разсыпался безъ малѣйшаго сопротивленія. Впрочемъ, дѣло католическихъ миссіонеровъ рушилось хотя болѣе достославно, но еще гораздо скорѣе, чѣмъ феодальный порядокъ въ Японіи.

«Отцы» застали эту страну въ критическомъ положеніи. Послѣ трехъ вѣковъ тревожнаго существованія сё-гунатъ оказывался неспособнымъ поддерживать миръ и порядокъ въ государствѣ. Въ сущности эта центральная власть была лишь постоянною узурпаціей, фактически необходимою, — правительствомъ, которое признавали за неимѣніемъ лучшаго. А могущественные владѣтельные князья не раздѣляли и этой точки зрѣнія и естественно находили, что правительственная власть могла бы такъ же хорошо принадлежать имъ самимъ, какъ и членамъ фамиліи Асикага. Эти послѣдніе, не будучи сами по себѣ сильнѣе своихъ соперниковъ, могли держаться только благодаря междоусобіямъ владѣтельныхъ князей, возбуждая однихъ противъ другихъ, — положеніе, которое не было ни прочнымъ, ни почетнымъ. Да и вообще ненормально было окончательное присвоеніе центральной государственной власти военному главнокомандующему, который могъ обнажать свой мечъ единственно только противъ своихъ согражданъ, такъ какъ никакихъ внѣшнихъ войнъ Японія въ теченіе многихъ вѣковъ не вела[28]. Ко времени появленія христіанскихъ миссіонеровъ въ половинѣ XVI вѣка власть Сё-гуна и государственное единство

[28] Во всей японской исторіи мы находимъ всего двѣ большія внѣшнія войны — съ Кореей и Китаемъ. Изъ нихъ одна имѣетъ отчасти миѳическій характеръ, именно та, которая была предпринята (около 200 года по Р. Х.) японскою Семирамидой, императрицей Ики-нага-тараси. Она покорила всю Корею, хотя и ненадолго.

существовали почти лишь только по имени, на дѣлѣ страна представлялась раздѣленною на нѣсколько крупныхъ и множество мелкихъ владѣній, находящихся въ постоянной войнѣ между собою. Въ этой войнѣ каждый владѣтельный князь могъ разсчитывать на обязательную службу всѣхъ своихъ вассаловъ (самураевъ), а при огромномъ числѣ этихъ послѣдихъ вся страна являла картину кровавой анархіи.

Въ такихъ обстоятельствахъ католическіе миссіонеры, пріобрѣвшіе значительное вліяніе при нѣкоторыхъ княжескихъ дворахъ, должны были естественно явиться миротворцами. Это, во-первыхъ, была ихъ прямая обязанность, какъ проповѣдниковъ Евангелія; во-вторыхъ, этого же требовали и интересы христіанской политики, — самой церкви выгоднѣе было опираться въ Азіи на государство сплоченное и крѣпкое, нежели на страну раздѣленную и разслабленную; въ-третьихъ, наконецъ, дѣйствуя въ пользу мира, согласія и національнаго единства, миссіонеры пріобрѣли бы себѣ сочувствіе лучшихъ людей и народныхъ массъ и тѣмъ упрочили бы дѣло; христіанскіе миссіонеры могли бы найти для этого дѣла единственную точку опоры въ той законной и священной власти верховнаго государя, которая всѣми одинаково признавалась въ принципѣ, хотя и пренебрегалась на дѣлѣ. Незадолго до прибытія миссіонеровъ въ Японію матеріальное положеніе микадо стало столь жалкимъ, что 102-й потомокъ солнечной богини оставался послѣ своей смерти сорокъ дней безъ погребенія за неимѣніемъ при дворѣ въ Кіото необходимыхъ средствъ на похороны [29]. И однакоже, несмотря на этотъ внѣшній упадокъ, никому не приходило въ голову посягнуть на эту власть, упразднить ее или передать другой династіи, и ни одинъ Сё-гунъ не пытался объявить себя верховнымъ государемъ, присвоивъ себѣ титулъ и священный авторитетъ Тэн-но. Въ народномъ сознаніи истинный представитель національнаго единства сохранялъ свое мѣсто, да и самыя причины его видимаго упадка говорили скорѣе въ пользу его будущности. Если искренняя и глубокая преданность буддизму сдѣлала японскихъ владыкъ неспособными къ государственному управленію, то вѣдь это не зависѣло ни отъ свойства ихъ власти, ни отъ серьезнаго характера ихъ религіозности, а единственно только отъ анти-исторической и анти-политической

[29] Это было въ 1500 г. См. Rein, 299.

сущности принятаго ими вѣроученія [30]. Обращеніе къ христіанству, какъ показываетъ вся исторія Европы, не привело бы къ подобнымъ послѣдствіямъ. Если бы западные «отцы», воспользовавшись неистребимымъ остаткомъ восточной теократіи, собрали вокругъ него всѣ живыя силы страны, они совершили бы ко благу христіанскаго міра и Японіи то самое дѣло, которое, три вѣка спустя, помимо нихъ и безъ прямой пользы для христіанства, совершилось самою силою вещей.

Къ несчастью, миссіонеры при всѣхъ своихъ частныхъ достоинствахъ и заслугахъ вообще не оказались на высотѣ своего призванія и своихъ притязаній. Они отнеслись къ задачѣ обращенія Японіи слишкомъ узко, матеріально и недальновидно. Прежде всего за постоянный и единственный операціонный базисъ своего духовнаго дѣла они приняли фактическое положеніе и отношеніе силъ въ данный моментъ, — что было ошибкой не только политическою, но и логическою. — Во время ихъ прибытія въ Японію верховный государь не имѣлъ никакого матеріальнаго могущества и практическаго значенія, — они и сочли его какъ бы несуществующимъ (такъ и въ этомъ случаѣ оправдалось изреченіе: «камень, его же небрегоша зиждущій, той бысть во главу угла»); сё-гунатъ былъ хотя въ крайнемъ упадкѣ, но все еще обладалъ вооруженною силой, — они и приняли его до нѣкоторой степени въ соображеніе; наконецъ, наибольшее могущество и значеніе принадлежало владѣтельнымъ князьямъ и дворянству: на нихъ «отцы» и сосредоточили почти исключительно свое вниманіе. Сначала успѣхъ былъ блестящій; черезъ тридцать лѣтъ послѣ появленія первыхъ миссіонеровъ христіане уже считались въ Японіи сотнями тысячъ, и нѣкоторые дайміосы (владѣтельные князья) открыто исповѣдывали католичество, перемѣнивъ даже свои туземныя имена на португальскія. Вообще японцы показали такую же горячую воспріимчивость къ христіанству, какъ нѣкогда къ буддизму.

Но миссіонеры воспользовались своимъ вліяніемъ на крестив-

[30] Можно возразить на это примѣромъ магадскаго царя Ашоки, который при всей своей преданности буддизму былъ также и великимъ государемъ, объединившимъ значительную часть Индіи. Но практическія слѣдствія новой религіи нигдѣ не проявлялись сразу. Дальнѣйшіе же результаты показали и для родины буддизма его неспособность руководить историческою жизнью народовъ.

шихся владѣтелей не для того только, чтобы воспитывать ихъ въ христіанскихъ чувствахъ и идеяхъ, но также и главнымъ образомъ для того, чтобы поддерживать въ нихъ страстную ревность новообращенныхъ и доводить ее до слѣпого фанатизма и нетерпимости. По ихъ внушенію новокрещеные донъ-Мигуэли, донъ-Діэги и донъ-Хаймы стали провозглашать исключительное господство христіанства въ своихъ владѣніяхъ, изгонять своихъ языческихъ вассаловъ и разрушать буддійскія и камино-миційскія святилища. Это было и плохое христіанство и плохая политика. Нетерпимость новообращенныхъ возбудила такую же нетерпимость въ сторонникахъ старой вѣры, а ихъ было больше. Къ тому же миссіонеры прямо подбивали своихъ духовныхъ чадъ къ междоусобной войнѣ противъ владѣтелей неподатливыхъ на евангельскую проповѣдь. Такимъ образомъ, вмѣсто умиротворенія Японіи эта проповѣдь внесла въ страну новый элементъ смуты и раздѣленія.

Между тѣмъ нація искала выхода изъ этого плачевнаго состоянія, и выходъ до поры до времени былъ найденъ въ возстановленіи обыкновенной власти сё-гуновъ. Это совершилось благодаря героической дѣятельности трехъ преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ диктаторовъ: Ота Набунага (захватилъ власть въ 1572 г., умеръ въ 1583 г.), Хиди-ёси (умеръ въ 1598 г.) и Еясу (изъ фамиліи Токугава, умеръ въ 1616 г. Они послѣдовательно смирили самыхъ могущественныхъ и опасныхъ владѣтельныхъ князей, положили предѣлъ распространенію христіанства и установили фактическое единовластіе. Японскіе писатели даютъ сравнительную характеристику этихъ трехъ великихъ государственныхъ людей въ слѣдующей параболической формѣ: «Когда я хочу, чтобы соловей пѣлъ, а онъ молчитъ, то я его убиваю», говоритъ Ота Набунага, «а я жду, чтобъ онъ запѣлъ», сказалъ Хиде-ёси; «а я заставляю его пѣть», сказалъ Токугава Еясу. Этотъ послѣдній сдѣлалъ власть Сё-гуна наслѣдственною въ своей фамиліи и утвердилъ резиденцію дѣйствительнаго правительства (баку-фу) въ Токіо (Еддо). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не только поддерживалъ, но и выставлялъ напоказъ священный авторитетъ верховнаго государя, запертаго въ своемъ дворцѣ въ Кіото. «Обязанность Сё-гуна», объявлялъ мудрый Еясу, «защищать владыку (Тэн-но) противъ всякихъ опасностей во дворцѣ и охранять миръ и спокойствіе въ царствѣ».

Трудно сказать, буддійскому или безсознательному христіанскому

вліянію нужно приписать духъ милосердія, которымъ отличается завѣщаніе того же Еясу Токугава. «Оказаніе помощи всѣмъ отверженнымъ, — писалъ онъ между прочимъ, — безроднымъ, паріямъ, уродамъ, глухимъ, слѣпымъ, старухамъ, производилось со временъ древности. Нужно помнить, что это долгъ человѣколюбиваго правительства» [31]. Еясу не отмѣнилъ декрета своего предшественника Хиде-ёси, изгонявшаго миссіонеровъ и запрещавшаго христіанство въ Японіи; но этотъ декретъ оставался пока лишь угрозой. Общаго преслѣдованія христіанъ еще не было, хотя нѣсколько десятковъ изъ нихъ было распято на крестахъ во время послѣднихъ междоусобій, предшествовавшихъ возстановленію сё-гуната. При первыхъ Токугава они были терпимы, хотя и лишены всякаго офиціальнаго покровительства. Вѣроятно, они не довольствовались такимъ положеніемъ. Черезъ двадцать лѣтъ послѣ смерти Еясу правительство заподозрило ихъ въ опасныхъ замыслахъ и рѣшилось исполнить декретъ объ ихъ уничтоженіи. Въ 1638 г., послѣ отчаянной борьбы въ сѣверныхъ горахъ, куда они собрались со всѣхъ концовъ Японіи, христіане были большею частью перебиты съ оружіемъ въ рукахъ, а слишкомъ 30.000 взятыхъ въ плѣнъ подверглись смертной казни.

Затѣмъ объединенная и умиротворенная Японія совершенно закрылась отъ всякихъ чужеземныхъ вліяній. Только китайцы, да въ одномъ единственномъ портовомъ городѣ голландцы, могли поддерживать исключительно торговыя сношенія съ царствомъ Восходящаго Солнца. Теперь это царство имѣло все, что нужно съ точки зрѣнія самобытныхъ культурно-историческихъ типовъ: имѣло оригинальную и довольно богатую образованность, хотя не туземнаго происхожденія, но развившуюся на туземной почвѣ и принявшую яркій національный характеръ; имѣла Японія свой историческій, своеобразно сложившійся соціальный строй; обладала она своимъ собственнымъ «духовнымъ началомъ» (ибо буддизмъ, слившійся съ культомъ ками, образовалъ особую національную религію), обладала, наконецъ, единствомъ политическимъ, крѣпкимъ національнымъ государствомъ. Это государство стало твердо на почву исключительно національной политики, и болѣзнь европейничанья была вырвана съ корнемъ. Это полное торжество японской самобытности продолжалось два съ поло-

[31] Костылевъ, 347.

виной вѣка. Какихъ удивительныхъ результатовъ долженъ бы былъ достигнуть за это долгое время такой даровитый народъ, ставшій, наконецъ, рѣшительно на истинный путь! На самомъ дѣлѣ съ 1638 и до 1868 г. японцы ничего не сдѣлали и очень много потеряли. Образованность ихъ не подвинулась ни на шагъ впередъ; въ наукахъ и полезныхъ искусствахъ они остались при томъ, что получили отъ предковъ съ одной стороны и чему научились отъ голландцевъ — съ другой; въ литературѣ и изящныхъ искусствахъ (преимущественно живописи) ихъ національный геній, лишенный возможности развиваться и наполняться новымъ идеальнымъ содержаніемъ, былъ осужденъ или на реалистическое воспроизведеніе натуры, или на служеніе причудливой и тѣмъ не менѣе однообразной фантазіи; религія застыла въ традиціонныхъ суевѣріяхъ народа, равнодушно терпимыхъ невѣріемъ образованнаго класса; соціальный строй, основанный на военныхъ героическихъ доблестяхъ, терялъ всякій смыслъ для націи, закрытой отъ чужеземцевъ и избавленной отъ междоусобій; сохраняемый неизмѣнно снаружи, этотъ строй насквозь истлѣлъ внутри. Предоставленные самимъ себѣ, японцы потеряли историческій смыслъ своей жизни, а наконецъ и самую энергію жизни. Когда въ 1853 г. внезапно явилась въ японскихъ водахъ эскадра американскаго адмирала Парри и потребовала подъ угрозой войны открытія портовъ, никто среди этого рыцарскаго народа и не подумалъ о возможности вооруженнаго сопротивленія. Сё-гунъ какъ будто забылъ, что онъ главнокомандующій, а самураи какъ будто забыли, что они носятъ свои двѣ сабли для того, чтобы защищать отечество. При явно обнаружившемся безсиліи мірской власти вспомнили о власти духовной, обратились за указаніемъ къ непогрѣшимому владыкѣ въ Кіото. Тэн-но обѣщалъ помолиться духамъ о спасеніи страны [32]. Молитва его оказалась не напрасною. Духи внушили хорошія мысли его преемнику, и непогрѣшимость потомковъ Аматера-су блистательно оправдалась. Новый владыка, несмотря на свою юность, принялъ рядъ безошибочныхъ рѣшеній и привелъ ихъ въ исполненіе съ удивительною послѣдовательностью и энергіей. Японія открыта для всѣхъ чужеземцевъ, заключены договоры съ иностранными державами, сё-гунатъ и феодальная система упразднены за ненадобностью, выписаны изъ Европы

[103] Metchnikoff, 645.

ученые и мастера, а молодые японцы посланы въ чужіе края для обученія; наконецъ, введены европейскіе порядки и формы во всѣхъ областяхъ политической и общественной жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ Японія, объявивъ безусловную вѣротерпимость и религіозную свободу, открылась снова и для христіанской проповѣди. Три главныя исповѣданія имѣютъ тамъ своихъ миссіонеровъ, которые дѣйствуютъ съ успѣхомъ не столь быстрымъ и блестящимъ, но, надо надѣяться, болѣе прочнымъ, нежели ихъ предшественники XVI вѣка. Къ сожалѣнію, и въ этой далекой странѣ представители раздѣленнаго христіанства не находятъ почвы для согласнаго дѣйствія и попускаютъ человѣческому соперничеству ослаблять силу слова Божія.

Въ высшей степени любопытно, что страна, представляющая крайній Востокъ, обращается къ христіанской цивилизаціи именно въ то время, когда народы крайняго Запада — Франція, Англія, Америка, начинаютъ искать утоленія своей духовной жажды въ религіяхъ восточныхъ, и особенно въ буддизмѣ, столь хорошо знакомомъ Японіи. Странно было бы, если бы религія, пережитая японцами, оживила европейцевъ. Что произойдетъ изъ этихъ двухъ встрѣчныхъ теченій? Не скрывается ли за нынѣшнимъ англо-французскимъ нео-буддизмомъ другое, болѣе могучее и таинственное движеніе, не представляетъ ли и не подготовляетъ ли онъ послѣднюю міровую реакцію языческаго Востока предъ окончательнымъ торжествомъ вселенскаго христіанства? Какъ бы то ни было, японскій народъ, если только онъ не ограничится однимъ внѣшнимъ культурнымъ возрожденіемъ, а дѣйствительно примкнетъ къ христіанскому міру, можетъ стать въ немъ желаннымъ союзникомъ тѣхъ историческихъ силъ, которымъ суждено потрудиться для торжества царства Божія на землѣ.

Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки.

1890.

I.

Общій вопросъ о происхожденіи и первоначальномъ характерѣ языческихъ религій сводится въ современной наукѣ къ спору двухъ миѳологическихъ теорій: анимизма и *натуризма*[1]. Согласно первой изъ нихъ (главные ея представители Гербертъ Спенсеръ и Тайлоръ) религія вышла изъ сновидѣній. Пробуждаясь отъ сна, дикарь помнитъ, что онъ видѣлъ себя дѣйствующимъ и перемѣняющимъ мѣсто, что онъ встрѣчался со множествомъ различныхъ вещей и чувствовалъ себя даже болѣе свободнымъ и могущественнымъ, чѣмъ наяву. Съ другой стороны, и на себѣ самомъ, и на другихъ онъ замѣчаетъ, что спящій человѣкъ (или животное) лежитъ неподвижно и безчувственно на мѣстѣ и никакъ не можетъ въ этомъ видѣ производить и испытывать ничего подобнаго тому, что онъ переживаетъ во снѣ. Отсюда естественное заключеніе о двойной личности, объ особенной душѣ, живущей и дѣйствующей въ сновидѣніяхъ, и о двухъ мірахъ, весьма схожихъ между собой по свойству и содержанію, но самостоятельно существующихъ рядомъ другъ съ другомъ. Это первобытное вѣрованіе, основанное, такимъ образомъ, на фактѣ сновъ, получаетъ дальнѣйшее развитіе и новую важность отъ факта смерти. Когда на глазахъ дикаря явная личность его ближняго превращается въ бездыханный и разлагающійся трупъ, то что дѣлается съ другою душой

---

[1] Этотъ терминъ вошелъ въ употребленіе во французской и англійской литературѣ, какъ точное соотвѣтствіе термину анимизмъ (anima, animismus — natura, naturismus).

умершаго, съ тою, которая живетъ и дѣйствуетъ въ сновидѣніяхъ? Не переселяется ли она окончательно въ тотъ другой міръ, куда она по временамъ уходила и при жизни тѣла? Это предположеніе переходитъ въ несомнѣнную увѣренность, когда оставшійся въ живыхъ видитъ во снѣ своего умершаго родича: очевидно, второе *я* или душа спящаго, переносясь временно въ другой міръ, встрѣчается съ душой знакомаго покойника, навсегда тамъ водворившагося. При томъ, если и вторая личность спящаго проявляетъ въ сновидѣніи такія силы и способности, какихъ не бываетъ наяву (напримѣръ, онъ можетъ летать по воздуху, мгновенно переноситься чрезъ большія разстоянія, предварять будущее — въ пророческихъ снахъ и т. п.), то отсюда естественно заключать, что души, окончательно утвердившіяся въ этомъ другомъ волшебномъ мірѣ, должны обладать еще большимъ и постояннымъ могуществомъ, которымъ онѣ и могутъ пользоваться во благо или во вредъ живущимъ. Эти послѣднія начинаютъ, такимъ образомъ, относиться къ своимъ умершимъ со страхомъ и благоговѣніемъ и дѣлаютъ ихъ предметомъ религіознаго культа. Особенно такимъ предметомъ становятся тѣ умершіе, которые и при жизни пользовались преимущественнымъ значеніемъ и почетомъ, а именно, во-первыхъ, отцы семействъ и (при нарастаніи поколѣній) цѣлые ряды родовыхъ предковъ, а, во-вторыхъ, въ случаѣ болѣе обширныхъ и сложныхъ общественныхъ группъ — различные представители верховной власти, жреческой и военной, и другія вліятельныя люди (волшебники, прорицатели), на которыхъ и прежде смерти смотрѣли какъ на существа высшаго порядка. Такимъ образомъ, какъ души умершихъ родичей превращаются въ домашнихъ боговъ, такъ души умершихъ властителей и обаятелей становятся богами національными.

Иначе представляется дѣло въ теоріи натурализма или миѳологіи природы. Прежде чѣмъ обращаться къ самому себѣ и наблюдать явленія психической жизни, первобытный человѣкъ пораженъ величіемъ и могуществомъ внѣшней природы, отъ которой онъ всецѣло зависитъ. Въ ея процессахъ и явленіяхъ онъ усматриваетъ присутствіе самопроизвольныхъ дѣятелей. Распредѣляя болѣе или менѣе точно этихъ олицетворенныхъ человѣкообразныхъ дѣятелей по различнымъ частямъ внѣшняго міра, по тѣмъ или другимъ функціямъ природной жизни, связывая ихъ съ небомъ и звѣздами, съ солнцемъ и луной, съ грозой и бурей, съ небеснымъ и земнымъ огнемъ, съ небесными и земными водами, миѳологическое творчество создавало

цѣлые сонмы природныхъ боговъ, которые затѣмъ по естественнымъ аналогіямъ и по безсознательной игрѣ словъ ставились въ разнообразныя родственныя и враждебныя отношенія между собой и давали содержаніе множеству поэтическихъ миѳовъ и теогоній.

Односторонность каждаго изъ этихъ взглядовъ бросается въ глаза. Если, согласно первой, анимистической теоріи, религія состоитъ въ сущности лишь въ поклоненіи умершимъ людямъ, то большая часть языческихъ боговъ, имѣющихъ явное отношеніе къ предметамъ внѣшней природы, должны объясняться какимъ-то недоразумѣніемъ. Такъ оно и выходитъ по мнѣнію Герберта Спенсера. Какое-нибудь дѣйствительное историческое лицо, старшина или военачальникъ имѣлъ собственное имя или прозвище, по значенію своему связанное съ какимъ-нибудь явленіемъ природы, напримѣръ, Свѣтлое Солнце, Громовержецъ и т. п. Послѣ своей смерти онъ дѣлается предметомъ религіознаго культа, но затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ историческій характеръ этого лица забывается, и остается только имя, самый культъ переносится съ забытаго покойника на предметъ природы, означаемый его именемъ, и такимъ образомъ возникаетъ миѳическое представленіе солнечнаго бога, грозового и т. д. Если бы Владиміръ Красное Солнышко не поспѣшилъ ввести въ Россію христіанство, то онъ самъ, согласно этой теоріи, превратился бы въ солнечнаго бога и владыку міра, а его потомокъ Иванъ Грозный сдѣлался бы непремѣнно богомъ грозы [2]. Но если не только крестившемуся Владиміру, но и язычъ-

[2] Легко видѣть, что такое послѣдовательное развитіе анимизма или неоэвемеризма у Герберта Спенсера сходится въ концѣ концовъ съ противоположною теоріей Макса Мюллера. По этому послѣднему, какъ извѣстно, миѳологія обязана всѣмъ своимъ поэтическимъ богатствомъ единственно лишь умственной помощи людей, не понявшихъ фигуральнаго значенія грамматическихъ олицетвореній (просопопэй) и придавшихъ имъ реальный смыслъ. Такъ, напримѣръ, изъ простой фразы, что роса, появляющаяся на зарѣ, постепенно исчезаетъ отъ лучей солнца — фразы, повторяемой въ различныхъ болѣе или менѣе живописныхъ оборотахъ, можетъ произойти цѣлое поэтическое сказаніе о томъ, какъ нимфа Роса (или Росистая или Росяница или Жемчужная и т. п.), рожденная богинею Зорей (или Зоркой или Зореницею и т. п.), таетъ отъ несчастной любви къ богу Солнцу и наконецъ гибнетъ отъ его стрѣлы. Такимъ образомъ, если въ анимизмѣ Герберта Спенсера собственное имя дѣйствительнаго историческаго лица, благодаря своему общему значенію, переносится на соотвѣтственное явленіе природы, сообщая ему миѳическій харак-

нику Киру или Корешу (что значитъ солнце) не удалось превратиться въ солнечнаго бога, и если вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно найти никакихъ историческихъ слѣдовъ отъ тѣхъ предполагаемыхъ царей и героевъ, изъ которыхъ послѣ ихъ смерти вышли Индра и Митра, Зевсъ и Аполлонъ, Амунъ и Фта, то значитъ новый эвемеризмъ можетъ утверждаться единственно лишь на голословныхъ предположеніяхъ ad hoc, что для такихъ позитивныхъ мыслителей, какъ Гербертъ Спенсеръ, не совсѣмъ удобно.

Со своей стороны послѣдователи натуризма доходятъ до нелѣпостей еще болѣе явныхъ, превращая въ солнечные (и грозовые) миѳы не только такіе, кажущіеся на первый взглядъ миѳическими, образы, какъ Самсонъ, Дидона и т. п., но и несомнѣнно историческихъ дѣятелей, начиная отъ Шакья-муни-Будды и до Вильгельма Телля. Главная бѣда этой школы въ ея псевдокритическихъ изысканіяхъ состоитъ въ крайней и неизбѣжной безсодержательности природныхъ миѳовъ, позволяющей примѣнять ихъ безразлично ко всевозможнымъ лицамъ и событіямъ, конечно, безъ малѣйшаго ущерба для исторической дѣйствительности сихъ послѣднихъ, но зато и безъ всякой пользы для ихъ характеристики. Сравненіе съ солнцемъ само напрашивается въ случаѣ всякаго широко прославленнаго дѣятеля, и каждое сраженіе легко уподобить шумной грозѣ, особенно послѣ изобрѣтенія огнестрѣльнаго оружія. Много вѣковъ раньше Дюпюи христіанская церковь воспѣвала въ своемъ богослуженіи Христа, какъ солнце правды. Но это не помѣшало одному извѣстному духовному оратору назвать и императрицу Екатерину II «нашимъ солнцемъ»; а для Людовика XIV le Roi Soleil сдѣлалось постояннымъ прозваніемъ, какъ для Владимира святого, несмотря на крайнее несходство между этими двумя государями. Но, оставляя въ сторонѣ народную поэзію и офиціальную реторику, наша повседневная рѣчь, какъ уже давно было замѣчено, вся состоитъ изъ поэтическихъ образовъ и метафоръ, которыя ничего не стоитъ превратить въ миѳы,

---

теръ — то въ филологическомъ натуризмѣ Макса Мюллера, напротивъ, нарицательное имя предмета или явленія природы, вслѣдствіе грамматическаго олицетворенія, превращается въ собственное имя вымышленнаго миѳическаго лица. Очевидно однако, несмотря на эту противоположность исходныхъ точекъ, окончательный результатъ въ обѣихъ теоріяхъ одинъ и тотъ же: *миѳъ природы, основанный на словесномъ недоразумѣніи.*

и если бы изъ миѳологичности нашихъ выраженій можно было заключать о миѳическомъ значеніи самихъ выражаемыхъ предметовъ, то во всемъ мірѣ не осталось бы ничего кромѣ миѳовъ. Поэтому въ повседневной жизни никто и не увлекается этимъ легкимъ и универсальнымъ способомъ миѳологическаго творчества. Всякій знаетъ, напримѣръ, что слово просвѣщеніе указываетъ первоначально на представленіе о физическомъ свѣтѣ, и что слово духовный одного и того же корня со словомъ воздухъ; и однако никому не приходило въ голову принимать министерство народнаго просвѣщенія за солнечный миѳъ или относить духовное вѣдомство къ области атмосферическихъ явленій. Но сфера «научныхъ» теорій, не имѣющихъ непосредственнаго практическаго примѣненія, оказывается болѣе гостепріимною для подобныхъ заблужденій. Наилучшимъ противъ нихъ средствомъ остается до сихъ поръ, по моему мнѣнію, книжка епископа Уэтли, блестящимъ и неопровержимымъ образомъ показавшаго всѣ черты солнечнаго бога въ знаменитомъ миѳическомъ героѣ, называющемся Наполеономъ I, — какъ онъ поднимается въ своей славѣ съ Востока (египетская экспедиція), какъ, окруженный своими двѣнадцатью маршалами (знаки зодіака), онъ озаряетъ весь міръ блескомъ своихъ подвиговъ, какъ затѣмъ онъ побѣждается враждебною силой стужи (зимнее солнце) и какъ, наконецъ, исчезаетъ въ волнахъ океана на западномъ горизонтѣ (заходящее солнце).

Но и помимо крайностей и неумѣстныхъ примѣненій, ни та, ни другая изъ двухъ миѳологическихъ теорій, ни анимизмъ, ни натуризмъ, — не оказывается способною объяснить изъ своихъ принциповъ весь подлежащій ей матеріалъ, все дѣйствительное содержаніе языческихъ религій. Очевидно, послѣдователи обѣихъ теорій только подчеркиваютъ и преувеличиваютъ ту или другую сторону дѣйствительной религіи, закрывая глаза на все прочее. Если приверженецъ солнечной и грозовой миѳологіи и не можетъ совершенно отрицать такого важнаго религіознаго элемента, какъ почитаніе предковъ и героевъ, то для него это все таки что-то лишнее, отъ чего нужно поскорѣе отдѣлаться; точно такъ же для анимиста признать связь древнихъ религій съ явленіями внѣшней природы есть печальная необходимость, которой онъ подчиняется лишь въ крайнихъ случаяхъ и въ наименьшей мѣрѣ; онъ въ сущности былъ бы счастливъ, если бы первобытное человѣчество вовсе не замѣчало ни неба, ни солнца, ни грозы, такъ же какъ приверженецъ натуризма желалъ бы, чтобы

древніе люди вовсе не интересовались судьбой своихъ покойниковъ и своею собственною будущностью.

Эта явная односторонность обѣихъ господствующихъ теорій естественно вызывала со стороны писателей съ болѣе объективнымъ и широкимъ взглядомъ попытку совмѣстить оба направленія, какъ равноправныя, дать въ объясненіи религіи одинакое мѣсто и значеніе какъ натуризму, такъ и анимизму. Подобный синкретическій взглядъ предложенъ недавно талантливымъ популяризаторомъ современной науки о религіяхъ, А. Ревилемъ. По его мнѣнію, представленіе о двойной душѣ и почитаніе умершихъ съ одной стороны и обожествленіе олицетворенныхъ силъ и явленій внѣшней природы — съ другой суть два одинаково самостоятельные и первоначальные, не выводимые одинъ изъ другого, факторы религіозныхъ вѣрованій и культовъ. Этотъ взглядъ имѣетъ, конечно, то преимущество, что онъ позволяетъ историку религіи вносить въ свою научную опись все, что онъ найдетъ въ религіозномъ наслѣдіи человѣчества, не отдѣлываясь отъ доброй половины этого наслѣдія посредствомъ произвольныхъ и натянутыхъ измышленій. Но въ смыслѣ разумѣнія и объясненія первобытной религіи этотъ третій взглядъ такъ же несостоятеленъ, какъ и два первые, потому что основанъ, какъ и они, на одномъ ложномъ предположеніи. Раздѣленіе анимизма и натуризма, а слѣдовательно и сочетаніе ихъ, какъ опредѣленныхъ и самостоятельныхъ факторовъ, предполагаетъ въ умахъ первобытнаго человѣчества ясное и твердое разграниченіе между внѣшнимъ и внутреннимъ міромъ, между человѣческою душой и силами и явленіями природы. Но именно этого мы и не имѣемъ права предполагать. Въ первобытныхъ воззрѣніяхъ можно искать и находить все, что угодно, не только не ясныя и раздѣльныя понятія о какихъ бы то ни было предметахъ. Предполагать въ зачаточномъ состояніи духовнаго развитія точное разсудочное мышленіе, это все равно, что растительному или животному сѣмени приписывать ту морфологическую и физіологическую раздѣльность частей, которая свойственна взрослому организму.

Самый вопросъ о томъ, кому или чему поклонялся первобытный человѣкъ: душамъ умершихъ или силамъ природы? — не имѣетъ смысла, ибо первобытный человѣкъ не полагалъ опредѣленнаго различія и еще менѣе раздѣленія между жизнью души и жизнью природы, такъ что душа или духъ умершаго дѣйствовалъ и какъ физи-

ческая сила, обнаруживался въ явленіяхъ внѣшней природы, а эти послѣднія никогда не разумѣлись механически, а всегда связывались и сливались съ произвольными дѣятелями, приписывались стихійнымъ духамъ, каковыми могли быть и духи умершихъ.

Хотя общіе законы и формы мышленія одинаковы для всякаго мыслящаго существа, но отсюда, конечно, не слѣдуетъ, чтобы самый характеръ мышленія, способъ воспріятія, представленія и сочетанія объектовъ былъ одинъ и тотъ же у ребенка и взрослаго человѣка, у грезящаго во снѣ или въ горячечномъ бреду и у спокойно разсуждающаго въ здоровомъ и бодрственномъ состояніи. Безъ сомнѣнія, творцы древнихъ миѳовъ (такъ же какъ и нынѣшніе дикари) пользовались безотчетно закономъ причинности, тождества и противорѣчія, они мыслили посредствомъ понятій, сужденій и умозаключеній. Но при этомъ представленія первобытнаго человѣка о существенныхъ свойствахъ и связи вещей въ мірѣ были совершенно непохожи на наши, и ужъ во всякомъ случаѣ онъ имѣлъ о духовномъ и вещественномъ мірѣ, о богахъ, людяхъ и животныхъ — совсѣмъ не тѣ односторонне-спиритуалистическія и односторонне-матеріалистическія понятія, которыя и для насъ самихъ стали привычными лишь въ послѣдніе два или три вѣка. Можно съ полною увѣренностью поручиться, что подъ «духомъ» первобытный человѣкъ разумѣлъ нѣчто иное, чѣмъ недѣлимаго субъекта мышленія, чувства и воли, а также и во внѣшней природѣ онъ видѣлъ совсѣмъ не совокупность протяженныхъ и механически движимыхъ тѣлъ.

Но если въ первобытномъ міросозерцаніи нельзя предположить какого-нибудь разграниченія между внутреннею психическою жизнью и внѣшнимъ физическимъ явленіемъ, то откуда же бы взялось ясное различеніе между дѣятелями того и другого порядка, т. е. между вторыми душами и духами умершихъ, съ одной стороны, и природными божествами, съ другой? Поэтому мы не можемъ согласиться и со взглядомъ Ревиля, который, признавая первоначальную раздѣльность анимистическихъ и натуристическихъ представленій, различаетъ въ первобытномъ пантеонѣ какъ бы два особые отдѣла, изъ коихъ одинъ наполненъ боготворимыми покойниками, а другой обожествленными силами и явленіями природы. Такихъ двухъ отдѣловъ въ дѣйствительныхъ религіяхъ не существуетъ. Мы допускаемъ, что люди съ самаго начала равно поклонялись и небеснымъ богамъ, и душамъ умершихъ, но лишь такимъ образомъ, что сначала же небесные и

прочіе природные боги воплощались въ животныхъ и человѣческихъ тѣлахъ, становились душами и духами, а съ другой стороны умершіе духи всегда могли натурализоваться на небѣ, стать звѣздными, солнечными и лунными божествами, и еще легче они натурализовались въ областяхъ воздушной, наземной и преисподней, дѣлаясь грозовыми, лѣсными, водяными и подземными богами. Слѣдовательно, помимо всякаго словеснаго недоразумѣнія, придуманнаго миѳологами, а, напротивъ, самымъ простымъ и непосредственнымъ образомъ дикарь можетъ видѣть въ солнцѣ своего прадѣдушку, а въ завываніи бури слышать голосъ умершаго колдуна. Впечатлѣнія внѣшняго и внутренняго міра смѣшиваются здѣсь совершенно безотчетно и создаютъ иногда самые странные образы и представленія. Но если анимисты не безъ нѣкотораго основанія находятъ въ сновидѣніяхъ исходную точку языческихъ вѣрованій, то нѣтъ ничего удивительнаго, что тотъ специфическій характеръ, который свойственъ нашему мышленію во снѣ, отражается и на возникающихъ отсюда частностяхъ миѳологическаго міра.

Споръ между анимизмомъ и натуризмомъ долженъ, какъ мы видимъ, быть разрѣшенъ приблизительно тѣмъ же способомъ, какимъ уже разрѣшился въ миѳологической наукѣ болѣе старый споръ между приверженцами первоначальнаго монотеизма и защитниками первоначальнаго политеизма. Какъ извѣстно, Максъ Мюллеръ весьма убѣдительно доказалъ (главнымъ образомъ по отношенію индійцевъ древнѣйшей ведійской эпохи, но то же можетъ быть доказано и относительно прочихъ народовъ), что ни настоящаго единобожія, ни настоящаго многобожія тутъ быть не могло по той причинѣ, что сами боги не были достаточно фиксированы и обособлены, такъ что каждый смѣшивался со всѣми и всѣ сливались въ одномъ. Чувствовалось съ самаго начала единство чего-то божественнаго, обнимающаго и проникающаго весь міръ, но это единство не пріурочивалось постоянно и окончательно къ какому-нибудь одному богу, а связывалось, смотря по обстоятельствамъ, то съ тѣмъ, то съ другимъ: каждому изъ нихъ въ такомъ случаѣ приписывались свойства не только верховнаго, но и единственнаго божества, разумѣется, не съ отрицаніемъ всѣхъ прочихъ, а съ превращеніемъ ихъ въ имена и атрибуты всеединаго. Такимъ образомъ, Максъ Мюллеръ признаетъ просто неотносящимися къ дѣлу отвлеченныя категоріи единобожія и многобожія, взятыя изъ позднѣйшаго духовнаго состоянія, а для обозначенія описанной имъ

первобытной фазы религіознаго сознанія онъ предлагаетъ особый терминъ — каѳенотеизма или енотеизма.

Продолжая идти далѣе по тому пути, на которомъ Максъ Мюллеръ сдѣлалъ первый важный шагъ, упразднившій вопросъ о первобытномъ единобожіи или многобожіи, научная мысль должна будетъ отстранить и много другихъ столь же неумѣстныхъ вопросовъ. Спрашиваютъ прежде всего, какъ должны мы мыслить то божественное всеединство, которое и по теоріи каѳенотеизма лежитъ въ основѣ религіознаго сознанія: было ли здѣсь понятіе о личномъ разумномъ существѣ, или же только понятіе о безличной субстанціи или субстратѣ всѣхъ вещей. Какъ много было написано въ пользу того или другого отвѣта на этотъ вопросъ, какіе длинные и горячіе споры велись между пантеизмомъ и теизмомъ, между спинозизмомъ и вольфіанствомъ по поводу первобытной религіи! А между тѣмъ все это должно быть замѣнено краткимъ замѣчаніемъ, что для истинно-научнаго объясненія даннаго предмета нельзя начинать съ того, чтобы влагать въ него предвзятыя идеи изъ чуждой ему области. Безъ всякаго сомнѣнія первобытные люди по части школьной метафизики были такъ же слабы, какъ и по части научной физики, и если никто не интересуется знать, держались ли они въ теоріи цвѣтовъ воззрѣній Ньютона или идей Гёте, то почти столь же странно требовать отъ нихъ опредѣленнаго выбора между абсолютною субстанціей Спинозы и Верховнымъ Разумомъ Лейбница.

Божественное всеединство не столько мыслилось, сколько чувствовалось, при первой же попыткѣ его объективировать, оно переходило въ представленіе неба, съ которымъ мы встрѣчаемся во всѣхъ религіяхъ. И тутъ опять нужно устранить вопросъ о томъ, разумѣть ли подъ этимъ выраженіемъ видимое матеріальное небо, или же высшее духовное существо, для котораго небесный сводъ служитъ лишь символомъ. И эта дилемма также основана на нашихъ понятіяхъ о чувственномъ небесномъ пространствѣ, исключающемъ духовныя качества, и о духовномъ существѣ, исключающемъ матеріальность — понятія совершенно чуждыя первобытному религіозному сознанію. Впрочемъ, небо не годится въ символѣ единаго духовнаго существа въ смыслѣ позднѣйшаго монотеизма уже потому, что вседержителю — небу сейчасъ же противополагается вседержительница — земля, а кромѣ того является непреоборимая наклонность самое небо представлять какъ совокупность божественныхъ силъ, какъ строй или воин-

ство небесное (цебаотъ), а затѣмъ эти небесныя, астральныя силы неуловимыми нитями связываются и сплетаются со всѣмъ множествомъ стихійныхъ боговъ и духовъ, населяющихъ нашъ низшій міръ. Въ непрерывномъ геогоническомъ круговоротѣ каждое изъ этихъ божественныхъ существъ можетъ быть и небеснымъ богомъ, и стихійнымъ духомъ, и, наконецъ, душой умершаго или имѣющаго родиться человѣка или животнаго.

Итакъ, если дилемму: единобожіе или многобожіе, Максъ Мюллеръ справедливо устранилъ третьимъ терминомъ каѳенотеизма, то подобнымъ же образомъ и дилемма: анимизмъ или натурализмъ, должна упразднiться болѣе соотвѣтствующею первобытному религіозному сознанію идеей *смутнаго пандемонизма.*

Какъ бы необходимымъ a priori ни казался намъ этотъ взглядъ, мы обязаны однако его провѣрить по дѣйствительнымъ остаткамъ первоначальной религіи, сохранившимся частью въ памятникахъ исторической древности, частью въ вѣрованіяхъ еще живущихъ народовъ, болѣе близкихъ по степени своего развитія къ первобытному состоянію. На первый разъ мы ограничимся двумя живыми и однимъ мертвымъ народомъ. Мы займемся: 1) манчжурами, коихъ малоизвѣстная и никѣмъ дотолѣ неизслѣдованная религія получила въ послѣднее время любопытное освѣщеніе благодаря французскому воспроизведенію манчжурскаго жертвеннаго ритуала (въ книгѣ «La religion nationale des tartares Orientaux[3] Mandchous et Mongols, comparée

[3] Едва ли во всей области филологической и исторической науки существуетъ предметъ болѣе запутанный, чѣмъ классификація монгольскихъ и туранскихъ народовъ и языковъ. Самые эти термины „монгольскій“ и „туранскій“ никакого опредѣленнаго и общепринятаго значенія не имѣютъ, и мы не можемъ упрекнуть де-Харлэза за то, что онъ называетъ манчжуровъ и монголовъ татарами. Въ послѣднее время вошелъ въ употребленіе новый терминъ: урало-алтайскіе народы и языки, но также безъ большой пользы. Слѣдуетъ ли относить собственно монголовъ въ урало-алтайской группѣ? По нѣкоторымъ лингвистическимъ признакамъ — да, но въ такомъ случаѣ придется распространить этотъ терминъ на всю желтую или такъ называемую монгольскую расу, и слѣдовательно соединить въ одномъ племени финляндцевъ и мадьяръ съ китайцами, что едва ли удобно Мнѣ кажется, что здѣсь возможна только искусственная и условная терминологія. Поэтому считаю нужнымъ оговориться, что подъ урало-алтайскимъ или туранскимъ племенемъ я буду разумѣть только угро-финскіе и тюркскіе народы, а всѣхъ прочихъ обитателей средней и сѣверной Азіи отношу къ монгольской расѣ.

à la religion des anciens Chinois, d'aprèes les textes indigènes, avec le rituel tartare de l'empereur K'ien-Long», traduit pour la première fois par Ch. de Harlez, correspondant de l'Académie, Paris 1887). Затѣмъ, переходя отъ юго-восточной окраины Сибири къ противоположному сѣверо-западному краю Европейской Россіи, мы остановимся на вѣрованіяхъ малочисленнаго, но весьма интереснаго народца лопарей, пользуясь только что вышедшимъ обширнымъ трудомъ, г. Н. Харузина «Русскіе лопари» (изданіе Московскаго общества естествознанія, антропологіи и этнографіи, Москва 1890). Съ этими двумя пережившими образчиками первобытныхъ вѣрованій мы сравнимъ ископаемые остатки древней религіи аккадійцевъ — первоначальныхъ обитателей Мессопотаміи.

II.

Предметы поклоненія манчжуровъ были *эндури* и *вецеку*. Первымъ именемъ они обозначали главныхъ духовъ, невидимыя существа, обладающія высшимъ вѣдѣніемъ и сверхъестественнымъ могуществомъ, господствующія въ мірѣ и располагающія силами природы. О поклоненіи небу едва упоминается въ манчжурскомъ ритуалѣ, а о солнцѣ, лунѣ, планетахъ и прочихъ свѣтилахъ небесныхъ не упоминается вовсе. Въ манчжурскомъ языкѣ слово небо, *абка*, не обозначаетъ ничего сверхъестественнаго, и словарь или «Зеркало манчжурскаго языка», изданный великимъ императоромъ Канъ-хи, опредѣляетъ его такъ: *это огромное, которое покрываетъ всѣ вещи*. Но въ предисловіи къ жертвенному ритуалу говорится опредѣлительно, что древній культъ манчжурскаго народа былъ обращенъ къ небу и къ духамъ, что также повторяется въ III и XIII главахъ первой книги.

Вецеку суть домашніе геніи, покровители очага и семьи, особенно же души предковъ, которымъ спеціально принадлежитъ такое значеніе. Въ «Зеркалѣ манчжурскаго языка» они опредѣляются какъ «духи, которыхъ призываютъ и почитаютъ дома». Этимологія и смыслъ слова весьма просты; это — прилагательное, произведенное отъ корня *веце*, означающаго поклоняться, приносить жертву; такимъ образомъ, этотъ терминъ въ точности соотвѣтствуетъ авестическому и санскритскому *язата, яджата*, отъ корня *ядж, яз*, имѣющаго то же самое значеніе, какъ и *веце*.

Не такъ легко объяснить слово *эндури;* оно имѣетъ матеріальное отношеніе только съ *эндухен* — молодая цапля и *эндугія* — по-

корятъ, удручать. «Зеркало» объясняетъ, что это духи, которымъ приносятъ жертвы въ храмахъ и домахъ, и при этомъ приводитъ стихъ изъ древней книги пѣсенъ: «Если ты поклонишься эндури, они дадутъ тебѣ благоденствіе и могущество», затѣмъ оно прибавляетъ: «это также духи неба, земли и предковъ». Какъ бы то ни было, въ понятіи народа слово эндури заключало въ себѣ идею небеснаго и святого, такъ какъ его производное *эндурингге* употребляется для обозначенія древнихъ святыхъ мужей, по природѣ обладавшихъ сверхчеловѣческою добродѣтелью и мудростью [4].

Въ жертвенномъ ритуалѣ слова эндури и вецеку употребляются безъ строгаго разграниченія. При этомъ неоднократно перечисляются разные роды этихъ божествъ или духовъ. Таковы *гуван-мафа* — духъ перваго родоначальника и верховнаго покровителя каждой семьи, затѣмъ *мургай-вецеку* — духи предковъ вообще, далѣе *йургаи-и-вецеку* — духи, изображаемые или записываемые на особыхъ таблицахъ или доскахъ, наконецъ, такъ называемые вецеку монгольскіе — идолы, заимствованные у монголовъ, вѣроятно, со времени ихъ господства надъ Китаемъ и Манчжуріей. Это были первоначально духи древнихъ героевъ и вождей монгольскихъ, которымъ поклоняться пріамурское населеніе научилось отъ своихъ завоевателей [5].

Кромѣ этихъ общихъ разрядовъ, въ манчжурскомъ пантеонѣ существуютъ божества или духи съ собственными личными именами. Таковъ, во-первыхъ, Шан-си, котораго сближаютъ съ китайскимъ Шан-ти (Верховный Владыка), но неосновательно, ибо этимологически китайскому шан-ти должно бы по-манчжурски соотвѣтствовать шан-ди. Болѣе вѣроятно, какъ увидимъ далѣе, что подъ этимъ именемъ слѣдуетъ разумѣть перваго родоначальника манчжурской націи. Рядомъ съ этою древнѣйшею и загадочною личностью стоятъ два божества или духа сравнительно позднѣйшаго происхожденія и совершенно несомнѣннаго значенія, именно Фусихи и Пуса. Первый есть не что иное, какъ Будда-Шакъя-Муни, а второй — Бодисатва [6]

---

[4] De Harlez, 13, 14.

[5] De Harlez, 16, 17. Выдѣленіе монгольскихъ вецеку въ особый ясно обозначенный отдѣлъ показываетъ, что другіе отдѣлы духовъ — чисто-туземнаго происхожденія. Впрочемъ, при близкомъ родствѣ манчжуровъ и монголовъ этотъ вопросъ не имѣетъ большой важности.

[6] Бодисатвы — это кандидаты въ Будды (на небесахъ и на

Авалокитесвара, духъ милосердія и снисхожденія (буквально смотрящій сверху внизъ); тотъ самый, котораго непрерывнымъ воплощеніемъ признаются тибетскіе далай-ламы въ Лассѣ. Кромѣ того, встрѣчаются въ жертвенномъ ритуалѣ еще двадцать именъ духовъ, идущихъ, по всему вѣроятію, изъ самой глубокой древности, такъ какъ значеніе ихъ совершенно забыто. Всѣ эти имена двойныя. Въ составѣ двухъ или трехъ изъ нихъ входитъ слово эндури (духъ); въ составѣ другихъ находится слово *надан,* означающее, во-первыхъ, число семь, а во-вторыхъ, жертвенные дары (ср. японскіе *го-хэй).* Такъ какъ въ первой молитвѣ ритуала, гдѣ упоминаются эти имена, имъ предшествуетъ общее воззваніе: сыны неба! военачальники! старшины родовъ! — то слѣдуетъ думать, что двадцать загадочныхъ названій суть имена собственныя, принадлежавшія древнимъ богатырямъ и родоначальникамъ манчжурскаго, тунгузскаго и монгольскаго племени, память о которыхъ не сохранилась въ исторіи [7]. Частью въ ритуалѣ, частью въ «Зеркалѣ манчжурскаго языка» встрѣчаются еще нѣсколько именъ стихійныхъ духовъ, какъ-то: Омоси-мама (букв. бабушка дѣтей) — женскій духъ земли, которой приносили жертвы, испрашивая благоденствія и богатства, Суре-мама (букв. рождающая бабушка), которой молились при дѣторожденіяхъ, Банда-Мафа, котораго призывали рыбаки и охотники, Фьехун-мама, женскій стихійный духъ, обитавшій въ горахъ и лѣсахъ, вредившій или помогавшій путешественникамъ, Банаджи (отъ бан — рождать) — духъ-покровитель данной мѣстности, нераздѣльно соединявшій характеръ стихійнаго земного духа съ характеромъ родоначальника или предка; наконецъ, Ильмун-ханъ — подземный царь. Если этотъ послѣдній, несмотря на свое чисто-манчжурское имя, возбуждаетъ подозрѣніе о своемъ буддійскомъ происхожденіи, то никакъ нельзя сомнѣваться въ исконномъ туземномъ значеніи цѣлаго сонма *хуту* — зловредныхъ духовъ, которымъ не молились, но противъ которыхъ употребляли заклинанія. Для большей дѣйствительности этихъ заклинаній, а можетъ быть, и какъ воспоминаніе прежняго культа, изображенія этихъ хуту помѣщались въ храмахъ; какъ сообщается въ «Зеркалѣ манчжурскаго языка», «фигуры съ человѣческими тѣлами, съ головами слоновъ и лошадей, полагаемыя

землѣ), еще не утратившіе своей связи съ нашимъ міромъ, а потому и болѣе дорогіе и важные для народной религіи, нежели сами Будды.

[7] De Harlez, 17. 13.

въ храмахъ — эти фигуры называются хуту». Когда манчжуру является привидѣніе или мерещится что-нибудь страшное, онъ говоритъ, что это «хуту». Изъ многихъ разрядовъ этихъ демоновъ заслуживаютъ особаго вниманія два, именно: *Буцели* — нѣчто въ родѣ вампира: жизненный духъ умершаго человѣка, превратившійся въ хуту и посѣщающій живыя тѣла, и, затѣмъ, *Манджіянъ* — духъ, который входитъ въ самана въ силу его заклинаній и заставляетъ его прыгать и кривляться [8].

Саманы, ставъ официальными священнослужителями манчжурской національной религіи, сохранили вмѣстѣ съ именемъ и ясныя черты своего первоначальнаго характера. Эти важныя духовныя особы, въ великолѣпныхъ одеждахъ, чинно и торжественно священнодѣйствующія за обширною оградой храма въ Мукденѣ или самомъ Пекинѣ предъ лицомъ богдыхана, въ сущности ничѣмъ не отличаются отъ одноименныхъ имъ кудесниковъ, заклинателей духовъ и прорицателей, которые неистовствуютъ въ кочевыхъ кибиткахъ тунгузовъ и якутовъ. Слово саманъ (а не шаманъ, какъ обыкновенно ошибочно произносятъ) принадлежитъ искони монгольскому и туранскому язычеству. Производство его отъ санскритскаго шрамана— отшельникъ — не выдерживаетъ критики. Тунгузы и манчжуры никогда прямыхъ сношеній съ Индіей не имѣли, а китайцы никогда не называли буддійскихъ монаховъ шаманами. Слово шаманъ китайцы всегда считали за манчжурское и объясняли его китайскими словами чу-шэн-чжинъ, что значитъ не отшельникъ, а заклинатель духовъ. Шоттъ въ своемъ изслѣдованіи «Ueber den Doppelsinn des Wortes Schamane und über den tungusischen Samanencultus am Hofe der Mandju-Kaiser» производитъ слово саманъ отъ манчжурскаго корня *са* — знать, вѣдать, видѣть (такъ что саманъ значилъ бы буквально вѣдунъ). Де-Харлэзъ (29) сближаетъ его со словомъ самдамба — бить въ волшебные бубны. Кромѣ этого инструмента, составляющаго непремѣнную принадлежность всѣхъ самановъ и шамановъ, какъ цивилизованныхъ, такъ и дикихъ, манчжурскіе священнослужители, какъ и ихъ кочевые собратья, носили во время культа поясъ, увѣшанный колокольчиками и бубенчиками, длинный ножъ или мечъ съ тремя цѣпочками и привязанную къ длинному ремню стрѣлу, которую они кидали къ духамъ, чтобъ ихъ привлечь или заклясть.

[8] De Harlez, 19, 21.

Природныя свойства и дарованія, необходимыя для должности самана, подвергались, повидимому, въ Манчжуріи правильному воспитанію. Ритуалъ упоминаетъ о саманскихъ домахъ или общинахъ, гдѣ, вѣроятно, будущіе саманы учились у старшихъ и получали отъ нихъ посвященіе. Затѣмъ изъ подготовленныхъ такимъ образомъ кандидатовъ въ саманство правительство и частныя семьи выбирали себѣ (о чемъ также упоминается въ ритуалѣ) публичныхъ и домашнихъ священнослужителей. Но что саманы первоначально были не жрецами, а только волшебниками, заклинателями или пророками, — это явствуетъ изъ того любопытнаго факта, что они не допускались къ культу главнаго національнаго божества или духа манчжуровъ — Шанъ-си. Въ особыхъ почетныхъ капищахъ, которыя онъ имѣлъ во всякомъ храмѣ, ему приносили жертвы не саманы, а избранные отцы манчжурскихъ семействъ. Здѣсь мы имѣемъ остатокъ чистаго первобытнаго жречества, которое у всѣхъ народовъ принадлежало домохозяину или отцу семейства. То обстоятельство, что это чисто-патріархальное жречество мы находимъ у манчжуровъ только въ культѣ Шан-си, въ связи съ нѣкоторыми другими подробностями, указываетъ на то, что это божество, этотъ «духъ Шан-си», какъ онъ всегда называется въ ритуалѣ, былъ не кто иной, какъ древній праотецъ манчжурскаго народа, что нисколько не мѣшало ему быть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и небеснымъ богомъ, какъ на это, повидимому, намекаетъ начало нѣкоторыхъ молитвъ: «Сыны неба, праотцы племенъ, духъ Шан-си» и т. д.

III.

Жертвы и молитвы, съ которыми манчжуры при посредствѣ самановъ обращались къ своимъ духамъ, предполагаютъ очень реальное общеніе между ними. По постояннымъ выраженіямъ ритуала духи зазываются, приглашаются вкусить отъ жертвенныхъ яствъ, имъ подносятъ вино, становятся предъ ними и т. д. Молитвы состоятъ изъ: 1) прямыхъ прошеній къ духамъ (джалбарире); 2) изъ заклинаній, произносимыхъ нараспѣвъ (джарире); 3) изъ нашептываній (туй-бур), которыя саманъ произноситъ въ темнотѣ послѣ того, какъ гасятся свѣчи, подъ конецъ вечерняго служенія; 4) если духи медлятъ явиться, то саманъ увѣщеваетъ ихъ льстивыми словами, ползая на брюхѣ (форобуре). Кромѣ того, есть спеціальная

молитва при поднесеніи духу вина. Непремѣнную принадлежность публичнаго и домашняго служенія составляетъ занавѣсъ, за который саманъ прячется для прямого сообщенія съ духами. Важное значеніе имѣетъ золотая и серебряная бумага, изъ которой вырѣзываются различныя фигуры, частью сжигаемыя на жертвенникахъ, частью вывѣшиваемыя въ видѣ флаговъ на вѣтвяхъ деревьевъ и на священныхъ шестахъ, такъ называемые эндури-гирданъ, знамена духовъ. У манчжуровъ весьма распространенъ культъ деревьевъ, въ особенности ивъ, на которыя, по ихъ вѣрованію, сходятъ духи. Живыя деревья часто замѣняются высокими мачтами или шестами, на верху которыхъ, кромѣ упомянутыхъ знаменъ духовъ, иногда вѣшаются также сосуды съ жертвенными приношеніями.

Когда кто-нибудь опасно заболѣетъ, то вырѣзываютъ изъ бумаги монеты и человѣческія фигуры, сжигаютъ ихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ разсыпаютъ зерна рису и разливаютъ воду, прося духовъ исцѣлить больного. Если болѣзнь продолжается, призываютъ самана, который нарѣзаетъ куски изъ бумаги пяти цвѣтовъ, вывѣшиваетъ ихъ на прямомъ ивовомъ шестѣ и затѣмъ изо всей силы бьетъ въ волшебный барабанъ и бубны, чтобы прогнать злыхъ хуту, осаждающихъ больного. То же дѣлается и при болѣзни скота. Другое средство устранить сверхъестественную причину недуга — принести въ жертву борова или другое животное, котораго черепъ выставляется потомъ на шестѣ. Во время эпидемій обращаются къ *духу тигровъ*, приносятъ ему жертвы, бьютъ въ барабанъ и т. д. Когда думаютъ, что кто-нибудь одержимъ злымъ духомъ (хуту), что очень часто случается у манчжуровъ, то призываютъ самана, который вмѣстѣ съ домашними начинаетъ кричать такъ громко, что злой духъ отъ страха убѣгаетъ. Весьма дѣйствительное также средство — вырѣзывать изъ бумаги человѣческія фигуры и вѣшать ихъ на мѣстѣ жертвоприношеній — очевидное указаніе на прежнія человѣческія жертвы[9]. Чтобы обезпечить счастье ребенка, его посвящаютъ духу-покровителю. Это дѣлается такимъ образомъ: надѣваютъ шелковый шнурокъ, перевитый узкою бумажною лентой, на шею ребенка и даютъ

[9] Иногда эти человѣческія фигуры привязывались къ рукѣ больного нитками, которые затѣмъ перерѣзали съ произнесеніемъ приличныхъ заклинаній. Такихъ же бумажныхъ человѣчковъ вѣшали въ даръ лѣснымъ и горнымъ духамъ на вѣтвяхъ деревьевъ во время путешествія, чтобъ обезпечить себѣ безопасность.

ему въ руки девять блиновъ на двухъ тарелкахъ, которыя онъ долженъ поднести духу; затѣмъ эти блины съѣдаютъ. Первоначально, конечно, имѣлось въ виду обезпечить *загробное* благоденствіе ребенка, который съ этою цѣлью и приносился въ жертву духу-покровителю. Умершимъ еще до погребенія прямо приносились жертвы. Иногда духъ умершаго вселялся въ тѣло живого человѣка и начиналъ говорить его устами. Тогда, смотря по качеству духа, его или умилостивляли жертвоприношеніями, или же изгоняли посредствомъ барабана. На могилахъ сажали ивы, и «Зеркало манчжурскаго языка» говоритъ, впрочемъ, безо всякихъ поясненій, что ива представляетъ духъ умершаго [10].

Общій характеръ манчжурской религіи всего ярче бросается въ глаза въ тѣхъ молитвахъ, которыя составляютъ главное содержаніе жертвеннаго ритуала (манчжусай вецереметере дорой бите), изданнаго императоромъ Кьенъ-лономъ. Какъ поясняется въ предисловіи, написанномъ самимъ императоромъ, цѣль изданія — увѣковѣчить древніе обряды и вѣрованія манчжурскаго народа и предохранить ихъ отъ порчи и забвенія. Позднѣйшая буддійская примѣсь легко отдѣляется въ этихъ древнихъ текстахъ отъ коренныхъ первобытныхъ элементовъ. Вотъ нѣсколько характерныхъ образчиковъ этой религіозной древности. Утренняя молитва, произносимая въ главномъ храмѣ въ началѣ каждаго мѣсяца: «Сыны неба! Старѣйшины родовъ! Военачальники! Князья! Молитъ васъ такой-то. Склонившись къ нему, сопутствуя ему, покрывая его спереди, поддерживая его сзади, исполните его радостью и благополучіемъ. Убѣлите его волосы, доведите до желтизны его зубы! Да будутъ у него многіе годы, жизнь удлиненная, утвердите основанія его въ глубинѣ. Покровительствомъ *Эндури*, помощью *Вецеку* да получитъ онъ долгій рядъ годовъ» (стр. 95). Молитва вызывательная и заклинательная во время вечерняго служенія, когда саманъ садится на подушку, принесенную женщинами: «Сойди съ *неба, о духъ старшихъ братьевъ*. Спади съ *солнца, о духъ семейства*. Духи ньянзи, Анкуи Айяра! Мури Мурига! Семь Дайгоновъ! Невидимый Гіанку! Духъ Сэнггу! Военачальники! Семь Вэйгури! Монгольскій Аду! Катунъ Нойанъ!

[10] De Harlez, 45—49. Я беру у этого автора только фактическія указанія, оставляя въ сторонѣ нѣкоторыя (впрочемъ, немногочисленныя) его толкованія, довольно сбивчивыя, тенденціозныя и плохо вяжущіяся съ сообщаемыми имъ фактами.

Такой-то проситъ васъ за себя. Склонившись къ нему» и т. д. (стр. 96). Заклинаніе, произносимое саманомъ въ темнотѣ надъ большимъ колокольчикомъ: «Приди Ирегу! Невидимый! Закрывъ дверь и окно, призываю тебя, невидимый! Прикрывъ паръ воды и огонь очага, приглашаю тебя, невидимый! Въ силу этого вызыванія, сойди на этотъ престолъ, невидимый! Силою этой молитвы, сойди на этотъ столъ, невидимый! Семь Дайгоновъ, сойдите съ ласкою, невидимые! Йоргонъ Юнгги! сойди и дотронься до этого, невидимый! Проходя пространство, приди на этотъ колокольчикъ, невидимый! Дергая за шнурокъ этого колокольчика, приди сюда, невидимый!» (стр. 97—98). Другое заклинаніе надъ колокольчикомъ: «Ставя этотъ столъ, приглашаю тебя! Отвѣчая на мой вызовъ, приди на это сѣдалище! По молитвѣ моей приди на этотъ столъ! Двигая перьями твоихъ крыльевъ, сойди, о рубиновый орелъ! Дергая за шнурокъ этого колокольчика, сойди сюда».

Вотъ еще, наконецъ, одна молитва о лошадяхъ: «Сыны Неба, вожди монгольскіе, князья манчжурскіе! Такой-то молится вамъ за своихъ бѣгуновъ. Поднимите ихъ бедра, распустите ихъ гривы; пускай они глотаютъ вѣтеръ набѣгу и, впивая туманъ, жирѣютъ постоянно; пускай, получая кормъ, будутъ они здоровы и крѣпки; кусая коренья, достигнутъ большого возраста. Не пускайте ихъ падать во рвы и пропасти, удаляйте отъ нихъ конокрадовъ. Духи, храните ихъ! Покойники, помогайте имъ!» [11].

Для того, чтобы заключенія, которыя мы можемъ вывести изъ этого очерка манчжурской религіи, не имѣли случайнаго и частнаго характера, разсмотримъ еще отдаленныя пространствомъ и временемъ религіи лопарей и аккадійцевъ.

IV.

Весьма малочисленный (всего не болѣе 20.000 душъ), но, повидимому, не вымирающій народецъ, живущій въ сѣверныхъ окраинахъ Швеціи, Норвегіи и на Кольскомъ полуостровѣ въ Россіи, — народецъ, извѣстный своимъ сосѣдямъ подъ именемъ лапонцевъ, лопи, лопарей, самъ называетъ себя Саоме, Само, Самбо, Суома, Суоме, Суомалайсетъ. Уже это названіе указываетъ на тѣсное родство лапон-

[11] De Har lez, 142, 143.

цевъ съ жителями Финляндіи, которые также называютъ себя Суома. Одинаковое названіе для божества (Юмала у финновъ, Юбмелъ или Ибмелъ у лопарей) и общій характеръ всего языка не оставляютъ никакого сомнѣнія въ этомъ родствѣ. Оно не опровергается, а скорѣе подтверждается тою непримиримою враждой и соперничествомъ между Финляндіей и Лапландіей, яркое выраженіе которыхъ мы находимъ уже въ Калевалѣ: это дѣло слишкомъ обыкновенное между самыми близкими народностями. Съ другой стороны, такая вражда показываетъ во всякомъ случаѣ, что въ лопаряхъ мы находимъ не безличный этническій матеріалъ, а рѣзко-очерченную національную индивидуальность. И дѣйствительно, объ этомъ свидѣтельствуетъ прежде всего ихъ богатая и своеобразная религія.

Нынѣшніе лопари всѣ христіане, но они болѣе какого-либо другого «двоевѣрнаго» народа подъ наносною поверхностью христіанскихъ именъ и представленій сохраняютъ цѣлый глубокій слой языческаго міросозерцанія. Существуютъ, кромѣ того, извѣстія старинныхъ авторовъ о лопаряхъ-язычникахъ. Всѣ эти извѣстія тщательно собраны г. Харузинымъ въ его интересномъ трудѣ и присоединены къ его собственнымъ наблюденіямъ и сообщеніямъ другихъ новѣйшихъ писателей.

Самый распространенный среди всѣхъ лопарей культъ относился, а до нѣкоторой степени и нынѣ относится, къ священнымъ камнямъ. Значеніе этого культа ясно изъ самаго названія такихъ камней: сейде (сейте или сите), а въ другихъ мѣстностяхъ сайво: и то и другое слово значитъ умершій, покойникъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ главныхъ боговъ стараго лапландскаго пантеона Стурра Пассе (великій святой), болѣе извѣстный подъ норвежскимъ названіемъ Сторьюнкаре, богъ дикой природы, покровитель звѣрей и охоты, во многихъ мѣстностяхъ носилъ также имя Сейда, и наоборотъ, поклонники священныхъ камней или сейдовъ иногда называли ихъ также Сторьюпкаре (стр. 183). Всѣ компетентные авторы, занимавшіеся религіей лопарей, начиная съ Моне и Кастрена, прямо связываютъ культъ сейдовъ съ почитаніемъ предковъ (стр. 184). Обстоятельнѣе другихъ излагаетъ этотъ взглядъ Дюбенъ: «Вѣроятно, говоритъ онъ, нѣкогда отмѣчали жилище мертвыхъ камнемъ, служащимъ въ нѣкоторомъ родѣ могильнымъ памятникомъ. Эти камни были одиноки и разсѣяны въ разныхъ мѣстахъ, такъ какъ лопари не хоронили своихъ покойниковъ ни въ курганахъ, ни въ долменахъ. Около

этихъ мѣстъ происходили жертвоприношенія въ честь усопшаго. Эти Сайво-кедде или священные камни сдѣлались впослѣдствіи Сейтаръ (т. е. превратились въ самихъ обожествленныхъ покойниковъ); по мѣрѣ того, какъ съ теченіемъ времени воспоминаніе объ ихъ первоначальномъ значеніи ослаблялось, развился антропоморфизмъ, и лопари познакомились съ богами другихъ народовъ — готовъ и свевовъ — изображаемыми въ видимыхъ предметахъ. Съ тѣхъ поръ стали воздвигать сейтаръ съ другою мыслью: имъ не придавали уже значеніе памятниковъ, поставленныхъ въ честь предковъ, на нихъ стали смотрѣть какъ на боговъ-предковъ. Камень одѣлили способностью жить, двигаться, ѣсть, пить, причинять несчастье. Онъ принадлежалъ личности, семьѣ, роду». Это толкованіе Дюбена, съ которымъ соглашается и г. Харузинъ (стр. 185), кажется мнѣ далеко неудовлетворительнымъ. Оно предполагаетъ современное понятіе о могильномъ памятникѣ, отмѣчающемъ только мѣсто погребенія и увѣковѣчивающемъ память умершаго. Но при такомъ разсудочномъ понятіи никому не придетъ въ голову называть могильный памятникъ покойникомъ и приписывать ему демоническія свойства. Разсудочныя понятія не переходятъ въ фантастическія представленія, а наоборотъ. Лопари отождествляли священный камень съ покойникомъ въ словѣ, потому что не раздѣляли ихъ и въ представленіи, они вѣрили, что покойникъ превращается въ камень, а камень превращается въ стихійнаго духа, оставаясь камнемъ и покойникомъ. Вотъ что разсказывается, напримѣръ, о происхожденіи одного священнаго камня:

«Недалеко отъ Печенги, на тундрѣ [12] Угъ-ойвъ, находится камень, называемый лопарями Рептъ. Камень произошелъ слѣдующимъ образомъ. Жили очень давно на озерѣ Яуръ-Арви-Вальдимъ въ Печенгѣ два лопаря, родные братья. Оба были женатые и имѣли по одному сыну. Былъ у нихъ отецъ Нойда [13] — большой колдунъ, называемый Сырнецъ. Онъ съ ними не жилъ, а жилъ отдѣльно въ лѣсу какъ цертъ (чортъ) и къ сыновьямъ ходилъ рѣдко, такъ какъ они его не любили за его жизнь. Кромѣ того, онъ никогда не ѣлъ вмѣстѣ съ ними, а всегда просилъ отдѣльно. Разъ братья пошли въ

[12] Тундрами, въ противоположность обычному представленію называются въ Лапландіи сухія и возвышенныя мѣста, покрытыя мхомъ или лѣсомъ.

[13] Нойды или Ноайды—въ древности соединяли званіе жрецовъ съ искусствомъ чародѣевъ и гадателей; нынѣ — простые колдуны.

тундру промышлять дикихъ оленей, а жены ихъ вскорѣ поѣхали на озеро смотрѣть сѣти. Лишь дѣти остались дома. Имъ-то и сказали: какъ придетъ старикъ-дѣдко и запроситъ ѣсть, то вы мяса ему не варите: возьмите въ амбарѣ рыбы свѣжей или соленой — все равно. Еще если скажетъ: вареной рыбы не хочу, то изжарьте. Мяса же не варите ему. Вскорѣ послѣ нихъ старикъ и пришелъ. Онъ поздоровался съ внучатами и сѣлъ на лавку: усталъ, дѣтки, говоритъ, старъ сталъ. Посидѣлъ немного и сказалъ: я ѣсть хочу. — Чего мы тебѣ сваримъ, дѣдко, спросили они. — Постойте, ужо я подумаю; захватилъ голову руками и долго думалъ. Наконецъ сказалъ: варите мясо. Ребята помнили, что имъ мяса варить не велѣли, но сказать объ этомъ старику не смѣли и боялись. Они побѣжали въ амбаръ и принесли шею отъ дикаго оленя, разрубили ее на большіе куски сами, положили въ большой котелъ и съ трудомъ подняли его на крюкъ. Мясо сварилось, и опять они едва-едва сняли котелъ съ крюка и огня, а старикъ, глядя на нихъ, не пособилъ, а только смотрѣлъ. Вытянули они мясо изъ котла и положили не на кару (тарелка), а въ большую деревянную чашку. Положили на столъ, а старикъ сталъ ѣсть. Мясо онъ почти все съѣлъ и оставилъ самую бездѣлицу. Это онъ отдалъ дѣтямъ и сказалъ: это вамъ — ѣшьте.

«Послѣ того дѣдко поблагодарилъ ребятъ и сталъ говорить: я сегодня былъ послѣдній разъ, скажите отцамъ и матерямъ. Скажите еще: оленей у нихъ будетъ много, дикихъ оленей они также будутъ доставать хорошо. Озера имъ рыбы тоже дадутъ, только на этомъ мѣстѣ, при этомъ озерѣ не будетъ никогда больше двухъ тупъ (дворовъ), и въ каждой тупѣ мужикъ будетъ только одинъ. Болѣе этого не будетъ жить. Теперь я пойду на Угъ-Ойвъ и тамъ сяду и буду сидѣть всегда лицомъ сюда и буду смотрѣть сюда. Еще скажите имъ, что *когда я зашумлю на Угъ-Ойвѣ*, тогда пусть они никуда не ходятъ и не ѣздятъ, потому что тогда будетъ большая погода (буря). Когда же будетъ ясно, и не будетъ шума, пусть идутъ и ѣдутъ, куда нужно, и всегда воротятся съ тѣмъ, за чѣмъ поѣхали. *Пусть также они просятъ у меня хорошей погоды, и я ее дамъ.* Сказавъ это, онъ ушелъ, куда сказалъ, и *тамъ окаменѣлъ*.

«Вскорѣ послѣ пріѣхали матери. Онѣ зашли въ избу и увидѣли мясной котелъ, поэтому сейчасъ спросили дѣтей: дѣдко былъ у васъ? — Былъ. — Что ему варили? — Мы варили ему оленью шею, мясо: онъ просилъ мяса, и мы боялись ему сказать, что намъ не ве-

лѣно: пошли въ амбаръ, увидѣли мясо и сварили. Матери, услышавъ это, забранили ихъ, сколько могли, и хотѣли ихъ бить; въ это время онѣ отъ устали сѣли на лавку и встать больше не могли. Ихъ какъ будто тутъ кто держалъ. Ребятъ поэтому еще болѣе бранили, да бранили и старика. Немного погодя пріѣхали изъ лѣсу и братья. Дѣти побѣжали навстрѣчу. Они спросили: а гдѣ матери? — Онѣ пріѣхали съ озера, сѣли на лавку и не могутъ встать. — А дѣдко былъ у васъ? — Былъ. — Чѣмъ кормили его? — Онъ просилъ мяса, и мы варили ему мяса. Онъ почти все съѣлъ. — Отцы забранились на ребятъ, а меньшій ударилъ своего сына по головѣ. Старшій братъ пошелъ въ избу и, не говоря никому ни слова, ударилъ жену по спинѣ, и она вскочила. Потомъ ударилъ и другую, и она вскочила. Ребятъ послѣ того еще побранили и стали спрашивать, что дѣдко говорилъ. (Дѣти повторяютъ слова дѣда.) Братья, услыша это, еще больше разсердились и на другой день рѣшились камень-старика сжечь. На другой день погода была хороша; они нарубили смоляныхъ дровъ, сухихъ и поѣхали на оленяхъ камень жечь. Лишь только стали подниматься наверхъ, какъ поднялась буря, и не только не дозволяла имъ далѣе ѣхать, но даже съ оленями ихъ бросила почти до дому. На другой день опять было свѣтло, и опять братья поѣхали. Повторилось то же. Поѣхали они и на третій день, при хорошей погодѣ, но случилось то же, и, кромѣ того, у меньшаго брата олень, когда побѣжалъ съ горы, сломалъ себѣ ногу. И каждый разъ, какъ они возвращались къ дому, буря утихала; поэтому послѣ третьяго раза братья не хотѣли больше ѣхать и сказали: сиди же ты тамъ камнемъ. Этотъ камень и называется теперь Рептъ-кедде.

«По словамъ лопарей, этотъ камень и теперь стоитъ на Угъ-Ойвѣ и имѣетъ будто бы видъ сидящаго человѣка. Послѣ этого, говорятъ лопари, дѣйствительно тутъ никогда не бывало болѣе двухъ тупъ, а въ каждой тупѣ жило только по одному мужчинѣ. Когда же рождались дѣти мужского пола, то по достиженіи ими 8—10-лѣтняго возраста кто-нибудь изъ мужчинъ умиралъ. Женскаго же пола, говорятъ, бывало и много. И въ настоящее время тамъ живутъ лишь два лопаря. По горѣ, на которой сидитъ окаменѣлый старикъ, и до настоящаго времени узнаютъ погоду, а въ прежнее время мѣстные лопари тутъ предъ камнемъ просили хорошей погоды» (стр. 186, 187).

Вѣрованіе, что умершіе колдуны превращались въ священные камни, становились сейдами, было общераспространеннымъ у лопа-

рей (почему именно колдуны, увидимъ дальше); тогда какъ, по признанію самого г. Харузина, «мы не встрѣчаемъ преданій, свидѣтельствующихъ о происхожденіи сейдовъ изъ могильныхъ памятниковъ» (стр. 188).

Такъ какъ сейды считались покровителями семействъ, то во всѣхъ трудныхъ обстоятельствахъ имъ приносили жертвы — для того, чтобъ они способствовали обильному улову, удачной охотѣ, давали хорошую погоду и т. д. Жертвоприношенія совершали около самихъ сейдовъ; самое мѣсто, гдѣ стоялъ священный камень, считалось святымъ; его обносили оградой, и никто не смѣлъ входить за предѣлы этой ограды безъ жертвенной цѣли. Вотъ почему даже въ древнее время лопари неохотно показывали мѣста, на которыхъ стояли сейды: они боялись, что за это ихъ постигнетъ наказаніе, и разсказывали примѣры, какъ лишались здоровья, а иногда и жизни, тѣ, которые покушались разрушить или осквернить священный камень. Женщины къ сейдамъ, какъ къ родовой (патріархической) святынѣ, не допускались (тамъ же, стр. 183).

Пока сейдъ оставался семейною, родовою собственностью, жертвы ему приносилъ глава семьи, рода; а гдѣ сейды превратились въ боговъ общихъ или общественныхъ, тамъ жертвы сейду приносилъ нойда.

Лопари-охотники, если убивали птицъ, бѣлокъ или какое-нибудь другое животное около священной ограды сейда, должны были отдать въ жертву камню ноги (крылья) и голову своей добычи. Гегстрёмъ (авторъ описанія Лапландіи) сообщаетъ со словъ одного колониста, что когда тотъ, увидавъ, какъ лопарь приноситъ въ жертву камню крылья, ноги и голову убитаго имъ тетерева, удивился и спросилъ, зачѣмъ онъ это дѣлаетъ, то лопарь отвѣчалъ, что за принесенную имъ сейду жертву онъ ждетъ, что этотъ послѣдній *изъ пожертвованнаго создастъ новыхъ птицъ и пошлетъ ихъ* ему при охотѣ (стр. 189).

Лопари-рыболовы мазали своихъ сейдовъ рыбьимъ жиромъ, чтобы сейдъ подавалъ имъ болѣе счастливую ловлю, и когда жиръ высыхалъ, они полагали, что сейдъ съѣдалъ жертву. Сейдамъ приносили въ жертву и оленей, при чемъ жертвенною кровью ихъ окропляли или обмазывали. Бросаніе простого камня, обмазаннаго жертвенною кровью, на гору, гдѣ стоялъ священный камень или сейдъ, было также употребительно у лопарей нѣкоторыхъ мѣстностей, осо-

бенно въ тѣхъ случаяхъ, когда сейдъ находился на трудно доступной вершинѣ. По разсказу Кастрена, принеся въ жертву сейду голову и шею оленя, остальную его часть охотники съѣдали сами на мѣстѣ жертвоприношенія, послѣ чего, однако, возвращались домой какъ бы съ голоднымъ желудкомъ, то есть съ правомъ требовать другого обѣда, такъ какъ все, что они съѣдали при жертвѣ, шло въ прокъ не имъ, а сейду (стр. 189, также 170).

Сейдовъ необходимо было кормить, такъ какъ въ противномъ случаѣ они умирали. «Когда перестаютъ приносить имъ жертвы, пишетъ Гегстрёмъ, они теряютъ все свое могущество и не бываютъ въ состояніи приносить ни добра, ни зла» (стр. 190).

Если покойники прямо превращались сами въ священные камни безо всякаго посредства могильныхъ памятниковъ и т. п. ученыхъ измышленій, то изъ этого, конечно, еще не слѣдуетъ, чтобы всѣ священные камни, вообще, и каждый изъ нихъ въ частности были окаменѣлыми покойниками. Самое это превращеніе покойника въ камень съ сохраненіемъ и даже увеличеніемъ его прежнихъ духовныхъ силъ было бы немыслимо, если бы не существовало той общей идеи, что камень можетъ быть видимымъ образомъ и реальнымъ носителемъ нѣкотораго демоническаго существа, которое могло и не отождествляться съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ покойникомъ или предкомъ. Демоническое существо, подобное тому, которое изъ колдуна переходило въ камень, могло сидѣть въ камнѣ и помимо колдуна. Если лопарь въ дикомъ мѣстѣ встрѣчалъ никому не принадлежащій, ни къ какому роду не пріуроченный камень, почему-либо производившій на него религіозное впечатлѣніе, казавшійся ему сейдомъ, онъ воздавалъ ему такой же культъ, какъ и своимъ сейдамъ или сайво — покойникамъ, не отождествляя его непремѣнно съ ними. Его вниманіе останавливалось главнымъ образомъ не на ихъ различномъ происхожденіи, а на ихъ общемъ характерѣ камней — духовъ или демоновъ. Если для него важно было какое-нибудь различіе между ними, то никакъ не различіе въ происхожденіи, а различіе въ степени могущества, независимое отъ перваго. Только такимъ образомъ могло возникнуть представленіе о самомъ могущественномъ, самомъ главномъ изъ сейдовъ — Стурро-Пассе — Великомъ Святомъ (Сторьюнкаре): этотъ послѣдній представлялся какъ особое божество, и однакоже ему присваивалось и общее названіе сейда, а съ другой стороны его особымъ именемъ назывался не одинъ какой-нибудь опре-

дѣленный священный камень, а многіе. Это былъ, такимъ образомъ, священный камень по преимуществу, камень камней, и тѣ изъ сейдовъ, которые не имѣли сами индивидуальнаго характера, почитались какъ его представители, какъ причастные его высшей силѣ, а потому и его имени. Между тѣмъ, нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что этотъ типическій и универсальный священный камень представлялъ собою какого-нибудь опредѣленнаго покойника или предка, по крайней мѣрѣ на этотъ счетъ нѣтъ никакихъ указаній и извѣстій.

Но если, такимъ образомъ, не всѣ священные камни были превращенными предками, то съ другой стороны и не всѣ предки превращались по смерти своей въ камни. Такъ, верховное божество лопарей Юбмела или Ибмела (финляндскій Юмала, черемисскій Юмо, эстонскій Юммалъ) признавался ими за ихъ національнаго родоначальника (стр. 141) и, однакоже, этотъ общій предокъ превратился не въ священный камень, а сталъ верховнымъ небеснымъ богомъ, котораго собственное имя было равносильно общему нарицательному имени бога или божества. Имѣетъ ли такое же человѣческое происхожденіе Бейве или Пейве — солнечный богъ, объѣзжающій міръ частью на оленѣ, частью на медвѣдѣ, живущій со своею матерью, сестрами, женой и дочерьми и сопровождаемый нѣсколькими Айлекесъ-Олмакъ (святые мужи), въ которыхъ олицетворены дни недѣли — на этотъ счетъ нѣтъ никакихъ указаній. Но человѣческое или получеловѣческое происхожденіе лапонскаго громовника Горагаллеса или Айеке (Айе) кажется несомнѣнно. Айеке — значитъ дѣдъ, прадѣдъ. Явился онъ на свѣтъ слѣдующимъ образомъ. Сидѣла разъ дѣвушка въ лѣсу подъ деревомъ; пришелъ къ ней Перкель (злой духъ) и велѣлъ набрать сухого хвороста въ шубу. Когда она это сдѣлала, и чортъ зажегъ костеръ, то она замѣтила, что у него рога на головѣ; она испугалась и хотѣла бѣжать, но онъ ее удержалъ и вступилъ съ нею въ связь. Отъ этой связи родился сынъ, который все плакалъ, такъ что его ничѣмъ нельзя было утѣшить. Богъ (Юбмела) взялъ его къ себѣ на облака и спросилъ, желаетъ ли онъ дружить со своимъ отцомъ, или со своею матерью. Мальчикъ отвѣтилъ, что онъ дружить хочетъ съ матерью, а отца преслѣдовать изо всѣхъ силъ, что онъ и до сихъ поръ дѣлаетъ, объѣзжая по воздуху вокругъ земли и взлѣзая на горы; онъ зажигаетъ деревья, когда черти хоронятся за ними, и убиваетъ колдуновъ, за которыми также лю-

бить прятаться нечистая сила. Въ этомъ преданіи, по справедливому замѣчанію г. Харузина, явно замѣтны слѣды позднѣйшаго наслоенія (стр. 146). По другому варіанту, также едва ли очень древнему, лопари считаютъ своего громовника существомъ двойственнаго характера, равно добрымъ, какъ и злымъ, потому что онъ былъ рожденъ Перкелемъ въ скалѣ тайно, такъ чтобъ Юбмела ничего объ этомъ не долженъ былъ знать. Но Юбмела узналъ, взялъ дитя къ себѣ и воспиталъ его. Поэтому Айеке, будучи съ одной стороны сыномъ злого духа, а съ другой — воспитанникомъ небеснаго бога, вмѣстѣ и золъ, и добръ (стр. 147).

Рядомъ съ этимъ представленіемъ объ Айеке мы встрѣчаемъ и представленіе, что самъ громъ есть божество, которое *гонитъ чародѣевъ съ неба*, и что шумъ во время грозы есть шумъ отъ стрѣлъ, которыми мечетъ въ чародѣевъ богъ-громъ. Самуилъ Реенъ прямо говоритъ, что громъ лопари считаютъ предметомъ оживленнымъ (rem viventem), который и шумитъ такъ на небѣ [14].

Съ другой стороны громъ объяснялся тѣмъ, что Айеке ходитъ по тучамъ; въ «Lexicon Lapponicum» отмѣчается, что у лопарей для выраженія того, что громъ гремитъ, служатъ слова: айя юца, т. е. айя ходитъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этому могучему богу приписывалась власть и надъ моремъ, водами и вѣтрами. Стрѣлы свои Айеке мечетъ изъ лука, который есть не что иное какъ радуга, которая вслѣдствіе этого и носила названіе Айеке-донге — дѣдовъ лукъ (въ другихъ мѣстахъ — Айеке-Йокса). Впрочемъ, въ настоящее время русскіе лопари Нотозерскаго и Сонгельскаго погостовъ видятъ въ радугѣ огромную лось, которая пьетъ воду изъ рѣки — «воду мѣритъ», какъ они выражаются. Связь съ громомъ сохранилась, однако, въ ея названіи термэсь-юусь — громовая лось (стр. 148).

Мы не станемъ перечислять все множество боговъ обширнаго лапонскаго пантеона, имена которыхъ собраны г. Харузинымъ. Отъ большей части изъ нихъ сохранились только имена, при томъ иногда ясно свидѣтельствующія о вліяніи скандинавской миѳологіи и христіанскаго вѣроученія. Если лопари изначала вѣрили въ сонмъ демоническихъ существъ, населяющихъ небо и воздухъ, лѣса и воды, землю и преисподнюю, то индивидуализація и схематизація этихъ

[14] Тамъ же. Изложеніе этого свѣдѣнія у г. Харузина, какъ видитъ читатель, довольно смутно и сбивчиво. Но это не его вина, ибо сами представленія лопарей, очевидно, были смутны и сбивчивы.

божествъ не принадлежитъ первобытному язычеству. Слѣдуетъ упомянуть лишь о древнемъ и особенно чтимомъ женскомъ божествѣ Саракка. На вопросъ Гегстрёма, кто создалъ міръ, лопари отвѣчали, что Саракка. «Я нашелъ, — замѣчаетъ онъ, — что лопари считаютъ ее почти naturam naturantem, но все-таки отличной отъ бога; при рожденіи, ростѣ и здоровьѣ человѣка и другихъ тварей она оказываетъ свое дѣйствіе. Исключительно важное значеніе приписывали ей при родахъ» (стр. 154).

Къ высшимъ божествамъ г. Харузинъ относитъ и Сайво-Олмака, покровителя чародѣевъ. Насчетъ его происхожденія не можетъ быть никакихъ сомнѣній, такъ какъ слово *сайво* значитъ покойникъ. Сайво-Олмакъ жилъ на вершинахъ горъ; если его содѣйствіе требовалось чародѣю, то этотъ послѣдній отправлялся къ источнику у подножія той горы, на вершинѣ которой жилъ мрачный богъ, и выпивалъ пригоршней воды изъ источника. Тогда на чародѣя сходила сила, равная силѣ его покровителя (стр. 155).

Слѣдуетъ еще упомянуть о благодѣтельномъ морскомъ духѣ Аккрувва, у котораго лицо и половина туловища человѣческія, а нижняя часть тѣла — рыбья; а также о «водяныхъ покойникахъ» — тшадзеравчакахъ — души утопленниковъ. Несомнѣнно, первобытный лапонскій характеръ представляютъ духи Гофиттеракъ, живущіе среди горъ и оленьихъ пастбищъ, — духи богатые, владѣющіе иногда цѣлыми стадами оленей, быковъ и овецъ. Они навѣшиваютъ своимъ стадамъ колокольчики, и по звону ихъ лопари узнаютъ о видимомъ и невидимомъ присутствіи ихъ на пастбищахъ. Этими стадами духовъ можно овладѣть: для этого нужно имѣть смѣлость приблизиться къ стаду, смотря лишь вверхъ и отнюдь не обращаясь ни назадъ, ни въ сторону; затѣмъ остается только бросить посреди стада кусокъ желѣза; пасущій свои стада *духъ боится желѣза* и бѣжитъ, а стадо достается бросившему желѣзо (стр. 159). Интересны также духи-карлики, живущіе подъ землей — Тшаккала-гакъ. Животы этихъ карликовъ наполнены серебромъ. Чтобы поймать духа, на горныя мѣста, ранѣе другихъ освобождающіяся отъ снѣга (любимое мѣстопребываніе Тшаккала-гаковъ), ставятъ молочную кашу; духи вылѣзаютъ изъ-подъ земли, чтобы поѣсть каши, замерзаютъ и лопаются; изъ ихъ животовъ вываливается серебро, которое лопарю остается только подбирать [15].

[15] Тамъ же. Г. Харузинъ предполагаетъ, что это вѣрованіе

Усматривая во всѣхъ явленіяхъ природы и человѣческой жизни дѣйствіе демоническихъ существъ или духовъ, лопари естественно различали между этими послѣдними добрыхъ, благодѣтельныхъ отъ злыхъ, т. е. вредныхъ. Первыхъ они называли «прекрасными мужами» (Тшабла-олбмакъ), а вторыхъ — «черными мужами» (Тшапнесъ-олбмакъ). Этимъ послѣднимъ, раздѣлявшимся на многіе разряды съ особыми названіями, приписывались главнымъ образомъ болѣзни людей и животныхъ и разрушительныя бури. Въ настоящее время всѣ эти духи и при томъ не только «черные мужи», но отчасти и «прекрасные мужи» превратились просто въ чертей или бѣсовъ (перкеле). Въ нихъ же превратились и духи, служившіе нѣкогда спеціально лапонскимъ чародѣямъ (нойдамъ), по мѣрѣ того, какъ сами эти нойды изъ жрецовъ и вѣщихъ пророковъ стали простыми колдунами. Эти «духи чародѣя» Noaidde-vuoinga, *жившіе въ странѣ усопшихъ*, принимали обыкновенно видъ животныхъ, и у каждаго чародѣя ихъ было три въ его распоряженіи: одинъ въ видѣ птицы (saivo-lodde) [16], другой въ видѣ рыбы (saivo-guelle) и третій въ образѣ оленя-самца (saivo-sarva). Птицы, подъ видомъ которыхъ эти духи являлись, были — орлы, лебеди, голуби, коршуны или куропатки; однѣ изъ нихъ были бѣлаго цвѣта съ черными полосами; другія — совершенно черныя; третьи — съ бѣлыми крыльями, черною спиной и сѣрою грудью. И у нынѣшнихъ лапонскихъ колдуновъ есть въ ихъ распоряженіи духи, которые называются просто бѣсами, но могутъ, однако, принимать различные виды; чаще всего они являются либо въ видѣ юношей, либо дѣвушекъ, либо, наконецъ, въ образѣ «барышень», т. е. одѣтыхъ такъ, какъ одѣваются избранныя жительницы города Колы (стр. 161 и 162).

Мрачный таинственный духъ Удбоеръ сидитъ по ночамъ надъ могилами младенцевъ, которымъ родители ихъ не дали имени. Заслышавъ его страшный вой, испуганные лопари спѣшатъ крикнуть какое-нибудь имя младенцу. Незаконнорожденныя дѣти, убитыя ма-

---

скандинавскаго происхожденія; но, кажется, болѣе основательно было бы обратное предположеніе. Угро-финскіе народы раньше прихода германцевъ на сѣверъ жили въ горныхъ странахъ и были знакомы съ руднымъ дѣломъ. Если кто у кого заимствовалъ, то скорѣе скандинавы у финновъ.

[16] Не нужно забывать, что слово *saivo* значитъ умершій, покойникъ.

терями и брошенныя въ пустыхъ мѣстахъ, не могутъ умереть; они безъ умолку плачутъ, зовутъ прохожихъ и жалуются имъ на убійцу. Случалось находить трупы такихъ младенцевъ съ вырѣзанными языками: этимъ способомъ преступныя матери думали сохранить свою тайну. Наиболѣе цѣльнымъ сохранилось очень распространенное нѣкогда по всей Лапоніи вѣрованіе въ Стало — духи умершихъ богатырей, живущихъ въ подземномъ царствѣ и выходящихъ оттуда иногда въ видѣ циклоповъ и великановъ-людоѣдовъ (стр. 162, 163 и 164).

Всему множеству своихъ верхнихъ и нижнихъ демоновъ лопари приносили обильныя жертвы; многимъ изъ нихъ ставили особые отгороженные жертвенники и капища; нѣкоторыхъ изображали въ видѣ идоловъ — деревянныхъ (въ особенности Громовника Айеке, который поэтому и назывался муора-юбмелъ — деревянный богъ) и каменныхъ (въ особенности «Великому-Святому» Стурра Пассе или Сторьюнкаре, который и назывался поэтому Кіедъ-Юбмелъ — каменный богъ) (стр. 165, 166), при чемъ, конечно, изображаемое и изображеніе сливались въ одномъ смутномъ представленіи. Капища обсаживались обыкновенно березами и *ивами, и на ихъ вѣтвяхъ вѣшались куски мяса* и прочіе жертвенные дары.

Сохранились извѣстія о человѣческихъ жертвахъ у лопарей. Вотъ одно относящееся сюда преданіе: «У одного русскаго лопаря захворалъ единственный сынъ. Несмотря на всѣ жертвоприношенія, болѣзнь не уступала. Тогда нойда, отправившись духомъ своимъ въ страну усопшихъ, объявилъ, что требуется въ жертву либо лошадь, либо другой человѣкъ вмѣсто больного. Такъ какъ лошади нельзя было достать тотчасъ, а больному становилось все хуже, то старикъ-отецъ рѣшился принести себя въ жертву: если мой сынъ умретъ, сказалъ онъ, то огонь въ моемъ очагѣ потухнетъ; лучше умру я, — пусть мои годы будутъ причислены къ жизни сына. По словамъ преданія, отецъ вышелъ, чтобы исполнить свое рѣшеніе, подошелъ къ домашнему идолу, но тутъ же упалъ мертвымъ, а сыну тотчасъ стало легче и вскорѣ онъ выздоровѣлъ» (стр. 173, 174).

Въ виду исключительно важнаго значенія, принадлежащаго въ лапонской религіи ея жрецамъ, вѣдунамъ и чародѣямъ — нойдамъ — они заслуживаютъ особаго разсмотрѣнія, къ которому мы теперь и переходимъ.

V.

Лопари издревле славились какъ могучіе чародѣи. Жители Финляндіи, сами весьма извѣстные въ этомъ отношеніи, боялись, однако, дѣтей мрачной Похьолы. Въ двѣнадцатой рунѣ Калевалы разсказывается, какъ Ати-Лемминкейненъ, младшій изъ героевъ этого эпоса, собирается въ свой неудачный походъ на лопарей, окончившійся его смертью:

„Мать старушка дорогая,
Мой скорѣе мнѣ рубашку
Въ гноѣ черныхъ змѣй ужасныхъ,
Ты суши ее скорѣе,
Чтобъ я могъ идти на битву
Къ очагамъ дѣтей Похьолы,
На поля сыновъ лапландскихъ."

Жена останавливаетъ его, разсказывая зловѣщій сонъ, который она только что видѣла. Но Лемминкейненъ не хочетъ слушать:

„Женскимъ снамъ совсѣмъ не вѣрю,
Какъ не вѣрю женскимъ клятвамъ.
Мать, вѣдь ты меня носила!
Дай военную рубашку,
Принеси кафтанъ для битвы.
Я иду теперь въ Похьолу
Избивать дѣтей лапландскихъ.
Страсть влечетъ меня въ Похьолу,
И туда стремятся думы".
. . . . . .
Удержать его мать хочетъ,
Остречь его, старушка:
„Не ходи ты, мой сыночекъ,
Въ села дальнія Похьолы,
Не ходи безъ чародѣйства,
Безъ премудрости всевластной
Къ очагамъ дѣтей Похьолы,
На поля сыновъ лапландскихъ.
Запоетъ тебя лапландецъ,
Заклянетъ тебя турьянецъ [17],
По уста положитъ въ угли,
Въ пламя голову и плечи,
Въ золу жаркую всю руку
На каменьяхъ раскаленныхъ".

[17] Турьянцы — западные (норвежскіе) лопари.

Отвѣчаетъ Леммминкейненъ:
„Чаровали чародѣи,
Заклинали эти змѣи.
Три лапландца собрались
На меня средь лѣтней ночи.
Голы были на утесѣ,
Безъ одеждъ, безъ подпоясокъ,
Неприкрытые нисколько.
Отъ меня они набрали,
Отъ меня тамъ получили,
Что̀ топоръ беретъ отъ камня,
Что̀ на льду каблукъ стираетъ,
Что̀ буравъ беретъ съ утеса,
И что̀ смерть — въ пустомъ жилищѣ.
И въ другой разъ мнѣ грозили,
Дѣло шло тогда иначе,
Мнѣ грозили заклинанья,
Мнѣ грозили ихъ заклятья
Глубоко втянуть въ болото,
Въ то болото, гдѣ бродилъ я;
Я попалъ ужъ было въ тину,
По колѣно былъ въ трясинѣ
И по бороду въ грязи былъ.
Но я мужъ другихъ не хуже,
И тогда не затруднился.
Сталъ я тотчасъ чародѣемъ,
Самъ я началъ заклинанья,
Пѣлъ — и эти чародѣи,
Тѣ стрѣлки съ своимъ оружьемъ,
Тѣ искусные съ ножами,
Тѣ пѣвцы съ своею сталью
Обратились водопадомъ,
Ужасающей пучиной,
Самымъ злымъ водоворотомъ.
Пусть они себѣ тамъ дремлютъ,
Колдуны пусть почиваютъ;
Прорастутъ у нихъ тамъ гривы
Черезъ головы и шапки,
Черезъ плечи чародѣевъ,
Черезъ мясо на бокахъ ихъ,
Чародѣевъ крѣпко спящихъ
И дремотою заклятыхъ".
Все же мать не позволяетъ
Уходить Каукомьели [18].

[18] Другое имя Ати-Леммминкейнена.

Сыну мать не позволяетъ,
Мужа женщина такъ проситъ:
„Не ходи отсюда, милый,
Въ тѣ холодныя селенья,
Въ эту мрачную Похьолу;
Тамъ опасность угрожаетъ,
Злополучному тамъ страшно;
Тамъ живетъ несчастье, Ати;
Хоть ты будешь стоязычнымъ
(И тому повѣрить трудно),
Все же ты не бросишь пѣньемъ
Сыновей Похьолы въ воду,
Ты не скажешь, какъ турьянецъ,
И не скажешь, какъ лапландецъ“ [19].

Не одни ближайшіе финскіе сосѣди лопарей считали ихъ за великихъ чародѣевъ. Такая слава про нихъ была распространена и въ Россіи и въ Западной Европѣ. Долгое время держалось мнѣніе, что лопари имѣютъ власть надъ вѣтрами, что они завязываютъ три волшебные узла, и, когда развязываютъ одинъ, — подымаются вѣтры съ умѣренною силой; когда развязываютъ второй узелъ — начинаютъ дуть вѣтры болѣе сильные; когда развяжутъ третій — поднимается буря и гроза. Разсказывали также, что лопари могутъ удержать корабли на ходу, такъ что никакая сила вѣтровъ не можетъ ихъ сдвинуть съ мѣста. Писатели XVII вѣка описываютъ и даже изображаютъ на рисункахъ особыя волшебныя орудія (*ганы* и *тире*), посредствомъ которыхъ лопари могутъ насылать болѣзни и смерть людямъ и животнымъ. «И даже до настоящаго времени», замѣчаетъ писатель о Лапоніи Шеффферъ, «нѣтъ недостатка въ печальныхъ примѣрахъ такого рода». Могутъ лопари наносить всякій вредъ также при помощи волшебнаго бубна, хотя способы, которыми это дѣлается, и неизвѣстны, такъ какъ лопари держатъ ихъ въ тайнѣ. Пасторъ и магистръ Іоганнъ Торней вполнѣ вѣритъ въ возможность причиненія зла посредствомъ бубна. «Между этими лопарями, пишетъ онъ, былъ одинъ, лѣтъ восьмидесяти, который признавался, что онъ, будучи еще мальчикомъ, научился отъ своего отца этому искусству, и въ 1670 году устроилъ такъ, что одинъ крестьянинъ утонулъ въ порогѣ. Его приговорили къ смертной казни и въ око-

[19] „Калевала“, финская народная эпопея, переводъ Л. П. Бѣльскаго. Спб. 1889, стр. 129—134.

вахъ везли изъ Лапландіи къ ближайшему городу Ботніи. На дорогѣ онъ при помощи своего искусства убилъ себя такъ, что скончался въ одинъ мигъ, хотя сидѣлъ совершенно здоровымъ въ телѣгѣ».

Чародѣи при помощи бубна или иными магическими средствами могли узнать о томъ, что происходило въ другой, подчасъ очень отдаленной, странѣ. Еще въ XVIII вѣкѣ Петръ Гегстрёмъ считалъ нужнымъ опровергать ходячее мнѣніе, что лопари могутъ переноситься вмѣстѣ со своими оленьими стадами, съ мѣста на мѣсто, на облакахъ [20].

Если лопари вообще слыли колдунами среди другихъ народовъ, то среди нихъ самихъ это званіе принадлежало особому классу нойдамъ или ноаидамъ, которые совершенно соотвѣтствовали шаманамъ или саманамъ другихъ, родственныхъ народовъ. Нойда, превратившійся нынѣ въ простого деревенскаго колдуна, совмѣщалъ въ себѣ первоначально значеніе жреца и пророка. При томъ, какъ справедливо утверждаетъ г. Харузинъ, эта двоякая власть должна была первоначально принадлежать нераздѣльно главамъ семей и родовъ, которые и были нойдами по праву рожденія, и лишь впослѣдствіи стали выдѣляться естественно люди, по личнымъ свойствамъ болѣе способные вступать въ связь съ духами и повелѣвать явленіями природы, такъ что постепенно образовался особый классъ нойдовъ по призванію, каковыми могли быть и женщины. Но нашъ авторъ совершенно напрасно опредѣляетъ время этого выдѣленія нойдовъ, которые будто бы стали особымъ классомъ только въ XVII вѣкѣ (стр. 215). Изъ того, что писатели этого вѣка, первые обстоятельно изучавшіе лопарей, нашли у нихъ съ одной стороны остатки родового жречества, а съ другой стороны замѣтили и особыхъ нойдовъ, дѣйствовавшихъ въ этомъ качествѣ независимо отъ своего семейнаго положенія, — отсюда никакъ не слѣдуетъ, что выдѣленіе профессіональнаго шаманства изъ родового жречества совершилось у лопарей именно въ этотъ моментъ. Нѣкоторыя жреческія функціи сохраняются за главами семействъ навсегда, независимо ни отъ какихъ религіозно-общественныхъ обособленій и осложненій и, слѣдовательно, вовсе не могутъ относительно этихъ послѣднихъ давать хронологическихъ указаній. Духовенство, какъ особый классъ, существуетъ у насъ со временъ св. Владимира, но это нисколько не

[20] Харузинъ, стр. 213, 214.

мѣшаетъ и донынѣ родителямъ прежде священника благословлять образомъ своихъ дѣтей, вступающихъ въ бракъ. Подобно этому и у лопарей могли уже въ продолженіе тысячелѣтій существовать особые нойды не только какъ пророки, но и какъ жрецы общественнаго культа, и однакоже, обязанность мазать жиромъ домашняго идола, ближайшаго семейнаго предка, оставалась всецѣло за отцомъ семьи. У манчжуровъ мы видѣли нѣчто большее: здѣсь отцы семействъ сохранили за собою исключительное право и на особую часть общественнаго богослуженія, именно на жертвоприношенія въ божницахъ національнаго духа-предка Шанти, и однакоже, это не мѣшало манчжурамъ, съ незапамятныхъ временъ, имѣть особый классъ самановъ для прочихъ религіозныхъ потребностей. Чтобъ у лопарей, издревле знаменитыхъ своими колдунами, особые колдуны появились только въ XVII вѣкѣ — это не только мало вѣроятно, но и совершенно невозможно. Да и вообще едва ли процессъ выдѣленія профессіональныхъ нойдъ допускаетъ какое бы то ни было хронологическое опредѣленіе у такого народа, какъ лопари, всегда остававшіеся въ сторонѣ отъ общаго историческаго движенія. Вмѣсто этой невозможной задачи слѣдовало бы опредѣленнѣе уяснить сущность дѣла: что такое нойда, откуда онъ взялся, а для этого необходимо показать связь между національною религіей лопарей (состоявшею, какъ мы знаемъ, главнымъ образомъ изъ культа камней-сейдовъ) и тою элементарною родовою религіей, которую нашъ авторъ, къ сожалѣнію, совершенно выдѣляетъ и разсматриваетъ особо, какъ самостоятельный отдѣлъ лопанской религіи, — а это на нашъ взглядъ почти то же, что разсматривать жолудь какъ особое самостоятельное растеніе на ряду съ дубомъ [21]. Г. Харузинъ указываетъ на культъ очага и домашнихъ духовъ, не замѣчая, повидимому, куда ведутъ его указанія. Что такое первоначально очагъ? Это *камень*, который и даетъ пищу, и получаетъ ее. На немъ лопарь варитъ рыбу и мясо и его же кормитъ, мажетъ жиромъ и кровью, поливаетъ водкой и молокомъ. Очагъ со своимъ хозяйственымъ значеніемъ соединяетъ религіозное

[21] Я слишкомъ признателенъ г. Харузину за богатый и интересный матеріалъ, собранный въ его книгѣ, чтобы ставить ему въ укоръ тѣ или другіе замѣченные мною недостатки, о которыхъ если упоминаю, то лишь для лучшаго выясненія дѣла. Почтенный авторъ не только въ общемъ держится правильнаго взгляда на религію лопарей, но и очень хорошо освѣщаетъ нѣкоторые частные вопросы.

не только въ смыслѣ домашняго жертвенника, но и въ смыслѣ самого божества: съ нимъ нераздѣльно сливается, въ немъ воплощается духъ похороненнаго подъ нимъ предка. Этотъ камень есть не только матеріальное средоточіе семьи, мѣсто ея сбора, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и духовное, религіозное средоточіе, мистическая основа ея единства и пребывающей связи поколѣній. А съ другой стороны не ясно ли существенное тождество между священнымъ камнемъ внутри избы и другимъ священнымъ камнемъ внѣ избы, — тѣмъ сейдомъ, которому могутъ поклоняться уже не отдѣльныя семьи только, а сообща цѣлые погосты и цѣлые округи лопарей. И если камень очага былъ почитаемъ не какъ простой камень, а какъ воплощеніе домашняго покойника, то камень на горѣ или въ лѣсу былъ также почитаемъ не какъ матеріальный предметъ, а какъ воплощеніе другихъ не домашнихъ покойниковъ (самое слово сейдъ, какъ мы знаемъ, значитъ покойникъ), и при томъ покойникъ обыкновенно болѣе важныхъ и могущественныхъ, чѣмъ предки одной какой-либо семьи. Какъ камень очага былъ тотъ же сейдъ, только внутренній, домашній, такъ точно со своей стороны и настоящіе, т. е. нагорные и лѣсные сейды могутъ быть названы наружными общественными *очагами* для болѣе или менѣе обширныхъ частей лопарскаго народа. И какъ между семьей и ея домашнимъ камнемъ-духомъ былъ естественный посредникъ — отецъ семьи, кормившій окаменѣвшаго предка и освѣдомлявшійся о его волѣ въ семейныхъ дѣлахъ, такъ съ развитіемъ наружнаго внѣ-семейнаго культа должны были явиться особые посредники между общественнымъ духомъ-камнемъ и его поклонниками. Различіе между этими новыми служителями религіи — нойдами, и отцами семействъ было не въ содержаніи, а только въ объемѣ ихъ служенія. Нойды были для болѣе широкой соціальной группы тѣмъ же самымъ, чѣмъ глава семьи былъ для этого тѣснѣйшаго элементарнаго союза. И тотъ и другой были не только жрецами, но и гадателями, и заклинателями. Поэтому на образованіе класса профессіональныхъ нойдъ еще нельзя смотрѣть какъ на выдѣленіе пророческой функціи изъ жреческой, а только какъ на расширеніе обѣихъ. Конечно, религіозная обязанность отца семейства состояла прежде всего и главнымъ образомъ въ кормленіи предковъ; но уже для того, чтобы дѣлать это, какъ слѣдуетъ, чтобы вѣрно знать, чѣмъ, когда и какого домашняго идола мазать или обливать — отецъ семейства долженъ былъ вступать въ мистическое сообщеніе съ духами, узнавать ихъ волю посред-

ствомъ того или другого способа *гаданія*. *Гаданіе о жертвѣ*, вотъ первый зародышъ пророчества; ясно, что кто могъ гадать объ этомъ, могъ гадать и объ другомъ; какъ ни стояли низко духи у первобытнаго народа, но все-таки ихъ загробная жизнь не могла ограничиваться однимъ собственнымъ питаніемъ въ жертвахъ, у нихъ была воля и на другіе предметы. Вступая же съ ними въ болѣе тѣсную связь, ихъ жрецъ и гадатель могъ получать отъ нихъ не только большее знаніе, но и большее могущество, особую власть надъ явленіями природы. Такимъ образомъ жрецъ, становясь пророкомъ-гадателемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ становится и пророкомъ-чудотворцемъ или волшебникомъ.

Что волшебная сила нойды была основана на связи его съ духами — это не подлежитъ никакому сомнѣнію, но поскольку нойды вышли изъ предѣловъ чисто-домашняго культа и пріобрѣли болѣе широкое и свободное религіозное значеніе, постольку и духи, съ которыми это значеніе было связано, переставали быть исключительно семейными или родовыми ларами. Если жрецъ домашняго очага былъ въ особомъ соотношеніи съ домашними постоянными духами, то вольный нойда входилъ въ общеніе съ разными духами, которыми полна природа. Обыкновенно, впрочемъ, каждый нойда вступалъ въ болѣе тѣсную связь съ тремя изъ такихъ природныхъ (т. е. не домашнихъ) духовъ, представлявшихся, какъ мы знаемъ, въ формѣ животныхъ: птицы, рыбы и оленя. «Эти-то noaidde-vuoingga — духи чародѣевъ постоянно слѣдовали за нойдой, когда онъ вызывалъ ихъ пѣніемъ, показывали ему дорогу, помогали на охотѣ, доносили чужія рѣчи и т. п. Рыбы переносили нойду въ страну усопшихъ... Иногда родители нойды при жизни своей раздѣляли принадлежащихъ имъ духовъ между дѣтьми и лучшаго духа давали любимому сыну. Если родители умирали, не успѣвъ передать своихъ сайво дѣтямъ, то духи оказывались свободными, и овладѣть ими снова можно было лишь при помощи жертвоприношеній» (стр. 220, 221). Такимъ образомъ даже продолжающаяся связь извѣстныхъ духовъ съ кудесниками въ ряду послѣдовательныхъ поколѣній не превращаетъ этихъ духовъ въ домашнихъ. Духъ очага, семейный сейдъ самъ есть связующее начало, основа родового единства, тогда какъ вольный, хотя и закабаленный «духъ чародѣя» всегда относится внѣшнимъ образомъ къ своимъ хозяевамъ: онъ имъ служитъ, привязанъ къ нимъ, но при первой возможности разрываетъ эту связь. Вообще говоря, блуждающіе сти-

хійные духи сами стремятся вступать въ общеніе съ людьми, сами набиваются на службу къ кудесникамъ, но, повидимому, тяготятся слишкомъ постоянными союзами.

«Среди современныхъ русскихъ лопарей, говоритъ г. Харузинъ, представленіе, что колдунамъ и колдуньямъ служатъ духи, сохранилось въ полной силѣ. Какъ естественно было ожидать, эти духи вмѣстѣ съ большинствомъ прочихъ сверхъестественныхъ существъ, въ которыхъ вѣровали древніе лопари, обратились въ чертей; эти-то черти и служатъ колдунамъ; ночью чортъ водитъ душу колдуна по разнымъ мѣстамъ; онъ же открываетъ ему будущее, отвѣчаетъ на вопросы и т. д. И у современныхъ русскихъ лопарей, на Пазрѣкѣ и на Нотозерѣ по крайней мѣрѣ, существуютъ представленія, по которымъ, когда умираетъ нойда, духи, ему служащіе, остаются свободными, если только колдунъ не успѣлъ ихъ завѣщать кому-нибудь. Тогда духи направляются то къ одному, то къ другому лопарю, предлагая свои услуги... На Пайасъ-озерѣ жилъ лопарь съ женой не очень еще давно. У нихъ было три сына. Отецъ и мать уѣзжали на озеро промышлять рыбу, а дѣтей оставляли дома однихъ. Въ отсутствіе родителей ежедневно приходили къ нимъ трое красивыхъ юношей. Когда родители должны были возвращаться съ промысла, юноши уходили и говорили мальчикамъ: когда вы вырастете большими, мы будемъ жить вмѣстѣ, неразлучными будемъ товарищами. Вы только отцу и матери не говорите, что мы ходимъ къ вамъ и что вамъ говоримъ. Однако меньшой сынъ разъ какъ-то проговорился и разсказалъ родителямъ о томъ, что происходитъ въ ихъ отсутствіе. Тѣ испугались, чтобы кто-нибудь не укралъ у нихъ дѣтей, и потому переѣхали вмѣстѣ съ тупой на другой берегъ озера. Юноши болѣе не показывались, но вскорѣ всѣ три сына умерли. Тогда родители догадались, что подъ видомъ трехъ юношей приходили къ ихъ дѣтямъ дьяволы, оставшіеся послѣ смерти какого-нибудь нойды, и хотѣли имъ служить» (стр. 221).

VI.

Между «духами чародѣевъ» и домашними духами существуетъ, также какъ и между человѣческими представителями тѣхъ и другихъ, различіе по сферѣ дѣятельности, а не по существу. Было бы совершенно ошибочно, руководясь нѣкоторыми внѣшними признаками, связывать однихъ изъ этихъ духовъ исключительно или даже только

преимущественно съ явленіями внѣшней природы, а въ другихъ видѣть только души умершихъ. Фактически несомнѣнно, что, во-первыхъ, духи чародѣевъ хотя и являлись обыкновенно въ образѣ извѣстныхъ животныхъ, были вмѣстѣ съ тѣмъ и покойниками, и во всякомъ случаѣ находились въ тѣсной связи съ загробнымъ міромъ, и что, во-вторыхъ, домашніе духи и вообще души умершихъ не различались существенно отъ силъ, дѣйствующихъ во внѣшней природѣ. Приведемъ нѣкоторыя данныя, которыя, на нашъ взглядъ, дѣлаютъ оба эти положенія безспорными. Прежде всего, какъ уже было замѣчено, самыя названія для трехъ главныхъ духовъ каждаго кудесника: saivo-lodde, saivo-kuelle и saivo-sarva не оставляютъ никакого сомнѣнія насчетъ ихъ характера, ибо общій терминъ во всѣхъ трехъ названіяхъ — сайво — значитъ именно умершій, покойникъ. Далѣе, по вѣрованію лопарей, эти три духа и въ особенности одинъ изъ нихъ, рыбообразный saivo-kuelle, были необходимы для нойды, главнымъ образомъ, *когда онъ отправлялся въ страну усопшихъ*. «А ѣздить туда ему приходилось либо для вызова усопшихъ на землю, либо для того, чтобы лично упросить подземныхъ боговъ или умершихъ родственниковъ даровать больному еще на нѣкоторое время жизнь. Чтобы посѣтить страну мертвыхъ, нойда, ударяя въ бубенъ и напѣвая при этомъ установленную заклинательную пѣснь, доходилъ наконецъ до безсознательнаго состоянія; пока это состояніе длилось, духъ его путешествовалъ въ подземныя страны. Состояніе это наступало не одинаково, и, по представленіямъ лопарей, чѣмъ больше и сильнѣе была сайво-рыба, которая должна была перенести нойда въ загробный міръ, тѣмъ сильнѣе должны были быть заклинанія, чтобы заставить эту рыбу явиться, тѣмъ дольше безсознательное состояніе не наступало... Наконецъ, волшебная рыба являлась на зовъ, и на ея спинѣ нойда отправлялся въ царство мертвыхъ... Если умершіе родственники больного требовали, чтобъ онъ (больной) пришелъ къ нимъ, то они не отпускали чародѣя и пытались его убить. Тогда онъ обращался къ заступничеству какого-нибудь благосклоннаго покойника, котораго призывалъ отправиться съ нимъ вмѣстѣ на землю. Тотъ приходилъ ему на помощь и вступалъ съ враждебными мертвецами въ бой, продолжавшійся до тѣхъ поръ, пока они не позволяли ему вмѣстѣ съ нойдой уѣхать на землю. Если больному, о которомъ пріѣзжалъ узнать чародѣй, даровалась жизнь, то это всегда бывало подъ условіемъ, чтобъ онъ при-

несъ жертву умершимъ, желавшимъ имѣть его въ своей средѣ. Если же они оставались непреклонными, то больному суждено было умереть. Объ участи, ожидавшей больного, и объявлялъ нойда, когда возвращался изъ своего путешествія въ царство мертвыхъ. Послѣ того, какъ нойда узнавалъ, какими жертвоприношеніями можно умилостивить духовъ, чтобы больной жилъ, онъ приступалъ къ его лѣченію. При этомъ больной долженъ былъ либо немедленно принести требуемую жертву душамъ умершихъ, или сейдамъ, либо, если онъ сдѣлать этого былъ не въ состояніи, по крайней мѣрѣ обѣщать принести это жертвоприношеніе немедленно по выздоровленіи» (стр. 222).

Такимъ образомъ, оказывается, что нойда въ значительной степени былъ некромантомъ; онъ имѣлъ дѣло съ душами умершихъ, самъ являлся въ ихъ царство и выводилъ нѣкоторыхъ изъ нихъ на землю, не говоря уже о характерѣ тѣхъ зооморфическихъ сайво, съ которыми онъ былъ въ постоянномъ союзѣ. Съ другой стороны, души умершихъ у лопарей далеко не были только обитателями подземнаго царства, такъ же какъ онѣ не были и исключительно хранителями домашняго очага. По вѣрованіямъ лопарей, сѣверное сіяніе — это души ихъ умершихъ родныхъ, идущихъ на небо. Нѣкоторыя лопарки утверждали, что онѣ узнаютъ среди лучей сѣвернаго сіянія своихъ мужей, отцовъ, братьевъ.

Среди печенгскихъ и пазрѣцкихъ лопарей существуетъ вѣрованіе, что сѣверное сіяніе — сполохи, или по-лопарски кускасъ — есть не что иное какъ души убитыхъ. Онѣ живутъ въ избѣ, гдѣ время отъ времени начинаютъ взаимную рѣзню, отчего полъ избы покрытъ кровью. «Одинъ изъ этихъ сполоховъ, Найнасъ, беретъ себѣ въ жены пришедшую случайно въ эту избу дѣвушку. Сполохи боятся солнца и скрываются отъ него. На небѣ они появляются, когда души убитыхъ начинаютъ рѣзню; во время сѣвернаго сіянія лопари боятся ѣхать съ колокольчиками, потому что тогда сполохи могутъ поднять такого лопаря на небо, такъ какъ *во время бряцанія колокольчиковъ они имѣютъ способность спускаться на землю.* Женщины, пока продолжается сѣверное сіяніе, не выходятъ на улицу съ непокрытою головой, такъ какъ сполохи, замѣтивъ женщину, могутъ взять ее къ себѣ» (стр. 197, 198).

По замѣчанію г. Харузина, эти древнія представленія о сполохахъ продолжаютъ еще крѣпко держаться.

Если одни умершіе духи превращались въ камни очага, другіе становились дикими камнями на горѣ или въ лѣсу, третьи сверкали въ сѣверномъ сіяніи, а четвертые принимали образъ рыбъ, птицъ и звѣрей, то я не вижу никакой возможности провести границу между такими покойниками и божествами природы. Кто видѣлъ своихъ родныхъ въ лучахъ сѣвернаго сіянія, тотъ, конечно, могъ видѣть ихъ и въ грозѣ, и въ звѣздахъ. И если тотъ самый убитый лопарь, который, взойдя на небо, сіялъ оттуда въ видѣ сполоха, онъ же по звону колокольчика или при видѣ непокрытой женской головы спускался на землю и уносилъ съ собою неосторожныхъ, но тутъ открывалось такое живое и непрерывное взаимодѣйствіе между небомъ и землей, при которомъ всякія разграниченія теряютъ свой смыслъ.

Если современная наука признаетъ существенное тождество всѣхъ предметовъ и явленій въ мірѣ, если для нея несомнѣнно дѣйствіе однихъ и тѣхъ же механическихъ и физическихъ законовъ въ камнѣ на землѣ и въ сѣверномъ сіяніи на небѣ, то почему бы мы стали удивляться воззрѣнію лопарей, признававшихъ и тамъ и здѣсь пребываніе и дѣйствіе однородныхъ духовъ. Въ этомъ воззрѣніи они были послѣдовательны, и если камни были для нихъ окаменѣлые духи, то не иначе смотрѣли они и на предметы растительнаго и животнаго царства. Хотя именно камни, какъ первая основная матеріализація духовнаго существа, играли въ этой элементарной религіи главную роль, но сохранились слѣды и остатки отъ вѣры въ деревья и въ животныхъ. Изъ этихъ послѣднихъ медвѣдю и змѣю еще до недавняго времени усвоялось особое религіозное значеніе.

VII.

Вступая, въ силу своего призванія, въ особую связь съ духами, нойды тѣмъ самымъ входили въ тѣснѣйшее общеніе со всею природой, которая была явленіемъ и воплощеніемъ тѣхъ духовъ. Власть лопарскихъ чародѣевъ надъ природой доходила до того, что они могли распоряжаться *геологическими явленіями:* ихъ дѣйствіемъ, по мнѣнію лопарей, создались острова Айновы и Кильдинскій (стр. 227). При такой власти надъ природой и при способности чрезъ гаданія и прямыя откровенія духовъ знать тайное и предвидѣть будущее нойды естественно имѣли и высокое соціальное значеніе — были національными пророками. Лопари имѣли и свою Деборру.

«Существуетъ преданіе, что Нотозеро было однажды спасено отъ разорительнаго набѣга чуди одною дѣвкой нойдой. Однажды эта нойда сказала своимъ односельчанамъ: «Заготовьте хлѣба и воды на три дня; изъ тупъ не ходите — будетъ буря, а меня не будите три дня». Дѣйствительно, поднялась буря съ метелью и длилась три дня; въ это время нойда спала. Когда по прошествіи трехъ дней она проснулась, то сказала: «Теперь всѣ мужики идите съ топорами на большой «мохъ»». Когда мужики пришли на означенное мѣсто, они увидѣли погибающую въ снѣгу отъ холода чудь: всѣхъ чудиновъ тутъ и побили» (стр. 226). По вѣрованію лопарей, буря, предсказанная дѣвкой нойдой, была ею же и поднята или, точнѣе, тѣми духами, которыми она овладѣла во время своего необычайнаго сна.

Пасторъ Іоаннъ Торнеусъ, со словъ лопарей, которыя онъ, конечно, приноровляетъ къ своей лютеранской ортодоксіи, такъ объясняетъ обстоятельства, при которыхъ люди, одаренные особыми способностями, дѣлаются нойдами: «Всякій разъ, когда дьяволъ увидитъ, что такіе люди могутъ быть хорошими слугами ему, онъ посылаетъ на нихъ болѣзнь въ самомъ раннемъ дѣтствѣ: во время болѣзни онъ показываетъ имъ различныя картины и видѣнія, изъ которыхъ они, сообразно со своимъ возрастомъ, научаются тому, что относится къ этому искусству (колдовству). Затѣмъ онъ посылаетъ на нихъ вторую болѣзнь и показываетъ имъ больше видѣній, изъ которыхъ они научаются еще больше искусству, чѣмъ во время первой болѣзни. Если онъ пошлетъ на нихъ третью болѣзнь, которая бываетъ столь тяжелою, что они подвергаются опасности потерять жизнь, то имъ являются уже всѣ видѣнія дьявольскія, изъ которыхъ они научаются всему, что необходимо для совершеннаго знанія колдовства». Это свѣдѣніе дополняется сообщеніями Лундіуса. По его словамъ, духъ является избранному человѣку, по достиженіи имъ зрѣлаго возраста, обыкновенно въ лѣсу, договаривается съ нимъ объ условіяхъ, на которыхъ будетъ служить ему, затѣмъ учитъ его волшебной пѣснѣ, при которой духъ долженъ будетъ являться. Духъ принимаетъ видъ рыбы, птицы, змѣи или карлика; въ образѣ карликовъ духи являются подчасъ въ болѣе или менѣе значительномъ количествѣ. Колдовству можно однако научиться и отъ другого нойды; можно быть его ученикомъ, извѣстное время сопровождать его, присутствовать и помогать ему при его дѣяніяхъ и такимъ образомъ выработать изъ себя нойду. Но для того, чтобы быть признаннымъ

таковымъ, необходима была санкція старыхъ, уже испытанныхъ нойдовъ. Посвященіе новаго нойды совершалось слѣдующимъ образомъ: нѣсколько старыхъ нойдовъ соглашались собраться у молодого, желающаго получить это званіе; сойдясь въ домъ новопосвященнаго, они тамъ усаживались, и одинъ старый нойда садился около дверей такъ, что его ноги и ноги молодого нойды скрещивались. Затѣмъ молодой начиналъ бить въ бубенъ и пѣть. Если во время этого сайво (духъ или покойникъ) входилъ въ жилище и переходилъ ихъ ноги, но такъ, что это замѣчалъ лишь молодой, то старикъ на это не обращалъ никакого вниманія. Но если сайво входилъ такъ, что его ощущалъ и старый нойда, то молодой тотчасъ объявляется нойдой (стр. 217).

«По воззрѣніямъ современныхъ русскихъ лопарей, говоритъ г. Харузинъ, можно быть колдуномъ или колдуньей отъ природы, можно и научиться колдовству отъ другого... Самый обыкновенный способъ пріобрѣтенія умѣнья колдовать — это отъ отца, при чемъ иногда эта способность переходитъ по наслѣдству изъ рода въ родъ: отецъ-нойда умирая «благословляетъ колдовствомъ», какъ выражаются лопари [22]. Въ Нотозерскомъ погостѣ живетъ лопарка, по имени Афимья Егоровна; родомъ она изъ Позрѣцкаго погоста, ей приписываютъ умѣнье колдовать, которое перешло къ ней слѣдующимъ образомъ. Когда отецъ Егоровны умиралъ, онъ спрашиваетъ ее: «Чѣмъ тебя, Афимьюшка, благословить?» Она молчитъ. Что-то упало на улицѣ. Отецъ испугался и замололъ что-то и закашлялъ. Когда пришелъ онъ въ себя, она и говоритъ: «Ты чего испугался? Что-то упало на улицѣ». Онъ и говоритъ: «Этимъ-то только я благословляю тебя — больше ничѣмъ не могу». Съ тѣхъ поръ она стала пугаться и немного колдовства знаетъ (стр. 218). Предрасположеніе къ этому призванію было однако у нея и независимо отъ отцовскаго завѣщанія, какъ явствуетъ изъ слѣдующаго разсказа, относящагося къ болѣе ранней порѣ ея жизни.

«Это было тогда, когда Егоровна была невѣстой Ивана Титова. Отецъ и мать уѣхали въ Колу, Егоровна сидѣла одна и мужику (т. е. жениху) подъ вѣнецъ каньги (обувь) шила. Солнце было часу на шестомъ. Она сидѣла и шила подъ окномъ, которое выходило на улицу. Двѣ «барышни» прилетѣли будто на крыльяхъ. Онѣ прилетѣли и сѣли около нея; барышни въ черныхъ платьяхъ и шля-

[22] Впрочемъ, даръ колдовства можетъ быть переданъ и чужому.

пахъ и въ лентахъ возлѣ нея сѣли и говорятъ: «Мы шли, шли — по пути избушка стоитъ, въ той избушкѣ маленькая подружка, пора-то (очень) маленькая», — и головой качаютъ. Которая постарше барышня, у той ключи въ карманѣ, которыми она и брякаетъ; старшая сестра брякаетъ въ карманѣ ключами и спрашиваетъ у младшей сестры: «Отдать ли этой (Егоровнѣ) ключи?» Младшая сестра говоритъ: «Нѣтъ, рано ей еще отдавать, не можетъ она владѣть нашими ключами». У младшей сестры руки всѣ въ кольцахъ. Егоровна и спросила: «Барышни — въ Колѣ видѣла я барышень — тѣ колецъ не носятъ, а у васъ много колецъ на рукахъ». Она и говоритъ: «Мы эти кольца даемъ разнымъ людямъ: кому два, кому три, кому пять, кому десятокъ. А тебѣ на двадцать третьемъ году даемъ ломаное кольцо, а на сорокъ четвертомъ году дадимъ тебѣ кольцо — на весь вѣкъ хватитъ, да и послѣ тебя останется еще». Барышни эти полетѣли опять ... Эти барышни пришли опять подъ окно и говорятъ: «смотри до трехъ лѣтъ не сказывай» и улетѣли. Егоровна испугалась и занемогла. За рѣкой тетка живетъ; она ждетъ Егоровну — та не идетъ: сутки — нѣтъ, и другія — нѣтъ. Она пришла провѣдать, а Егоровна лежитъ, волосы растрепаны и сама черная, какъ уголь — въ чемъ душа? Тетка поѣхала въ Колу навстрѣчу отцу. Встрѣтила и говоритъ: «Что дѣвку-невѣсту бросили всѣ? Она въ худыхъ душахъ лежитъ». А они говорятъ: «Неужто лежитъ?» Пріѣхали домой ... отецъ маленько колдунъ былъ: у Егоровны онъ кольцо снялъ съ руки и косынку съ головы, а самъ ушелъ въ амбаръ; въ амбарѣ повалился спать, а кольцо и косынку подъ голову положилъ. Видитъ во снѣ, кто-то говоритъ ему: «Кто-то былъ у дочери, но она не можетъ раньше трехъ лѣтъ сказать, а если скажетъ, то съ ней что-нибудь случится». Онъ и сталъ матери этотъ сонъ разсказывать и говоритъ: «Ей нельзя сказать: не надо и тревожить». А послѣ трехъ лѣтъ она сказала отцу, какъ были барышни. Онъ и говоритъ: «Это у тебя дьяволы были; они хотѣли тебѣ колдовства дать — ключи, а только ты молода слишкомъ была. А кольца хотѣли дать (ломанаго) — будетъ у тебя на двадцать третьемъ году недоношенный ребенокъ»» (стр. 229—230).

VIII.

Издревле непремѣннымъ орудіемъ нойды былъ волшебный бубенъ. Мы уже встрѣтили это религіозное орудіе у манчжуровъ. Я увѣ-

ренъ, что оно же заключаетъ въ себѣ единственный ключъ къ объясненію одного важнаго и доселѣ не разрѣшеннаго вопроса библейской археологіи (именно о томъ, что такое были *урим-вэ-туммим*, или оракулъ великаго священника). Въ виду этого я нахожу не лишнимъ привести подробно описаніе лопарскаго бубна со словъ лицъ, которыя его сами видѣли.

Всѣ волшебные бубны были въ сущности одинаковы.

Несходство одного бубна съ другимъ выражалось лишь въ частностяхъ: въ его формѣ и отчасти въ рисункахъ, на немъ изображавшихся. Обыкновенно бубенъ дѣлался изъ дерева: сосны, ели или березы, при чемъ требовалось, чтобы выбираемое для бубна дерево «росло посолонь» (?).

«Самый бубенъ назывался лопарями kannus или quobdas. На той части его (наружная поверхность, сдѣланная изъ оленьей кожи), по которой били, изображены были разныя фигуры красною краской, добываемою изъ коры ольхи. Посрединѣ проводились двѣ черты поперекъ, на которыхъ изображались главые боги лопарскаго пантеона, какъ-то: Айеке съ его слугами, Сторъ-юнкаре со своими. Надъ этими чертами находились изображенія птицъ, звѣздъ, луны. Ниже этихъ чертъ, на самой серединѣ бубна, рисовали эмблему солнца. Ниже солнца помѣщались изображенія различныхъ животныхъ, какъ-то: медвѣдей, оленей, волковъ, лисицъ, змѣй; далѣе изображались болота, озера, рѣки и т. п. Иногда на южной части рисовали Швецію, сѣвернѣе ея Норвегію, отмѣчались города и представлялись люди. Между этими двумя частями рисовали Лапландію, занимавшую не въ примѣръ большую, чѣмъ остальныя страны, площадь. Отъ изображенія солнца шли четыре радіуса или «возжи», которыми опредѣлялось положеніе странъ свѣта. Бубенъ употреблялся слѣдующимъ способомъ: на его лицевую (разрисованную) поверхность клали кольцо, сдѣланное либо изъ металла, либо изъ ольхи, къ этому кольцу обыкновенно привязывалось нѣсколько маленькихъ колечекъ. Иногда большое кольцо замѣнялось костяною фигурой, имѣвшею видъ буквы «дельта». Когда кольцо было положено посрединѣ бубна, начинали ударять въ бубенъ молоткомъ, сопровождая удары пѣснью. Колотушка бывала обыкновенно деревянною или изъ оленьяго рога. По направленію кольца, которое двигалось отъ ударовъ, узнавали то, что требовалось. Если, напримѣръ, нужно было узнать, какое животное слѣдуетъ принести въ жертву, то смотря

потому, около какого животнаго кольцо остановится, то и опредѣляли для жертвоприношенія» (стр. 219).

«Бубномъ нойды пользовались въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) чтобъ узнать, какому богу и какое животное принести въ жертву; 2) чтобъ узнать исходъ предполагаемаго дѣла или исходъ болѣзни; 3) чтобы нанести какой-нибудь вредъ человѣку, причинить ему болѣзнь или смерть; 4) для излѣченія болѣзни; 5) когда требовалось узнать, что дѣлается въ другихъ странахъ, гдѣ находится потерянная вещь или животное.

«Когда требовалось узнать объ исходѣ задуманнаго предпріятія, нойда клалъ большое кольцо, съ привѣшенными къ нему колечками, на бубенъ такъ, чтобъ оно приходилось на изображеніе солнца. Затѣмъ онъ начиналъ ударять молоткомъ по бубну: если маленькія кольца двигались посолонь (т. е. отъ востока къ западу), то это считалось хорошимъ предзнаменованіемъ, если наоборотъ, то предзнаменованіе считалось дурнымъ. Прежде чѣмъ идти на охоту, производили то же гаданіе и, смотря по тому, въ какую изъ четырехъ сторонъ свѣта будутъ направлены кольца, шли по этому направленію, увѣренные въ полученіи хорошей добычи. Въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ на бубнѣ изображалось и подземное царство, при гаданіи объ исходѣ болѣзни, смотрѣли направятся ли кольца по направленію страны усопшихъ или нѣтъ: въ случаѣ если кольца примутъ указанное направленіе, больному суждено было умереть» (стр. 220).

IX.

Лопарскіе нойды, по мѣрѣ обветшанія чисто-патріархальнаго быта, становились главными представителями общественныхъ интересовъ. Если бы лопари были поставлены въ другія географическія и историческія условія, изъ ихъ нойдъ выработались бы пророки и мудрецы. У маленькаго, разбросаннаго по ледянымъ равнинамъ, народца представители его національнаго духа, его лучшіе люди, выродились въ колдуновъ, или, точнѣе говоря, остались на степени колдуновъ. Пророки суть носители народнаго идеала, болѣе другихъ людей имъ проникнутые, воплощающіе его до нѣкоторой степени въ себѣ и показывающіе его другимъ. То же самое должно сказать и о колдунахъ, которые отличаются отъ пророковъ только односторонними и низменнымъ характеромъ того идеала, который они вопло-

щаютъ. Для подавленнаго неблагопріятными естественными условіями лопаря высшій идеалъ — это свобода отъ физическихъ бѣдствій, власть надъ явленіями природы. Этотъ идеалъ и воплощается колдуномъ, который не боится стужи и бурной метели, потому что самъ можетъ, съ помощью союзныхъ ему духовъ, распоряжаться вѣтрами и тучами, которому не страшенъ голодъ, ибо онъ всегда можетъ, на какомъ угодно разстояніи добыть и птицъ, и рыбъ, и оленей. Если онъ могъ дѣлать это для себя, то могъ и для другихъ. Но для того, чтобъ онъ не злоупотреблялъ своею силой, а всегда пользовался ею для общаго блага, нужно было, чтобы нойда былъ лучшимъ человѣкомъ не только въ смыслѣ большаго могущества, но также и въ смыслѣ высшаго развитія нравственнаго и общественнаго сознанія. Христіанство было призвано, чтобы просвѣтить и этотъ заброшенный народецъ, поднять его нравственный уровень, превратить его лучшихъ людей изъ колдуновъ въ подвижниковъ. Въ этомъ направленіи главнымъ образомъ дѣйствовалъ, среди русскихъ лопарей, сынъ крещенаго еврея, преподобный Трифонъ чудотворецъ, память котораго доселѣ глубоко чтится въ Лапландіи. Дѣти сумрачной Похьолы увидали въ немъ такого же нойду-чародѣя, какъ и ихъ собственные, но только еще болѣе могущественнаго, а главное, гораздо болѣе добраго, никогда не злоупотреблявшаго своею силой, думавшаго только объ ихъ благѣ. Лопари крестились толпами. Въ 1550 г. св. Трифонъ основываетъ монастырь Пресвятыя и Живоначальныя Троицы, недалеко отъ впаденія рѣки Печенги въ океанъ. Этотъ монастырь по царскимъ грамотамъ пріобрѣтаетъ множество угодій, и нѣкоторая часть лопарей превращаются въ монастырскихъ крестьянъ. Пока былъ живъ преподобный Трифонъ, лопари лишь выигрывали отъ новаго положенія дѣлъ и въ духовномъ и въ матеріальномъ отношеніи. Имъ оказывалась помощь въ случаѣ нужды при голодѣ имъ выдавался хлѣбъ, и все большое количество этихъ язычниковъ привлекалось въ лоно православной церкви. Но со смертію св. Трифона, въ 1583 г., отношенія постепенно измѣняются все къ худшему, и скоро новопросвѣщеннымъ лопарямъ пришлось обращаться къ свѣтскому правительству съ такого рода жалобами на своихъ просвѣтителей и духовныхъ отцовъ: «Какъ приходили подъ Кольскій острогъ свейскіе нѣмцы войной и лучшихъ многихъ людей побили и въ полонъ побрали и въ полону померли, — а животами ихъ и угодьемъ четвертью рѣки Туломы и анбарцами завладѣли печенг-

скаго монастыря старцы, потому что дѣти тѣхъ побитыхъ лопарей остались малы и угодьями своими владѣть не могли, и потому по всему знатно, что промыслы печенгскаго монастыря писецъ Алай Михалковъ тѣ рыбныя лопарскія ловли въ книгахъ своихъ за монастыремъ написалъ въ то воинское время отъ нихъ лопарей утайкой» (стр. 41). Оказывается, такимъ образомъ, что недостойные преемники св. Трифона пользовались народнымъ бѣдствіемъ для собственнаго обогащенія. Скоро это стало обычнымъ явленіемъ. Московское правительство неоднократно обращало вниманіе на захваты монастыремъ лопарскихъ земель, настаивая на томъ, что «лопскихъ угодьевъ продавать и въ оброкъ отдавать не велѣно». Но, несмотря на запрещеніе, захватывая въ свои руки все большее количество угодій, монастырь богатѣетъ и вмѣстѣ съ возвращеніемъ богатства, по словамъ г. Харузина, онъ становится изъ просвѣтителя угнетателемъ лопарей. Такъ успѣшно начатое дѣло преподобнаго Трифона принимаетъ постепенно совершенно другой оборотъ (стр. 42).

«Вмѣстѣ съ приростомъ богатствъ утрачиваются строгіе нравы, введенные преподобнымъ Трифономъ. Нравственность въ монастырѣ падаетъ. Такъ, напримѣръ, на основаніи допроса, который сдѣлалъ преосвященный Аѳанасій, архіепископъ Холмогорскій и Важескій, оказалось, что изъ четырнадцати братій Троицкаго Печенгскаго монастыря лишь относительно четырехъ не встрѣчаются указанія какъ на лицъ пьянствующихъ или расхищающихъ монастырскую казну. Про остальныхъ говорится много дурного. Такъ, напримѣръ про нѣкоего монаха Илью-кузнеца говорится: «монахъ Илья-кузнецъ прозваніемъ Пульчакъ, въ мірѣ былъ житель Кольскаго жь острога, грамотѣ не ученъ... Только де онъ живетъ житіе совершенно пьянственное и монастырскіе избытки, гдѣ что можно, похищаетъ воровски, а и постригся де онъ въ иночество отъ бѣды, которая прилучилась ему отъ воровства». Про другихъ говорится: «хмельное питье пьетъ въ пьянство только не всегда», «хмельнаго питья держится не вмалѣ», «житіе живетъ своевольное и пьянственнаго питья держится не вмалѣ... за нимъ есть и монастырской казны въ похищеніи немало», «живетъ житье совершенно пьянственное, мало и съ кабака сходитъ», «а человѣкъ онъ упивчивый» и т. п. Лучше всего говорится о монахѣ Павлѣ: «житіе онъ въ монашествѣ нынѣ преходитъ доброе»; но и этотъ лучшій изъ тогдашней братіи Печенгскаго монастыря че-

чезъ нѣсколько лѣтъ былъ заподозрѣнъ въ какихъ-то дурныхъ дѣлахъ и сосланъ въ Соловецкій монастырь на покаяніе.

«Никонъ въ своей челобитной на печенгскихъ монаховъ также указываетъ на неустройство во внутреннемъ бытѣ монастыря. Челобитная вызвана частнымъ случаемъ: Никонъ послалъ къ Печенгскому монастырю старца Селевкія со служками; когда объ этомъ узналъ живущій въ монастырѣ попъ Симеонъ, и «онъ, попъ, наговорилъ такихъ же воровъ, Печенгскаго монастыря старцевъ и служекъ, и какъ пріѣхалъ на лодкѣ твоего богомолья Крестнаго монастыря старецъ Селевкій, и онъ, Симеонъ, собрався со многими ворами и меня, богомольца вашего, всяко неподобно злословилъ и старца Селевкія безчестили, служку Левку Лазарева били и за ноги выволокли за-мертва и покинули за монастыремъ, и который старецъ Крестнаго монастыря къ нимъ посланъ строителемъ, и онъ того строителя бьетъ, на чѣпь сажаетъ и ни въ чемъ его не слушаетъ, а монастырскую казну всю пропилъ и проворовалъ»».

При Петрѣ Великомъ въ 1701 году монастырь по жалованной государевой грамотѣ приписывается къ архіерейскому дому, дабы, какъ пишетъ архіепископъ къ кольскому воеводѣ, «дабы да пустыня за нашимъ призрѣніемъ и снабженіемъ къ лучшему устроилася». Съ этою цѣлью посылаются отъ архіепископа въ монастырь новые строитель и казначей съ особою инструкціей къ братіи, гдѣ, между прочимъ, говорится: «на излишные ни на какіе расходы пустынной казны не держать и прихотей своихъ никакихъ тою казной не исполнять; віна не покупать... И на всякія работы женскія ставитъ мижчинъ, а женщинъ ни для какого дѣла въ кельи не призывать і не пущать». Эта попытка реформы не имѣла прочнаго успѣха, и въ 1764 году монастырь, пришедшій въ полный упадокъ, былъ окончательно упраздненъ (стр. 43).

Если таковымъ явилось средоточіе христіанскаго просвѣщенія въ Лапландіи, то нельзя удивляться, что христіанство здѣсь только осложнило внѣшнимъ образомъ вѣрованія и жизнь народа, а не переродило ихъ внутренно. Въ результатѣ получилась какая-то амальгама, въ которой легко выдѣлить остатки первобытнаго язычества, вступающіе иногда въ очень странныя отношенія къ христіанскому элементу.

«Нерѣдко лопари мѣняли имена свои (крещенымъ) дѣтямъ и давали имъ вмѣсто имени, даннаго при крещеніи, *имя умершаго*

родственника. По словамъ Іоанна Торнея, это дѣлалось въ томъ случаѣ, когда ребенокъ впадалъ въ болѣзнь: тогда они лишаютъ его имени, даннаго при крещеніи, и даютъ ему другое; это однако примѣняется лишь къ мальчикамъ».

По наблюденіямъ Гегстрёма эта перемѣна имени сопровождалась слѣдующимъ обрядомъ: клали въ котелъ съ водой ольховой коры, варили ее тамъ и затѣмъ обмывали этою водой ребенка, смывая съ него старое (христіанское) имя и нарекая ему новое (языческое); дѣлалось это въ случаѣ болѣзни дитяти. Интересно то, что такой же обрядъ встрѣчается у лопарей и по отношенію къ собакамъ, которыхъ также обмывали этимъ наваромъ, когда имъ давали имя (стр. 178).

Всего болѣе наблюдалось это второе крещеніе въ финляндской Лапландіи, гдѣ оно носило названіе саме-набма-лаввго, т. е. омовеніе лопарскимъ именемъ (лопари, какъ мы знаемъ, называютъ себя саме или суоме), а иногда называлось также сайва-набма-лаввго, т. е. омовеніе именемъ покойника. Чтобъ узнать, какое имя слѣдуетъ дать ребенку, прибѣгали къ колдовству; при помощи бубна или другими способами отецъ или нойда узнавали о будущемъ имени ребенка. Но къ этому средству прибѣгали рѣдко. Обыкновенно въ то время, когда приближался срокъ родовъ, къ роженицѣ во снѣ являлся кто-нибудь изъ умершихъ предковъ и нарекалъ имя будущему младенцу, котораго никогда потомъ не называли именемъ, даннымъ при церковномъ крещеніи. Всякій разъ, когда ребенокъ начиналъ хворать, или даже если онъ просто много плакалъ, совершали вновь языческое крещеніе. То же дѣлали и взрослые больные, и, говорятъ, были примѣры, что даже семидесятилѣтніе лопари подвергали себя новому крещенію въ случаѣ болѣзни; этимъ, полагали они, отвращается гнѣвъ боговъ, и дается благопріятный оборотъ болѣзни. Для колдуновъ, когда они вступали въ постоянную связь съ духами (сайво), обязательно было совершить надъ собою это сайво-набмо-лаввго — крещеніе именемъ умершаго, при чемъ приносились особыя жертвы божествамъ подземнаго міра и покойникамъ.

Языческое крещеніе совершала женщина, но непремѣнно такая, которая никогда не была ни воспріемницей, ни свидѣтельницей при церковномъ крещеніи надъ кѣмъ бы то ни было. Совершавшая крещеніе женщина предварительно окунала въ крестильный котелъ перстень, пряжку или поясъ изъ латуни или серебра и, даря

ихъ крестнику, говорила: этимъ я посвящаю тебя; будь такъ же звонокъ и красивъ, какъ эта латунь или серебро, даю тебѣ новое имя; *ты долженъ лучше расти отъ той воды, которую мы даемъ тебѣ, чѣмъ отъ той, которой тебя крестилъ священникъ*. Будь такъ же счастливъ, какъ тотъ предокъ, имя котораго ты будешь носить. Наблюдалось, чтобы въ промежутокъ между церковнымъ крещеніемъ и крещеніемъ саме-набмо ребенка не обливали водой (стр. 179, 180).

Столь же своеобразно относились (а быть можетъ, еще и теперь относятся) лопари къ другому важнѣйшему христіанскому таинству. «Если лопарь отправлялся для принятія святого причастія въ церковь, онъ до церковной исповѣди совершалъ исповѣдь предъ своими богами; это происходило либо дома, либо у первой воды, которую онъ встрѣчалъ на своемъ пути въ церковь. Въ этомъ случаѣ онъ приносилъ съ собою кусокъ мяса, сыра или хлѣба. Ставъ на колѣни, онъ молился Саракка, Сайво, Айеке и другимъ богамъ, не исключая и темныхъ божествъ подземнаго царства, какъ Фудно и духамъ Тшайпесъ-олмай; онъ просилъ ихъ объ отпущеніи ему всѣхъ грѣховъ и главнымъ образомъ того грѣха, который онъ намѣревался совершить, направляясь въ церковь для принятія противъ своей воли «христіанскаго причащенія»; онъ это дѣлаетъ лишь для того, чтобы его не тревожили. Затѣмъ онъ бралъ принесенный имъ кусокъ мяса, сыра или хлѣба, благословлялъ его, говоря: это тѣло Саракка, хлѣбъ Сайво, тѣло Гарагаллеса (Айеке). Послѣ этого онъ пилъ немного воды, говоря: это кровь Саракка, вода Сайво, кровь Гарагаллеса. Вмѣсто воды иные лопари пили пиво или водку. Уходя изъ церкви, по признанію самихъ лопарей, они произносили: пусть побѣдитъ теперь то божество, которое обладаетъ наибольшею силой — будь то христіанскій богъ, или Саракка, Гарагаллесъ, Сайво и т. д., мы исполнили волю обѣихъ сторонъ. Нѣкоторые лопари признавались, что они всегда, прежде чѣмъ рѣшиться пойти въ церковь, испрашивали позволенія на то у своихъ боговъ при посредствѣ волшебнаго бубна или гадая на топорѣ или поясѣ; когда же они приходили въ церковь, то прежде всего молились своимъ богамъ. Другіе признавались, что они молились какъ своимъ богамъ, такъ и Христу, а принимая св. причастіе не думали о Христѣ, но вспоминали Саракка и другихъ божествъ, вѣруя, что они принимаютъ ихъ тѣло и кровь. Послѣ таинства они съ молитвой обращались опять-таки къ своимъ богамъ (стр. 181).

Леопольдъ Бухъ, посѣтившій Лапландію въ первомъ десятилѣтіи текущаго столѣтія, замѣчаетъ, что лопарей считаютъ хорошими христіанами отъ того, что они часто являются въ церковь для причащенія; но они исполняютъ это лишь потому, что считаютъ причастіе нѣкимъ волшебнымъ средствомъ, которое внѣшнимъ образомъ предохраняетъ ихъ отъ дѣйствія злыхъ духовъ. Любопытно, что спасительную силу этого магическаго средства лопари примѣняютъ не только къ себѣ самимъ, но и къ своимъ оленямъ, для чего добываютъ обманнымъ образомъ освященные дары къ себѣ на домъ (стр. 182).

X.

Если христіанство, какъ мы видимъ, не оказало подобающаго ему нравственнаго вліянія на лопарей, если само оно въ ихъ глазахъ свелось къ колдовству, то понятно, что собственные ихъ колдуны-нойды не могли подъ воздѣйствіемъ новой религіи перемѣнить своего прежняго характера, стать дѣйствительно лучшими людьми своего народа. Они остались тѣмъ, чѣмъ были — вѣдунами и кудесниками, то есть людьми, болѣе знающими и болѣе могущими, чѣмъ другіе, но употребляющими это знаніе и силу своекорыстно, безъ всякаго отношенія къ нравственнымъ цѣлямъ и правиламъ. Колдуны остались тѣ же, но отношенія къ нимъ народа измѣнились. Не говоря уже о перемѣнѣ въ ихъ общественномъ положеніи вслѣдствіе яснаго принятія христіанства народомъ, на нихъ стали смотрѣть другими глазами. Если христіанство не могло въ силу извѣстныхъ условій произвести нравственнаго перерожденія языческаго народца, то оно во всякомъ случаѣ возвысило его нравственныя требованія. Та сила, какую представляли нойды — сила въ принципѣ равнодушная къ добру и злу, а на дѣлѣ болѣе преданная послѣднему, — такая сила вообще внушаетъ только страхъ, но теперь къ этому страху, вмѣсто благоговѣнія, какъ прежде, стали примѣшиваться вражда и отвращеніе.

Какъ первобытный архаическій характеръ, сохраненный современными колдунами у лопарей, такъ и измѣнившееся отношеніе къ нимъ народа яркими чертами выражены въ слѣдующихъ двухъ разсказахъ, прекрасно записанныхъ г. Харузинымъ.

«Жилъ на Нотозерѣ нойда по имени Ризь. Онъ много портилъ людей, а многимъ и пособлялъ. Наконецъ, подъ старость и самъ за-

немогъ. Всѣ думали, что онъ поправится, но вышло иначе. Черезъ нѣсколько времени онъ умеръ, и его стали бояться всѣ еще больше, чѣмъ живого. Гробъ ему-таки сдѣлали и туда положили, но везти его хоронить никто не соглашался, потому что онъ, какъ колдунъ, могъ другого съѣсть. Не смѣли его везти хоронить даже сыновья. Наконецъ-таки одинъ подобный ему, тоже нойда, нашелся и за назначенную плату повезъ хоронить покойника. Сперва ѣхалъ онъ на оленяхъ хорошо, но около полуночи вдругъ ни съ того, ни съ сего олени испугались. Онъ посмотрѣлъ впередъ, на стороны, но нигдѣ никого не видно и не слышно. Оглянулся назадъ и увидѣлъ, что мертвецъ сидитъ. Ему сдѣлалось страшно, но онъ, какъ колдунъ, сейчасъ закричалъ ему: «когда умеръ, — ложись!» Мертвецъ его послушался и легъ. Черезъ нѣсколько времени олени опять испугались. Онъ посмотрѣлъ опять назадъ и видитъ, что яммій (мертвецъ) опять сидитъ. Онъ выскочилъ изъ кережи (саней), выхватилъ изъ-за пояса ножъ и сказалъ: «ложись, а не то я тебя зарѣжу, если ты не повалишься». *У покойника при видѣ ножа зубы сдѣлались желѣзными,* и поэтому опасъ (возница) пожалѣлъ, что показалъ ножъ. *Нужно было показать палку или полѣно, и тогда зубы сдѣлались бы деревянными.* Мертвецъ однако и на этотъ разъ легъ. Опасъ поѣхалъ впередъ, но онъ теперь зналъ, что если встанетъ яммій въ третій разъ, то его съѣстъ, и поэтому онъ поѣхалъ къ большой ели, соскочилъ съ кережи, привязалъ оленей въ сторону, а самъ послѣ этого сталъ поспѣшно ползти вверхъ по дереву. Наконецъ, онъ добрался до вершины, а яммій-нойда въ это время уже всталъ и вышелъ изъ кережи. Зубы желѣзные чернѣли и скрипѣли, а руки на груди были какъ и въ гробу сложены накрестъ благословясь. Яммій подошелъ къ ели, обошелъ ее нѣсколько разъ кругомъ и сталъ грызть. Сперва онъ грызъ сучья нижніе и покончилъ съ ними скоро, потомъ сталъ грызть и стволъ. Грызъ онъ какъ россомаха, и отъ острыхъ зубовъ летѣли крупныя щепки. Грызъ онъ бойко, и, наконецъ, ель стала уже какъ будто шевелиться. Опасъ увидѣлъ, что дѣло плохо; поэтому на вершинѣ сталъ самъ ломать сучья у ели и бросать внизъ. Яммій, увидѣвъ это, подумалъ, что ель падаетъ и пересталъ грызть. Такъ опасъ нѣсколько разъ отвлекалъ его отъ работы. Опасу главное дѣло нужно было, чтобъ ель не упала до зари, а съ зарей, онъ зналъ, что яммій долженъ лечь — умереть. Но сучьевъ, наконецъ, уже не хватало, да и яммій догадался, сталъ грызть безъ остановки.

Опасъ послѣ этого запѣлъ по-пѣтушьи для того, чтобы покойникъ испугался и подумалъ, что начинается утро. Пѣлъ опасъ такъ нѣсколько разъ, и мертвецъ каждый разъ смотрѣлъ туда, гдѣ должна быть заря, но не видя ея, продолжалъ грызть. Опасъ увидѣлъ, что дѣло совсѣмъ плохо, что ничѣмъ не можетъ остановить яммія, — испугался. Онъ рѣшился потихоньку спускаться съ мыслью, что мертвецъ, увидя его, подумаетъ, что онъ самъ ему поддается. Яммій дѣйствительно пересталъ грызть и сталъ дожидаться. Такъ онъ спускался тихонько. Наконецъ, показалась заря, и опасъ закричалъ: «пришла заря — иди въ гробъ свой!» Нойда-яммій, увидавъ зарю, испугался, пошелъ въ кережу и легъ въ свой гробъ. Опасъ сошелъ съ ели, закрылъ гробъ, припрягъ оленей и повезъ его къ мѣсту, гдѣ должно было хоронить его. Пріѣхалъ туда скоро, вырылъ яму, и гробъ опустилъ на бокъ, чтобъ яммій не могъ встать; онъ зналъ, что если нойду положить въ могилу на спину или вверхъ спиной, онъ по ночамъ будетъ вставать. Могилу онъ зарылъ и скорѣе пошелъ назадъ. Пріѣхалъ и разсказалъ все какъ было; народъ сталъ бояться. Боялись въ первыя 6—7 лѣтъ послѣ его смерти даже ходить мимо его могилы, и тѣ, которые ходили мимо, разсказывали, что будто тамъ въ могилѣ кто-то плачетъ или воетъ».

Еще болѣе первобытнымъ духомъ, болѣе грубою языческою дикостью вѣетъ отъ другого однороднаго разсказа.

«Жилъ въ Нотозерѣ старикъ-нойда, и онъ умеръ. Повезъ его лопарь хоронить. Разъ оглянулся назадъ, — видитъ, что яммій сидитъ. Это было на озерѣ. Онъ погналъ съ покойникомъ скорѣе и когда доѣхалъ до лѣса, разложилъ огонь. Послѣ этого, не говоря ни слова покойнику, онъ вынулъ его изъ кережи, притянулъ къ огню и сталъ у него жарить пятки. Жарилъ онъ долго, и наконецъ покойникъ вырвался у него изъ рукъ, вскочилъ на сосну и сталъ ее грызть. Грызъ онъ всю ночь, а лопарь дожидался только свѣта. Нойда думалъ сосну перегрызть посрединѣ и верхушкой убить опаса. Было уже немного грызть, какъ стала показываться заря. Опасъ закричалъ: «началась заря!» — Покойникъ испугался и съ шумомъ полетѣлъ внизъ и упалъ на землю. Лопарь взялъ его, бросилъ въ кережу ничкомъ и поѣхалъ къ озеру, выкопалъ яму и положилъ его ничкомъ; затѣмъ закопалъ яму и поѣхалъ обратно. Нойда изъ могилы кричалъ: земля меня не принимаетъ! и всѣ проѣзжавшіе и проходившіе мимо слышали это. Черезъ нѣсколько времени его вырыли,

развели огонь и опять долго у него жарили пятки и лицо. Дожарили его до того, что едва не сожгли и бросили опять въ могилу лицомъ внизъ. Семь лѣтъ послѣ этого онъ еще кричалъ, и гулъ былъ слышенъ изъ земли, но его уже не вырывали. Наконецъ, послѣ семи лѣтъ онъ явился къ одному лопарю и сказалъ: меня земля отъ того не принимаетъ, что я четырехъ человѣкъ по зависти испортилъ, и они умерли отъ моего колдовства. Этого не дѣлай самъ, да скажи и другимъ, потому что послѣ смерти невыносимыя муки за то бываютъ» (стр. 233—234).

XI.

Представивъ на основаніи указанныхъ изслѣдованій довольно полную картину лопарской и отчасти манчжурской религіи, мы должны ограничиться лишь немногими общими указаніями относительно религіи древнихъ обитателей Месопотаміи, такъ называемыхъ аккадійцевъ. Особыя условія изучаемаго предмета и состояніе источниковъ открываютъ здѣсь большой просторъ фантазіи, а при добросовѣстномъ отношеніи къ дѣлу предписываютъ величайшую осторожность.

Въ VII вѣкѣ до Р. Х. царь ассирійскій Ассурбанипалъ, взявъ на щитъ Эламскую столицу Сузы, нашелъ тамъ, между прочимъ, древнее изваяніе халдейской богини Наны, которое эламиты за 1500 лѣтъ предъ тѣмъ похитили изъ ея священнаго города Эрэха. Онъ велѣлъ возвратить идола его прежнимъ поклонникамъ. Въ благодарность за это жрецы и пророки Эрэхскаго святилища охотно открыли царскимъ писцамъ свою древнюю библіотеку, въ которой хранились ихъ священныя книги, если можно дать это названіе собранію тонкихъ дощечекъ изъ обожженной глины, на которыхъ (когда глина находилась еще въ сыромъ состояніи) начертывались острымъ орудіемъ клинообразныя письмена священныхъ текстовъ. Эту кирпичную библію царскіе писцы воспроизвели въ нѣсколькихъ экземплярахъ на томъ же матеріалѣ, присоединивъ къ древне-халдейскому (аккадійскому) тексту подстрочный ассирійскій переводъ. Приготовленные такимъ образомъ экземпляры были отправлены въ царское книгохранилище въ Ниневію, въ развалинахъ которой ихъ остатки и были найдены въ половинѣ нынѣшняго столѣтія сэръ-Генри Раулинсономъ, а потомъ Джорджемъ Смитомъ, которые перевезли ихъ въ Лондонъ, въ Британскій музей и издали точные съ нихъ снимки,

разбору которыхъ, помимо названныхъ ученыхъ, посвятили свои труды главнымъ образомъ Оппертъ и Ленорманъ. Этотъ послѣдній занялся спеціально аккадійскимъ языкомъ и издалъ даже его грамматику. Нашлись однако въ ученомъ мірѣ скептики, которые отрицали самое существованіе особаго аккадійскаго языка, утверждая, что текстъ таблицъ содержитъ въ себѣ тѣ же ассирійскія слова, только изображенныя особыми условными знаками — нѣчто въ родѣ шифра. Но большинство авторитетныхъ ученыхъ не только признаетъ существованіе аккадійскаго языка, но и раздѣляетъ болѣе или менѣе рѣшительно мнѣніе Ленормана о туранскомъ характерѣ этого языка и о его особой близости къ языкамъ угро-финскимъ.

Впрочемъ, для ознакомленія съ древне-халдейскою религіею вопросъ объ аккадійскомъ языкѣ не имѣетъ существеннаго значенія. Если бы даже оправдалось упомянутое скептическое мнѣніе, то намъ пришлось бы только отказаться отъ миѳологическихъ *именъ*, установленныхъ Оппертомъ и Ленорманомъ. Содержаніе же «кирпичной библіи», независимо отъ проблематическаго аккадійскаго текста, удостовѣряется подстрочною версіей на обыкновенномъ ассирійскомъ языкѣ. Но и на этомъ языкѣ чтеніе клинообразныхъ письменъ не можетъ считаться вполнѣ установившимся [23]. Къ тому же кирпичныя таблицы найдены, разумѣется, въ самомъ плачевномъ состояніи и хотя, благодаря запасливости царя Ассурбанипала, снабдившаго свою библіотеку нѣсколькими экземплярами халдейскихъ книгъ, можно было отчасти помочь бѣдѣ, восполняя иногда недостающія въ одномъ экземплярѣ мѣста соотвѣтствующими мѣстами другого экземпляра, но все-таки осталось много пробѣловъ, дѣлающихъ иногда сомнительнымъ или и вовсе непонятнымъ и смежный текстъ.

Тѣмъ не менѣе, кирпичная библія и въ настоящемъ своемъ видѣ можетъ доставить намъ нѣкоторыя положительныя и твердыя данныя. Во-первыхъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что религія первоначальнаго культурнаго населенія Месопотаміи — къ какой бы расѣ оно ни принадлежало и на какомъ бы языкѣ оно ни говорило — существенно отличалась отъ позднѣйшей халдейской или вавилоно-ас-

[23] Главная трудность состоитъ, какъ извѣстно, въ томъ, что эти письмена иногда употребляются для идеографическаго, а иногда для фонетическаго обозначенія словъ и именъ, вслѣдствіе чего происходятъ важныя разногласія и недоразумѣнія между ассиріологами.

сирійской религіи, воздѣйствовала на образованіе послѣдней и вошла отчасти въ ея составъ. А во-вторыхъ, несомнѣнно, что эта первоначальная религія, которую мы — не рѣшая вопроса объ основательности этнологическихъ и лингвистическихъ взглядовъ Ленормана, — будемъ ради краткости обозначать условнымъ названіемъ аккадійской, — несомнѣнно, что эта аккадійская религія основывалась на вѣрованіи во множество духовно-матеріальныхъ демоновъ, наполняющихъ небесное пространство, земной міръ и преисподнюю. Въ-третьихъ, наконецъ, несомнѣнно, что практическая сторона этой первоначальной религіи состояла главнымъ образомъ въ заклинаніяхъ, гаданіяхъ и волшебствѣ, преимущественно съ цѣлью устраненія различныхъ бѣдствій, въ особенности исцѣленія болѣзней, насылаемыхъ демонами.

Тщетно бы мы стали искать въ аккадійскомъ пантеонѣ яснаго различія между божествами природы и демонами анимистическаго происхожденія. Всѣ духи, заклинаемые въ аккадійскихъ гимнахъ, однородны; они различаются по мѣсту своего дѣйствія и пребыванія и по степени своего могущества, но не по существу. Нравственное ихъ качество также неопредѣленно: духи одного и того же разряда могутъ въ разныхъ случаяхъ являться добрыми и злыми. Нельзя отдѣлить въ аккадійской религіи боговъ, которымъ молятся, отъ бѣсовъ, которыхъ заклинаютъ: заклинанія относятся ко всѣмъ одинаково, и самыя названія богъ (ана) и духъ (зи) употребляются безразлично для всѣхъ. Во многихъ гимнахъ призываются духъ неба и духъ земли, но иногда во множественномъ числѣ, и видѣть тутъ какой-нибудь монотеизмъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Если кому-либо изъ представителей аккадійскаго пантеона принадлежитъ первенство, то не духу неба, а духу земныхъ водъ — получеловѣку-полурыбѣ — *Эа*. Это древнее халдейское божество, извѣстное грекамъ подъ именемъ Оаннеса, съ чертами стихійнаго духа соединяетъ черты предка-просвѣтителя, и его семитическое названіе Нуахъ тождественно съ именемъ библейскаго Ноя (Ноахъ по-еврейски).

Приводимъ изъ кирпичной библіи три заклинательные гимна, въ которыхъ общій характеръ аккадійской религіи обнаруживается съ достаточною ясностью, хотя бы мы и признали французскій переводъ этихъ гимновъ лишь приблизительно вѣрнымъ.

I. Зловѣщій вечеръ, полоса неба, производящая злополучіе, день несчастный... посланцы чумы, опустошители земли, молнія сви-

рѣйствующая надъ страной, семь боговъ широкаго неба, семь боговъ широкой земли, семь боговъ огненныхъ сферъ, семь боговъ небесныхъ воинствъ, семь зловредныхъ боговъ, семь злыхъ привидѣній, семь зловредныхъ пламенныхъ привидѣній, семь небесныхъ боговъ, семь боговъ земныхъ, злой демонъ, злой *алаль*, злой *гигимъ*, злой *телаль*, богъ злой, злой *маскимъ* [24].

Духъ неба, вспомяни! Духъ земли, вспомяни!

Духъ Муль-ге [25], царя земель, вспомяни!

Духъ Нин-гелаль [26], владычицы земель, вспомяни!

Духъ Нин-дар [27], сынъ зенита, вспомяни!

Духъ Тис-ку [28], царица земель, блестящая въ ночи, вспомяни!

II. (Заклинаніе надъ талисманомъ.) Талисманъ, талисманъ, предѣлъ, который нельзя снять, — предѣлъ, который боги не переступаютъ, — предѣлъ неба и земли, который нельзя переставить, — непостижимый для всякаго бога, — необъяснимый для бога и человѣка, — ограда, которую нельзя снять, расположенная противъ злыхъ чаръ, — ограда, которая не уходитъ, которая стоитъ противъ злыхъ чаръ!

Будь то злой *утукъ*, злой *алаль*, злой *гигимъ*, злой богъ, злой *маскимъ*, — привидѣніе, мертвецъ, иль вампиръ, — духъ-самецъ (incubus), духъ-самка (succubus), духъ служебный, — или злая чума, или мучительная лихорадка, или всякая дурная болѣзнь, —

все что поднимаетъ голову противъ водъ благихъ бога, Эа, — да остановится предъ предѣломъ бога Эа!

что нападаетъ на запасы бога Серакка [29] — предѣлъ бога Серакка да свяжетъ его!

кто нарушаетъ границу чужую, того не пуститъ талисманъ боговъ, предѣлъ неба и земли!

III. О злой болѣзни, духъ неба, вспомяни, духъ земли, вспомяни!

---

[24] Алаль, гигимъ, телаль и маскимъ — названія различныхъ разрядовъ демоновъ.

[25] Сынъ Эа; изъ него впослѣдствіи развилось представленіе свѣтлаго небеснаго Бога — вавилоно-ассирійскій Бэлъ.

[26] Одинъ изъ женскихъ небесныхъ духовъ — впослѣдствіи царица небесная, Бэлита.

[27] Ассирійскій Адаръ, астральный духъ планеты Сатурна.

[28] Ассирійская Истаръ, богиня планеты Венеры.

[29] Богъ земледѣлія, сравни лопарскаго Саракка.

Духи мужескіе и женскіе, владыки земли, вспомяните!
Духи мужескіе и женскіе, владыки звѣздъ, вспомяните!
Духи мужескіе и женскіе, враги зла, вспомяните!
Духи мужескіе и женскіе высокой горы, вспомяните!
Духи мужескіе и женскіе свѣта жизни, вспомяните!
Духи мужескіе и женскіе, что въ преисподней, вспомяните!
Духи владыкъ, духи отца и матери Муль-ге, вспомяните!
Духи женскіе отца и матери Муль-ге, вспомяните!
Духъ семи воротъ міра, вспомяни!
Духъ солнца, царь, судья боговъ, вспомяни!
Духъ утренней и вечерней звѣзды, повелѣвающій земными духами, вспомяни!
Духъ богини-волны (la Déesse-onde), матери Эа, вспомяни!
Духъ Нинуà, дочери Эа, вспомяни!
Духъ богини Нин-си, вспомяни!
Духъ Бога-Огня, верховный первосвященникъ на землѣ, вспомяни!
Духъ владыки благодатнаго дерева, вспомяни!
Духъ семи воротъ міра, вспомяни!
Духъ семи запоровъ міра, вспомяни!
Духъ бога Негабъ, великаго привратника міра, вспомяни!
Духъ Рус-би-сакъ, супруги чумы, вспомяни!
Духъ Ган-дим-курку, дочери океана, вспомяни!

Если бъ у насъ и не было прямыхъ извѣстій о знаменитыхъ издревле халдейскихъ «обаятеляхъ, волхвахъ и чародѣяхъ», то достаточно было бы того обстоятельства, что большая половина аккадійской «кирпичной библіи» состоитъ изъ различныхъ заклинаній, чтобы догадаться объ истинномъ характерѣ халдейскаго жречества. Всѣ, такъ называемыя, «тайныя знанія» и «магическія искусства» развились здѣсь ранѣе и обильнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, и лица, посвящавшія себя этому дѣлу, издревле составляли цѣлыхъ пять священныхъ коллегій [30] или «школъ пророческихъ», сохранившихъ

[30] До насъ дошли лишь гебраизованныя названія этихъ коллегій, а именно: каздимъ, газримъ (или по другому варіанту мекашфимъ), хартумимъ, хакамимъ и ашафимъ, что можетъ быть при-

свое значеніе и въ офиціальной ассиро-вавилонской религіи и даже пережившихъ эту религію. Манчжурскіе саманы и лопарскіе нойды — это младшіе братья халдейскихъ волхвовъ и обаятелей, остановившіеся вслѣдствіе неблагопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ на низшихъ ступеняхъ развитія.

XII.

Разсмотрѣнные нами образчики первобытной религіи у манчжуровъ, лопарей [31] и аккадійцевъ при всемъ различіи въ чертахъ національнаго характера представляютъ одну и ту же религіозную сущность. Со стороны предмета вѣры эта религія есть смутный пандемонизмъ, одинаково далекій отъ новѣйшихъ представленій какъ «натуризма», такъ и «анимизма». Ни культа боговъ природы *какъ таковыхъ*, ни культа душъ умершихъ *какъ таковыхъ* мы здѣсь не найдемъ. Боги манчжуровъ, лопарей и аккадійцевъ суть стихійные духи, неразрывно сливающіеся съ покойниками въ одну сторону и съ небесными свѣтилами — въ другую. Главное національное божество у каждаго изъ трехъ народовъ совмѣщаетъ въ себѣ черты природнаго божества съ чертами обожествленнаго племеннаго предка. Таковъ небесный дѣдъ Шанси у манчжуровъ, Ибмела у лопарей и Эа (Оаннесъ) у аккадійцевъ — рыбообразный водяной богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первый родоначальникъ всей ихъ культуры.

Стихійному пандемонизму религіознаго міровоззрѣнія соотвѣтствуетъ такъ называемое шаманство въ области религіознаго культа. И манчжуры, и лопари, и аккадійцы одинаково принадлежатъ къ шаманистамъ, то есть ихъ богослуженіе, помимо общихъ всѣмъ религіямъ жертвоприношеній, особенно отличалось обиліемъ заклинаній, гаданій и волшебства, такъ что служители религіи были не столько жрецами, сколько колдунами въ томъ широкомъ смыслѣ этого слова,

близительно переведено такъ: звѣздочеты, гадатели, заклинатели, знахари и богословы. Названіе мекашфимъ, если отбросить еврейское окончаніе, напоминаетъ божество Мокошь, которому поклоняются нѣкоторыя финскія племена и отъ котораго происходитъ названіе рѣки Мокши или Мокшана.

[31] Разумѣется, религія манчжурская или лопарская въ ихъ настоящемъ конкретномъ видѣ не могутъ считаться первобытными, но въ нихъ очень легко отдѣлить позднѣйшую примѣсь (буддійскую у манчжуровъ и христіанскую у лопарей) и въ результатѣ получается весьма архаическій остатокъ.

въ какомъ оно одинаково примѣняется къ манчжурскимъ аманамъ, лопарскимъ нойдамъ и вѣщимъ людямъ пяти священныхъ коллегій въ Вавилонѣ.

Пандемонизмъ и колдовство: существенная однородность и магическое взаимодѣйствіе всѣхъ частей вселенной, всѣхъ ея силъ и дѣятелей, а съ другой стороны, возможность лишь для избранныхъ людей, для особо одаренныхъ натуръ вступать дѣйствительно и самостоятельно въ область этихъ магическихъ соотношеній и пользоваться ими для человѣческихъ цѣлей — вотъ общая первобытная основа, одинаковая въ религіи трехъ народовъ, столь удаленныхъ другъ отъ друга въ пространствѣ и времени. Ее же мы найдемъ въ различныхъ видоизмѣненіяхъ и у всѣхъ прочихъ народовъ какъ желтой, такъ и черной, какъ красной, такъ и бѣлой расы, у однихъ — менѣе культурныхъ — въ качествѣ явно господствующей религіи, у другихъ — болѣе жившихъ историческою жизнью — въ качествѣ религіозной подпочвы, прикрытой позднѣйшими осложненіями религіозной мысли и опыта, и лишь мѣстами выступающей на поверхность. Признать этотъ субстратъ всѣхъ религій за простое суевѣріе столь же для насъ невозможно, какъ и видѣть въ немъ какую-то высшую истину и тайную мудрость. Религія является намъ здѣсь, какъ область мистическихъ фактовъ и отношеній, вполнѣ реальныхъ, но совершенно лишенныхъ всякаго нравственнаго содержанія. Зарожденіе и развитіе этого послѣдняго съ сохраненіемъ первобытной мистической основы составляетъ исторію религіи въ человѣчествѣ.

О лирической поэзіи.

По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго.

1890.

I.

Лирическая поэзія послѣ музыки представляетъ самое прямое откровеніе человѣческой души. Но изъ этого не слѣдуетъ выводить, по ходячей гегельянской схемѣ, что лирика есть «поэзія субъективности». Это такое опредѣленіе, отъ котораго, по выраженію Я. П. Полонскаго, «ничего не жди хорошаго». У всякаго вѣдь есть своя «субъективность», и убѣдившись, что въ ней-то все и дѣло, любой субъектъ, мало-мальски способный къ версификаціи, можетъ безъ стыда и жалости изливать свою душевную пустоту въ обильномъ потокѣ стихотвореній, возбуждая въ себѣ самомъ духъ праздности и тщеславія, а на ближнихъ своихъ наводя духъ уныніе. Но помимо этихъ грѣховныхъ послѣдствій упомянутаго опредѣленія, оно несостоятельно и въ теоретическомъ смыслѣ. Ясно, во-первыхъ, что субъективныя состоянія, *какъ таковыя*, вообще не допускаютъ поэтическаго выраженія; чтобы можно было облечь ихъ въ опредѣленную форму, нужно, чтобъ они стали *предметомъ* мысли и слѣдовательно перестали быть *только* субъективными. Предметомъ поэтическаго изображенія могутъ быть не переживаемыя въ данный моментъ душевныя состоянія, а пережитыя и представляемыя. Но и въ этомъ смыслѣ далеко не всѣ состоянія души могутъ быть предметомъ лирической поэзіи. Вообразимъ себѣ поэта, который въ то же время страстный игрокъ въ карты. Если бы пережитые имъ въ этомъ качествѣ аффекты онъ вздумалъ изобразить въ стихахъ, то вышла бы шутка или сатира, но не настоящая лирика. Вообще вся та житейская суета, которая большею частью наполняетъ душу людей и составляетъ субъективную подкладку ихъ жизни, никогда не становится содержа-

ніемъ лирической поэзіи. Чтобы воспроизвести свои душевныя состоянія въ стихотвореніи, поэтъ долженъ не просто пережить ихъ, а пережить ихъ именно въ качествѣ лирическаго поэта. А если такъ, то ему вовсе не нужно ограничиваться случайностями своей личной жизни, онъ не обязанъ воспроизводить непремѣнно свою субъективность, свое настроеніе, когда онъ можетъ усвоить себѣ и чужое, войти, такъ сказать, въ чужую душу. Развѣ свою субъективность изображаетъ, напримѣръ, Пушкинъ въ великолѣпномъ стихотвореніи:

Стамбулъ гяуры нынче славятъ,
А завтра кованой пятой
Какъ змѣя спящаго раздавятъ
И прочь пойдутъ, и такъ оставятъ, —
Стамбулъ заснулъ передъ бѣдой... — И т. д.

И не только Пушкину, но и такому чистому лирику, какъ Фетъ, нерѣдко удавалось прекрасно воспроизводить чужую, и во всѣхъ отношеніяхъ отъ него далекую, субъективность, напримѣръ, любовь арабской дѣвушки тысячу лѣтъ тому назадъ:

Я люблю его жарко: онъ тигромъ въ бою
Нападаетъ на злобныхъ враговъ:
Я люблю въ немъ отраду, награду свою
И потомка великихъ отцовъ.
Кто бы ни былъ ты, странникъ простой иль купецъ,
Ни овцы, ни верблюда не тронь,
Отъ кобылъ Магомета его жеребецъ,
Что небесный огонь этотъ конь.
Только мирный пришлецъ нагибайся въ шатеръ
И одежду дорожную скинь,
На услугу и ласку онъ ловокъ и скоръ,
Онъ бадья при колодцѣ пустынь.
Будто мѣсяцъ надъ кедромъ бѣлѣетъ чалма
У него средь широкихъ степей.
Я люблю, и никто — ни Аиша сама
Не любила пророка сильнѣй.

Очевидно настроеніе, въ которомъ написана эта пьеса, ничуть не болѣе субъективно, чѣмъ то, въ которомъ живописецъ пишетъ свою картину или драматургъ создаетъ монологи своихъ дѣйствующихъ лицъ.

Если такимъ образомъ съ одной стороны не всѣ субъективныя состоянія и настроенія поэта могутъ стать содержаніемъ лирики, а съ другой стороны такимъ содержаніемъ могутъ быть состоянія и на-

строенія, ничего общаго съ личною душевною жизнью поэта не имѣющія, то ясно, что сущность дѣла тутъ не въ субъективности. Какъ мы сказали, лирика есть подлинное откровеніе души человѣческой: но случайное поверхностное содержаніе той или другой человѣческой души и безъ того явно во всей своей непривлекательности и нуждается не столько въ откровеніи и увѣковѣченіи, сколько въ сокровеніи и забвеніи. Въ поэтическомъ откровеніи нуждаются не болѣзненные наросты и не пыль и грязь житейская, а лишь внутренняя красота души человѣческой, состоящая въ ея созвучіи съ объективнымъ смысломъ вселенной, въ ея способности индивидуально воспринимать и воплощать этотъ всеобщій существенный смыслъ міра и жизни. Въ этомъ отношеніи лирическая поэзія нисколько не отличается отъ другихъ искусствъ: и ея предметъ есть существенная красота міровыхъ явленій, для воспріятія и воплощенія которой нуженъ особый подъемъ души надъ обыкновенными ея состояніями. Способность къ такому подъему, какъ и всякое индивидуальное явленіе, имѣетъ свои матеріальныя физіологическія условія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и свою самостоятельную идеально-духовную причину, и съ этой стороны такая способность справедливо называется дарованіемъ, геніемъ, а актуальное проявленіе ея — вдохновеніемъ. Ограничусь этимъ общимъ намекомъ, такъ какъ метафизическое объясненіе художественнаго творчества не входитъ въ мою теперешнюю задачу.

Обращаясь къ особенностямъ лирики въ отличіе ея отъ другихъ искусствъ и въ частности отъ другихъ родовъ поэзіи, я могу по совѣсти дать только относительное и отчасти метафорическое опредѣленіе. Лирика останавливается на болѣе простыхъ, единичныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокихъ моментахъ созвучія художественной души съ истиннымъ смысломъ міровыхъ и жизненныхъ явленій; въ настоящей лирикѣ болѣе чѣмъ гдѣ-либо (кромѣ музыки) душа художника сливается съ даннымъ предметомъ или явленіемъ въ одно нераздѣльное состояніе. Это есть первый признакъ лирической поэзіи, ея задушевность или по-нѣмецки Innerlichkeit. Но это лишь особенность лирическаго настроенія, доступнаго и простымъ смертнымъ, особенно такъ называемымъ «поэтамъ въ душѣ». Что же касается особенности лирическаго *произведенія*, то она состоитъ въ совершенной слитности содержанія и словеснаго выраженія. Въ истинно-лирическомъ стихотвореніи нѣтъ вовсе содержанія отдѣльнаго отъ формы, чего нельзя сказать о другихъ родахъ поэзіи. Стихотвореніе, котораго содержаніе мо-

жетъ быть толково и связно разсказано своими словами въ прозѣ, или не принадлежитъ къ чистой лирикѣ, или никуда не годится [1]. Наконецъ, третья существенная особенность лирической поэзіи состоитъ въ томъ, что она относится къ основной постоянной сторонѣ явленій, чуждаясь всего, что связано съ процессомъ, съ исторіей. Предваряя полное созвучіе внутренняго съ внѣшнимъ, предвкушая въ минуту вдохновенія всю силу и полноту истинной жизни, лирическій поэтъ равнодушенъ къ этому историческому труду, который стремится превратить этотъ нектаръ и амброзію въ общее достояніе. Хотя многіе поэты отъ Тиртея и до Некрасова вдохновлялись патріотическими и цивическими мотивами, но никто изъ понимающихъ дѣло не смѣшаетъ этой *прикладной* лирики съ лирикой чистою. Чтобъ ясно почувствовать, что между тою и другою нѣтъ ничего общаго, кромѣ стихотворной рѣчи, достаточно сравнить, напримѣръ, впечатлѣніе отъ Пушкинской оды:

О чемъ шумите вы, народные витіи?
Зачѣмъ анаѳемой грозите вы Россіи... — И т. д.

съ впечатлѣніемъ отъ его же

Роняетъ лѣсъ багряный свой уборъ,
Сребритъ морозъ увянувшее поле...

или хотя бы Некрасовское:

О, владѣльцы домовъ окаянные,
Какъ страдаетъ отъ васъ бѣдный людъ! [2]

съ его же «послѣднею пѣснью»:

Жду тебя, мою желанную,
Улетимъ съ тобою вновь
Въ ту страну обѣтованную,
Гдѣ вѣнчала насъ любовь.
Розы тамъ цвѣтутъ душистѣе,
Тамъ лазурнѣй небеса,
Соловьи тамъ голосистѣе,
Густолиственнѣе лѣса.

[1] Поэтому для хорошаго перевода лирическаго стихотворенія необходимо, чтобы переводчикъ возбудилъ въ себѣ то же лирическое настроеніе, изъ котораго вышло подлинное стихотвореніе, и затѣмъ нашелъ соотвѣтствующее этому настроенію выраженіе на своемъ языкѣ. Для лирическаго перевода вдохновеніе нужнѣе, чѣмъ для всякаго другого.

[2] Эти типично-некрасовскіе стихи принадлежатъ г. Буренину.

Для чистаго лирика вся исторія человѣчества есть только случайность, рядъ анекдотовъ, а патріотическія и гражданскія задачи онъ считаетъ столь же чуждыми поэзіи, какъ и суету будничной жизни. «Конечно, никто не предположитъ, — такъ пишетъ одинъ изъ этихъ чистыхъ лириковъ, — чтобы въ отличіе отъ всѣхъ людей мы одни не чувствовали съ одной стороны неизбѣжной тягости будничной жизни, а съ другой — тѣхъ періодическихъ вѣяній нелѣпостей, которыя дѣйствительно способны исполнить всякаго практическаго дѣятеля гражданскою скорбью. Но эта скорбь никакъ не могла вдохновить насъ. Напротивъ, эти-то жизненныя тяготы и заставляли насъ, въ теченіе пятидесяти лѣтъ, по временамъ отворачиваться отъ нихъ и пробивать будничный ледъ, чтобы хотя на мгновеніе вздохнуть чистымъ и свободнымъ воздухомъ поэзіи» [3]. Переходя къ своимъ порицателямъ, нашъ поэтъ продолжаетъ: «Такъ какъ въ сущности люди эти ничего не понимали въ дѣлѣ поэзіи, то останавливались только на одной видимой сторонѣ дѣла: именно на его непосредственной безполезности. Понятно, до какой степени имъ казались наши стихи не только пустыми, но и возмутительными своею невозмутимостью и прискорбнымъ отсутствіемъ гражданской скорби. Но, справедливый читатель, вникните же и въ наше положеніе. Мы, если припомните, постоянно искали въ поэзіи единственнаго убѣжища отъ всяческихъ житейскихъ скорбей, въ томъ числѣ и гражданскихъ. Откуда же могли мы взять этой скорби тамъ, куда мы старались отъ нея уйти? Не все ли это равно, что обратиться къ человѣку, вынырнувшему изъ глубины рѣки, куда онъ бросился, чтобы потушить загорѣвшееся на немъ платье, съ требованіемъ: давай огня!» [4].

Находя это признаніе совершенно правдивымъ, мы не станемъ, конечно, укорять поэта въ эгоизмѣ и его дѣло въ безполезности. Если отъ жизненной тревоги онъ уходитъ въ міръ вдохновеннаго созерцанія, то вѣдь онъ возвращается не съ пустыми руками: то, что онъ оттуда приноситъ, позволяетъ и простымъ смертнымъ «вздохнуть на мгновеніе чистымъ и свободнымъ воздухомъ поэзіи». А едва ли можно сомнѣваться, что такое освѣженіе полезно и для самой жизненной борьбы. Не одна только трагедія служитъ къ очищенію (*καθάρσις*) души: быть можетъ, еще болѣе прямое и силь-

[3] А. Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. III, предисловіе, стр. III.
[4] Тамъ же, стр. V.

ное дѣйствіе въ этомъ направленіи производитъ чистая лирика на всѣхъ, кто къ ней воспріимчивъ.

Россія можетъ гордиться своими лирическими поэтами. Изъ нынѣ живущихъ первое мѣсто безспорно принадлежитъ Фету и Полонскому [5]. «Вечерніе огни» перваго и «Вечерній звонъ» второго еще проникнуты вѣчно-юною силой входновенія: это все тотъ же Фетъ, тотъ же Полонскій. Мы воспользуемся обоими сборниками, чтобъ уяснить сущность и содержаніе лирической поэзіи. Это содержаніе въ ней, какъ уже было замѣчено, неотдѣлимо отъ конкретной поэтической формы. Лирическое стихотвореніе не можетъ быть разсказано своими словами, а потому читатель пусть не посѣтуетъ на насъ за обильныя выписки.

II.

Каковы бы ни были философскія и религіозныя воззрѣнія истиннаго поэта, но, какъ поэтъ, онъ непремѣнно вѣритъ и внушаетъ намъ вѣру въ объективную реальность и самостоятельное значеніе *красоты* въ мірѣ.

Кому вѣнецъ: богинѣ ль красоты
Иль въ зеркалѣ ея изображенью.
Поэтъ смущенъ, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
Не я, мой другъ, *а Божій міръ богатъ*,
Въ пылинкѣ онъ лелѣетъ жизнь и множитъ,
И что одинъ твой выражаетъ взглядъ,
Того поэтъ пересказать не можетъ [6].

Поэтъ вдохновляется не произвольными, преходящими и субъективными вымыслами, а черпаетъ свое вдохновеніе изъ той вѣковѣчной глубины бытія,

Гдѣ слово нѣмѣетъ, гдѣ царствуютъ звуки,
Гдѣ слышишь не пѣсню, а душу пѣвца,
Гдѣ духъ покидаетъ ненужное тѣло,
Гдѣ внемлешь, что радость не знаетъ предѣла,
Гдѣ вѣришь, что счастью не будетъ конца [7].

---

[5] Наиболѣе значительныя произведенія А. Н. Майкова не принадлежатъ къ чистой лирикѣ. Самъ поэтъ не безъ основанія вѣнцомъ своихъ твореній признаетъ историческую драму „Два Міра“, въ которой, впрочемъ, есть превосходныя лирическія мѣста.

[6] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 78.

[7] Тамъ же, вып. II, стр. 25.

Эта завѣтная глубина душевнаго міра такъ же реальна и такъ же всеобъемлюща, какъ и міръ внѣшній; поэтъ видитъ здѣсь «два равноправныя бытія».

И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной
Весь солнца ликъ ты узнаешь,
Такъ слитно въ глубинѣ завѣтной
Все мірозданье ты найдешь [8].

Внутренній духовный міръ еще болѣе реаленъ и безконечно болѣе значителенъ для поэта, чѣмъ міръ матеріальнаго бытія.

Не тѣмъ, Господь, могучъ, непостижимъ
Ты предъ моимъ мятущимся сознаніемъ,
Что въ звѣздный день твой свѣтлый Серафимъ
Громадный шаръ зажегъ надъ мірозданьемъ.
И мертвецу съ пылающимъ лицомъ
Онъ повелѣлъ блюсти твои законы,
Все пробуждать живительнымъ лучомъ,
Храня свой пылъ столѣтій милліоны.
Нѣтъ, Ты могучъ и мнѣ непостижимъ
Тѣмъ, что я самъ, безсильный и мгновенный,
Ношу въ груди, какъ оный Серафимъ,
Огонь сильнѣй и ярче всей вселенной.
Межъ тѣмъ какъ я, добыча суеты,
Игралище ея непостоянства, —
Во мнѣ онъ вѣченъ, вездѣсущъ, какъ Ты,
Ни времени не знаетъ, ни пространства [9].

При свѣтѣ этого «вездѣсущаго огня» поэзія поднимается до «высей творенія» и этимъ же истиннымъ свѣтомъ освѣщаетъ всѣ предметы, уловляетъ вѣковѣчную красоту всѣхъ явленій. Ея дѣло не въ томъ, чтобы предаваться произвольнымъ фантазіямъ, а въ томъ, чтобы провидѣть абсолютную правду всего существующаго. Нашъ поэтъ съ благоговѣніемъ обращается къ своимъ собратьямъ по высокому служенію:

Сердце трепещетъ отрадно и больно,
Подняты очи и руки воздѣты,
Здѣсь на колѣняхъ я снова невольно,
Какъ и бывало, предъ вами, поэты.
Въ вашихъ чертогахъ мой духъ скрылился.
Правду проводитъ онъ съ высей творенья,

[9] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. II, стр. 6.
[8] Тамъ же, вып. I, стр. 21.

Этотъ листокъ, что изсохъ и свалился,
Золотомъ вѣчнымъ горитъ въ нѣснопѣньи.
Только у васъ мимолетныя грезы
Старыми въ душу глядятся друзьями,
Только у васъ благовонныя розы
Вѣчно восторга блистаютъ слезами.
Съ торжищъ житейскихъ, безцвѣтныхъ и душныхъ
Видѣть такъ радостно тонкія краски;
Въ радугахъ вашихъ прозрачно воздушныхъ
Неба родного мнѣ чудятся ласки! [10].

А вотъ другая вдохновенная характеристика поэтическаго вдохновенія.

Однимъ толчкомъ согнать ладью живую
Съ наглаженныхъ отливами песковъ,
Одной волной подняться въ жизнь иную,
Учуять вѣтръ съ цвѣтущихъ береговъ,
Тоскливый сонъ прервать единымъ звукомъ,
Упиться вдругъ невѣдомымъ, роднымъ,
Дать жизни вздохъ, дать сладость тайнымъ мукамъ,
Чужое вмигъ почувствовать своимъ,
Шепнуть о томъ, предъ чѣмъ языкъ нѣмѣетъ,
Усилить бой безтрепетныхъ сердецъ, —
Вотъ чѣмъ пѣвецъ лишь избранный владѣетъ,
Вотъ въ чемъ его и признакъ и вѣнецъ [11].

Уступая ходячимъ понятіямъ, и нашъ поэтъ называетъ иногда содержаніе поэзіи мечтами и снами; но при этомъ совершенно ясно, что эти мечты и сны для него гораздо дѣйствительнѣе и важнѣе обыкновенной реальности, «вседневнаго удѣла»:

Все, все мое, что есть и прежде было,
Въ мечтахъ и снахъ нѣтъ времени оковъ;
Блаженныхъ грезъ душа не подѣлила:
Нѣтъ старческихъ и юношескихъ сновъ.
За рубежемъ вседневнаго удѣла
Хотя на мигъ отрадно и свѣтло;
Пока душа кипитъ въ горнилѣ тѣла,
Она летитъ, куда несетъ крыло.

---

[10] Фетъ, „Вечернія огни“, вып. IV, стр. 8—9.
[11] Тамъ же, вып. IV, стр. 10.

Не говори о счастьи, о свободѣ
Тамъ, гдѣ царитъ желѣзная судьба.
Сюда! сюда! не рабство здѣсь природѣ, —
Она сама здѣсь вѣрная раба [12].

То, что для толпы только праздная греза, то поэтъ сознаетъ какъ откровеніе высшихъ силъ, чувствуетъ какъ ростъ тѣхъ духовныхъ крыльевъ, которыя уносятъ его изъ призрачнаго и пустого существованія въ область истиннаго бытія.

Я потрясенъ, когда кругомъ
Гудятъ лѣса, грохочетъ громъ;
И въ блескъ огней гляжу я снизу,
Когда, испугомъ обуянъ,
На скалы мечетъ океанъ
Свою серебряную ризу.
Но просвѣтленный и нѣмой,
Объятъ властью неземной,
Стою не въ этотъ мигъ тяжелый,
А въ часъ, когда какъ бы во снѣ
Твой свѣтлый ангелъ шепчетъ мнѣ
Неизреченные глаголы.
Я загораюсь и горю,
Я порываюсь и парю
Въ томленьяхъ крайняго усилья
И вѣрю сердцемъ, что растутъ
И тотчасъ въ небо унесутъ
Меня раскинутыя крылья [13].

Самый способъ лирическаго творчества удивительно хорошо выраженъ нашимъ поэтомъ въ слѣдующихъ трехъ стихахъ:

Лишь у тебя, поэтъ, *крылатый слова звукъ*
Хватаетъ на лету и закрѣпляетъ вдругъ
И темный бредъ души, и травъ неясный запахъ [14].

А для того, чтобы такимъ образомъ уловить и навѣки идеально закрѣпить единичное явленіе, необходимо сосредоточить на немъ всѣ силы души и тѣмъ самымъ почувствовать сосредоточенныя въ немъ силы бытія; нужно признать его безусловную цѣнность, увидать въ немъ не что-нибудь, а фокусъ всего, единственный образчикъ абсолютнаго. Въ этомъ собственно и состоитъ созвучіе поэтической души

[12] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. III, стр. 48.
[13] Тамъ же, вып. III, стр. 26.
[14] Тамъ же, вып. III, стр. 8.

съ истиной предметною, ибо поистинѣ не только каждое нераздѣльно пребываетъ во всемъ, но и все нераздѣльно присутствуетъ въ каждомъ. Отвлеченный пантеизмъ растворяетъ все единичное въ абсолютномъ, превращая это послѣднее въ пустую безразличность; истинное поэтическое созерцаніе, напротивъ, видитъ абсолютное въ индивидуальномъ явленіи, не только сохраняя, но и безконечно усиливая его индивидуальность:

Только въ мірѣ и есть, что тѣнистый
Дремлющихъ кленовъ шатеръ.
Только въ мірѣ и есть, что лучистый
Дѣтски задумчивый взоръ [15].

Совершенно одинаково съ Фетомъ понимаетъ сущность лирической поэзіи и Полонскій, выразившій это пониманіе въ одномъ изъ прекраснѣйшихъ стихотвореній своего послѣдняго сборника (въ день пятидесятилѣтняго юбилея А. А. Фета). Это совпаденіе взглядовъ тѣмъ знаменательнѣе, что оба поэта, хотя настоящіе лирики, весьма не похожи другъ на друга по образу мыслей и во многихъ другихъ отношеніяхъ.

Вотъ эти удивительные стихи Полонскаго:

Ночи текли, — звѣзды трепетно въ бездну лучи свои сѣяли...
Капали слезы, — рыдала любовь, — и алѣлъ
Жаркій разсвѣтъ, — тѣ грезы, что въ сердцѣ мы тайно лелѣяли
Трель соловья разносила, и — бурей шумѣлъ
Моря сердитаго валъ, — думы зрѣли, и — рѣяли
Сѣрыя чайки... Игру эту боги затѣяли...

Участникомъ этой міровой игры боговъ, а никакъ не провозвѣстникомъ своей субъективности является истинный поэтъ:

Пѣсни его были чужды суетъ и минутъ увлеченія,
Чужды теченью излюбленныхъ нами идей:
Пѣсни его вѣковыя — въ нихъ вѣчный законъ тяготѣнія
Къ жизни — и нѣга вакханки, и жалоба фей...
Въ нихъ находила природа свои отраженія...
Были невнятны и дики его вдохновенія
Многимъ, — но тайна боговъ требуетъ чуткихъ людей;
Музыки выспреній геній не даромъ любилъ сочетанія
Словъ его, спаянныхъ въ „нѣчто“ душевнымъ огнемъ;
Геній поэзіи видѣлъ въ стихахъ его правды мерцаніе, —
Капли, гдѣ солнце своимъ отраженнымъ лучемъ
Намъ говорило: я солнце! [16].

[15] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. II, стр. 28.
[16] Полонскій, „Вечерній звонъ“, стр. 41—42.

III.

Прежде чѣмъ перейти къ содержанію лирической поэзіи, мы должны сначала остановиться въ той области лирическаго чувства, гдѣ никакого опредѣленнаго содержанія еще нѣтъ, гдѣ источникъ вдохновенія еще не нашелъ себѣ русла, гдѣ виденъ только взмахъ крыльевъ, слышенъ только вздохъ по неизреченности бытія:

О, если бъ безъ слова
Сказаться душой было можно!

Чтобъ уловить и фиксировать эти глубочайшія душевныя состоянія, поэзія должна почти слиться съ музыкой; здѣсь въ особенности мы имѣемъ откровеніе той завѣтной глубины душевной, «гдѣ слово нѣмѣетъ, гдѣ царствуютъ звуки, гдѣ слышишь не пѣсню, а душу пѣвца». Фетъ мастеръ, какъ никто, именно въ этомъ родѣ лирики, и именно за относящіяся сюда стихотворенія онъ главнымъ образомъ подвергался осмѣянію своихъ порицателей. Между тѣмъ, въ общемъ составѣ лирической поэзіи отдѣлъ подобныхъ стихотвореній совершенно необходимъ: они въ простѣйшемъ и чистѣйшемъ видѣ представляютъ коренное лирическое настроеніе, истинный фонъ всякой лирики. Здѣсь поэтъ какъ бы открываетъ намъ самые *корни* лирическаго творчества, которые сравнительно съ цвѣтущимъ растеніемъ конечно темны, блѣдны и безформенны:

Сны и тѣни —
Сновидѣнья,
Въ сумракъ трепетно манящія,
Всѣ ступени
Усыпленья
Легкимъ роемъ преходящія,
Не мѣшайте
Мнѣ спускаться
Къ переходу сокровенному,
Дайте, дайте
Мнѣ умчаться
Съ вами къ свѣту отдаленному.
Только минетъ
Сумракъ свода,
Тѣни станемъ мы прозрачныя
И покинемъ
Тамъ у входа
Покрывала наши мрачныя [17].

[17] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 218.

Въ «Сборникѣ» 1863 года есть много и болѣе совершенныхъ музыкально-поэтическихъ пьесъ. Въ «Вечернихъ огняхъ», кромѣ сейчасъ приведеннаго стихотворенія, есть еще одно въ томъ же родѣ, но болѣе слабое по исполненію: неопредѣленному душевному порыву здѣсь соотвѣтствуетъ только отрывистость и краткость стиха, но не словесныя выраженія, которыя слишкомъ опредѣленны и потому прозаичны. Для сравненія привожу эти стихи:

Сновидѣнье,
Пробужденье,
Таетъ мгла.
Какъ весною,
Надо мною
Высь свѣтла.
Неизбѣжно —
Страстно, нѣжно
Уповать,
Безъ усилій
Съ плескомъ крылій
Залетать
Въ міръ стремленій,
Преклоненій
И молитвъ;
Радость чуя,
Не хочу я
Вашихъ битвъ [18].

Помимо его безглагольныхъ и безпредметныхъ стихотвореній, у Фета есть и такія, въ которыхъ извѣстный опредѣленный мотивъ, любовь, картина природы, насквозь проникнутъ безграничностью лирическаго порыва, не допускающаго никакихъ твердыхъ очертаній и какъ бы окутывающаго свой предметъ «дымкой-невидимкой». Такія стихотворенія также находятся на границѣ между поэзіей и музыкой, а иногда и прямо вызваны музыкальными впечатлѣніями:

Ты мелькнула, ты предстала,
Снова сердце задрожало, —
Подъ чарующіе звуки
То же счастье, тѣ же муки,
Слышу трепетныя руки, —
Ты еще со мной. —

[18] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. IV, стр. 57.

Часъ блаженный, часъ печальный,
Часъ послѣдній, часъ прощальный,
Тѣ же легкія одежды,
Ты стоишь склоняя вѣжды, —
И ненужно мнѣ надежды:
Этотъ часъ, — онъ мой.

Ты руки моей коснулась;
Разомъ сердце встрепенулось;
Не туда, въ то горе злое,
Я несусь въ мое былое, —
Я на все, на все иное
Отпылалъ, — потухъ.

Этой пѣснѣ чудотворной
Такъ покоренъ міръ упорный:
Пусть же сердце, полно муки,
Торжествуетъ часъ разлуки,
И когда загаснутъ звуки —
Разорвется вдругъ [19].

Напряженный лирическій порывъ этого прекраснаго стихотворенія находитъ свое разрѣшеніе въ слѣдующемъ еще болѣе прекрасномъ:

Злая пѣснь! Какъ больно возмутила
Ты дыханьемъ душу мнѣ до дна,
До зари въ груди дрожала, ныла
Эта пѣсня, пѣснь одна.

И поющимъ отдаваться мукамъ
Было слаще обаянья сна,
Умереть хотѣлось съ каждымъ звукомъ:
Сердцу грудь казалася тѣсна.

Но съ зарей потухнулъ жаръ напѣвный,
И душа затихнула до дна;
Въ озаренной глубинѣ душевной
Лишь улыбка устъ твоихъ видна [20].

Въ послѣднее время даже ученые матеріалисты начинаютъ неожиданно для самихъ себя подходить къ истинѣ, давно извѣстной мистикамъ и натурфилософамъ, именно, что жизнь бодрствующаго сознанія, связанная съ головнымъ мозгомъ, есть только часть нашей

---

[19] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 221.
[20] Тамъ же, стр. 223.

душевной жизни, имѣющей другую, болѣе глубокую и коренную область (связанную, повидимому, съ брюшною нервною системой, а также съ сердцемъ). Эта «ночная сторона» души, какъ ее называютъ нѣмцы, обыкновенно скрытая отъ нашего бодрствующаго сознанія и проявляющаяся у нормальныхъ людей только въ рѣдкихъ случаяхъ знаменательныхъ сновидѣній, предчувствій и т. п., при нарушеніи внутренняго равновѣсія въ организмѣ прорывается болѣе явнымъ и постояннымъ рядомъ явленій и образуетъ то, что не совсѣмъ точно называется двойною, тройною и т. д. личностью. Въ нормальномъ состояніи такого распаденія быть не можетъ, но иногда очень сильно чувствуется не только существованіе другой, скрытой стороны душевнаго бытія, но и ея вліяніе на нашу явную сознательную жизнь. Это чувство прекрасно выражено у Фета въ слѣдующемъ стихотвореніи, которое должно приводить въ недоумѣніе и негодованіе умы чисто-разсудочные:

„Что ты, голубчикъ, задумчиво сидишь,
Слышишь, не слышишь, — глядишь, не глядишь?
Утро давно, а въ глазахъ у тебя,
Я посмотрю, и не день и не ночь".

— Точно случилось жемчужную нить
Подлѣ меня тебѣ врозь уронить.
Чудную пѣсню я слышалъ во снѣ,
Нѣсколько словъ до яву мнѣ прожгло.

Эти слова-то ищу я опять
Всѣ, какъ звучали они, подобрать.
Вѣрно, ахъ! вѣрно сказала бъ ты мнѣ,
Въ чемъ этотъ голосъ меня укорялъ [21].

IV.

Общій смыслъ вселенной открывается въ душѣ поэта двояко: съ внѣшней своей стороны, какъ красота природы, и съ внутренней, какъ любовь, и именно въ ея наиболѣе интенсивномъ и сосредоточенномъ выраженіи — какъ любовь половая. Эти двѣ темы: вѣчная красота природы и безконечная сила любви, и составляютъ главное содержаніе чистой лирики.

Всякая ли такъ называемая любовь можетъ быть содержаніемъ лирической поэзіи? Хотя многіе настоящіе поэты отъ Горація до

[21] Фетъ, „Вечерніе огни", вып. I, стр. 50.

Гейне талантливо воспѣвали половую необузданность, но произведенія ихъ въ этомъ родѣ только остроумныя шутки, чуждыя лирическаго вдохновенія. Это послѣднее само можетъ быть (съ матеріальной стороны) превращеніемъ полового инстинкта [22], но оно никогда не имѣетъ его своимъ предметомъ. Настоящимъ поэтическимъ мотивомъ можетъ служить только истинная человѣческая любовь, то есть та, которая относится къ истинному существу любимаго предмета. Такая любовь должна быть индивидуальною, свободною отъ внѣшнихъ случайностей и вѣчною. Она должна быть индивидуальною, потому что все родовое, въ равной мѣрѣ принадлежащее всѣмъ даннымъ субъектамъ, не оставляетъ истиннаго существа ни одного изъ нихъ, и такимъ образомъ, если я люблю женщинъ, а не *эту* женщину, то значитъ я люблю только родовыя качества, а не существо, и слѣдовательно, это не есть истинная любовь. Эта послѣдняя вторымъ своимъ признакомъ имѣетъ свободу отъ внѣшнихъ случайностей, которымъ подвластны житейскія явленія, но никакъ не существенная жизненная связь двухъ лицъ. Помимо всякой діалектики, никто не назоветъ истинною любовью такую, которая можетъ прекратиться отъ несогласія родителей на бракъ или отъ какого-нибудь внѣшне-обязательнаго отношенія одной изъ сторонъ къ третьему лицу; и для простого смысла постоянство или прочность любви есть признакъ ея истинности. Отсюда же вытекаетъ и третій признакъ — ея вѣчность, ибо для истиннаго существа человѣка смерть, при всемъ своемъ огромномъ значеніи, есть все-таки лишь внѣшняя случайность, и слѣдовательно, не можетъ упразднить ни самаго существа, ни его существенныхъ связей и отношеній.

Провѣримъ теперь наше утвержденіе на любовныхъ стихотвореніяхъ Фета. Для этого «Вечерніе огни» особенно пригодны, такъ какъ ихъ вдохновеніе свободно отъ всякой примѣси юношескихъ увлеченій (чего нельзя сказать объ иныхъ стихахъ самого Пушкина) и представляетъ лишь истинную сущность предмета. Какую же любовь изображаетъ намъ это вдохновеніе: всенародную ли Аѳродиту, или Аѳродиту небесную, слѣпую ли силу родового влеченія, постоянную въ смыслѣ общаго закона, но неустойчивую и преходящую во всѣхъ своихъ единичныхъ явленіяхъ, или же индивидуаль-

[22] Подобному тому, какъ механическое движеніе можетъ превращаться въ теплоту и свѣтъ.

но-духовное отношеніе, сосредоточенное въ своемъ единственномъ предметѣ, внутренно-безконечное и ничѣмъ несокрушимое?

Ты отстрадала, я еще страдаю,
Сомнѣніемъ мнѣ суждено дышать,
И трепещу, и сердцемъ избѣгаю
Искать того, чего нельзя понять.

А былъ разсвѣтъ! Я помню, вспоминаю
Языкъ любви, цвѣтовъ, ночныхъ лучей,
Какъ не цвѣсти всевидящему маю
При отблескѣ родномъ такихъ очей

Очей тѣхъ нѣтъ, — и мнѣ не страшны гробы,
Завидно мнѣ безмолвіе твое,
И не судя ни тупости ни злобы,
Скорѣй, скорѣй въ твое небытіе [23].

Эта ничѣмъ несокрушимая сила индивидуальной любви конечно не имѣетъ ничего общаго съ родовымъ влеченіемъ, хотя то, о чемъ эта сила свидѣтельствуетъ, — безсмертіе духа и вѣчность истинной жизни — еще не ясны для поэта: онъ еще «дышитъ сомнѣніемъ» и кончаетъ словомъ «небытіе». Но это только безсиліе субъективной мысли, отъ котораго скоро освободитъ поэта новый подъемъ истиннаго вдохновенія.

Томительно — призывно и напрасно
Твой чистый лучъ передо мной горѣлъ,
Нѣмой восторгъ будилъ онъ самовластно,
Но сумрака кругомъ не одолѣлъ.

Пускай клянутъ, волнуяся и споря,
Пусть говорятъ: то бредъ души больной;
Но я иду по шаткой пѣнѣ моря
Отважною, нетонущей ногой.

Я пронесу твой свѣтъ чрезъ жизнь земную;
Онъ мой, и съ нимъ двойное бытіе
Вручила ты, и я, я торжествую
Хотя на мигъ безсмертіе твое [24].

Въ слѣдующемъ удивительно прекрасномъ стихотвореніи лучъ истинной любви уже явно одолѣлъ окружающій сумракъ:

---

[23] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 9.
[24] Тамъ же, вып. I, стр. 8.

Какъ лилея глядится въ нагорный ручей,
Ты стояла надъ первою пѣсней моей.
И была ли при этомъ побѣда, и чья,
У ручья ль отъ цвѣтка, у цвѣтка ль отъ ручья?..

Ты душою младенческой все поняла.
Что мнѣ высказать тайная сила дала,
И хоть жизнь безъ тебя суждено мнѣ влачить,
Но мы вмѣстѣ съ тобой, насъ нельзя разлучить.

Та трава, что вдали на могилѣ твоей,
Здѣсь, на сердцѣ, чѣмъ старѣ оно, тѣмъ свѣжей,
И я знаю, взглянувши на звѣзды порой,
Что взирали на нихъ мы какъ боги съ тобой.

У любви есть слова, тѣ слова не умрутъ,
Насъ съ тобой ожидаетъ особенный судъ:
Онъ сумѣетъ насъ сразу въ толпѣ различить,
И мы вмѣстѣ придемъ, насъ нельзя разлучить [25].

Эта настоящая любовь, надъ которою безсильны время и смерть, не остается только въ сердечной думѣ поэта, она воплощается въ ощутительные образы и звуки, и своею посмертною силой захватываетъ все его существо.

Сіяла ночь. Луной былъ полонъ садъ; лежали
Лучи у нашихъ ногъ въ гостиной безъ огней.
Рояль былъ весь раскрытъ, и струны въ немъ дрожали,
Какъ и сердца у насъ за пѣснію твоей.

Ты пѣла до зари, въ слезахъ изнемогая,
Что ты одна любовь, что нѣтъ любви иной,
И такъ хотѣлось жить, чтобъ звука не роняя
Тебя любить, обнять и плакать надъ тобой.

И много лѣтъ прошло томительныхъ и скучныхъ,
И вотъ въ тиши ночной твой голосъ слышу вновь,
И вѣетъ какъ тогда во вздохахъ этихъ звучныхъ,
Что ты одна вся жизнь, что ты одна любовь.

Что нѣтъ обидъ судьбы и сердца жгучей муки,
А жизни нѣтъ конца, и цѣли нѣтъ иной,
Какъ только вѣровать въ рыдающіе звуки,
Тебя любить, обнять и плакать надъ тобой [26].

Истинная любовь, будь то посмертная, или живая, говоритъ поэту только нездѣшнія рѣчи:

[25] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 10.
[26] Тамъ же, вып. I, стр. 49.

Въ страданьи блаженства стою предъ тобою,
И смотритъ мнѣ въ очи душа молодая,
Стою я овѣянный жизнью иною,
Я съ рѣчью нездѣшней, я съ вѣстью изъ рая.

Слетѣлъ этотъ мигъ не земной, не случайный,
Надъ нимъ такъ безсильны житейскія грезы,
Но вѣчной успетъ онъ сердечною тайной,
Какъ вижу тебя и сквозь яркія слезы.

И въ трепетъ сердце, и трепетны руки,
Въ восторгѣ склоняюсь предъ чуждою властью,
И мукой блаженства исполнены звуки,
Въ которыхъ сказаться такъ хочется счастью [27].

Для вѣчной, несокрушимой силы истинной любви поэтъ находитъ не однѣ высокія, но и самыя простыя, задушевныя выраженія, какъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ маленькомъ стихотвореніи:

Кровію сердца пишу я къ тебѣ эти строки,
Видно разлуки обоимъ несносны уроки,
Видно больному напрасно къ свободѣ стремиться,
Видно къ давно прожитому нельзя воротиться,
Видно во всемъ, что питало горячку недуга,
Легче и слаще вблизи упрекать намъ другъ друга [28].

Пафосъ истинной любви, овладѣвающій поэтомъ, среди унынія и упадка духа, и поднимающій его надъ временемъ и смертью, съ необычайною силой выраженъ въ слѣдующемъ превосходномъ стихотвореніи:

Страницы милыя опять персты раскрыли;
Я снова умиленъ и трепетать готовъ,
Чтобъ вѣтеръ иль рука чужая не сронили
Засохшихъ, одному мнѣ вѣдомыхъ цвѣтовъ.
О какъ ничтожно все! Отъ жертвы жизни цѣлой,
Отъ этихъ пылкихъ жертвъ и подвиговъ святыхъ
Лишь тайная тоска въ душѣ осиротѣлой.
Да тѣни блѣдныя у лепестковъ сухихъ.
Но ими дорожитъ мое воспоминанье;
Безъ нихъ все прошлое одинъ жестокій бредъ,
Безъ нихъ одинъ укоръ, безъ нихъ одно терзанье,
И нѣтъ прощенія, и примиренья нѣтъ [29].

---

[27] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 61.
[28] Тамъ же, вып. II, стр. 36.
[29] Тамъ же, вып. II, тр 33.

Истинная любовь относится къ тому существу любимаго предмета, которое глубже не только чувственной, но и нравственной красоты:

Не вижу ни красы души твоей нетлѣнной,
Ни пышныхъ локоновъ, ни ласковыхъ очей... [30].

Поэтому она и не боится смерти: она имѣетъ свое глубочайшее основаніе въ одномъ вѣчномъ «теперь»:

Привѣтами, встающими изъ гроба,
Сердечныхъ тайнъ безсмертье ты провѣрь.
Внѣвременной повѣемъ жизнью оба,
И ты, и я — мы встрѣтимся: теперь [31].

Истинная любовь не можетъ ни дробиться, ни повторяться; она исключительна и неизмѣнна:

Нѣтъ, я не измѣнилъ. До старости глубокой
Я тотъ же преданный...
. . . . . .
Хоть память и твердитъ, что между насъ могила
. . . . . .
Не въ силахъ вѣрить я, чтобъ ты меня забыла,
Когда ты здѣсь передо мной.
Мелькнетъ ли красота иная на мгновенье,
Мнѣ чудится! вотъ-вотъ тебя я узнаю,
И нѣжности былой я слышу дуновенье.
И, содрогаясь, я пою [32].

То, что въ дневной жизни сказывается лишь таинственнымъ дуновеніемъ, съ полною ясностью выступаетъ для «ночного» сознанія:

Какъ вешній день, твой ликъ приснился снова,
Знакомую привѣтствую красу!
И по волнамъ ласкающаго слова
Я образъ твой прелестный понесу.

Сомнѣній нѣтъ, неясной нѣтъ печали,
Все высказать во снѣ умѣю я;
И мчитъ да мчитъ все далѣе и далѣе
Съ тобою насъ воздушная ладья [33].

---

[30] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. II, стр. 32
[31] Тамъ же, вып. II, стр. 35.
[32] Тамъ же, вып. III, стр. 36.
[33] Тамъ же, вып. IV, стр. 28.

Если та любовь, которая вдохновляла приведенныя стихотворенія (а мы могли бы привести ихъ гораздо больше и изъ Фета, и изъ другихъ поэтовъ); если эта любовь, безусловно индивидуальная, относящаяся къ внутреннему, метафизическому существу, и потому вѣчная и неизмѣнная, — не существуетъ въ дѣйствительности или по крайней мѣрѣ не имѣетъ дѣйствительнаго предмета; если дѣйствительная любовь сводится съ одной стороны къ родовому влеченію, а съ другой — къ простой дружбѣ и солидарности житейскихъ интересовъ, прекращаясь во всякомъ случаѣ со смертью, то большая и лучшая часть лирической поэзіи есть фальшивый вымыселъ или самообманъ, а поэты только жонглеры или же маньяки. Отъ этого заключенія нельзя отдѣлаться указаніемъ, что неистинное въ жизни можетъ быть истиннымъ въ поэзіи, и наоборотъ. Конечно, житейская заурядность не имѣетъ ничего общаго съ поэзіей; но вопросъ именно въ томъ, исчерпывается ли жизнь этою заурядностью? Если же поэзія не находитъ себѣ опоры не только въ повседневной жизни, гдѣ она ея и не ищетъ, но и ни въ какой другой жизни; если она вообще ни на чемъ не основывается, кромѣ пылкаго воображенія поэта, то она, очевидно, есть лишь «бредъ души больной, иль плѣнной мысли раздраженье».

Во всякомъ случаѣ для «чуткихъ людей», воспріимчивыхъ къ голосу поэзіи, любовныя стихотворенія, въ родѣ приведенныхъ выше, могутъ служить гораздо лучшимъ подтвержденіемъ нѣкоторыхъ мистическихъ истинъ, нежели всевозможныя школьныя «доказательства».

V.

Истинный смыслъ вселенной — индивидуальное воплощеніе міровой жизни, живое равновѣсіе между единичнымъ и общимъ, или присутствіе всего въ одномъ, — этотъ смыслъ, находящій себѣ самое сосредоточенное выраженіе для внутренняго чувства въ половой любви, онъ же для созерцанія является, какъ красота природы. Въ чувствѣ любви, упраздняющемъ мой эгоизмъ, я наиболѣе интенсивнымъ образомъ внутри себя ощущаю ту самую Божью силу, которая внѣ меня экстенсивно проявляется въ созданіи природной красоты, упраздняющей матеріальный хаосъ, который есть въ основѣ своей тотъ же самый эгоизмъ, дѣйствующій и во мнѣ. Внутреннее тождество этихъ двухъ проявленій мірового смысла наглядно открывается намъ въ

тѣхъ стихотвореніяхъ, гдѣ поэтическій образъ природы сливается съ любовнымъ мотивомъ. У Фета особенно много такихъ стихотвореній, и они едва ли не лучшія въ его прежнемъ сборникѣ. Есть прекрасные образчики этого рода и въ «Вечернихъ огняхъ»:

Жду я, тревогой объятъ,
Жду тутъ — на самомъ пути,
Этой тропой черезъ садъ
Ты обѣщалась придти.

Плачась комаръ пропоетъ,
Свалится плавно листокъ...
Слухъ, раскрываясь растетъ,
Какъ полуночный цвѣтокъ.

Словно струну оборвалъ
Жукъ, налетѣвшій на ель,
Хрипло подругу позвалъ
Тутъ же, внизу, коростель.

Тихо подъ сѣнью лѣсной
Спятъ молодые кусты...
Ахъ, какъ пахнуло весной!..
Это навѣрное ты [34].

Какъ прекрасно здѣсь чуткость къ природной жизни сливается съ чуткостью любви, и одно усиливаетъ другое. А вотъ дальше, какъ тонко и точно въ одномъ яркомъ поэтическомъ образѣ объединяется чувство тайнаго смысла и природной, и человѣческой жизни:

Въ степной глуши, надъ влагой молчаливой,
Гдѣ круглые раскинулись листы,
Любуюсь я давно, пловецъ пугливый,
На яркіе пловучіе цвѣты.

Они манятъ и свѣжестью пугаютъ:
Когда къ звѣздамъ ихъ взорами прильну,
Кто скажетъ мнѣ, какую измѣряютъ
Подводные ихъ корни глубину?

О, не гляди такъ мягко и привѣтно!
Я такъ боюсь забыться какъ-нибудь;
Твоей души мнѣ глубина завѣтна,
Въ свою судьбу боюсь я заглянуть [35].

Красота природы и сила любви имѣютъ въ поэтическомъ вдох-

[34] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. III, стр. 2.
[35] Тамъ же, вып. III, стр. 9.

новеніи одинъ и тотъ же голосъ, онѣ одинаково говорятъ «нездѣшнія рѣчи» и какъ два крыла поднимаютъ душу надъ землею.

Отсталыхъ тучъ надъ нами пролетаетъ
Послѣдняя толпа;
Призрачный ихъ отрѣзокъ мягко таетъ
У луннаго серпа.

Царитъ весны таинственная сила
Съ звѣздами на челѣ.
Ты нѣжная! Ты счастье мнѣ сулила
На суетной землѣ.

А счастье гдѣ? Не здѣсь, въ средѣ убогой,
А вонъ оно какъ дымъ.
За нимъ! за нимъ! воздушною дорогой...
И въ вѣчность улетимъ [36].

Или вотъ эта другая мелодія:

Мѣсяцъ зеркальный плыветъ по лазурной пустынѣ,
Травы степныя унизаны влагой вечерней,
Рѣчи отрывистѣй, сердце опять суевѣрнѣй,
Длинныя тѣни вдали потонули въ ложбинѣ.

Въ этой ночи, какъ въ желаніяхъ, все безпредѣльно,
Крылья растутъ у какихъ-то воздушныхъ стремленій,
Взялъ бы тебя и помчался бы также безцѣльно,
Свѣтъ унося, покидая невѣрныя тѣни.

Можно ли, другъ мой, томиться въ тяжелой кручинѣ?
Какъ не забыть хоть на время язвительныхъ терній?
Травы степныя сверкаютъ росою вечерней,
Мѣсяцъ зеркальный бѣжитъ по лазурной пустынѣ [37].

Есть лирическія стихотворенія, въ которыхъ красота и жизнь природы прямо отражаются въ поэтической душѣ, какъ въ зеркалѣ, не оставляя никакого мѣста для ея субъективности: видишь образъ, овладѣвшій поэтомъ, а самого поэта совсѣмъ не видно. Въ этомъ родѣ неподражаемый мастеръ — Тютчевъ. У Фета же, за немногими исключеніями, картина природы соединяется съ самостоятельнымъ, хотя и созвучнымъ, движеніемъ души, какъ напримѣръ:

На море ночное мы оба глядѣли [38].
Подъ нами скала обрывалась бездной;
Вдали затихавшія волны бѣлѣли,

---

[36] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 45.

[37] Тамъ же, вып. I, стр. 55.

[38] Тютчевъ началъ бы прямо: „Море ночное...“

А съ неба отсталыя тучки летѣли,
И ночь красотой одѣвалась звѣздной.

Любуясь раздольемъ движенья двойного,
Мечта позабыла мертвящую сушу,
И съ моря ночного, и съ неба ночного,
Какъ будто изъ дальнаго края родного,
Цѣлебною силою вѣяло въ душу.

Всю злобу земную, гнетущую, вскорѣ,
По своему каждый, мы оба забыли,
Какъ будто меня убаюкало море,
Какъ будто твое утолилося горе,
Какъ будто бы звѣзды тебя побѣдили [39].

За этотъ послѣдній чудесный аккордъ можно, конечно, простить и прозаическое слово «вскорѣ» и реторическій стихъ «мечта позабыла мертвящую сушу».

Кромѣ главнаго лирическаго содержанія — любви и природы — нашъ поэтъ вдохновляется иногда и нравственно-философскими идеями. Такія темы вообще опасны для поэзіи, ибо съ ними легко попасть на «мертвящую сушу» отвлеченной дидактики. Но что эта опасность можетъ быть избѣгнута, свидѣтельствуетъ слѣдующій прекрасный сонетъ:

Когда отъ хмелю преступленій
Толпа развратная буйна,
И радъ влачить въ грязи злой геній
Мужей великихъ имена,

Мои сгибаются колѣни,
И голова преклонена,
Зову властительныя тѣни
И ихъ читаю письмена.

Въ тѣни таинственнаго храма
Учусь сквозь волны ѳиміама
Словамъ наставниковъ внимать:

И, забывая гулъ народный,
Ввѣряясь думѣ благородной,
Могучимъ вздохомъ ихъ дышать [40].

Въ «Вечернихъ огняхъ», особенно въ IV выпускѣ, очень много pièces d'occasion и стихотворныхъ комплиментовъ. Эти послѣдніе

[39] Фетъ, „Вечерніе огни“, вып. I, стр. 30.
[40] Тамъ же, вып, I, стр. 73.

вообще принадлежатъ, конечно, къ наименѣе важному отдѣлу «прикладной поэзіи»; но у Фета они большею частью выходятъ очень милы въ своемъ родѣ. Что касается до «стихотвореній на случай», то они могутъ имѣть чисто-поэтическое достоинство, если только данный случай связывается поэтомъ съ какимъ-нибудь мотивомъ общаго значенія. Вотъ образчикъ прекраснаго, истинно-поэтическаго стихотворенія, вызваннаго частнымъ случаемъ, — смертью близкаго поэту мальчика:

Тебя любили мы за рѣзвость молодую,
За нѣжность милыхъ словъ...
Другъ, Митя! Ты унесъ нежданно въ жизнь иную
Надежды стариковъ.

Уже слетѣлъ недугъ, навѣянъ злобнымъ рокомъ,
Твой пышный цвѣтъ сорвать;
Дитя! ты намъ предсталъ тогда живымъ урокомъ,
Какъ жить и умирать.

Когда, теряясь, всѣ удерживали слезы
Надъ мальчикомъ больнымъ,
Блаженныя свои и золотыя грезы
Передавалъ ты имъ.

И передъ смертію живой исполненъ ласки,
Ты взоръ обвелъ кругомъ,
И тихо самъ закрылъ мааденческія глазки,
Уснувъ послѣднимъ сномъ [41].

VI.

Мы не будемъ такъ долго останавливаться на сборникѣ Я. П. Полонскаго, менѣе обширномъ, нежели четыре выпуска «Вечернихъ огней», и къ тому же на половину занятомъ двумя повѣстями въ стихахъ: «О правдѣ и кривдѣ» и «Анна Галдина», и критическимъ діало-

[41] Вып. IV, стр. 29. А. А. Фетъ, узнавъ о настоящей статьѣ, преимущественно посвященной „Вечернимъ огнямъ“, просилъ меня помѣстить здѣсь одну поправку къ только что вышедшему IV выпуску. А именно: на стр. 39, въ стихотвореніи, начинающемся словами „Въ полуночной тиши безсонницы моей“... третья строфа должна читаться такъ:

Богиня предо мной, давнишніе друзья,
То соблазнительны, то строги,
Но тщетно алтарей ищу предъ ними я:
Они развѣнчанные боги.

гомъ о начинающихъ поэтахъ. Изъ лирическихъ же пьесъ, подлежащихъ нашему вѣдѣнію, рядомъ съ чудесными созданіями истинно-поэтическаго творчества, встрѣчаются произведенія неудачныя, но весьма, однако, поучительныя яснымъ свидѣтельствомъ о причинахъ неудачи. Есть неудачныя или менѣе удачныя стихотворенія и у Фета, но у него обыкновенно нельзя сказать, почему они не удались; и они, очевидно, написаны подъ вліяніемъ вдохновенія, но поэту почему-то не удалось закрѣпить это вдохновеніе соотвѣтствующимъ выраженіемъ. Тутъ могли дѣйствовать чисто индивидуальныя или даже физіологическія условія данной минуты, которыя услѣдить и опредѣлить совершенно невозможно. Въ неудачныхъ стихотвореніяхъ Полонскаго, напротивъ, причины неудачи не представляютъ ничего случайнаго и менѣе всего загадочны. Совершенно ясно, что эти стихотворенія прямо написаны не «отъ вдохновенія», а «отъ разума». А однимъ разумомъ также невозможно создать настоящее стихотвореніе, какъ и родить настоящаго ребенка, это уже давно замѣчено философами. Поэту, какъ такому, принадлежитъ только то, что̀ проистекаетъ изъ его вдохновенія; его достоинство и слава такъ же мало помрачаются неудачно *придуманными* стихотвореніями, какъ и тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ плохо шьетъ сапоги или слабо играетъ въ шахматы. Поэтому высоко цѣнимый нами славный лирикъ не посѣтуетъ на слѣдующія замѣчанія о его *не-настоящихъ* стихотвореніяхъ. Мы дѣлаемъ эти замѣчанія не въ укоръ ему, а для нѣкотораго назиданія читателей, особенно начинающихъ поэтовъ.

Вотъ, напримѣръ, образчикъ не-настоящаго стихотворенія: «Завѣтъ», гдѣ авторъ обращается къ кому-то съ такими указаніями: «усовершенствуй то, что̀ есть», «люби науку», «за вѣкомъ не спѣша слѣди», «усовершенствуй свой языкъ» [42] и т. п. Все это очень хорошо, но, очевидно, для такихъ совѣтовъ требуется только благоразуміе, а отнюдь не вдохновеніе, а потому нѣтъ никакой причины давать имъ внѣшнюю видимость поэтической формы при полномъ отсутствіи внутренняго поэтическаго содержанія. Существуетъ, правда, въ старыхъ христоматіяхъ отдѣлъ дидактической поэзіи, на которую когда-то была даже мода, но вѣдь мода была и на кринолины.

А вотъ образчикъ въ другомъ родѣ, уже не въ видѣ однихъ го-

[42] „Вечерній звонъ“, стр. 37.

лыхъ наставленій, а съ конкретнымъ образомъ, но образомъ придуманнымъ и крайне неудачнымъ.

Вотъ головня, — ни пламени не видно,
Ни дыму, но она еще горитъ,
И раскаленная, изъ-подъ золы ехидно
И какъ бы вкрадчиво чадитъ...
Открой трубу, вооружись терпѣньемъ...

Далѣе головня ставится въ примѣръ людямъ, которые часто угораютъ: тогда какъ головня, очевидно, угорѣть не можетъ [43]. Но вѣдь подобное же и еще большее преимущество имѣетъ предъ нами и вода, которая не только угорѣть, но и утонуть не можетъ, что̀ съ людьми нерѣдко случается. Напрасно также написано стихотвореніе «Неотвязная» [44]. Если и существуютъ въ природѣ изверги, способные довести несчастную женщину до такого умоизступленія, то вѣдь ихъ стихами не усовѣстишь.

Но перейдемъ поскорѣе къ настоящимъ стихотвореніямъ Полонскаго.

Зной, и все въ томительномъ покоѣ...

Не выписываю всей пьесы, уже напечатанной въ «Русскомъ Обозрѣніи». Замѣчу только, что авторъ напрасно въ своемъ сборникѣ передѣлалъ конецъ этого прелестнаго стихотворенія, равно какъ и слѣдующаго (тоже напечатаннаго въ «Русскомъ Обозрѣніи»):

Не то мучительно, что вѣчно страшной тайной...

Прекрасна, за исключеніемъ двухъ-трехъ стиховъ, первая пьеса сборника:

Дѣтство нѣжное, пугливое,
Безмятежно шаловливое,
Въ самый холодъ вешнихъ дней
Лаской матери пригрѣтое
И навѣки мной отпѣтое
Въ дни безумства и страстей,
Нынѣ всѣми позабытое,
Подъ морщинами сокрытое
Въ нѣдрахъ старости моей.
Для чего ты вновь встревожило
Зимній сонъ мой — словно ожило
И повѣяло весной?

[43] „Вечерній звонъ“, стр. 178.
[44] Тамъ же, стр. 189.

. . . . . .
. . . . . .
— Старче! Развѣ ты — не я?
Я съ тобой на вѣки связано,
Мной вся жизнь тебѣ подсказана,
Въ ней сквозитъ мечта моя;
Не напрасно вновь явилось я,
Твоей смерти дожидаюсь я,
Чтобъ припомнило и я
То, что въ дно моей безпечности
Я забыло въ нѣдрахъ вѣчности —
То, что было до меня.

Отмѣтимъ еще слѣдующія пьесы, написанныя отъ «вдохновенія»: «Лебедь», «Свѣтлое Воскресеніе», «Подросла», «Фантазія», «Кассандра» [45], «Тщетно сторою оконной ты ночлегъ мой занавѣсилъ» ... и, наконецъ, заключительное стихотвореніе «Вечерній звонъ»:

Но жизнь и смерти призракъ міру
О чемъ-то вѣчномъ говорятъ,
И, какъ ни громко пой ты, лиру
Колокола перезвонятъ.

Конечно, если лира говоритъ не о вѣчномъ; иначе колоколамъ нѣтъ основанія съ ней соперничать, какъ они не соперничаютъ съ церковнымъ органомъ или съ пѣвчими.

---

[45] Къ „Кассандрѣ“ мы, можетъ быть, еще вернемся: она заслуживаетъ особаго разбора.

По поводу сочиненія Н. М. Минскаго „При свѣтѣ совѣсти“.

1890.

Письмо къ редактору „Вопросовъ философіи и психологіи“, Н. Я. Гроту.

1890.

Иллюзія поэтическаго творчества.

1890.

По поводу сочиненія Н. М. Минскаго „При свѣтѣ совѣсти“.

1890.

„При свѣтѣ совѣсти. Мысли и мечты о цѣли жизни“. Спб. 1890.

Сочиненіе г. Минскаго, содержащее его profession de foi, заслуживаетъ вниманія. Въ первыхъ двухъ частяхъ авторъ излагаетъ свои прежнія отрицанія и сомнѣнія, а въ третьей — свою новую вѣру. Умственный путь, пройденный г. Минскимъ, нельзя признать за правильный и общеобязательный для всѣхъ мыслящихъ умовъ, а результаты, къ которымъ онъ приходилъ на этомъ пути, едва ли могутъ кого-нибудь удовлетворить. Въ современномъ обществѣ, однако, навѣрное, есть много людей, переживающихъ въ своемъ сознаніи то же, что и г. Минскій, но неспособныхъ дать своему внутреннему опыту такого отчетливаго литературнаго выраженія. Болѣзненное развитіе душевной жизни стало теперь явленіемъ настолько общимъ, что безо всякой обиды для г. Минскаго можно назвать его исповѣдь интереснымъ психо-патологическимъ этюдомъ. Но есть въ ней и явные признаки возможнаго выздоровленія; быть можетъ, нѣсколько указаній на сущность болѣзни будутъ не безполезны и для самого автора.

Г. Минскій увѣренъ и старается доказать, что человѣческая жизнь управляется исключительно эгоизмомъ; безкорыстной любви нѣтъ и быть не можетъ; то, что за нее принимается, есть лишь утонченный эгоизмъ — стремленіе къ первенству, самомнѣніе и тщеславіе. Доказывая это положеніе, авторъ, во-первыхъ, очевидно смѣшиваетъ эгоизмъ съ самосознаніемъ, а во-вторыхъ, вовсе не различаетъ главнаго и прямого мотива нравственной дѣятельности отъ

побочныхъ психическихъ явленій, ее сопровождающихъ. Г. Минскій разсуждаетъ приблизительно такъ: человѣкъ не можетъ отдѣлаться отъ самого себя, онъ всегда себя чувствуетъ и думаетъ о себѣ, слѣдовательно, онъ всегда эгоистъ. Заключеніе ложное, ибо эгоизмъ состоитъ вовсе не въ формѣ самосознанія, необходимо присущей всякимъ человѣческимъ чувствамъ и дѣйствіямъ, а въ особенномъ качествѣ и направленіи этихъ чувствъ и дѣйствій. Есть чувства и дѣйствія, которыя нарушаютъ живую связь одиночнаго лица *со всѣми*, и есть чувства и дѣйствія, которыя эту связь поддерживаютъ и укрѣпляютъ. Первыя называются эгоистичными, вторыя — альтруистичными. Затѣмъ остается и тотъ несомнѣнный фактъ, что ко всякой альтруистичной дѣятельности примѣшиваются въ душѣ дѣятеля такія чувства и желанія, которыя, *если бы не получили значенія преобладающихъ мотивовъ*, превратили бы всю дѣятельность въ эгоистичную. Но именно въ извѣстныхъ случаяхъ они не становятся преобладающими этическими мотивами, а остаются лишь психологическою примѣсью, неспособною уничтожить безкорыстнаго характера всей дѣятельности: серебро съ лигатурой не есть еще фальшивое серебро.

Впрочемъ, хотя 1) всякое нравственное дѣйствіе человѣка совершается сознательно и, слѣдовательно, содержитъ нѣкоторое обращеніе на себя, и хотя 2) самыя безкорыстныя чувства и дѣянія не исключаютъ эгоистической примѣси, — однако, та картина постоянно рефлектирующаго самолюбія, переходящаго въ безпредѣльное самообожаніе, которую съ такимъ увлеченіемъ рисуетъ почтенный авторъ, изображаетъ намъ внутреннюю жизнь не человѣка вообще, а лишь извѣстнаго разряда людей. Если бы всѣ были въ одинаковой (именно, безконечной) степени самолюбивы и тщеславны, тогда самыя понятія о самолюбіи и тщеславіи, какъ особыхъ свойствахъ, не могли бы образоваться, а также не было бы основанія для психіатріи брать въ свое вѣдѣніе людей, одержимыхъ маніей величія.

Отрицая возможность безкорыстной любви, г. Минскій самъ же себя и опровергаетъ. Въ «снѣ о страшномъ судѣ» предъ его олицетворенную совѣсть предстаетъ олицетвореніе материнской любви. Признавая безкорыстность этой любви, «совѣсть» укоряетъ ее только въ узкости: «Почему, — говоритъ она, — материнская любовь очерствляетъ сердце матери ко всему, что не есть ея дитя?» Но если бы даже и это было безусловнымъ правиломъ, то вѣдь вопросъ не въ

большемъ или меньшемъ объемѣ любви, а въ томъ, обращена ли она исключительно на самого субъекта, или на другое существо. Г. Минскій сначала рѣшительно утверждалъ, что человѣкъ можетъ жить только *въ себѣ* и *для себя*. Но фактъ безкорыстной материнской любви, допущенный и имъ (да какъ же его и не допустить?), показываетъ намъ человѣческое существо, живущее въ другомъ и для другого. Фактъ этотъ тѣмъ болѣе важенъ, что онъ принадлежитъ не къ человѣческому только міру, но въ сильной степени свойственъ и міру животному. Если безкорыстная любовь встрѣчается у животныхъ, то кто же повѣритъ г. Минскому, что ея вовсе нѣтъ въ человѣчествѣ.

Такъ же опровергаетъ себя г. Минскій и своимъ указаніемъ на половую любовь. Въ томъ же снѣ онъ представляетъ влюбленнаго юношу (почему непремѣнно юношу?), который взываетъ къ совѣсти, указывая на предметъ своей страсти: «Желаніе жить едва вмѣщается въ груди... Жить, чтобы сознавать, что она, мое божество, живетъ... Чтобы видѣть, какъ дышитъ эта грудь...» и такъ далѣе. На такія заявленія влюбленнаго юноши, который при этомъ «лежалъ у ногъ красавицы и, зажженный огнемъ любви, прижималъ ея одежду къ своимъ горячимъ губамъ», — совѣсть г. Минскаго возражаетъ слѣдующее: «Согласенъ ли ты, чтобы эту богиню любили и ласкали, кромѣ тебя, и другіе?» Вопросъ совершенно неумѣстный, ибо дѣло опять-таки не въ широтѣ чувства, а въ его способности разбивать оковы индивидуальнаго бытія и заставлять одно существо жить въ другомъ и для другого. Къ тому же общее и окончательное сужденіе о половой любви должно быть приложимо ко всѣмъ ея случаямъ. Между тѣмъ сужденіе г. Минскаго совсѣмъ неприменимо къ тѣмъ случаямъ, когда обѣ стороны одинаково склонны къ единобрачію и находятъ другъ въ другѣ полное удовлетвореніе (какъ это бываетъ у голубей, а иногда и у людей).

Но помимо половой и материнской любви мы находимъ уже въ животномъ царствѣ болѣе обширныя проявленія альтруизма въ тѣхъ случаяхъ, когда множество особей связаны въ одно солидарное цѣлое (у общественныхъ животныхъ). Когда муравей или пчела-работница жертвуютъ своею жизнью для блага своего общества, то, конечно, они руководятся при этомъ не тѣми тщеславными мыслями, которыя такъ хорошо анализируетъ г. Минскій, а дѣйствуютъ просто въ силу своей реальной принадлежности къ цѣлому, солидарность съ

которымъ преобладаетъ у нихъ надъ чувствомъ индивидуальнаго самосохраненія. Когда подобныя же явленія мы встрѣчаемъ въ мірѣ человѣческомъ, то нѣтъ основанія предполагать для нихъ существенно иныя причины. Разумѣется, соціальный альтруизмъ у человѣка болѣе сознателенъ, а потому и болѣе свободенъ. Кромѣ того, вслѣдствіе большей сложности психической жизни человѣческій героизмъ всегда смѣшанъ, въ большей или меньшей степени, съ самолюбивой рефлексіей. Въ этой послѣдней г. Минскій большой знатокъ, но онъ напрасно отождествляетъ съ нею самую сущность соціальнаго альтруизма. Впрочемъ, онъ и тутъ не преминулъ самъ опровергнуть собственное заблужденіе. «Вполнѣ, до экстаза, блаженство бытія, — говоритъ онъ, — постигается лишь тогда, когда передъ яркимъ свѣтомъ моей души другая душа *добровольно померкнетъ, добровольно признаетъ мое первенство, добровольно полюбитъ мое бытіе, больше своего собственнаго.* Въ древности нѣкоторыя лица достигали этого высочайшаго счастія, опираясь на силу предразсудковъ. Такъ, японскимъ микадамъ удалось увѣрить народъ, что они — потомки богини Аматеры, и народъ, въ теченіе вѣковъ, *добровольно боготворилъ ихъ.* Такимъ же боготвореньемъ наслаждались брамины, убѣдившіе народъ, что они созданы изъ устъ Брамы, а другія касты — изъ его рукъ и ногъ» (стр. 20, 21).

Г. Минскій, повидимому, не замѣчаетъ, что, выставляя боготворимыхъ избранниковъ чудовищами эгоизма и самомнѣнія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ боготворящихъ ихъ людей за безкорыстныхъ альтруистовъ. По основному его положенію, безкорыстной любви нѣтъ и быть не можетъ — и вдругъ оказывается, что цѣлыя народныя массы добровольно полюбили чужое бытіе больше своего собственнаго — правда, въ силу «предразсудковъ». Муравьи и пчелы — альтруисты въ силу «инстинкта»; японцы и индусы — альтруисты въ силу «предразсудковъ». Не найдутся ли, однако, и такія существа, которыя будутъ альтруистами въ силу совѣсти и разума? Какъ бы то ни было, маленькія неопредѣленныя слова не могутъ закрыть огромныхъ и совершенно опредѣленныхъ фактовъ, которыми держится и жизнь животныхъ, и жизнь человѣчества.

Обличивши въ первой части своей книжки человѣческую жизнь въ исключительномъ эгоизмѣ, нашъ авторъ старается (во второй части) найти «внѣ-жизненную правду», «святыню», или «абсолютъ», и находитъ (въ третьей части) эту святыню и этотъ абсолютъ —

именно, мысль объ абсолютномъ ничтожествѣ, о не-сущемъ (*μὴ ὄν*). Мысль эта, т. е. понятіе абсолютнаго въ его отрицательномъ опредѣленіи, очень не нова: она есть idée fixe всего восточнаго умозрѣнія. Метафизика китайская (лао-цзэ, въ своемъ *тао-тэ-кингѣ*) и индійская опочили на этой идеѣ. Въ *Абидармѣ* (метафизическая часть священнаго буддійскаго трехкнижія — *трипитака*) мысль объ абсолютномъ небытіи и объ абсолютной невозможности, какъ основѣ всего существующаго, изложена въ выраженіяхъ еще болѣе смѣлыхъ, или, если угодно, еще болѣе нелѣпыхъ, чѣмъ у г. Минскаго [1]. Другія теософическія системы — александрійскій неоплатонизмъ, еврейская каббала — усвоивши себѣ вполнѣ эту идею отрицательнаго абсолюта (у каббалистовъ онъ имѣетъ и особое названіе — *энъ-софъ*, которое мы рекомендуемъ г. Минскому вмѣсто его измышленнаго «мэона»), не ограничиваются, однако, ею, а развиваютъ и положительное содержаніе абсолютнаго начала.

Г. Минскій, остановившись на отрицательномъ опредѣленіи абсолютнаго, старается дать ему содержаніе, проведя его по всѣмъ основнымъ категоріямъ нашего міра. Очевидно, что сопоставленіе отрицательнаго абсолюта съ конечнымъ бытіемъ можетъ выразиться только въ противорѣчіяхъ. Если мы захотимъ мыслить условныя формы какъ безусловныя, то понятно, что ни къ чему, кромѣ внутреннихъ противорѣчій, мы прійти не можемъ. Платонъ въ своихъ діалогахъ «Парменидъ» и «Софистъ» [2] прекрасно раскрылъ діалектическія противорѣчія въ общихъ логическихъ категоріяхъ *единаго* и *многаго, сущаго* и *не-сущаго*. Кантъ въ «Критикѣ чистаго разума» превосходно изложилъ внутреннія противорѣчія *космологическаго абсолюта*. Правда, ни Платонъ, ни Кантъ не видѣли здѣсь *цѣли жизни*. Такое значеніе діалектическому процессу придаетъ г. Минскій — и придаетъ напрасно. Во всякомъ случаѣ, ясно, что нашему автору не удалось свести концовъ съ концами. Онъ исходитъ изъ утвержденія, что наша человѣческая жизнь осуждается совѣстью за то, что она — эгоистическая. Оправдаться отъ этого осужденія возможно

---

[1] Нѣсколько характеристичныхъ отрывковъ изъ Абидармы можно найти въ классическомъ сочиненіи Евгенія Бюрнуфа: „Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien“.

[2] Извѣстно, что принадлежность этихъ діалоговъ Платону оспаривается, хотя, по нашему мнѣнію, неосновательно. Въ данномъ случаѣ это вопросъ безразличный.

только найдя жизнь не-эгоистическую. Вмѣсто этого, г. Минскій предлагаетъ намъ какъ «цѣль жизни» приходить въ экстазъ по случаю діалектическихъ соображеній о бытіи и небытіи, о пространствѣ и времени и т. д., давно извѣстныхъ всякому студенту, слушавшему лекціи по исторіи философіи.

Въ книжкѣ г. Минскаго выразилась, какъ мы замѣтили, общая душевная болѣзнь нашего времени, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторые признаки исцѣленія. Душевная болѣзнь состоитъ въ утвержденіи своего *я*, какъ чего-то абсолютнаго, въ полномъ невниманіи къ реальной и нравственной связи, дѣлающей это *я* неотдѣлимой частицею великаго цѣлаго. Признаки *возможнаго* выздоровленія заключаются въ томъ, что г. Минскій недоволенъ результатами такого фальшиваго обособленія своего *я*. Но *дѣйствительнаго* выздоровленія здѣсь еще нѣтъ, ибо г. Минскій, вмѣсто нравственно-практическаго выхода изъ ложной жизни, толкуетъ о какихъ-то «мэонахъ», которые, по его собственному завѣренію, не только не существуютъ, но и не могутъ существовать. Надѣемся, что онъ на этомъ не остановится и поймётъ, что такая діалектическая абракадабра не въ состояніи избавить кого бы то ни было отъ дѣйствительнаго зла и страданія жизни.

Письмо къ редактору „Вопросовъ философіи и психологіи“, Н. Я. Гроту.

1890.

О заслугѣ В. В. Лесевича для философскаго образованія въ Россіи.

Любезный другъ Николай Яковлевичъ!

Широкая программа, принятая Вами для журнала «Вопросы философіи и психологіи», — программа, не исключающая никакихъ взглядовъ и направленій мысли, безъ сомнѣнія, есть единственно возможная при существующихъ условіяхъ. Я не знаю, желательно, или нѣтъ, разводить финиковыя пальмы на берегахъ рѣки Печоры, но знаю, что это невозможно. Столь же невозможно коллективное философское изданіе въ строго-опредѣленномъ и исключительномъ направленіи тамъ, гдѣ философское образованіе находится еще на стадіи «туманныхъ пятенъ», и гдѣ каждый мыслитель есть единственный послѣдователь своего направленія и единственный представитель своей школы. Со свойственнымъ Вамъ альтруизмомъ Вы не пожелали быть единственнымъ сотрудникомъ вашего журнала и, не имѣя возможности сдѣлать изъ него органъ несуществующей школы, Вы должны были сообщить ему характеръ періодическаго «изборника» философскихъ статей безъ различія взглядовъ и направленій. Принимая, такимъ образомъ, на себя обязанности широкаго гостепріимства, Вы не могли, конечно, избѣжать и нѣкоторыхъ неудобствъ. Пришлось, между прочимъ, давать мѣсто преувеличеннымъ оцѣнкамъ нѣкоторыхъ заслугъ и трактатамъ о такихъ явленіяхъ умственной жизни, внутреннее значеніе которыхъ незначительно. Если такого недостатка нельзя избѣжать, то слѣдуетъ его уравновѣшивать, не

оставляя безъ вниманія заслугъ дѣйствительныхъ, хотя и скромныхъ, особенно если онѣ не были оцѣнены по достоинству. Въ слѣдующій разъ я намѣренъ воздать должное замѣчательнымъ философскимъ трудамъ высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго. А теперь позвольте напомнить вамъ о несомнѣнной услугѣ, которую оказалъ философскому образованію въ Россіи нашъ общій съ Вами литературный противникъ В. В. Лесевичъ.

Чтобы оцѣнить эту услугу, намъ нужно вернуться довольно далеко назадъ, къ тому времени, которое непосредственно знакомо намъ лишь по смутнымъ гимназическимъ воспоминаніямъ. Я называю это время эпохою смѣны двухъ катехизисовъ. Обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера. Какъ уже давно было замѣчено умными людьми [1], эта смѣна произошла давно безъ всякой внутренней борьбы. Но я не знаю, почему видятъ здѣсь что-то прискорбное. Если авторитетъ пространнаго катехизиса принимался на вѣру, безъ разсужденія, то въ чемъ же могла состоять внутренняя борьба изъ-за него? Первый шагъ на пути разсужденія уже заключалъ въ себѣ отрицаніе прежняго безусловнаго авторитета, именно потому, что онъ выдавался за безусловный, не взирая на его весьма условную, ultra-условную форму. Я помню, что впервые поколебался въ вѣрѣ, когда увидалъ популярную книжку по геологіи или палеонтологіи, въ которой были между прочимъ раскрашенные рисунки разныхъ допотопныхъ чудовищъ. Сначала я думалъ, что это сказки, но когда удостовѣрился изъ текста книжки и изъ объясненій старшихъ, что всѣ эти мегатеріи и плезіозавры дѣйствительно существовали нѣкогда и потомъ исчезли, то моему ребяческому уму пришлось сдѣлать роковой выборъ между допотопнымъ катехизисомъ и допотопными звѣрями. Очевидно, выборъ былъ уже заранѣе рѣшенъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что катехизисъ, хотя бы и допотопный, есть дѣло рукъ человѣческихъ, тогда какъ мегатеріи и плезіозавры и безъ человѣка существовали. Думаю, что этого простого разсужденія для большинства тогдашнихъ передовыхъ людей было вполнѣ достаточно, чтобы разомъ перейти отъ одного міросозерцанія къ другому, которое уже и принималось затѣмъ en bloc,

[1] Напр. Ю. Ѳ. Самаринымъ въ его предисловіи къ соч. Хомякова и въ письмахъ о матеріализмѣ.

благо какъ разъ во-время явилась и книжка съ готовыми на все отвѣтами — «Kraft und Stoff» Бюхнера. А чтобъ понять, что бытіе плезіозавровъ нисколько не противорѣчитъ истинному богопочитанію, — для этого нуженъ былъ сравнительно сложный и тонкій процессъ мысли; но откуда же ему было взяться? Вѣдь даже скудныя философскія каѳедры нашихъ университетовъ были передъ тѣмъ упразднены.

Итакъ, умственное движеніе не могло сразу пойти правильнымъ ходомъ, и первый опытъ независимаго мышленія какъ малолѣтнихъ гимназистовъ, такъ и взрослыхъ людей того же умственнаго уровня долженъ былъ разрѣшиться замѣной православнаго катехизиса матеріалистическимъ. Нынѣ не мало людей, разсуждающихъ такимъ образомъ: поколику старый катехизисъ содержалъ въ себѣ истинное вѣроученіе, а новый, напротивъ того, состоитъ изъ заблужденій, то и замѣна перваго послѣднимъ была великимъ злодѣяніемъ и бѣдствіемъ, какъ бы нѣкимъ грѣхопаденіемъ русской интеллигенціи. Разсужденіе это поражаетъ своею простотою, именно тою простотою, которая по пословицѣ хуже воровства. Какъ же не стыдно забывать, что исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ несообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ «новая вѣра» при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами человѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно, никакой логики. Изъ того, что «Богъ есть духъ вѣчный, вездѣсущій, всевѣдущій, всеблагій» никакъ не слѣдуетъ, что челюсти нашихъ ближнихъ должны быть сокрушаемы. Подобнымъ образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: «нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы; борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя», то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія. Конечно, не нужно ничего преувеличивать: съ одной стороны осатанѣлость, уживавшаяся съ высшими истинами, далеко не всегда доходила до безконечности, а съ другой стороны стремленіе полагать душу свою во имя птеродактиля весьма часто ограничивалось однимъ пустословіемъ. Тѣмъ не менѣе въ общемъ намъ казалось, что преданность старымъ началамъ выражается по преимуществу въ дѣйствіяхъ сокрушительныхъ, тогда

какъ, напротивъ, новый культъ плѣшивой обезьяны смягчаетъ сердца и утробы.

Перехожу къ собственному предмету настоящаго письма. Если новый ложный катехизисъ имѣлъ передъ старымъ истиннымъ указанное нравственное преимущество, то въ теоретическомъ отношеніи никакого успѣха не было сдѣлано, все оставалось попрежнему. Сердца пламенѣли новою вѣрою, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты: c'était à prendre ou à laisser. Пока оставалась въ силѣ эта безусловность матеріалистической догмы, ни о какомъ умственномъ прогрессѣ не могло быть рѣчи. Новая вѣра начинала уже превращаться въ обязательное правовѣріе, теряя свои прежнія гуманныя черты. Явились нетерпимость, преслѣдованія. Покойный Юркевичъ, мыслитель съ большими достоинствами, былъ подвергнутъ анаѳемѣ и лишенъ добраго имени единственно за свое философское отрицаніе матеріализма. Изъ такого плачевнаго состоянія передовая часть русскаго общества могла выйти только тогда, когда авторитетъ Бюхнера былъ замѣненъ авторитетомъ Огюста Конта. Сначала это былъ только третій катехизисъ на мѣсто второго, но въ самой сущности этого новѣйшаго катехизиса было нѣчто такое, что совершенно измѣняло положеніе дѣла и открывало возможность дальнѣйшаго правильнаго развитія. Я разумѣю великій принципъ относительности, — отрицаніе всякихъ безусловныхъ рѣшеній и безотчетныхъ, самодовлѣющихъ утвержденій, особенно нестерпимыхъ подъ личиной схоластическихъ аргументовъ. Ученикъ древняго благочестія на вопросъ: чѣмъ доказывается боговдохновенность Священнаго Писанія, — долженъ былъ, не задумываясь, отвѣчать: сія боговдохновенность непреложно удостовѣряется многими свидѣтельствами самого Священнаго Писанія, которое, будучи боговдохновеннымъ, объявляетъ намъ сущую истину. На подобныхъ же оборотахъ мысли основана и матеріалистическая догматика въ самыхъ существенныхъ своихъ пунктахъ. Позитивизмъ принципіально устраняетъ всю эту игру ума; онъ заботится не объ окончательности, а объ основательности философскихъ рѣшеній; поэтому онъ старается никогда не терять мысленной нити, связывающей относительныя обобщенія ума съ конкретными фактами опыта, и никогда не замѣнять этихъ послѣднихъ произвольно гипостазированными абстракціями въ родѣ матеріи, силы и т. п. Позитивная философія явилась послѣ увлеченія идеалистическими и матеріали-

стическими догмами, какъ возобновленіе того разумнаго скептицизма, котораго общее правило состоитъ въ томъ, чтобы ничего не предрѣшать и все изслѣдовать. Это есть, несомнѣнно, первое элементарное условіе истинной философіи, и если въ Россіи разовьется правильное философское образованіе, то первая заслуга въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ тѣмъ писателямъ, которые, не удовлетворившись господствующею догматикою «Kraft und Stoff», перенесли на нашу почву и широко распространили идеи французскаго и англійскаго позитивизма. Среди этихъ писателей г. Лесевичъ занимаетъ видное мѣсто рядомъ съ гг. Михайловскимъ и Де-Роберти. Но у г. Лесевича есть еще и дальнѣйшая, спеціально ему принадлежащая заслуга.

Позитивная философія Огюста Конта и Герберта Спенсера есть, конечно, лишь первый шагъ на пути къ отчетливому критическому міросозерцанію. Относительность знанія утверждается здѣсь на томъ основаніи, что мы познаемъ только явленіе, а бытіе вещей самихъ въ себѣ остается недоступнымъ нашему уму. Но самое понятіе *явленія,* которымъ опредѣляется все это воззрѣніе, не подвергается въ немъ достаточному анализу и критикѣ. У позитивистовъ нѣтъ сколько-нибудь порядочной теоріи познанія или гносеологіи, и такимъ образомъ основная мысль этого ученія оказывается непровѣренною. Основатель школы, совсѣмъ ничего не понимавшій въ спеціально-философскихъ вопросахъ, повидимому, обусловливалъ познаваемыя явленія исключительно физіологическою дѣятельностью первовъ и мозга; но такъ какъ нервы и мозгъ сами суть не болѣе какъ явленія, лишь относительно нами познаваемыя, то никакого толка съ этой стороны выйти не можетъ. Этотъ основной недостатокъ позитивизма Милль хотѣлъ восполнить на почвѣ англійской эмпирической психологіи, но запутался тутъ въ еще худшихъ противорѣчіяхъ и долженъ былъ въ концѣ концовъ прійти къ образцово-нелѣпой теоріи абсолютнаго феноменизма, утверждающей, что ничего не существуетъ кромѣ состояній сознанія самихъ по себѣ, безъ сознающаго и сознаваемаго. Между тѣмъ задолго до появленія Контовскаго «Курса позитивной философіи» и Миллевской «Системы логики» истинно-философская критика познанія была уже произведена Эммануиломъ Кантомъ во всякомъ случаѣ съ бо̀льшимъ толкомъ и успѣхомъ, чѣмъ какіе оказались у его французскаго и англійскаго преемниковъ. Позитивисты, которые не желали превращать своего ученія въ новый видъ безотчетной догматики и не могли успокоиться на такомъ бредѣ, какъ

абсолютный феноменизмъ, неизбѣжно должны были обратиться отъ смутнаго эмпирическаго скепсиса къ строгимъ и глубокимъ анализамъ критической философіи. Изъ русскихъ позитивистовъ г. Лесевичъ первый, если не ошибаюсь, понялъ эту необходимость и весьма настойчиво утверждалъ ее въ своихъ двухъ книжкахъ: «Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи» (Спб. 1877) и «Письма о научной философіи» (Спб. 1878).

Отъ Конта къ Канту — этотъ хронологическій регрессъ есть, конечно, огромный прогрессъ философскаго разумѣнія. Но «Критика чистаго разума» не такая вещь, на которой можно окончательно остановиться; это не пристань философскаго мышленія, а скорѣе лишь обозначеніе его фарватера. Самъ Кантъ видѣлъ въ критицизмѣ лишь подготовительную работу для будущей научной (не догматической) метафизики. Конечно, Кантъ не призналъ бы таковой ни въ одномъ изъ умозрительныхъ ученій, исторически вышедшихъ изъ его критики, — ни въ акробатическихъ фокусахъ Гегелевской діалектики, ни въ насильственномъ и безплодномъ сочетаніи идеализма и матеріализма у Шопенгауэра. Но этимъ еще не предрѣшается вопросъ объ иной, болѣе твердой и критически-обоснованной метафизикѣ.

Г. Лесевичъ недавно (въ одной изъ статей «О научной философіи» въ журналѣ «Русская Мысль») сдѣлалъ мнѣ иронической комплиментъ, признавши меня родоначальникомъ нѣкотораго ряда метафизическихъ попытокъ въ нашей новѣйшей философской литературѣ. Я долженъ возвратить ему этотъ комплиментъ съ процентами. Это правда, что я первый предварилъ обращеніе русскихъ умовъ къ метафизическимъ вопросамъ (въ моей юношеской диссертаціи «Кризисъ западной философіи», возбудившей такой гнѣвъ въ гг. Де-Роберти и Лесевичѣ). Быть можетъ, послѣдующими своими писаніями я оказалъ на кого-нибудь и прямое вліяніе въ этомъ направленіи. Но это ограничивалось очень тѣсными предѣлами. У меня была та невыгода, что всѣ стадіи отрицанія и скептицизма были пережиты мной въ первой юности, а на публичную дѣятельность я выступилъ уже прямо съ метафизическими взглядами и даже мистическими убѣжденіями, и потому для огромнаго большинства публики являлся человѣкомъ отпѣтымъ. Другое дѣло г. Лесевичъ: когда такой рьяный защитникъ позитивизма начинаетъ настойчиво призывать къ Канту, т. е. къ источнику всякой метафизики, то это должно импонировать самымъ рѣшительнымъ послѣдователямъ «новой вѣры».

Признавши полною мѣрою за г. Лесевичемъ эту важную заслугу въ дѣлѣ обращенія русскаго общества къ метафизикѣ, я тѣмъ свободнѣе могу сдѣлать ему одинъ упрекъ. Его отношеніе къ прежнимъ единомышленникамъ — гг. Вырубову и Де-Роберти — совершенно несправедливо. Онъ можетъ не соглашаться съ ихъ мнѣніями и порицать ихъ труды, но это порицаніе могло бы по справедливости переходить въ глумленіе лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ имѣлъ дѣло съ противниками недобросовѣстными, чего никакъ нельзя сказать про этихъ двухъ почтенныхъ писателей, которые къ тому же не менѣе г. Лесевича содѣйствовали исцѣленію русскихъ умовъ отъ матеріалистической эпидеміи посредствомъ контовскаго позитивизма; правда, онъ пошелъ дальше ихъ. Но вотъ вѣдь Вы, Николай Яковлевичъ, начавъ также съ позитивизма, пошли еще гораздо дальше его, — не подвергаете же Вы его, однако, всяческимъ поношеніямъ за «отсталость». Упоминаю объ этомъ не для осужденія почтеннаго В. В. Лесевича, а лишь для того, чтобы меня не заподозрили въ излишнемъ къ нему пристрастіи.

С.-Петербургъ,
29 октября 1890 года.

Иллюзія поэтическаго творчества.

1890.

„Эпосъ и лирика графа А. К. Толстого", критическое изслѣдованіе Н. М. Соколова, Спб. 1890. (299 стр.).

Занимая безспорное мѣсто въ исторіи русской литературы, поэзія графа А. К. Толстого имѣетъ не одинъ лишь историческій интересъ. Она продолжаетъ доставлять эстетическое наслажденіе множеству читателей и особенно удовлетворяетъ тѣхъ, къ кому обращался Горацій въ свои лучшія минуты (musarum sacerdos *virginibus puerisque canto*). Но и болѣе строгая критика признаетъ за стихотвореніями Толстого истинно-поэтическое значеніе. «Подъ впечатлѣніемъ удачныхъ произведеній поэта,—пишетъ о немъ Н. Н. Страховъ, — произведеній, въ которыхъ такъ полно высказалась его душа, мы начинаемъ яснѣе понимать его менѣе удачные стихи, находимъ въ нихъ настоящую поэзію. Книга какъ будто вся озаряется свѣтомъ, выходящимъ изъ нѣсколькихъ, болѣе яркихъ точекъ; мы убѣждаемся, наконецъ, что имѣемъ дѣло съ дѣйствительнымъ поэтомъ и начинаемъ сочувствовать ему въ каждомъ его душевномъ движеніи».

Какъ первая у насъ монографія о поэзіи Толстого, книга г. Соколова заслуживаетъ вниманія. Но разобраться въ этомъ произведеніи дѣло не легкое. Въ книгѣ нѣтъ ни предисловія, ни оглавленія, ни раздѣленія самаго текста на главы, ни вообще какого бы то ни было расчлененія. Начинается она очень издалека, или лучше сказать свысока, именно изреченіемъ Сенеки: «если хочешь подчинить себѣ все, самъ подчини себя разуму»; напомнивъ намъ эту пропись-ную истину, г. Соколовъ выражаетъ свою скорбь объ исчезновеніи ло-

гики изъ русской литературы. «Логика, говоритъ онъ, сошла со сцены незамѣтно, сама собой, безъ борьбы и безъ тризны; какъ-то вдругъ она оказалась ненужною и была сдана въ архивъ для случайныхъ справокъ историка и археолога». Если г. Соколовъ, въ самомъ дѣлѣ, увѣренъ, что логика сдана въ архивъ, то непонятно, какими же средствами думаетъ онъ убѣждать читателей въ справедливости своихъ мыслей. Вѣроятно, впрочемъ, это только фраза, съ которою самъ авторъ не соединяетъ опредѣленнаго смысла. На слѣдующей страницѣ (4) онъ увѣряетъ, что «такъ называемое интеллигентное общество совсѣмъ перестало интересоваться широкими обобщеніями и попытками дать отвѣтъ на вопросы философіи». Можно не вѣрить въ блестящую будущность русской философіи, но нельзя отрицать того факта, что именно въ послѣднее время философскіе вопросы возбуждаютъ у насъ особый интересъ и даже давно отпѣтая и погребенная метафизика возвращается къ новой жизни.

Описавъ въ краткихъ, но неясныхъ чертахъ умственное состояніе нашего общества и помянувъ недобрымъ словомъ періодическую печать, авторъ переходитъ, наконецъ, къ поэзіи, но къ поэзіи не Толстаго, а г. Фофанова, надъ которымъ и издѣвается не безъ остроумія. Это дѣло, конечно, позволительное, хотя ужъ слишкомъ легкое. Но вовсе непозволительно ставить на одну доску съ г. Фофановымъ графа А. А. Голенищева-Кутузова единственно на основаніи его незрѣлой юношеской поэмы «Гашишъ», которую онъ самъ призналъ неудовлетворительною и исключилъ изъ послѣдняго изданія своихъ стихотвореній. Въ современной литературѣ авторъ поэмы «Дѣдъ простилъ» и «Сказокъ ночи», несомнѣнно, выдается какъ настоящій поэтъ, въ стихахъ котораго иногда явственно слышится вѣяніе Пушкинскаго духа.

Г. Соколовъ строго порицаетъ нашихъ молодыхъ поэтовъ за изысканность сюжетовъ въ ихъ поэзіи. «Пересмотрите, говоритъ онъ, сборники ихъ стихотвореній, и вы увидите, что тамъ много, очень много Будды» (стр. 12). «Можетъ быть, — спрашиваетъ онъ далѣе, — это симптомъ богатой эрудиціи? Можетъ быть, наши поэты усвоили себѣ всю мудрость священныхъ Ведъ и въ образѣ Будды возсоздаютъ тотъ народъ, который молился этому богу? Если бы дѣло было такъ, наши поэты по справедливости заслужили бы лучшіе лавры поэзіи. Всякій народъ создаетъ свой Олимпъ изъ лучшихъ сокровищъ своей мысли и своего чувства. Поэтому возсоздать

для современнаго сознанія полузабытаго языческаго бога со всѣмъ тепломъ жизни, со всѣми оттѣнками мѣстнаго колорита, со всѣми этнографическими черточками культа — значитъ вызвать къ новой жизни давно мертвый народъ и давно пережитую эпоху» (стр. 12 и 13).

Во всякомъ случаѣ менѣе тяжкій грѣхъ наполнять свои стихотворенія Буддою, нежели въ прозѣ называть его полузабытымъ языческимъ богомъ, которому поклонялся давно мертвый народъ, выразившій свою мудрость въ священныхъ Ведахъ[1]. Или, можетъ быть, спросимъ мы въ свою очередь, это симптомъ богатой эрудиціи? Можетъ быть г. Соколовъ усвоилъ себѣ новѣйшія парадоксальныя теоріи Сенара и Керна о миѳологическомъ значеніи основателя буддизма? Болѣе вѣроятно, къ сожалѣнію, что нашъ авторъ, столь строгій къ другимъ, имѣетъ о Буддѣ столь же туманное понятіе, какъ и о Кантѣ, котораго онъ не только называетъ «основоположникомъ нѣмецкаго пессимизма» (стр. 17), что въ извѣстномъ смыслѣ допустимо, но еще утверждаетъ, что кенигсбергскій философъ «скорбѣлъ о томъ, что вещь въ себѣ непознаваема» (стр. 19). Ужъ не скорбѣлъ ли онъ кстати и о томъ, что небытіе лишено существованія?

Наполнивъ еще не одинъ десятокъ страницъ посторонними разсужденіями, г. Соколовъ подходитъ, наконецъ, къ прямому предмету своей книги. «Родникъ творчества русской поэзіи, говоритъ онъ, изсякъ давно, и еще раньше Фофановыхъ и Минскихъ вдохновлялись чужою красотой графъ А. Толстой, Фетъ и другія звѣзды Пушкинской плеяды... Говорить о современныхъ поэтахъ, не касаясь ихъ предшественниковъ, нельзя. Иллюзіи современной красоты и искусства возникли давно; онѣ уже успѣли пріобрѣсти устойчивость и признаніе, прежде чѣмъ наши юные поэты выступили на арену поэтическаго творчества. Мы начинаемъ анализъ этихъ иллюзій съ разбора эпоса и лирики графа А. К. Толстого, пѣвца красоты, поборника искусства для искусства» (стр. 53, 54).

---

[1] Впрочемъ, г. Соколовъ не только изъ давно умершаго Будды, но и изъ нынѣ здравствующаго А. А. Фета дѣлаетъ языческаго бога. Говоря о чистыхъ эстетикахъ, онъ выражается такъ: „они создаютъ своихъ Фетовъ и фетишей и ограждаютъ ихъ отъ любопытства и зоркости непосвященныхъ интердиктами и заклинаніями“ (стр. 42).

Итакъ, оказывается, что г. Соколовъ писалъ цѣлую книгу о Толстомъ и (какъ видно изъ заключительныхъ словъ на стр. 299) готовитъ еще другую, о Фетѣ, только для того, чтобъ объяснить этими предшественниками поэзію г. Фофанова и компаніи, которая, по его же мнѣнію, никакого значенія и интереса имѣть не можетъ. Если такъ, то нашъ авторъ, конечно, имѣлъ достаточное, хотя лишь субъективное, основаніе оплакивать пропажу логики.

Главный грѣхъ въ поэзіи графа А. Толстого, по мнѣнію его критика, состоитъ въ воспроизведеніи красоты: этимъ вносится чуждый пластическій элементъ въ поэзію. «Красиво только то, что можно видѣть. Красота всегда конкретна или, по терминологіи искусства, пластична. *Въ искусствѣ красота передается только рѣзцомъ или кистью*» (стр. 59). Если такъ, то, значитъ, красота не можетъ присутствовать въ стихотвореніяхъ Толстого; если же она тамъ есть, то, значитъ, ее можно передавать и помимо рѣзца и кисти, значитъ, она возможна и въ поэзіи, и еще нужно доказать, что она въ ней составляетъ что-то непозволительное. Но, очевидно, и тутъ г. Соколовъ остается вѣренъ своему убѣжденію, что логика сдана въ архивъ. Туда же, по его мнѣнію, сдана и красота. «Въ настоящее время, говоритъ онъ, суровость варварства одержала побѣду надъ культурною впечатлительностью Грека. Антиной, красота котораго пріобрѣла ему дружбу Марка Аврелія (?!), удостоивавшійся изъ-за красоты почти божескихъ почестей, теперь совершенно непонятенъ» (стр. 66). Особенно непонятенъ онъ въ качествѣ друга Марка Аврелія. Очевидно, г. Соколовъ вмѣстѣ съ логикой и красотой сдалъ въ архивъ и свой учебникъ исторіи.

Мысль о зловредности красоты въ поэзіи есть единственный эстетическій принципъ и критерій нашего автора. Имъ онъ и руководствуется въ своей критикѣ стихотвореній Толстого, поскольку эта критика не ограничивается случайными и безсвязными замѣчаніями. Весьма популярная поэма «Грѣшница», дѣйствительно, не принадлежитъ къ числу лучшихъ произведеній Толстого. Но въ чемъ же видитъ ее главный недостатокъ г. Соколовъ? Если только я вѣрно понялъ смыслъ его многословныхъ разсужденій, онъ находитъ, что поэтъ, увлекшись стремленіемъ къ пластичности, представилъ лишь образъ Христа въ его внѣшнихъ чертахъ, а также и обращеніе грѣшницы изобразилъ какъ внезапное чудо, тогда какъ, по мнѣнію критика, нужно было бы для передачи внутреннихъ мотивовъ драмати-

ческаго положенія остановиться, съ одной стороны, на самомъ ученіи Христа (то есть изложить своими словами и въ стихахъ содержаніе четвероевангелія), а съ другой стороны, описать психологическій процессъ, постепенно приведшій блудницу къ обращенію, такъ какъ чудесъ для блудницъ Христосъ будто бы не дѣлалъ. Такимъ образомъ нашъ критикъ подвергъ своему осужденію именно ту сторону поэмы, которая безупречна. При этомъ его соображенія невѣрны со всѣхъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, согласно христіанской вѣрѣ, самая личность Спасителя была божественна и, слѣдовательно, могла производить глубокое дѣйствіе на души однимъ своимъ явленіемъ, помимо всякихъ словъ и поученій. Во-вторыхъ, факты внезапныхъ обращеній во всѣ времена и въ различныхъ религіяхъ исторически несомнѣнны и психологически понятны. Въ-третьихъ, наконецъ, если бы поэтъ поступилъ согласно желанію критика, то, конечно, въ его произведеніи не оказалось бы красоты, но не оказалось бы также и поэзіи. Вмѣсто того, чтобы настаивать на отличіи поэзіи отъ живописи и скульптуры, критику слѣдовало бы выяснить различіе между поэзіей и другими словесными произведеніями, не имѣющими поэтическаго характера. Элементъ пластичности и живописи вовсе не враждебенъ поэзіи, какъ почему-то вообразилъ себѣ г. Соколовъ, а напротивъ, необходимъ для нея; что ей дѣйствительно враждебно, такъ это элементъ прозаичности, отвлеченной рефлексіи. Но именно этой аксіомы нашъ критикъ и не понимаетъ или не принимаетъ, и этимъ элементарнымъ дефектомъ обусловлена вся его критика.

Критика баллады «Садко» имѣетъ также лишь дефективное основаніе. Г. Соколовъ не хочетъ понять забавныхъ чертъ, намѣренно вложенныхъ поэтомъ въ эту шутку, и вслѣдствіе этого непониманія обстоятельный разборъ баллады у нашего критика выходитъ самъ ненамѣренно забавнымъ. —

Надъ древними подъемляся дубами,
Онъ островъ нашъ отъ недруговъ стерегъ,
Въ войну и миръ равно честимый нами,
Онъ зорко вкругъ глядѣлъ семью главами,
Нашъ Ругевитъ, непобѣдимый богъ.

Выписавъ всю эту прекрасную балладу, г. Соколовъ подвергаетъ и ее своей безпощадной критикѣ, при чемъ обнаруживаетъ большой недостатокъ сообразительности. Разсказъ о покореніи датчанами Руги и о посрамленіи ея бога ведется отъ лица Ругичанина, и вотъ

нашъ критикъ находитъ неправдоподобнымъ объективный тонъ разсказчика: онъ долженъ бы браниться, проклинать, скрежетать зубами и, не останавливаясь на славной генеалогіи датскаго короля, обозвать его какою-нибудь презрительною кличкой. Но, во-первыхъ, разсказываетъ, очевидно, старикъ о событіи давно минувшемъ, котораго онъ былъ очевидцемъ въ дѣтствѣ или первой юности.

Мы помнимъ день: заря едва всходила...

И далѣе:

Мы помнимъ день, какъ мы не устояли,
Какъ Яромiръ Владимiромъ разбитъ,
Мы помнимъ день, гдѣ наши боги пали...

Ясно, что это воспоминаніе о далекомъ прошломъ, и слѣдовательно скрежетъ зубовный былъ бы гораздо болѣе неправдоподобенъ, нежели объективный тонъ. Во-вторыхъ, г. Соколовъ забываетъ, что всѣ оставшіеся въ живыхъ Ругичане (слѣдовательно и разсказчикъ въ томъ числѣ) приняли христіанство и при томъ безъ внутренняго сопротивленія, такъ какъ они разочаровались въ непобѣдимости своего бога, что и составляетъ главный мотивъ стихотворенія. Чувство этого разочарованія пересилило ненависть къ врагу даже въ самый моментъ пораженія, тѣмъ менѣе оставляло оно ей мѣста впослѣдствіи. Наконецъ, помимо этого, гдѣ же видано, чтобы побѣжденные обзывали презрительными кличками своихъ побѣдителей? Если въ старомъ Ругичанинѣ еще осталось національное самолюбіе, то именно оно должно было побуждать его представить покорителя Руги въ особомъ величіи и славѣ подобно тому, какъ народы Востока сдѣлали полубога изъ завоевавшаго ихъ Александра Македонскаго. Въ силу этого національнаго чувства разсказчикъ упоминаетъ и о необычайной смѣлости датскаго короля:

На Ругичанъ онъ первый шелъ безъ страха,

и объ его происхожденіи отъ знаменитаго кіевскаго князя, къ тому же одноплеменнаго Ругичанамъ:

То русскаго шелъ правнукъ Мономаха.

Мелкая придирчивость, предвзятая мысль находитъ всевозможные недостатки въ разбираемыхъ произведеніяхъ заставляетъ критика на каждомъ шагу дѣлать забавные промахи. Вотъ нѣсколько примѣровъ. По поводу дракона, пожиравшаго тѣла убитыхъ въ сра-

женіи (поэма «Драконъ»). г. Соколовъ приходитъ въ недоумѣніе: что значитъ «безчестье», которое гадъ наносилъ тѣламъ, «иного ждавшимъ погребенья». «Гадъ, — говоритъ онъ, — который можетъ не только жрать, но и безчестить, — гадъ очень непростой» (стр. 125). Какъ будто не ясно, что безчестье для убитыхъ въ томъ только и состояло, что ихъ пожиралъ гадъ и тѣмъ самымъ лишалъ честнаго христіанскаго погребенія. На стр. 153 критикъ упрекаетъ Толстого за то, что у него переходы отъ картины къ картинѣ обусловлены обыкновенно словами «вдругъ», «внезапно», «нежданно», «и вотъ», напримѣръ: *и внезапно* изъ-за мыса выбѣгаютъ волнорѣзы Боривоя, и далѣе: *вотъ* грянулъ громъ, — какъ будто изъ-за мыса, т. е. изъ-за угла, можетъ что-нибудь показаться, иначе какъ внезапно[2]. и какъ будто громъ можетъ грянуть съ постепенностью!

Въ балладѣ «Алеша Поповичъ» критикъ повергнутъ въ недоумѣніе слѣдующими стихами:

За плечами видны гусли,
А въ ногахъ червленый щитъ,
Супротивъ его царевна
Полоненная сидитъ.
Подъ себя поджала ножки,
Лѣтникъ свой подобрала
И считаетъ робко взмахи
Богатырскаго весла.

«*Отчего же*, спрашиваетъ г. Соколовъ, у полоняночки такая непарственная поза? Какъ удобно, по-домашнему, она поджала ножки и подобрала платье въ богатырской лодкѣ! Это скорѣе простая русская дѣвушка» (стр. 163). Кажется, можно разрѣшить это важное недоумѣніе. Царевна поджала ножки и подобрала платье по той причинѣ, что на днѣ лодки было мокро: вообще же различіе между цар-

[2] Замѣчаніе г. Соколова въ этомъ случаѣ тѣмъ болѣе несправедливо, что внезапное появленіе Боривоева флота подготовлено, однако, въ предыдущихъ строфахъ, гдѣ описывается, какъ датчане заслышали его появленіе прежде, чѣмъ увидали.

И епископу въ смятеньи
Отвѣчаетъ блѣдный инокъ:
То не ржанье, то гудѣнье,
Боривоевыхъ волынокъ.

Прочіе примѣры „внезапности переходовъ“, указанные критикомъ, въ сущности такъ же мало доказательны.

ственными и не-царственными позами не можетъ быть строго выдержано во всѣхъ обстоятельствахъ жизни.

Толстой виноватъ предъ судомъ г. Соколова и въ томъ, что онъ любилъ смотрѣть», замѣчалъ и передавалъ красоту зрительную (стр. 195), и въ томъ, что онъ любилъ слушать, замѣчалъ и передавалъ красоту звуковъ (стр. 206, 207), и въ томъ, наконецъ, что онъ пытался иногда передать незримое и неуловимое (стр. 211). Тутъ уже критикъ достигаетъ за вершины комизма. Приведя стихи:

И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,

г. Соколовъ замѣчаетъ: «отчего бы поэту, если ему видно незримое и слышно неуловимое, — отчего бы ему не посмотрѣть за-одно, любовь *къ чему* бьется въ каменномъ сердцѣ горъ?» (стр. 212). Ни у Толстого, ни въ природѣ любовь не бьется, а сердце бьется любовью; на вопросъ же *къ чему?* г. Соколовъ отвѣта не получитъ: пускай самъ догадывается.

Далѣе (стр. 218) Толстой обвиняется въ пиѳагорействѣ, въ пристрастіи къ метафизикѣ чиселъ. Посудите сами:

Семь волковъ идутъ смѣло,
Впереди ихъ идетъ
Волкъ *осьмой*, шерсти бѣлой.
А таинственный ходъ
Заключаетъ *девятый;*
Съ окровавленной пятой
Онъ за ними идетъ и хромаетъ.

А далѣе еще болѣе явное пиѳагорейство:

Ты *тринадцать* картечей
Козьей шерстью забей
И стрѣляй по нимъ смѣло!
Прежде рухнетъ волкъ бѣлый,
А за нимъ упадутъ и другіе.

Въ дополненіе къ девяти волкамъ и тринадцати картечамъ, г. Соколовъ указываетъ еще на того же Ругевита съ его семью головами, семью бородами и семью мечами, забывая, что Ругевитъ выдуманъ не Толстымъ, а былъ дѣйствительный идолъ именно съ такимъ числомъ головъ, бородъ и мечей. Конечно, и я буду обвиненъ

въ пиѳагорействѣ г. Соколовымъ, если скажу, что его критика ищетъ полдня въ четырнадцать часовъ.

Въ видѣ послѣдняго обвиненія нашъ критикъ сближаетъ поэзію Толстого съ франкмасонствомъ, о которомъ и излагаетъ по этому случаю всѣ свои свѣдѣнія, — свѣдѣнія случайныя и безсвязныя и никакого основательнаго знакомства съ предметомъ не показывающія [3].

Въ заключеніе г. Соколовъ обѣщаетъ подвергнуть такому же разбору поэзію Фета. Конечно, нашимъ поэтамъ, ни умершимъ, ни живущимъ подобная критика повредить не можетъ. Не повредитъ она и читателямъ, на каковыхъ г. Соколовъ едва ли можетъ разсчитывать. Но жаль начинающаго автора: при всѣхъ своихъ странностяхъ, онъ вовсе не лишенъ литературной способности, которую могъ бы примѣнять болѣе осмысленнымъ образомъ.

---

[3] Напримѣръ, г. Соколовъ не знаетъ повидимому, что названіе „Философа Неизвѣстнаго“ принадлежитъ весьма извѣстному, особенно среди нашихъ масоновъ, мистическому писателю Сен-Мартену.

Рецензія на книгу Е. П. Блавацкой: „The key to Theosophy".

1890.

Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкаго:

„Метафизика въ древней Греціи".

1890.

Г. Ярошъ и истина.

1890.

Рецензія на книгу Д. Щеглова:

„Исторія соціальныхъ системъ".

1890.

Рецензія на книгу Е. П. Блавацкой: „The key to Theosophy".

„*The key to Theosopsy*, being a clear exposition, in the form of question and answer, of ethics, science and philosophy for the study of which the theosophical Society has been founded", by H. P. Blawatsky. London (the theosophical publishing company 7, Duke Street, Adelphi, W. C.) and New-York 1889. (Е. П. Блаватская, „Ключъ къ Теософіи".) (8⁰ XII+ 310).

1892.

Весьма извѣстный авторъ «Изиды безъ покрывала» («Isis unveiled»), «Тайнаго ученія» («The secret doctrine»), «Изъ пещеръ и дебрей Индостана» и пр. — Е. П. Блавацкая издала недавно интересную книгу, которая есть вмѣстѣ и пространный катехизисъ нео-будизма [1], и апологія теософическаго общества. Не имѣя возможности излагать здѣсь подробно и оцѣнивать по существу эту такъ называемую «теософію», остановлюсь только на нѣкоторыхъ пунктахъ, показавшихся мнѣ особенно любопытными.

Съ первыхъ словъ (стр. 1) на вопросъ: есть ли «теософія» религія, авторъ отвѣчаетъ самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ (it is not). «Теософія» есть не религія, а божественное знаніе или наука. Самый терминъ относится, по объясненію г-жи Блавацкой, не къ единому Богу, а къ богамъ или ко всякому божественному существу, и означаетъ не мудрость Божію, а божественную мудрость, т. е. такую, которая принадлежитъ богамъ вообще. Поэтому усвоивая себѣ «теософію» человѣкъ становится какъ бы однимъ изъ боговъ. Впро-

[1] Какъ объясняетъ г-жа Блавацкая, она проповѣдуетъ будизмъ (съ однимъ д), т. е. ученіе мудрости (Боди или Буди), которое можетъ быть связано, но не должно быть отождествляемо съ буддизмомъ (два д), т. е. ученіемъ Гаутамы Будды.

чемъ на стр. 4 и слѣд. о «теософіи» говорится какъ о нѣкоей единой, начальной и сокровенной религіи, а на стр. 13 прямо заявляется: «Theosophy, as already said, is the *Wisdom-Religion*». Такимъ образомъ, это и есть и не есть религія. Кажущееся противорѣчіе разрѣшается на стр. 58, гдѣ авторъ объясняетъ, что «теософія» не есть религія, потому что она, какъ абсолютная истина, есть сущность всѣхъ религій, относится къ нимъ какъ бѣлый лучъ къ отдѣльнымъ цвѣтамъ спектра. Любопытно впрочемъ, что изъ числа религій, имѣющихъ въ своей основѣ теософическую истину, исключается религія іудейская, не выражающая никакой истины, по мнѣнію автора (45).

«Теософія», а также и теософическое общество, заключаетъ въ себѣ два отдѣленія (sections): внутреннее или эсотерическое и внѣшнее или экзотерическое (19). Члены общества, занимающіеся внѣшними экзотерическими задачами, именно филантропіей и изученіемъ восточныхъ ученій, называются также мірскими членами (lay members); тѣ же, которые посвящаютъ свою жизнь усвоенію тайныхъ знаній и силъ, называются посвященными (initiates)[2]. Впрочемъ, и во внутренней или эсотерической группѣ теософическаго общества болѣе стремящихся, чѣмъ достигнувшихъ. Только эти послѣдніе, истинные мастера своего дѣла, суть въ собственномъ смыслѣ посвященные или настоящіе теософисты и оккультисты. Для нихъ пѣтъ чудесъ, они знаютъ и творятъ необычайныя вещи научнымъ образомъ, по тайнымъ законамъ природы, — только внѣшніе непосвященные члены теософическаго общества могутъ вѣрить въ чудеса (27).

По поводу отношенія «теософіи» къ спиритизму авторъ настаиваетъ на различіи между видимою преходящею личностью человѣка и его подлинною пребывающею индивидуальностью. Истинное метафизическое *я* есть актеръ, тогда какъ являющаяся на землѣ личность — только роль, которую онъ исполняетъ на жизненной сценѣ. У одного актера бываетъ много различныхъ ролей, одно и то же индивидуальное существо послѣдовательно является въ цѣломъ рядѣ личныхъ существованій. Оно выступаетъ сначала въ роли «духа», — какъ Аріель или Пуккъ; затѣмъ является статистомъ, входитъ въ

[2] Эти послѣдніе обязываются торжественною клятвой хранить тайну (38, 50).

составъ «народа», «воиновъ», «хора»; потомъ поднимается до степени «говорящихъ лицъ», играетъ главныя роли вперемежку со второстепенными и наконецъ сходитъ со сцены какъ «волшебникъ» Просперо (34). Авторъ могъ бы подтвердить свою мысль указаніемъ на то, что слово persona первоначально означало только личину или маску.

Въ главѣ объ основныхъ ученіяхъ «теософіи» авторъ полемизируетъ противъ общепринятыхъ понятій о Богѣ и молитвѣ и предлагаетъ вмѣсто нихъ совершенно другія. Къ сожалѣнію, положительная сторона этого ученія гораздо менѣе ясна и опредѣленна, чѣмъ отрицательная. Божество «теософіи» то опредѣляется какъ абсолютное бытіе, то признается лишь чистою абстракціей (pure abstraction, p. 66); молитва сначала рѣшительно и безусловно отвергается («do you believe in prayer and do you ever pray? — *We do not.* We *act* instead of *talking*», ibid.), а затѣмъ допускается какъ внутреннее повелѣніе» (internal command), при чемъ такая «волевая молитва» (will-prayer) обращается къ «нашему Отцу небесному» (our Father in Heaven), который находится въ самомъ человѣкѣ (is in man himself, p. 67).

Болѣе оригинально, менѣе похоже на избитый раціонализмъ необудійское ученіе о семичастномъ составѣ человѣка. Въ нашемъ конкретномъ существѣ нео-будисты различаютъ: 1) физическое тѣло *(рупа)*, 2) жизненную силу *(прана)*, 3) двойникъ или астральное тѣло *(линга-шарира)*, 4) страстную душу *(кама-рупа)*; съ этою «низшею четверицей» соединяется «высшая троица», и именно: 5) умъ, свободное самоопредѣляющееся начало въ человѣкѣ *(манасъ)*, 6) идеальная сущность, носительница или чистая форма духа *(буддхи)* и наконецъ 7) самъ духъ, непосредственно исходящій изъ абсолютнаго *(атма)*. Посмертная судьба человѣка опредѣляется сообразно тому, соединяется ли его сознательное и свободное начало (манасъ) съ высшими элементами, т. е. ближайшимъ образомъ съ его чистою идеей (будди), или же напротивъ — съ низшими, т. е. непосредственно съ его страстною душой (кама-рупа). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ человѣкъ послѣ болѣе или менѣе призрачнаго существованія распадается на свои составные элементы и какъ личное существо подвергается уничтоженію (annihilation). Въ случаѣ же торжества высшихъ стремленій, человѣческое *я* нераздѣльно соединяется со своимъ божественнымъ началомъ, претворяется въ атма-

будди и проходитъ различныя фазы райскаго блаженства (коихъ сущность и значеніе, къ сожалѣнію, недостаточно явствуютъ изъ ихъ санскритскихъ названій). Относительно конечныхъ результатовъ этого блестящаго поприща мы не находимъ въ книгѣ опредѣленныхъ и твердыхъ указаній. Сохраняетъ ли обожествленный человѣческій духъ навѣки свою истинную индивидуальность, или онъ растворяется безъ остатка въ единомъ универсальномъ началѣ — этотъ вопросъ повидимому остается нерѣшеннымъ для г-жи Блавацкой, которая колеблется то въ ту, то въ другую сторону, потому, вѣроятно, что вообще отношеніе между индивидуальнымъ духомъ и абсолютнымъ принципомъ недостаточно выяснено въ нео-буддизмѣ, не раздѣляющемъ однако точки зрѣнія подлиннаго первоначальнаго буддизма, для котораго этотъ вопросъ рѣшался очень просто, или, лучше сказать, вовсе упразднялся, такъ какъ тутъ одинаково отрицалось и универсальное и индивидуальное бытіе. Наши же оккультисты пользуются обоими терминами, стараясь то отождествить ихъ, то утвердить ихъ различіе. Повидимому, г-жа Блавацкая склоняется къ тому представленію, что индивидуальный духъ (атма) есть чистый лучъ универсальнаго начала, преломляемый человѣческимъ сознаніемъ. Но, во-первыхъ, это только метафора, а во-вторыхъ, спрашивается: откуда берется здѣсь само это человѣческое сознаніе съ его способностью разлагать божественный свѣтъ, дробить абсолютное единство? На этотъ предметъ въ шестнадцати системахъ индійской философіи [3] можно найти немало разнохарактерныхъ взглядовъ, но ни одинъ изъ нихъ мы не имѣемъ права приписать нашему автору.

Впрочемъ, если вѣрить настойчивому утвержденію г-жи Блавацкой, что «теософія» есть *знаніе основанное на наблюденіи и опытѣ* (knowledge based on observation and experience, p. 87), то пожалуй и неумѣстно искать здѣсь разрѣшенія высшихъ метафизическихъ вопросовъ; ибо кто же наблюдалъ первоначальное происхожденіе индивидуальнаго бытія, и кто дѣлалъ опыты надъ окончательными результатами мірового процесса?

[3] Сводъ этихъ системъ сдѣланъ индійскимъ писателемъ XIV вѣка Мàдава-Ачарья въ книгѣ Сарва-Даршана-Самграха, которую перевели по-англійски Cowel и Gough (London 1882). Въ число этихъ системъ включенъ и буддизмъ, какъ одна изъ низшихъ степеней умозрѣнія; высшая же (шестнадцатая) система — Веданта, или абсолютный пантеизмъ, основанная философомъ Самкара-Ачарья, излагается отдѣльно.

Если главныя теоріи и доктрины теософическаго общества кажутся намъ весьма шаткими и смутными, то практическіе его результаты представляются крайне неудовлетворительными не только намъ, но и самому автору «ключа». По его признанію, общество, хотя существуетъ всего пятнадцать лѣтъ, однако уже успѣло не менѣе, если не болѣе, прочихъ религіозныхъ сектъ обнаружить въ своей средѣ зависти, раздоровъ и всякихъ дрязгъ. Оно является очень жалкимъ образчикомъ (a very poor specimen) всемірнаго братства и нуждается въ коренномъ преобразованіи (255—6). Съ трогательнымъ прямодушіемъ описываетъ г-жа Блавацкая нравственные недуги и преступныя стремленія, одолѣвшія нѣкоторыхъ посвященныхъ и выдающихся (prominent) членовъ духовнаго братства. Одинъ подъ вліяніемъ непомѣрнаго тщеславія и самолюбія объявилъ себя непогрѣшимымъ оракуломъ и единственнымъ настоящимъ теософистомъ, отнимая у всѣхъ прочихъ это качество; другой путемъ интригъ и всевозможныхъ предосудительныхъ средствъ пытался стать во главѣ одного важнаго отдѣла общества и наконецъ потребовалъ отъ основателей (полковника Олькотта и г-жи Блавацкой), чтобъ они насильно навязали его членамъ отдѣла, вовсе не желавшимъ такого наставника; третій предался черной магіи, т. е. производилъ съ эгоистическими цѣлями тайное психическое давленіе на другихъ лицъ и т. д. (254). Правда, эти «выдающіеся» члены кончили тѣмъ, что вышли изъ общества и стали его врагами, но и о большинствѣ остающихся г-жа Блавацкая высказываетъ очень невысокое мнѣніе. Въ виду этого не совсѣмъ понятно, почему она такъ внушительно повторяетъ по чужому адресу евангельское изреченіе о томъ, что дерево познается по плодамъ его.

Чѣмъ менѣе нашъ авторъ скрываетъ въ своемъ дѣлѣ оборотную сторону медали, тѣмъ болѣе онъ внушаетъ довѣріе, когда опровергаетъ другого рода обвиненія, направленныя противъ всего теософическаго общества. Говорятъ, напримѣръ, будто «теософія» есть выгодное ремесло, которымъ наживаются большія деньги; говорятъ, будто тибетскіе руководители общества — *махатмы* или *келаны* вовсе никогда не существовали, а выдуманы г-жею Блавацкою. Первому обвиненію нашъ авторъ противопоставляетъ довольно убѣдительные факты и цифры; что же касается до второго, то мы и безъ помощи заинтересованной стороны можемъ засвидѣтельствовать, что оно ложно. Какъ могла г-жа Блавацкая выдумать тибетское братство

или духовный орденъ келановъ, когда о существованіи и характерѣ этого братства можно найти положительныя и достовѣрныя извѣстія въ книгѣ французскаго миссіонера Гюка (Huc), бывшаго въ тибетѣ въ началѣ сороковыхъ годовъ, значитъ за тридцать слишкомъ лѣтъ до основанія теософическаго общества.

Но если наша почтенная соотечественница нисколько не провинилась въ этомъ случаѣ излишнею изобрѣтательностью, то она сама признаетъ за собою и своими сотоварищами другую вину, излишнюю сообщительность. Она глубоко въ этомъ раскаивается и выражаетъ желаніе, чтобы все, прежде ею сообщенное о тибетскихъ братьяхъ, было сочтено ея выдумкой. И дѣйствительно, хотя отношенія между западными піонерами буддизма и ихъ скрытыми вдохновителями на дальнемъ Востокѣ не могутъ заключать въ себѣ ничего предосудительнаго, но съ практической стороны для дѣла «теософіи» было бы, конечно, выгоднѣе, если бъ эта загадочная связь оставалась тайной.

Какъ бы то ни было, при всѣхъ теоретическихъ и нравственныхъ изъянахъ въ теософическомъ обществѣ, если не ему самому въ его настоящемъ видѣ, то возбужденному имъ нео-будійскому движенію предстоитъ, повидимому, важная историческая роль въ недалекомъ будущемъ. Въ европейскомъ обществѣ господствуютъ невѣрныя и сбивчивыя понятія о буддизмѣ, и если теперь на него явилась мода, то изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, чтобъ его стали лучше знать и правильнѣе понимать. Послѣдняя книга Е. П. Блавацкой, также какъ другія произведенія ея и ея единомышленниковъ, особенно интересны на нашъ взглядъ потому, что представляютъ буддизмъ съ новой стороны, которую въ немъ едва ли кто прежде подозрѣвалъ, — а именно какъ религію, хотя и безъ твердыхъ догматовъ, но съ очень опредѣленнымъ и въ сущности исключительнымъ направленіемъ (къ самообожествленію человѣка и противъ всякихъ сверхчеловѣческихъ началъ) — религію, стремящуюся при томъ къ распространенію, къ прозелитизму и при всей видимой широтѣ взглядовъ и мягкости правилъ вовсе не лишенную агрессивной оцѣнки тѣхъ благъ или тѣхъ опаспостей, которыхъ можно ожидать отъ буддійскихъ вліяній и внушеній, нужно обратиться не къ проблематическимъ даннымъ «теософіи», а къ изученію самого буддизма, его историческихъ началъ и его современной жизни въ ея главныхъ средоточіяхъ.

Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкого:

„Метафизика въ древней Греціи“.

1890.

I.

Вотъ первый въ Россіи самостоятельный и значительный трудъ по греческой философіи. Исторія древней философіи Ореста Новицкаго — лишь хорошая компиляція, которая была бы очень полезна для большой публики, если бы большая публика у насъ читала такія книги. Профессоръ Владиславлевъ въ сочиненіи о Плотинѣ пересказываетъ «эннеады» своими словами, за что ему, конечно, долженъ быть благодаренъ тотъ русскій читатель, который не можетъ познакомиться съ александрійскимъ философомъ ни въ подлинникѣ, ни въ иностранныхъ переводахъ и изложеніяхъ. Превосходная академическая рѣчь П. Д. Юркевича о Платонѣ и Кантѣ заставляетъ жалѣть, что глубокомысленный и ученый авторъ не оставилъ послѣ себя болѣе важныхъ трудовъ по древней философіи, которой онъ былъ рѣдкимъ знатокомъ. Что касается до совпадающихъ по предмету съ диссертаціей кн. Трубецкого «Очерковъ древняго періода греческой философіи» Каткова, которымъ впослѣдствіи самъ издатель «Московскихъ Вѣдомостей» не придавалъ никакого значенія, то хотя мы находимъ слишкомъ безпощаднымъ отзывъ кн. Трубецкого объ этой «юношеской (?) диссертаціи» [1], ибо и въ ней виденъ писатель выдающійся, но во всякомъ случаѣ это была странная по замыслу и неудачная по исполненію попытка примѣнить «потенціи» послѣдней Шеллинговой философіи въ такой области, гдѣ имъ нѣтъ ника-

[1] Она появилась въ 1853 г., когда Каткову было 35 лѣтъ.

кого мѣста. Задавшись этою предвзятою идеей, будущій знаменитый публицистъ весьма самоувѣренно и безцеремонно подгонялъ къ ней историческій матеріалъ, нисколько не вникая въ его дѣйствительное содержаніе и значеніе.

Совершенно инымъ характеромъ отличается сочиненіе кн. Трубецкого. Помимо основательнаго и многосторонняго изученія предмета, авторъ въ высокой степени обнаружилъ главное свойство истиннаго научно-философскаго призванія, именно способность проникаться положительною сущностью идей и представленій, хотя бы самыхъ удаленныхъ отъ нашего обычнаго умственнаго кругозора. Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи главы о *метафизикѣ въ религіи древнихъ грековъ* и о *пиѳагорействѣ*.

Введеніе въ диссертацію, посвященное главнымъ образомъ критикѣ эмпиризма, отвлеченностью разбираемыхъ вопросовъ, конечно, устрашитъ сразу многихъ читателей и помѣшаетъ имъ оцѣнить по достоинству болѣе живое содержаніе и изложеніе остальныхъ частей. Хотя такимъ образомъ это введеніе съ литературной точки зрѣнія напечатано напрасно, тѣмъ болѣе, что о томъ же предметѣ и въ томъ же направленіи достаточно написано даже и въ русскихъ философскихъ сочиненіяхъ [2], но все-таки даровитому автору пришлось и тутъ своеобразно высказать нѣсколько интересныхъ мыслей. Къ сожалѣнію, вслѣдствіе необходимой въ этомъ случаѣ краткости вмѣстѣ съ излишнею, быть можетъ, фигуральностью выраженій, основной взглядъ автора не совсѣмъ ясенъ и возбуждаетъ недоумѣніе.

Такъ, въ особенности насъ останавливаютъ настойчиво повторяемое утвержденіе, что всякій актъ сознанія и жизни (какъ у человѣка, такъ и у прочихъ тварей) есть *выхожденіе изъ себя*.

«Въ противность основному положенію эмпиристовъ мы утверждаемъ, пишетъ кн. Трубецкой, *что субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ, въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи* [3].

«Это выхожденіе изъ себя, совершающееся во времени, есть самая жизнь моя, источникъ всѣхъ ея дѣятельностей и проявле-

[2] Напримѣръ, въ диссертаціи Лопатина „Положительныя задачи философіи“, гдѣ, по нашему мнѣнію, вполнѣ исчерпана тема о гносеологической несостоятельности эмпиризма.

[3] „Мет. въ др. Греціи“, стр. 16.

ній, подлинно сущее въ ней, ея существенный процессъ, въ которомъ никакъ нельзя усомниться, ибо всякая мысль и всякое сознаніе его предполагаетъ. Въ сознаніи нашемъ, въ каждомъ актѣ сознанія мы выходимъ изъ себя метафизически, и этотъ процессъ обусловливаетъ a priori всякій опытъ и всякое сознаніе (стр. 17).

«Независимо ото всякихъ метафизическихъ и психологическихъ соображеній мы утверждаемъ здѣсь только тотъ фактъ, что мы не ограничены состояніемъ своего сознанія во времени, но идеально выходимъ изъ себя въ немъ; активно выходимъ, не пассивно выводимся только. Точно такъ же мы идеально метафизически выходимъ изъ себя въ пространствѣ (стр. 19).

«Живое существо выходитъ изъ себя, изъ своей физической матеріальной природы *въ каждомъ мгновеніи времени, въ каждой пульсаціи своего существа, въ каждомъ содроганіи жизни*. Если оно не застываетъ въ мертвенномъ оцѣпенѣніи, если оно не разрушается дѣйствіемъ среды, но воздѣйствуетъ на нее, то *непрестанно исходитъ изъ себя* въ своемъ дѣйствіи, непрестанно вновь рождая себя въ дѣятельномъ обмѣнѣ вещества (стр. 25).

«Въ каждомъ своемъ отношеніи я выхожу изъ себя и получаю нѣкоторыя новыя опредѣленія, которыхъ я первоначально въ себѣ не имѣлъ; въ каждомъ дѣйствіи дѣйствующій субъектъ полагается во взаимоотношеніи или взаимодѣйствіи съ цѣлою безконечностью дѣйствій и силъ, и такимъ образомъ переходитъ отъ индивидуальной сферы своего существа ко всеобщей универсальной сферѣ дѣйствія, ибо *внѣ индивида лежитъ вселенная*, которая всеобща.

«Вещь въ себѣ не обладаетъ никакими свойствами, ничѣмъ не опредѣляется и даже *не есть*, какъ это превосходно поняли еще древніе, и какъ это доказалъ Кантъ: она есть абстрактная единица (понятіе, чистая потенція), о которой нельзя ничего сказать, которую нельзя даже мыслить, ибо всякій предикатъ предполагаетъ отношеніе. Если же такая вещь *есть*, то тѣмъ самымъ она выводится изъ своей абстрактной, индивидуальной замкнутости и обособленія; она истинно, вселенски есть, для всякаго возможнаго сознанія, сосуществуетъ со всею вселенной. Такимъ образомъ, одно бытіе вещей уже полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ и тѣмъ самымъ обусловливаетъ ихъ явленіе» (стр. 27).

На нашъ взглядъ во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ заключается несомнѣнно вѣрная по существу мысль, но выраженная совершенно

несоотвѣтственнымъ образомъ. Если самое бытіе вещей[4] уже первоначально полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ, и если во всемъ ихъ дальнѣйшемъ существованіи онѣ непрестанно и непрерывно, въ каждой моментъ, полагаются внѣ себя самихъ, то значитъ онѣ никогда не находятся въ себѣ, а слѣдовательно, и выходить изъ себя не могутъ. Мнѣ никакъ нельзя выходить оттуда, гдѣ меня никогда не бываетъ. Чтобы имѣть возможность выходить изъ себя, вещь должна быть въ себѣ, а по справедливому указанію кн. Трубецкого уже давно доказано, что она никогда не есть въ себѣ, что это «бытіе въ себѣ», то есть безусловное отсутствіе всякихъ отношеній къ чему-либо другому, — лишь фикція, которой ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности.

Между тѣмъ, несоотвѣтственный способъ выраженія вводитъ автора въ явное противорѣчіе съ самимъ съ собою. Съ одной стороны, вещей въ себѣ нѣтъ, а съ другой стороны, оказываются какіе-то безотносительно существующіе индивидуальные субъекты, и имъ нужно постоянно выходить изъ себя, чтобы сообщаться со вселенскою объективною истиной, которой они, слѣдовательно, сами по себѣ непричастны, ибо она какъ будто первоначально пребываетъ гдѣ-то внѣ ихъ.

Если не ошибаюсь, съ собственнымъ взглядомъ автора было бы болѣе согласно представить дѣло какъ разъ наоборотъ. То, что кн. Трубецкой называетъ выхожденіемъ изъ себя, есть первоначальное и истинное бытіе всего существующаго, его подлинное бытіе въ себѣ, ибо оно въ себѣ, а не внѣ себя связано, непосредственно и безусловно солидарно со всеединымъ сущимъ; а то, что авторъ называетъ индивидуальнымъ субъектомъ, есть лишь ложная и дурная тенденція въ частныхъ элементахъ всеединаго, заставляющая ихъ какъ бы выходить изъ себя, то есть изъ своего истиннаго бытія во всемъ и со всѣмъ, и увлекающая ихъ съ большею или меньшею силой въ бездну воображаемаго обособленія и собственнаго отдѣльнаго бытія, хотя дѣйствительно, объективно осуществить такое бытіе совершенно невозможно. На обыкновенномъ языкѣ эта воображаемая особность и безусловная самостность, субъективно отдѣляющая частное существо отъ вселенной, называется сумасшествіемъ, и было бы совершенно

[4] Слово „вещь“ употребляется здѣсь въ смыслѣ нѣмецкаго Ding — для обозначенія всякаго дѣйствительнаго существа предмета.

несправедливо смѣшивать ее съ индивидуальностью, такъ какъ ничего индивидуальнаго по существу въ ней нѣтъ: зло и ложь такъ же общи, такъ же по-своему *вселенски*, говоря словами нашего автора, какъ добро и истина.

Итакъ, никакихъ безусловно отдѣльныхъ, первоначально и существенно самостоятельныхъ субъектовъ, которые принуждены были бы выходить изъ себя для общенія съ объективною вселенной, нѣтъ и быть не можетъ. Всякая дѣйствительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотдѣлимая часть большаго цѣлаго, имѣющая лишь относительную самостоятельность и могущая имѣть лишь призрачную, лживую исключительность. Поистинѣ же и безусловно есть только само всеединое, абсолютное и нераздѣльное цѣлое — не какъ сумма частей, а какъ положительное начало ихъ единства и вѣчный образъ ихъ полноты, не упраздняющей, а утверждающей истинную самостоятельность каждаго въ солидарности всѣхъ. Но, хотя ничто не можетъ дѣйствительно и объективно выйти изъ этой полноты и нераздѣльной совмѣстности со всѣми въ единомъ, по логической необходимости каждое частное существо, какъ таковое, имѣетъ внутреннюю возможность (потенцію) утверждать себя для себя, субъективно отдѣляться, отъединяться ото всего. Эта логическая возможность, переходя недовѣдомымъ для личнаго сознанія образомъ въ актуальное, хотя и неосуществимое, стремленіе, производитъ въ извѣстной совокупности частныхъ существъ болѣе или менѣе упорную галлюцинацію отдѣльнаго единичнаго бытія (для каждаго изъ нихъ) съ болѣе или менѣе подавляющимъ кошмаромъ внѣшней безконечно-растянутой и непроницаемой реальности. Совокупное, всѣмъ міромъ освобожденіе отъ этой роковой галлюцинаціи и отъ этого неотступнаго кошмара есть, конечно, главный интересъ человѣчества. Но во всякомъ случаѣ такое освобожденіе въ жизни и сознаніи всѣхъ и каждаго должно называться возвращеніемъ къ себѣ, а никакъ не выхожденіемъ изъ себя. Про того, кто отъ ложнаго воображенія переходитъ къ воспріятію истиннаго положенія вещей, мы говоримъ, что онъ пришелъ въ себя, очнулся. Правда, несмотря на многовѣковое религіозное и философское развитіе человѣчества, мы продолжаемъ невольно считать весь объективный міръ и саму абсолютную истину за что-то внѣшнее и постороннее. Извѣстно, впрочемъ, что иной больной и самого себя принимаетъ за посторонній и иногда даже стеклянный предметъ; и если эта послѣдняя

ошибка встрѣчается довольно рѣдко, тогда какъ галлюцинаціи безусловно-отъединеннаго бытія подвержены болѣе или менѣе всѣ смертные, то отъ этой своей всеобщности нашъ безумный субъективизмъ не перестаетъ быть болѣзнью, а лишь оказывается болѣзнью повальною.

Разумѣется, сознаніе тѣмъ или другимъ лицомъ болѣзненнаго характера нашей эмпирической индивидуализаціи еще не есть исцѣленіе даже для самого сознающаго. Если я сознаю, что вижу галлюцинацію и не вѣрю въ ея объективную дѣйствительность, то это хорошо лишь тѣмъ, что позволяетъ мнѣ предпринять лѣченіе, но само по себѣ нисколько не избавляетъ меня отъ обманчивыхъ ощущеній и отъ ихъ болѣзненныхъ послѣдствій. Истинно же и окончательно исцѣлиться отъ общаго и коренного недуга человѣчества мы можемъ не порознь, а только всѣ вмѣстѣ, какъ и существуемъ мы поистинѣ только вмѣстѣ.

Все это я говорю не для того, чтобы спорить съ авторомъ, который самъ держится вообще того же воззрѣнія, а чтобы показать, насколько этому воззрѣнію не соотвѣтствуетъ терминъ «выхожденіе изъ себя», употребляемый безъ оговорокъ и поясненій.

II.

Переходя къ главному предмету сочиненія, мы также лишь съ оговоркой можемъ принять ту, въ сущности вѣрную, мысль, что философскія ученія древнихъ грековъ суть первыя главы общечеловѣческой метафизики, содержащія ея основную элементарную часть и сохраняющія и для насъ не историческое только, но и догматическое значеніе (стр. 2). Мы не знаемъ, по крайней мѣрѣ авторъ намъ не объясняетъ, какое философски догматическое значеніе имѣетъ для насъ ученіе, что начало всего есть вода, или воздухъ, или огонь. Такого объясненія мы не видимъ въ слѣдующемъ, напримѣръ, указаніи: «идея Θалеса національна, философски первоначальна и оригинальна вполнѣ. Спрашивая себя, что въ ней умозрительнаго, мы должны вмѣстѣ съ Гегелемъ признать великую смѣлость того мыслителя, который впервые (?!) дерзнулъ отвергнуть полноту естественнаго природнаго явленія и свести его къ одной простой субстанціи, какъ къ пребывающему нѣчто, не возникающему и не уничтожающемуся, между тѣмъ какъ и самые боги многообразны, измѣнчивы, обладаютъ

теогоніей» (стр. 153). Однимъ словомъ, заслуга Ѳалеса въ томъ, что онъ призналъ единую общую основу всего существующаго. Но, во-первыхъ, ранѣе его та же идея, какъ хорошо извѣстно нашему автору, получила болѣе глубокомысленное и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе универсальное выраженіе въ нѣкоторыхъ изъ индійскихъ Упанишадъ. А во-вторыхъ, и главное, собственною отличительною идеей Ѳалеса мы должны признать лишь утвержденіе, что всеобщая основа есть именно вода, тогда какъ по Анаксимену это воздухъ, по Гераклиту же огонь, а такія утвержденія имѣютъ для насъ лишь историческій интересъ. Правда, существуютъ и въ новомъ мірѣ ученія, придающія метафизическій смыслъ водѣ и огню (Яковъ Бёмъ, Баадеръ), но это относится къ мистикѣ и теософіи, а никакъ не къ элементарной метафизикѣ. Для этой послѣдней изъ древнѣйшихъ іонійцевъ можетъ имѣть значеніе развѣ только Анаксимандръ, котораго терминъ «безпредѣльное» (τὸ ἄπειρον) былъ усвоенъ пиѳагорейцами, отъ нихъ перешелъ къ Платону, а чрезъ него сдѣлался неотъемлемымъ достояніемъ и нашей философіи [5].

Безусловно вѣрнымъ кажется намъ взглядъ кн. Трубецкого на тѣсную связь, частью положительную, частью отрицательную между греческою философіей и религіей, которой авторъ и посвящаетъ особый отдѣлъ въ своей книгѣ. По всемірно-историческому своему значенію философія эллиновъ была, какъ это утверждали уже Климентъ Александрійскій и св. Іустинъ, необходимымъ посредствомъ, переходомъ и подготовленіемъ къ христіанству отъ эллинскаго язычества. Она, съ одной стороны, сознала и обобщила идею или внутренній смыслъ миѳологической религіи, а съ другой стороны, признала ея ограниченность и несостоятельность и формулировала требованіе высшей универсальной истины. Но отрицательное отношеніе философіи къ религіи не было здѣсь внѣшнимъ, со стороны. Древнѣйшая философія, какъ прекрасно показываетъ кн. Трубецкой, выросла на почвѣ положительныхъ религіозныхъ представленій; философское

[5] Появившуюся недавно монографію проф. М. И. Каринскаго о *безпредѣльномъ Анаксимандра* (см. въ сентябрьской книжкѣ „Русскаго Обозрѣнія“ рецензію г. Радлова), мы, конечно, и не читая, по одному имени автора должны причислить къ трудамъ самостоятельнымъ и основательно продуманнымъ. Быть можетъ, наступитъ время, когда подобныя монографіи, довольно обильныя у нѣмцевъ, не будутъ изысканною роскошью и для русской литературы.

сознаніе было въ сущности тѣмъ же религіознымъ сознаніемъ, только переросшимъ самого себя. Связующимъ звеномъ между миѳами народной религіи и ученіями древнѣйшихъ философовъ явились частью религіозно-поэтическія, частью религіозно-философскія теогоніи — у Гомера, Гезіода, Ферекида, Эпименида, Орфиковъ.

«Подъ непосредственнымъ вліяніемъ теогоническаго стремленія возникаютъ и философскія ученія грековъ, которыя стоятъ въ непосредственной связи съ религіозными космогоніями. Все изъ воды по Гомеру, изъ хаоса по Гезіоду, изъ воздуха и ночи по Эпименіду; все изъ воды по Ѳалесу, изъ хаотическаго безпредѣльнаго по Анаксимандру, изъ воздуха по Анаксимену. Пиѳагорейцы настолько сливаются съ Орфиками, что все умозрительное ученіе послѣднихъ сводится къ пиѳагорейству, раннему и позднѣйшему. По ученію Парменида все образуется изъ активнаго начала *дня*, эѳира или свѣта, и *ночи*, пассивнаго матеріальнаго начала, при чемъ надъ этими противоположностями царствуетъ необходимость: она рождаетъ Эросъ, половое влеченіе, ихъ совокупляющее, откуда возникаютъ всѣ прочіе боги и вещи. И этотъ основной дуализмъ активнаго, образующаго, мужественнаго божественнаго начала и начала пассивной женственной матеріальной потенціи, мы находимъ во всемъ умозрѣніи грековъ отъ древнихъ теогоній и пиѳагорейцевъ до Аристотеля и платонизма. Эмпедоклъ указываетъ на двѣ космогоническія силы, находимыя нами во всѣхъ теогоніяхъ — Любовь (Афродиту) и Вражду (Эрисъ). Съ одной стороны, теогонія движима Эротомъ, который совокупляетъ раздѣленныхъ боговъ; всѣ миѳологическіе боги грековъ рождены изъ сочетанія мужественныхъ и женственныхъ активныхъ и пассивныхъ началъ; съ другой стороны, Вражда, отцеубійство, обусловливаетъ господство и самую дѣйствительность боговъ, нѣкогда поглощенныхъ въ своей стихійной основѣ. И у Эмпедокла вначалѣ Любовь заключаетъ полноту вещей, собирая ихъ въ одно вселенское тѣло, блаженную божественную сферу; затѣмъ Вражда растерзываетъ это тѣло, убійственная распря вселяется въ него, и всѣ его органы и чувства распадаются, чтобы вновь возвратиться въ единство путемъ мірового процесса» (стр. 82—83).

Авторъ не ограничился сухимъ указаніемъ на пункты соприкосновенія и потомъ столкновенія между миѳологіей и философіей древнихъ грековъ, а представилъ полный и всесторонній обзоръ самаго содержанія греческой религіи. По адекватности мысли, предме-

ту и по живости изложенія этотъ очеркъ имѣетъ выдающееся значеніе: другого равнаго по достоинству мы не можемъ указать и въ иностранной, не говоря уже о русской литературѣ [6]. То обстоятельство, что многія миѳологическія и теогоническія представленія кажутся неясными, не имѣютъ полной разсудочной отчетливости въ изложеніи нашего автора, — есть несомнѣнное достоинство этого изложенія, доказательство его истинной научности. Представлять яснымъ то, что само по себѣ неясно, сводить къ разсудочнымъ понятіямъ такое идейное содержаніе, которое вовсе не имѣетъ разсудочнаго характера, значитъ предаваться произвольному, совершенно ненаучному сочинительству. Если въ изложеніи какой-нибудь древней религіи все ясно для современнаго разсудочнаго сознанія, то мы смѣло можемъ сказать, что такое изложеніе извращаетъ свой предметъ и потому никуда не годится. Задача науки по отношенію къ древней религіи состоитъ не въ томъ, чтобы сажать ее на мель разсудочнаго міровоззрѣнія, а въ томъ, чтобы ввести ее въ широкое русло всемірно-историческаго развитія вселенской истины. Для этого нужно, во-первыхъ, воспроизвести содержаніе древнихъ идей съ возможною историческою вѣрностью, въ томъ значеніи, которое они имѣли для народовъ ими жившихъ, во-вторыхъ, нужно изслѣдовать историческій процессъ образованія данной религіи и ея историческую зависимость отъ другихъ религій и, наконецъ, въ-третьихъ, должно показать ея общій смыслъ, то есть ея отношеніе къ абсолютной религіозной истинѣ, которую если какой-нибудь ученый и не признаетъ въ смыслѣ положительнаго откровенія, то во всякомъ случаѣ долженъ ставить какъ идеалъ будущей религіи. Всѣ эти три задачи нашъ авторъ выполнилъ блестящимъ образомъ. Разумѣется, что касается до второй изъ нихъ, онъ не имѣлъ ни возможности, ни надобности въ своемъ общемъ очеркѣ предпринимать самостоятельное изслѣдованіе о вліяніи восточныхъ религій на греческую (такъ какъ для этого нужно быть прежде всего оріенталистомъ), но онъ воспользовался наиболѣе достовѣрными результатами новѣйшихъ научныхъ изслѣдованій, чтобы не оставить неосвѣщенную и эту сторону дѣла.

---

[6] Въ смыслѣ историческаго обзора можно было бы отдать предпочтеніе отдѣлу о греческой религіи въ превосходномъ сочиненіи „Chantepie de la Saussaye“ („Lehrbuch der Religionsgeschichte“, т. II), но въ изложеніи амстердамскаго профессора совершенно недостаетъ философскаго элемента.

«Въ образованіи греческой религіи мы различаемъ, пишетъ онъ, нѣсколько послѣдовательныхъ наслоеній. Наиболѣе древній глубокій пластъ образуютъ собою обще-индоевропейскія религіозныя представленія, открываемыя сравнительною миѳологіей. Затѣмъ мы различаемъ наносные пласты, образовавшіеся подъ воздѣйствіемъ восточныхъ вліяній, преимущественно финикійскихъ. Наконецъ, мы до извѣстной степени можемъ прослѣдить развитіе послѣдней формаціи — мѣстныхъ племенныхъ греческихъ боговъ и культовъ. И Гезіодъ указываетъ на эти же три ступени, — на царство Варуны, царство Кроноса[7] съ его фригійскою супругой, на царство Олимпійцевъ и Зевса» (стр. 59).

«Вмѣстѣ съ этимъ свободнымъ олимпійскимъ богомъ наступаетъ царство конкретныхъ индивидуальныхъ боговъ, побѣдившихъ начальный натурализмъ, превратившихъ стихійныя начала и силы въ простые атрибуты своего божества. За царствомъ необъятнаго, неподвижнаго *пространства* (Варуна-Уранъ) и вѣчно текущаго всепожирающаго времени (Кроносъ) наступаетъ царство боговъ *свободныхъ* въ пространствѣ и времени, собирающихся въ вольное государство, божественный полисъ на вершинѣ Олимпа» (стр. 62—63).

Общую оцѣнку греческой религіи авторъ даетъ въ слѣдующей прекрасной характеристикѣ:

«Греческіе боги возникли изъ древнихъ индо-европейскихъ боговъ, побѣдивъ и подчинивъ себѣ ихъ титаническую природу, выдѣливъ ее изъ себя въ особое темное царство, какъ свою подземную незримую основу. Греческая религія остается натуралистическою, всѣ боги ея суть боги природные, естественные и стихійные, хотя стихійное начало и является въ нихъ побѣжденнымъ, одухотвореннымъ и гармонически устроеннымъ. Оно образуетъ собою какъ бы невидимый остовъ бога, скелетъ, который часто едва возможно угадать подъ его преображенною плотью. Поэтому-то натуралистическое значеніе отдѣльныхъ боговъ опредѣляется каждымъ миѳологомъ столь различнымъ образомъ. Эти нескончаемыя распри о первоначальномъ существѣ того или другого бога, о его солнечномъ или грозовомъ характерѣ — болѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, до какой степени сами греки забыли о стихійномъ значеніи нѣкоторыхъ боговъ, вы-

[7] Тѣсная связь Кроноса съ семитическимъ Молохомъ, также какъ Афродиты съ Астартой, тождество Реи съ Фригійскою Матерью боговъ не можетъ подлежать сомнѣнію.

двинувъ впередъ нравственную индивидуальность, антропоморфный обликъ въ ихъ дѣятельности и отношеніяхъ. Природа вочеловѣчивается въ нихъ, — важный моментъ, подготовляющій древній міръ къ воспріятію грядущаго вочеловѣченія сверхприроднаго божества, его воплощенія *въ природѣ* чрезъ человѣка.

«Богочеловѣческіе демоны грековъ суть живыя индивидуальности, сознательныя, независимыя и свободныя. Но ихъ свобода имѣетъ однако предѣлъ, точно такъ же какъ и самое божество ихъ, подчиненное какому-то роковому и сверхмиѳологическому закону. Рокъ, тяготѣющій надо всякою теогоніей, обусловливающій смѣну боговъ, заключается въ основной языческой ограниченности божества. Отсюда возникаетъ сначала тревожное стремленіе религіознаго сознанія рождать новыхъ и новыхъ боговъ, а затѣмъ стремленіе придти къ божеству абсолютному, вселенскому, чтобъ освободиться отъ теогонической необходимости, теогоническаго процесса (Мэтисъ). Отсюда же объясняется и религіозное, освобождающее значеніе греческой философіи; ибо она освободила сознаніе отъ языческой теогоніи и формулировала постулатъ истинной религіи вселенскаго Бога и Слова; она сознала предопредѣленіе язычества, проникла и сверхмиѳологическій всеобщій *разумъ*, *логосъ* вселенскаго *закона*. Разумное чадо Мэтисъ, она подкопала владычество Олимпійцевъ.

«Во всякой теогоніи, какъ таковой, божество изначала ограничено языческимъ натурализмомъ. У Гезіода материнское начало, Мать-Земля, предшествуетъ всѣмъ богамъ, какъ ихъ всеобщій *престолъ*, на которомъ они всѣ утверждаются, какъ мать боговъ, родившая ихъ всѣхъ. Мать-Земля есть дѣйствительно теогоническое начало: она хочетъ родить бога надъ собою. Но если божество не есть истинное, абсолютное, а рожденное природой, языческое, ограниченное, то — будь оно едино — на ряду съ нимъ всегда существуетъ возможность, потенція многобожія (матерь боговъ). Умозрѣніе можетъ остаться при единствѣ божества; во всякомъ язычествѣ оно даже неизбѣжно приходитъ къ сознанію такого единства, какъ только пробуждается мысль (хотя бы въ силу діалектическаго противорѣчія между всеобщимъ понятіемъ божества и ограниченными по содержанію представленіями отдѣльныхъ боговъ). Но если философія приходитъ къ монизму, религіозное сознаніе язычества никогда не можетъ остаться при одномъ *ограниченномъ* божествѣ и непремѣнно требуетъ осуществленія того многобожія, которое заключается потенціально въ самой ограничен-

ности божества. И если такое божество будетъ деспотически подавлять эту потенцію, стремиться поглотить ее въ себѣ, его ожидаетъ судьба Урана или Кроноса. Богъ ограниченный не можетъ утверждать себя какъ единый; религіозное сознаніе требуетъ его восполненія; если онъ въ силу присущей ему границы не можетъ стать вселенскимъ, онъ долженъ рождать другихъ боговъ въ восполненіе себя; если онъ противится имъ и хочетъ поглотить ихъ, они его свергаютъ.

«Греческая религія есть совершенное конкретное многобожіе, исключающее всякое возможное единство, ибо всѣ боги неба и земли сознаются въ немъ лишь третьимъ или вторымъ поколѣніемъ боговъ, всѣ они боги рожденные (*Θεοὶ γενητοὶ*), и господство ихъ основывается на цѣломъ рядѣ богоубійствъ, на подчиненіи и раздробленіи того стихійнаго единства, изъ котораго они возникли. Боги дѣлятся на три царства, изъ которыхъ царство Зевса только относительно сильнѣе другихъ. Утвердилось оно при помощи не однихъ боговъ, но и самихъ разнузданныхъ силъ земли, Циклоповъ и Сторукихъ. Боги съ Зевсомъ во главѣ трепещутъ предъ низшими подземными силами, предъ темною теогоническою бездной ночи и покоряются безличному закону, царствующему надъ ними. Зевсъ, какъ и всѣ боги, безсиленъ противъ Судьбы, противъ Сна, брата Смерти, противъ пояса Афродиты. Тѣ боги, отъ которыхъ произошли боги грековъ, суть отошедшіе, недѣйствительные; поэтому греческій политеизмъ и не можетъ быть сведенъ къ какому-либо единству, произведенъ отъ какого-либо одного изъ дѣйствительныхъ, существующихъ боговъ: Зевсъ есть отецъ всѣхъ безсмертныхъ, лишь поскольку онъ освободилъ своихъ братьевъ отъ поглощавшаго ихъ начала. Религіозное сознаніе столь проникнуто ограниченностью Зевса и конкретною особенностью другихъ боговъ, что оно было вынуждено признать общее происхожденіе Зевса и его братьевъ отъ бога несуществующаго. И память объ этомъ несуществующемъ раздробленномъ богѣ всегда стоитъ между богами, препятствуя ихъ поглощенію въ единствѣ Зевса» (стр. 71—74).

Независимо отъ трехъ историческихъ слоевъ въ греческой религіи, авторъ различаетъ три главные момента миѳологическаго процесса: небесный, солнечный и грозовой. Чтобы найти хоть одинъ недостатокъ у автора въ отдѣлѣ о греческой религіи, замѣтимъ, что въ тройческой схемѣ нѣтъ мѣста для Діониса-Вакха, значеніе котораго,

однако, не можетъ исключительно пріурочиваться къ мистеріямъ, а несомнѣнно связано и съ миѳологическимъ процессомъ. Если уже держаться трихотоміи, то процессъ схожденія небеснаго начала на землю долженъ представлять слѣдующія три главныя ступени: астральную или ураническую, солярную и, наконецъ, теллурическую, главнымъ представителемъ которой является Діонисъ (= Озирисъ = Шива), богъ земной влаги, растительной и животной крови[8]. Грозовой богъ былъ бы въ такомъ случаѣ другимъ аспектомъ солнечнаго бога, на что имѣются и историческія основанія.

III.

Мы остановились на отдѣлѣ о греческой религіи, который занимаетъ выдающееся мѣсто и въ собственномъ изложеніи автора. Мы не послѣдуемъ за нимъ по всѣмъ системамъ древнихъ философовъ. Во всѣхъ частяхъ своего труда онъ разсуждаетъ самостоятельно и съ полнымъ знаніемъ дѣла, но, разумѣется, онъ долженъ при этомъ постоянно опираться на изслѣдованія европейскихъ, преимущественно нѣмецкихъ, ученыхъ. Отдѣлъ о пиѳагорейцахъ кажется намъ образцовымъ, и мы должны ограничиться этой похвалой. Напрасно авторъ излагаетъ ученіе Гераклита раньше ученія элейцевъ: и хронологически, и логически порядокъ долженъ быть обратный. Родоначальникъ элейскаго монизма, Ксенофанъ, жилъ раньше Гераклита, и логически понятіе неподвижнаго бытія предшествуетъ понятію процесса. Справедливость этого замѣчанія подтверждаетъ самъ авторъ, который уже въ началѣ своего изложенія Гераклита долженъ ссылаться на элейцевъ, о которыхъ говоритъ лишь впослѣдствіи.

Оцѣнка софистовъ у нашего автора требуетъ существенныхъ ограниченій и поясненій. Князь Трубецкой съ рѣзкимъ порицаніемъ относится къ защитникамъ софистовъ: Гегелю, англійскому историку Гроту и Каткову. Самъ онъ видитъ въ софистикѣ лишь антифилософскій нигилизмъ (стр. 404). «Направленіе, представляемое софистами, — говоритъ онъ, — есть всего менѣе философское умозрительное ученіе: это скорѣе антифилософское движеніе». И далѣе онъ за-

[8] См. развитіе этой схемы въ моей статьѣ „Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“. Не отвѣчая теперь за всѣ частности въ изложеніи этого юношескаго произведенія, я считаю главную его мысль вѣрною.

мѣчаетъ, что оцѣнка этого движенія «зависитъ главнымъ образомъ отъ степени нашего сочувствія къ философіи вообще. Если мы признаемъ философію и метафизику, то вмѣстѣ съ Платономъ должны произнести софистамъ довольно суровый приговоръ» (тамъ же). Неужели однако Гегель не признавалъ философіи вообще и не сочувствовалъ ей? Да и къ кому же собственно относится порицательное опредѣленіе нашего автора, кто были антифилософскіе нигилисты? Самъ авторъ выдѣляетъ изъ общей массы софистовъ Протагора и Горгія, то есть именно тѣхъ, отъ которыхъ только и дошли до насъ принципіальныя философскія положенія и разсужденія. Прочіе же занимались прикладными науками и искусствами, въ особенности риторикой, вовсе не касаясь умозрительныхъ вопросовъ, а потому и не могутъ представлять антифилософское движеніе. Они въ исторіи философіи никакого самостоятельнаго мѣста не имѣютъ и никакой особой оцѣнки не требуютъ. Собственно философское ученіе софистовъ — это значитъ ученіе Протагора и Горгія, а къ нимъ оцѣнка нашего автора очевидно непримѣнима. Нужно быть философомъ не только для того, чтобы впервые доказать, но даже для того, чтобы понять положеніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, и еще болѣе тезисы Горгія о неизреченности, непознаваемости и небытіи Сущаго. Можно называть это нигилизмомъ и даже сопоставлять греческихъ софистовъ съ нашими такъ называемыми нигилистами шестидесятыхъ годовъ, какъ это дѣлаетъ Б. Н. Чичеринъ въ своей «Исторіи политическихъ ученій», но нельзя называть мысль Протагора и Горгія объ относительности бытія и познанія антифилософскою, когда она въ извѣстномъ смыслѣ есть необходимое условіе всякой настоящей философіи. Если это было антифилософское движеніе, то противъ какой же философіи оно было направлено? Противъ догматизма космологическихъ системъ? Но вѣдь изъ такой догматической физики и онтологіи философская мысль должна же была выйти, и если ее вывели софисты, то это ихъ философская заслуга. А противъ объективной и разумной морали Сократа ихъ отрицаніе не могло быть направлено, такъ какъ они явились ранѣе Сократа и не могли представлять реакціи противъ несуществующей философіи. Если великій принципъ относительности принялъ въ историческомъ своемъ явленіи видъ односторонній, а затѣмъ и вовсе выродился, то вѣдь это, болѣе или менѣе, общая судьба всѣхъ философскихъ принциповъ. Во всякомъ случаѣ странно, что авторъ, такъ прекрасно оправды-

вающій идею антропоморфизма, не хочетъ видѣть, что принципіальное, хотя и одностороннее, выраженіе этой идеи впервые дано все-таки Протагоромъ. И если Сократъ заслуживаетъ такихъ похвалъ за то, что свелъ философію съ неба на землю, то есть въ область человѣческой жизни, то, несомнѣнно, ему въ этомъ предшествовалъ Протагоръ. Ибо если человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, то внѣшняя природа, физическія небеса утрачиваютъ всякій самостоятельный интересъ [9].

Глава о Сократѣ превосходна, какъ и большая часть этой замѣчательной книги, которую мы самымъ рѣшительнымъ образомъ рекомендуемъ всѣмъ образованнымъ читателямъ.

---

[9] Авторъ самъ въ другихъ мѣстахъ дѣлаетъ указанія на философское значеніе софистовъ, но соглашенія этихъ противорѣчивыхъ сужденій мы у него не нашли.

Г. Ярошъ и истина.

1890.

По поводу моего отвѣта Д. Ѳ. Самарину, сотрудникъ «Русскаго Вѣстника» проф. Ярошъ заявляетъ, что я его, г. Яроша, оклеветалъ, («Новое Время», № 5064). Мнѣнія г. Яроша, которыя я изложилъ его собственными словами (въ декабрьской книгѣ «Вѣстника Европы»), содержатъ въ себѣ дѣйствительно нѣчто предосудительное. Но вѣдь съ точки зрѣнія самого этого писателя, отрицающаго въ принципѣ общечеловѣческую этику, его предосудительныя (по такой этикѣ) идеи превращаются въ похвальныя. При томъ, если бъ эти предосудительныя мнѣнія были высказаны въ разговорѣ или частномъ письмѣ, то оглашеніе ихъ въ печати было бы хотя и не клеветой, но во всякомъ случаѣ диффамаціей. Но такъ какъ я дѣлалъ выписки изъ статьи, напечатанной самимъ авторомъ, то и о диффамаціи не можетъ быть рѣчи. Я настолько увѣренъ въ своемъ нравственномъ и законномъ правѣ «клеветать» на г. Яроша посредствомъ точнаго воспроизведенія его собственныхъ печатныхъ разсужденій, что хочу сейчасъ же воспользоваться этимъ правомъ и еще разъ выписать изъ «превосходной статьи» «Русскаго Вѣстника» тѣ два мѣста, которыя уже были приведены мною въ «Вѣстникѣ Европы» и которыя на мой взглядъ должны стать классическими.

> «Можетъ ли насъ радовать похвала иностранца? Говоря по справедливости — нѣтъ, потому что эта похвала свидѣтельствуетъ только о сходствѣ данной стороны нашей жизни съ соотвѣтственною стороной чужой жизни. Можетъ ли насъ огорчать порицаніе иностранца? Также нѣтъ, потому что оно есть лишь констатированіе несходства, и чѣмъ энергичнѣе иностранецъ бранитъ и негодуетъ, тѣмъ онъ сильнѣе под-

черкиваетъ это несходство, и ничего больше. Конечно, когда чужеземный докторъ «бранитъ» наше здоровье, «порицаетъ» ритмъ нашего сердца или звукъ нашего дыханія, тогда мы имѣемъ основаніе тревожиться и огорчаться. Существенное различіе между врачами заключается въ томъ, что одни могутъ быть хорошими, другіе плохими; а не въ томъ, что одни изъ нихъ нѣмцы, а другіе французы или русскіе. Врачъ, къ какой бы онъ странѣ или народности ни принадлежалъ, имѣетъ общее и твердое мѣрило для своихъ сужденій, а именно представленіе о «нормальномъ человѣкѣ», — представленіе, добытое точнымъ изученіемъ человѣческаго организма во все теченіе его существованія, отъ зачаточнаго фазиса до момента смерти, и всѣхъ анатомическихъ, физіологическихъ и патологическихъ сторонъ его природы. Совсѣмъ не то представляетъ собою этическая сторона нашей жизни. Здѣсь нельзя установить неизмѣнный и объективный образъ «нормальнаго человѣка»; наука безсильна въ данномъ случаѣ, потому что предъ нею нѣтъ опредѣленнаго законченнаго объекта, къ которому бы она могла приступить со своими операціями констатированія (sic). Этическое добро и совершенство составляетъ цѣль человѣчества, но люди еще не достигли и не осуществили эту цѣль. Человѣчество еще въ походѣ; оно любитъ добро и желаетъ его, *но еще не знаетъ его,* потому что знать, въ строго-научномъ смыслѣ этого слова, можно только то, что было и что есть. *За отсутствіемъ объективнаго и научно-утвержденнаго образа должнаго или идеальнаго, людямъ остается самимъ формулировать или создавать его.* И различныя части человѣчества, на которыя оно распалось подъ вліяніемъ естественныхъ причинъ, *создаютъ, какъ могутъ, свои путеводные идеалы; они стремятся къ нимъ не потому, что будто бы знаютъ ихъ объективную истинность,* а потому, что любятъ ихъ всѣмъ существомъ» [1].

Вотъ моя первая клевета; а вотъ и другая:

«Въ послѣдовавшихъ отношеніяхъ между папскимъ посломъ и Іоанномъ мы имѣемъ ранній примѣръ встрѣчи лицомъ

[1] „Русск. Вѣстн.“, январь 1889, стр. 98 и 99, и тоже въ цитатѣ „Вѣстн. Европы“, декабрь 1889, стр. 773.

къ лицу Европы и Россіи. Эта встрѣча заключаетъ въ себѣ много поучительнаго и знаменательнаго. Вмѣсто рыхлаго инертнаго матеріала, удобнаго для лѣпки по всякой модели, Европа увидѣла предъ собой національную личность, съ опредѣленно сложившимися чертами духовнаго облика. Фигура Грознаго въ этотъ моментъ его сношеній съ Поссевиномъ навсегда останется въ памяти нашей исторіи: Іоаннъ явился здѣсь *рельефнымъ выразителемъ свойствъ, во-первыхъ, русскаго человѣка; во-вторыхъ, православнаго и, въ-третьихъ — Русскаго царя.* Съ истинно русскою смышленностью Іоаннъ, не разрушая сразу надеждъ Поссевина, оставляя ему иллюзіи, заставилъ его устроить примиреніе со Стефаномъ Баторіемъ; руками одного врага Россіи такимъ образомъ было вынуто оружіе изъ рукъ другого. Далѣе, нельзя не видѣть въ царѣ чисто-національной черты и въ томъ, что онъ настойчиво уклонялся отъ разговоровъ съ іезуитомъ о догматахъ вѣры; русскій человѣкъ вообще не склоненъ обращать дѣла религіи въ предметы «трезвыхъ разсужденій» или «критическихъ диспутовъ»»[1].

Сопоставляя эти два разсужденія г. Ярошенка между собой и съ его заявленіемъ о «клеветѣ» и «сознательной лжи», на него возведенныхъ, легко объяснить и даже извинить эту выходку. Вѣдь вопросъ объ истинѣ и лжи несомнѣнно принадлежитъ не къ физической, а къ этической области, для которой г. Ярошъ не допускаетъ объективныхъ общечеловѣческихъ нормъ и критеріевъ. Пускай по общечеловѣческой этикѣ мое литературное отношеніе къ писателю «Русскаго Вѣстника» соотвѣтствуетъ истинѣ и справедливости. Собственная точка зрѣнія естественно внушаетъ г. Ярошу называть истину и справедливость «клеветой» и «сознательною ложью». Надѣюсь со своей стороны и впредь вести себя такъ, чтобы г. Ярошъ никогда не могъ заявить, что я сказалъ «истину».

---

[1] „Русск. Вѣстн.“, стр. 114 и 115; „Вѣстн. Европы“, стр. 775.

Рецензія на книгу Д. Щеглова:

„Исторія соціальныхъ системъ“.

1890.

Д. Щегловъ. „Исторія соціальныхъ системъ“, т. II: „Критическое обозрѣніе соціальныхъ ученій Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре“, Спб. 1889. (XXIV+XXVII+939 стр.).

Двадцать лѣтъ тому назадъ напечатана была рецензія на первый томъ исторіи соціальныхъ системъ г. Щеглова. Нынѣ г. Щегловъ не только перепечатываетъ свой тогдашній, весьма бранчивый и ничуть не интересный отвѣтъ рецензенту, но ему же посвящаетъ и длинное предисловіе, главная мысль котораго сводится къ слѣдующему умозаключенію, не предвидѣнному Аристотелемъ: «Рецензентъ несправедливо оцѣнилъ мою книгу; онъ профессоръ университета; ergo большинство профессоровъ, а также и вся литература, занимаются исключительно развращеніемъ юношества и подготовленіемъ государственныхъ преступленій». Такое ни съ чѣмъ несообразное предисловіе сразу придаетъ крайне нежелательный оттѣнокъ обширному труду, посвященному предметамъ важнымъ и интереснымъ.

Впрочемъ, помимо предисловія, въ книгѣ есть много вызывающаго недоумѣніе и досаду. Къ Фурье, которому посвящено болѣе 200 страницъ, авторъ неизвѣстно почему относится съ особеннымъ озлобленіемъ, — почти съ такимъ же, какъ къ г. Янсону. Между тѣмъ, въ сочиненіяхъ Фурье, съ одной стороны, есть вещи, заслуживающія серьезнаго вниманія и разбора, — такова его общая теорія соціальнаго движенія и система страстей, гдѣ встрѣчаются мысли вѣрныя и важныя, несмотря на крайнюю односторонность основного

взгляда[1]; а съ другой стороны его подробныя изображенія будущаго гармоническаго состоянія человѣчества могутъ вызывать только веселость, а никакъ не злобу. Вотъ, напримѣръ, начало описанія войны мажорной или гастрософической: «Наиболѣе изящные вкусы относятся къ хорошему кушанью и любви. Эти удовольствія, наиболѣе общія между людьми, суть главныя пружины, которыми пользуется гармонія, чтобъ интриговать свои арміи посредствомъ серіи безконечно малой. Отсюда происходятъ въ арміи три соперничества, или три войны: во-первыхъ, пивотальная, или война интригъ промышленныхъ, во-вторыхъ, мажорная, или война интригъ гастрософическихъ, въ-третьихъ, минорная, или война интригъ любовныхъ. Я не буду говорить о войнѣ интригъ любовныхъ; это было бы несогласно съ нашими нравами: достаточно одной картины гастрософическаго порядка, чтобы дать понятіе объ интригахъ гармоническихъ армій. (Ловушка зоиламъ, о чемъ я ихъ и предупреждаю.) Предположимъ большую армію 13-й степени, состоящую изъ разныхъ дивизій, собранныхъ изъ третьей части земного шара, изъ шестидесяти имперій, доставляющихъ по десяти тысячъ человѣкъ мужчинъ или женщинъ. Эти шестьдесятъ дивизій или армій собрались на Евфратѣ, и ихъ главная квартира въ Вавилонѣ. Эта великая армія выбрала два тезиса для кампаніи, изъ которыхъ одинъ относится къ искусству инженерному. Она должна инкассировать (?) 120 льё теченія Евфрата, какимъ бы то ни было способомъ. Названная армія, находясь въ порядкѣ мажорномъ, имѣетъ кромѣ того тезисъ гастрософическій; онъ состоитъ въ опредѣленіи серій маленькихъ пирожковъ въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества (?) на 32 сорта пирожковъ, приспособленныхъ къ темпераментамъ третьяго могущества (?). Шестьдесятъ имперій, желающія состязаться, доставили свои матеріалы, муку и другія принадлежности, равно какъ различные сорта винъ, соотвѣтственные извѣстнымъ видамъ пирожковъ. Хотя земной шаръ платитъ издержки, однако всякая имперія добровольно доставляетъ провизію для тезиса битвы. Каждая имперія выбрала гастрософовъ и пирожниковъ, наиболѣе способныхъ поддерживать національную честь и доставить перевѣсъ своимъ пирожкамъ, которые она желаетъ включить въ ортодоксическую серію третьяго могущества (?). Еще раньше прибытія

[1] Такое мнѣніе высказываетъ, между прочимъ, Лоренцъ Штейнъ, судья столько же компетентный, сколько безпристрастный и объективный.

шестидесяти армій, каждая изъ нихъ послала впередъ своихъ инженеровъ для постройки боевыхъ кухонь. Боевыя кухни не заботятся о ежедневномъ продовольствіи армій; всякая армія получаетъ продовольствіе въ караванъ-сараяхъ тѣхъ фалангъ, въ которыхъ она останавливается лагеремъ. Оракулы или судьи, имѣющіе засѣданіе въ Вавилонѣ, собираются со всѣхъ имперій земного шара, а не съ однѣхъ только шестидесяти имперій, участвующихъ въ конкурсѣ. Итакъ, армія изъ 600.000 бойцовъ, представляющая 200 системъ пирожковъ, занимаетъ позицію на Евфратѣ, образуя линію въ 120 льё выше и ниже Вавилона. Предъ началомъ кампаніи шестьдесятъ армій выбираютъ шестьдесятъ когортъ отборныхъ пирожниковъ и посылаютъ ихъ въ Вавилонъ для занятій въ верховной боевой кухнѣ при великомъ гастрософическомъ синедріонѣ. Этотъ верховный судъ составляетъ вселенскій соборъ касательно этого дѣла» и т. д. (Щегловъ, стр. 236—237).

Если словами «третьяго могущества» г. Щегловъ перевелъ слова подлинника «de la troisième puissance», то это непростительная ошибка. Слово puissance означаетъ здѣсь очевидно не могущество, а степень. Конечно, вся эта гастрософическая война у Фурье есть просто галиматья, но, благодаря такому переводу, она дѣлается галиматьей въ квадратѣ, или, по терминологіи г. Щеглова, галиматьей второго могущества.

Послѣ Фурье и его послѣдователей г. Щегловъ излагаетъ съ излишнею, быть можетъ, подробностью «Икарію» Кабэ и его неудачныя попытки осуществить на практикѣ коммунистическія идеи. Но если о проектахъ и опытахъ Кабэ нашъ авторъ говоритъ черезчуръ много, то къ другимъ (и иногда болѣе серьезнымъ) предпріятіямъ этого рода онъ отнесся слишкомъ поверхностно. Статья «Опыты практическаго осуществленія принциповъ коммунизма въ Соединенныхъ Штатахъ» составлена крайне неудовлетворительно. Единственнымъ источникомъ для нея послужила нѣмецкая книга Землера, тогда какъ объ этомъ предметѣ существуетъ въ Англіи и Америкѣ цѣлая литература, ознакомленіе съ которою было для г. Щеглова обязательно. Но онъ не воспользовался даже превосходною книгой Нойеса[2], содержащею въ себѣ полный разборъ и исторію всѣхъ общежительныхъ системъ и предпріятій въ Америкѣ съ весьма основательными и поучительными

[2] Онъ повидимому, извѣстенъ г. Щеглову лишь какъ основатель общины перфекціонистовъ.

выводами автора. На стр. 404 мы находимъ весьма неопредѣленныя и сбивчивыя свѣдѣнія о мысляхъ и дѣятельности «извѣстнаго всей Америкѣ Томаса Гарриса», къ которому присоединился «нѣкто Олифантъ». И Томасъ Гаррисъ и Лоренсъ Олифантъ (недавно умершій) написали много книгъ, съ которыми г. Щегловъ долженъ былъ хоть сколько-нибудь ознакомиться, прежде чѣмъ передавать ученіе ихъ авторовъ, если онъ нашелъ это нужнымъ.

Повидимому, нашъ авторъ знакомъ основательно, т. е. по первымъ источникамъ, лишь съ французскими представителями соціальныхъ ученій и не только съ главными, но и съ такими малоизвѣстными, какъ напримѣръ, Константинъ Пеккёръ, котораго взгляды онъ излагаетъ довольно ясно и, можетъ быть, по его собственнымъ сочиненіямъ. Взгляды эти въ извѣстномъ отношеніи очень любопытны. Оказывается, что и Пеккёръ принадлежитъ къ тѣмъ французскимъ писателямъ, которые прежде Хомякова высказали одну изъ его основныхъ идей. «У него, пишетъ г. Щегловъ, есть и свое православіе (orthodoxie), которое состоитъ въ любви къ ближнимъ (charité), безъ которой религія перестаетъ быть истинною, дѣлается ересью, не имѣющею никакой нравственной цѣны. Любовь къ ближнему, практикуемая въ средѣ общества со стороны различныхъ его членовъ, является какъ истиное братство, которое Пеккёръ и кладетъ въ основу всего своего общественнаго устройства. Въ его республикѣ всѣ люди братья. Кто же ихъ отецъ? Это самъ Богъ. Оттого республика и называется Божьей (république de Dieu). Богу принадлежитъ верховная власть, а народъ только истолкователь его воли. Народъ весь полноправный; существуетъ всеобщая подача голосовъ; но управляютъ республикой лучшіе люди, мудрѣйшіе. Таланты въ республикѣ признаются и цѣнятся, но выше всего уважаютъ добродѣтель, и таланты ей подчинены» (Щегловъ, 422—423).

Изъ всѣхъ французскихъ соціалистовъ, безъ сомнѣнія, самый значительный есть Луи Бланъ, дѣйствительный основатель *теперешняго* соціализма, получившаго такую практическую важность особенно въ Германіи, гдѣ знаменитый Лассаль *въ сущности* лишь развивалъ идеи своего французскаго предшественника. И тотъ и другой, при всѣхъ рѣзкихъ различіяхъ своего національнаго, научнаго и литературнаго характера, одинаково далеки и отъ коммунистическихъ утопій какого-нибудь Кабе, и отъ противоположной анархической утопіи, проповѣдуемой Прудономъ. Оба они, и Луи Бланъ и

Лассаль, утверждаютъ, что соціальный вопросъ можетъ быть рѣшенъ только государствомъ и при томъ не въ смыслѣ уничтоженія частной собственности и частныхъ хозяйствъ, а лишь въ смыслѣ организаціи труда. При этомъ Лассаль имѣетъ въ виду лишь государственную помощь частнымъ ассоціаціямъ рабочихъ для перехода въ ихъ руки всѣхъ фабрикъ и заводовъ, а Л. Бланъ предлагалъ (какъ окончательную задачу) переходъ къ самому государству всѣхъ промышленныхъ и торговыхъ предпріятій, подобно тому, какъ нѣкоторые соціально-экономическія учрежденія уже и теперь принадлежатъ государству — повсюду, какъ напр. почты, или въ нѣкоторыхъ странахъ, какъ напр. желѣзныя дороги.

Только этотъ *политическій* соціализмъ въ обѣихъ своихъ формахъ и можетъ имѣть практическій жизненный интересъ. Поэтому нельзя не удивляться г. Щеглову, который безо всякихъ уважительныхъ основаній отдаетъ предпочтеніе безплоднымъ фантазіямъ Кабе предъ соціальными идеями Луи Блана, получающими нынѣ въ Европѣ такое грозное значеніе. Тѣмъ не менѣе онъ довольно обстоятельно, хотя далеко не объективно, излагаетъ содержаніе книги Луи Блана «Organisation du travail». Но подъ конецъ этого изложенія съ нашимъ авторомъ случилось нѣчто необыкновенное и не совсѣмъ пріятное. По поводу мыслей Луи Блана объ организаціи литературнаго труда г. Щегловъ вдругъ позабылъ и французскаго писателя, и соціальныя ученія и на цѣлыхъ 70 страницахъ предался злобному обличенію русской литературы и русскаго общества. Обличеніе это, помимо своей неумѣстности, поражаетъ и своею несвоевременностью до такой степени, что возникаетъ серьезное подозрѣніе, что г. Щегловъ напечаталъ нынѣ безо всякой перемѣны то, что̀ было имъ написано въ шестидесятыхъ и самое позднее въ семидесятыхъ годахъ. Впрочемъ, нѣкоторыя сужденія г. Щеглова были бы одинаково ни съ чѣмъ несообразны во всякое время, и это очень жаль, потому что за ними какъ будто скрываются довольно вѣрныя мысли, съ которыми только не умѣлъ совладать нашъ авторъ, превратившій ихъ въ явныя нелѣпости. Такъ онъ подвергаетъ безусловному осужденію всякую беллетристику. Чтеніе романовъ, по его мнѣнію [3], хуже злоупотребленія водкой. При этомъ онъ настойчиво оговаривается, что разумѣетъ не какіе-нибудь спеціально зловредные романы, а всѣ вообще. «Мы

[3] Въ пользу этого мнѣнія г. Щегловъ ссылается на митрополита Филарета, но quod licet pontifici, non licet laïco.

не говоримъ здѣсь, пишетъ онъ (стр. 579), только о беллетристикѣ безнравственной, имѣющей явно безнравственную тенденцію, содержащей въ себѣ — проповѣдь порока. Этой беллетристики у насъ было и есть довольно, и она свое дѣло сдѣлала и дѣлаетъ. Мы говоримъ, что и остальная часть беллетристики едва ли больше заслуживаетъ сочувствія людей серьезныхъ и нравственныхъ, чѣмъ та, которая явно дѣлаетъ пропаганду порока». И далѣе (стр. 580): «Повторяемъ, что мы не говоримъ о сочиненіяхъ прямо развращающаго характера, — о сочиненіяхъ тѣхъ авторовъ, одинъ изъ которыхъ въ баснѣ Крылова получаетъ въ аду возмездіе рядомъ съ разбойникомъ. Мы говоримъ только о беллетристикѣ обыкновенной, о беллетристикѣ небезнравственной съ точки зрѣнія современной морали, о беллетристикѣ, вѣчно тянущей на тысячу мотивовъ одну и ту же пѣсню о половой любви. Эта беллетристика имѣетъ вредные результаты почти неисчислимые». Г. Щегловъ приходитъ въ отчаяніе отъ того, что можно встрѣтить «усердныхъ читателей романовъ между студентами, офицерами, чиновниками, докторами, инженерами и вообще техниками, между купцами и приказчиками, даже между духовными лицами, иногда очень высокихъ ранговъ (?!), равно какъ между генералами военными и штатскими» (стр. 581). «И какой результатъ этого чтенія? спрашиваетъ г. Щегловъ. Какія послѣдствія его для субъектовъ читающихъ?» Къ сожалѣнію, почтенный авторъ не объясняетъ, какія же именно ужасныя послѣдствія происходятъ отъ чтенія романовъ для духовныхъ лицъ очень высокихъ ранговъ, и ограничивается сухимъ замѣчаніемъ, что выраженіе «барышня, начитавшаяся романовъ» имѣетъ худое значеніе (стр. 582). Найдя смягчающія обстоятельства для Булгарина, Греча, Загоскина, Масальскаго, Лажечникова (стр. 585), г. Щегловъ обрушивается всею силой своего негодованія на Гоголя, въ которомъ видитъ корень зла, а затѣмъ на Достоевскаго и на Льва Толстого (стр. 586, 587, 593). Эти три зловредные беллетриста, не довольствуясь тѣмъ, что вводили въ соблазнъ духовныхъ лицъ очень высокаго ранга, сами возымѣли притязанія на высокій духовный рангъ и выступили пророками и проповѣдниками въ родѣ Магомета, Яна Лейденскаго, Будды. Мало того, г. Щегловъ увѣряетъ, что беллетристы управляютъ государствомъ. «Издавна, говоритъ онъ, у насъ существовало убѣжденіе, что «военный человѣкъ на все способенъ»: теперь рядомъ съ нимъ стало другое подобное ему: «романистъ на все способенъ». — Вѣрно ли оно?

Дѣйствительно ли романисту принадлежитъ право (!) быть руководителемъ общества и государства (!) во всѣхъ важнѣйшихъ отправленіяхъ ихъ органовъ (?!)» (стр. 594). Насколько извѣстно, никакой романистъ никакимъ органомъ государства у насъ не завѣдуетъ; это только въ Англіи романистъ Дизраэли былъ нѣсколько разъ первымъ министромъ, хотя, конечно, не въ качествѣ романиста. Но г. Щегловъ, совершенно справедливо, хотя и безо всякаго повода, отрицая у беллетристики право на управленіе государствомъ, хочетъ отнять у нея также и право на существованіе. «Какая, говоритъ онъ, можетъ быть рѣчь объ особомъ значеніи самой беллетристики, если замѣчательнѣйшій іерархъ, отличавшійся особенно глубокимъ умомъ и рѣдкимъ философскимъ образованіемъ, ея дѣйствіе на общество сравниваетъ съ дѣйствіемъ водки, съ результатами пьянства въ средѣ простого народа» (стр. 595). Несмотря на высокую авторитетность такого свидѣтельства, г. Щегловъ находитъ нужнымъ подкрѣпить его нѣсколькими изреченіями Прудона и восклицаетъ: «замѣчательное совпаденіе взглядовъ этого «умственнаго Прометея» со взглядами почившаго московскаго іерарха, который силой ума и философскаго образованія также выдавался между своими современниками» (598). Далѣе нашъ авторъ утверждаетъ, что романы Золя должны быть запрещены на основаніи постановленій вселенскихъ соборовъ. «Англія и Германія, говоритъ онъ, даже нѣкоторые штаты Сѣверной Америки, по недавнимъ газетнымъ извѣстіямъ, запретили у себя обращеніе романовъ Золя. Православная Россія въ этомъ случаѣ, равно какъ, впрочемъ, и въ другихъ, могла бы не дожидаться примѣра иновѣрныхъ государствъ, могла бы относиться къ открытой пропагандѣ порока съ большею строгостью, сообразно съ постановленіями вселенскихъ соборовъ, которыя для реформированныхъ церквей не имѣютъ авторитета, а для православной церкви и православнаго государства имѣютъ» (стр. 612). Существованіе беллетристики доводитъ г. Щеглова до паѳоса. «Гдѣ же нынѣшніе граждане Минины? спрашиваетъ онъ по этому поводу. Отчего ихъ нѣтъ? Отчего Ѳедоръ Андроновъ воскресъ въ лицѣ гг. Ланина и Лаврова, чтобы производить умственную смуту, а Мининъ лежитъ во гробѣ» (стр. 619). Зачѣмъ же, однако, Минину вставать изъ гроба для обличенія русской литературы, когда этимъ дѣломъ столь усердно занимается г. Щегловъ. Удивительно только, что все это приходится читать въ главѣ, посвященной Луи Блану, къ воззрѣніямъ

котораго нашъ авторъ такъ и не возвращается въ текстѣ своей книги.

Остальная часть этого тома (IV глава) посвящена Лямене, Леру, Бюше, Конту и Литтре. Г. Щегловъ почему-то приписываетъ икарійскимъ фантазіямъ Кабе (которому отведена цѣлая глава) болѣе важное значеніе, чѣмъ, напримѣръ, позитивной политикѣ Ог. Конта. Такъ какъ онъ не приводитъ никакихъ основаній для своей оцѣнки, то мы и не будемъ съ нимъ спорить. Отмѣтимъ только значительную фактическую ошибку, въ которую онъ впадаетъ говоря о Лямене. Этотъ талантливый писатель въ первую эпоху своей дѣятельности старался вмѣстѣ со своими единомышленниками Лякордеромъ и Монталамберомъ соединить либеральныя идеи съ ультрамонтантствомъ. «Но въ Римѣ, пишетъ г. Щегловъ, они встрѣтили пріемъ не ласковый; отвѣта на свои вопросы, разъясненія своихъ недоразумѣній не получили. Отвѣтъ имъ былъ написанъ, когда они уже оставили Римъ; они его нашли въ окружномъ посланіи папы отъ 15 августа 1832 года, гдѣ свобода совѣсти, свобода печати и прочія были рѣзко осуждены. *Лямене и друзья его подчинились*» (стр. 701). На самомъ дѣлѣ подчинились только Лякордеръ и Монталамберъ, а Лямене отвергъ рѣшеніе духовной власти и протестовалъ противъ него, чѣмъ и опредѣлилась его дальнѣйшая судьба. Онъ разошелся со своими друзьями, отдѣлился отъ римской церкви, а затѣмъ и отъ положительнаго христіанства вообще. Достовѣрныя свѣдѣнія обо всей этой исторіи г. Щегловъ могъ бы найти, чтобы не ходить дальше, въ прекрасной книжкѣ А. Леруа Болье о либеральномъ католичествѣ.

При всѣхъ указанныхъ странностяхъ и недостаткахъ книга г. Щеглова въ большей своей части представляетъ трудъ полезный, такъ какъ другого, столь же подробнаго изложенія французскихъ соціальныхъ ученій XIX вѣка (съ болѣе или менѣе полною библіографіей), у насъ не существуетъ.

Запоздалая вылазка изъ одного литературнаго лагеря.

1891.



О поддѣлкахъ.

1891.



Изъ философіи исторіи.

1891.

Запоздалая вылазка изъ одного литературн. лагеря.

(Письмо въ редакцію.)

1891.

Припертые къ стѣнѣ и вынужденные умолкнуть въ спорѣ о вырожденіи славянофильства и о «самобытныхъ» теоріяхъ, взятыхъ у француза де-Местра и нѣмца Рюккерта, наши литературные *назадняки* (какъ называетъ ихъ профессоръ Ламанскій) не могли, конечно, успокоиться. Не признаться же имъ было въ своей внутренней несостоятельности при всѣхъ выгодахъ своего внѣшняго положенія? Если нѣтъ прямого отвѣта, то можно придумать что-нибудь косвенное; если нечего сказать о дѣлѣ, то можно покричать о какой-нибудь бездѣлицѣ.

Годъ тому назадъ, въ числѣ другихъ случайныхъ рецензій, я помѣстилъ въ «Русскомъ Обозрѣніи» и небольшую рецензію на книгу г. Щеглова: «Исторія соціальныхъ системъ». Въ этомъ библіографическомъ отчетѣ было очень мало *моего:* онъ былъ обильно украшенъ буквальными выписками изъ книги г. Щеглова. Содержаніе этихъ выписокъ могло казаться иногда неправдоподобнымъ, но ихъ подлинность легко было провѣрить всякому читателю, ибо я указывалъ въ точности на страницы книги, не изъятой изъ обращенія. Теперь, спустя годъ, г. Щегловъ печатаетъ въ «Русскомъ Вѣстникѣ» обширную статью, почти исключительно посвященную отвѣту на мою рецензію. Эту послѣднюю онъ называетъ «трудомъ», и при томъ трудомъ хотя малымъ по объему, но огромнѣйшимъ (ingentissimum) по злохудожеству («Русск. Вѣстн.» 1891, № 6, стр. 127). Поэтому, хотя г. Щегловъ, какъ самъ онъ заявляетъ, и не читалъ ни одного изъ прочихъ моихъ произведеній (стр. 107), это не мѣ-

шаетъ ему обличать «глубокую безнравственность» всей моей литературной дѣятельности (стр. 127). Въ заключеніе своего обширнаго и долгосрочнаго отвѣта на мой краткій прошлогодній отзывъ г. Щегловъ объявляетъ: «такимъ критикамъ, какъ г. Вл. Соловьевъ, не отвѣчаютъ» (тамъ же).

Хотя я вообще считаю нелишнимъ отмѣчать иногда разные курьезы въ лагерѣ нашихъ «назадняковъ», но въ настоящемъ случаѣ у меня есть и другія причины, чтобы обратить нѣкоторое вниманіе на эту запоздалую вылазку. Имѣю въ виду не столько г. Щеглова, сколько тѣхъ его единомышленниковъ, которымъ свою окончательную безотвѣтность въ вопросахъ важныхъ и существенныхъ было бы очень удобно прикрыть чужою бранью по поводу выѣденнаго яйца.

«Глубокая безнравственность» моей «литературной дѣятельности» выразилась главнымъ образомъ въ томъ, что я рекомендовалъ г. Щеглову познакомиться съ неизвѣстною ему превосходною книгою Нойеса объ американскомъ соціализмѣ. Г. Щегловъ признается, что онъ книги Нойеса не зналъ и прочелъ ее только теперь. Впрочемъ, онъ и теперь, имѣя ее подъ руками, почему-то не упоминаетъ ея заглавія и оставляетъ меня въ сомнѣніи, та ли это книга, которую я ему рекомендовалъ (ибо сочиненія Нойеса довольно многочисленны). Но допустимъ, что это та самая. Прочтя ее, г. Щегловъ нашелъ, что она никуда не годится, и вывелъ изъ этого неожиданное заключеніе, что я ея не читалъ. Мнѣ кажется, что изъ того, что я нахожу превосходною ту книгу, которую г. Щегловъ считаетъ никуда негодною, слѣдуетъ только, что у насъ съ нимъ разныя мѣрила для оцѣнки книгъ. Вотъ, напримѣръ, г. Щегловъ считаетъ сочиненія Гоголя, Достоевскаго, Толстого крайне зловредными [1], а я, напротивъ, нахожу ихъ превосходными — слѣдуетъ ли отсюда, что я ихъ не читалъ? Съ другой стороны, о книгѣ г. Щеглова я думаю въ извѣстномъ отношеніи гораздо хуже, нежели онъ — о книгѣ Нойеса; между тѣмъ гг. Буренинъ и Страховъ, какъ сообщаетъ нашъ скромный авторъ, рекомендовали его произведеніе публикѣ какъ превосходное; слѣдуя логикѣ г. Щеглова, я имѣлъ бы право утверждать, что названные критики не читали и даже не видали его книги.

---

[1] Щегловъ, „Исторія соціальныхъ системъ“, т. II, стр. 586, 587, 593.

Въ сочиненіи Нойеса, которое мнѣ пришлось прочесть еще лѣтъ пятнадцатъ тому назадъ въ Лондонѣ, я нашелъ хотя и сжатое, но полное, живое и продуманное изображеніе различныхъ соціалистическихъ ученій и предпріятій въ Америкѣ. Сколько страницъ и строкъ посвящено тамъ исторіи той или другой общины — я не считалъ и не знаю, а счету г. Щеглова не имѣю основанія довѣрять. О поучительныхъ выводахъ, которые я извлекъ изъ «безнравственной» книги Нойеса, говорить съ нашимъ обличителемъ было бы неосторожно; но я совершенно не понимаю, почему г. Щегловъ считаетъ невозможнымъ, чтобы я — литературный дѣятель глубокобезнравственный по его мнѣнію — одобрялъ en connaissance de cause сочиненіе Нойеса, которое онъ находитъ негоднымъ, лживымъ и развратнымъ? Дурной дурное и хвалитъ.

Другое выраженіе моей глубокой безнравственности состоитъ въ поправкѣ къ словамъ г. Щеглова, что *Ляменне и его друзья подчинились* папскому осужденію либеральнаго католичества. Изъ этихъ словъ читатель, незнакомый съ дѣломъ, долженъ былъ вывести ошибочное заключеніе, что Ляменне подчинился такъ же, какъ и его друзья — Монталамберъ и Лякордеръ; между тѣмъ, какъ извѣстно, только эти двое подчинились дѣйствительно и окончательно, тогда какъ Ляменне взялъ назадъ обѣщанное имъ заранѣе подчиненіе и отдѣлился отъ католической церкви. О томъ, сколько дней или мѣсяцевъ спустя послѣ папской энциклики онъ это сдѣлалъ, у меня не было рѣчи, и г. Щегловъ совершенно напрасно припуталъ сюда хронологическія подробности, отъ которыхъ сущность дѣла нисколько не измѣняется [2]. Но всего забавнѣе его неудачная придирка къ упо-

---

[2] Г. Щегловъ въ своей обширной статьѣ ни разу не указалъ, въ *какомъ нумерѣ* журнала помѣщена моя рецензія, а едва ли кто-нибудь изъ его читателей станетъ искать ее въ *прошлогднихъ* книгахъ „Русскаго Обозрѣнія“. Этимъ, конечно, и обусловлена его удивительная развязность. Такъ, напримѣръ, его нелѣпыя и изъ личнаго озлобленія проистекающія выходки противъ литературы и университетовъ я резюмирую въ соотвѣтствующей формѣ нелѣпаго силлогизма, который и ставлю во вносныхъ знакахъ, какъ это обыкновенно дѣлается, когда пишущій говоритъ не отъ своего лица. Изъ контекста *совершенно ясно*, что это не выписки изъ книги г. Щеглова, тѣмъ болѣе, что при таковыхъ я всегда указываю на страницы. Но „добросовѣст-

требленному мною слову: *протестовалъ*. «Ляменне, говоритъ онъ, никогда не протестовалъ. Отпаденіе его выразилось не въ какомъ-нибудь протестѣ, а въ послѣдовательномъ изданіи трехъ сочиненій, быстро слѣдовавшихъ одно за другимъ! «Les paroles d'un croyant», «Les affaires de Rome» и «Le livre du peuple» («Русск. Вѣстн.», стр. 114). Но что же содержится въ этихъ трехъ сочиненіяхъ, какъ не самый рѣшительный и рѣзкій протестъ противъ папскаго декрета, осудившаго идеи Ляменне? О какомъ-нибудь формальномъ и офиціальномъ актѣ протеста никто не говорилъ, да такой актъ былъ бы и невозможенъ со стороны простого священника противъ папы. Иначе какъ посредствомъ своихъ сочиненій Ляменне и не могъ протестовать.

Г. Щегловъ, совершенно незнакомый, по его собственнымъ словамъ, съ моими сочиненіями, не стѣсняется, однако, утверждать, что исторія католицизма *въ XIX вѣкѣ* составляетъ одинъ изъ главныхъ предметовъ моего изученія. На самомъ дѣлѣ такимъ предметомъ изученія была для меня за послѣдніе годы исторія вселенской церкви до раздѣленія Востока и Запада, а не католицизмъ XIX вѣка. Замѣчать ошибки г. Щеглова по какому-нибудь предмету еще не значитъ претендовать на спеціальное знаніе этого предмета. Впрочемъ, хотя въ своей книгѣ г. Щегловъ и не обнаружилъ яснаго представленія о взглядахъ и судьбѣ Ляменне, но теперь, когда, вслѣдствіе моего указанія, онъ внимательно просмотрѣлъ кое-какія книжки, я охотно готовъ признать, что хронологическія, по крайней мѣрѣ, подробности этой исторіи у него свѣжѣе въ памяти, чѣмъ у меня. Такимъ образомъ моя рецензія оказалась небезполезной и для г. Щеглова.

Небезполезно было бы для него и знакомство съ нѣкоторыми философскими диссертаціями, въ которыхъ, между прочимъ, трактуется о *потенціальномъ* и актуальномъ бытіи. Это удержало бы его, можетъ быть, отъ двухъ смѣлыхъ утвержденій: 1) что философскій смыслъ слова puissance мнѣ неизвѣстенъ и 2) что Фурье, говоря: troisième puissance, имѣлъ въ виду именно этотъ философскій смыслъ,

---

ный" авторъ, принявъ свои мѣры, чтобы затруднить читателямъ доступъ къ моей рецензіи, смѣло усматриваетъ въ общепринятомъ употребленіи вносныхъ знаковъ крайній образчикъ моей „глубокой безнравственности", и это очень кстати избавляетъ его отъ необходимости сказать что-нибудь о тѣхъ *текстуальныхъ образчикахъ* дикаго вздора, которые я въ достаточномъ обиліи выписалъ изъ его книги.

соотвѣтствующій латинскому potentia и греческому *δύναμις* Г. Щегловъ даже Аристотеля помянаетъ по этому поводу. Между тѣмъ фраза Фурье, о которой идетъ рѣчь, гласитъ, по переводу нашего автора, такъ: «Названная армія, находясь въ порядкѣ мажорномъ, имѣетъ кромѣ того тезисъ гастрософическій; онъ состоитъ въ опредѣленіи серій маленькихъ пирожковъ въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества на 32 сорта пирожковъ, приспособленныхъ къ темпераментамъ третьяго могущества»[3]. Пусть господинъ Щегловъ попробуетъ перевести на латинскій или греческій языкъ эти «маленькіе пирожки въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества» съ помощью словъ potentia или *δύναμις* — онъ увидитъ, какой при этомъ получается философскій, истинно-аристотелевскій смыслъ!

И въ книгѣ своей, и въ статьѣ г. Щегловъ съ особеннымъ усердіемъ ратуетъ противъ развращающаго дѣйствія, производимаго изящною литературой. Главными развратителями въ этой области онъ въ своей книгѣ признаетъ Гоголя, Достоевскаго и Толстого[4]. Послѣ этого какъ долженъ я понимать слѣдующія слова въ концѣ статьи г. Щеглова: «Если бы мы не читали ни одной строки, написанной г. Вл. Соловьевымъ, если бы мы знали только одинъ тотъ фактъ, что гнѣвъ (?) его возбужденъ моимъ протестомъ противъ развращенія юношества со стороны литературы и со стороны самихъ университетскихъ дѣятелей, этого было бы совершенно достаточно для того, чтобы съ точностью опредѣлить ту нравственную систему, которая лежитъ въ основѣ его литературной дѣятельности; очевидно, она тождественна съ нравственностью людей, которыхъ защиту онъ взялъ на себя; *τέττιξ τέττιγι φίλος*, а не *μύρμηκι* («Русск. Вѣстн.», 127)», *Μύρμηξ* — это трудолюбивый г. Щегловъ, а *τέττιγες* — это наши «развратители» — Гоголь, Достоевскій, Толстой. Хотя я далеко не безусловный ихъ почитатель, но все-таки, когда г. Щегловъ, желая окончательно меня уронить, объявляетъ, что я нравственно солидаренъ съ корифеями русской литературы, то я могу только его поблагодарить за такой ненамѣренный, но тѣмъ болѣе пріятный комплиментъ. Вотъ если бы г. Щегловъ взвелъ на меня нравственную солидарность съ нимъ и съ ему подобными, — тогда другое дѣло!

[3] Щегловъ, „Ист. соц. сист.“, т. II, стр. 236.

[4] См. выше ссылку на страницы въ книгѣ г. Щеглова.

Помимо неожиданнаго комплимента, полемика съ г. Щегловымъ доставила мнѣ еще одно удовольствіе. Всего семь лѣтъ сражаюсь я съ разными представителями лже-охранительныхъ началъ. Всего семь лѣтъ — а какая разительная перемѣна, какое удивительное пониженіе духовнаго уровня въ этомъ почтенномъ лагерѣ! Въ 1884 г. на меня нападалъ И. С. Аксаковъ, потомъ чрезъ нѣсколько лѣтъ пришлось имѣть дѣло съ г. Страховымъ, а вотъ теперь выступаетъ имъ на смѣну, въ качествѣ «третьяго могущества», г. Щегловъ. Конечно, въ извѣстномъ отношеніи гораздо пріятнѣе было спорить съ И. С. Аксаковымъ или даже уловлять коварство неуловимаго Н. Н. Страхова, нежели отмахиваться отъ г. Щеглова. Но зато какое нравственно-эстетическое удовлетвореніе приходится испытывать при видѣ этой вполнѣ достигнутой гармоніи между идеей нашего назадничества и ея личнымъ воплощеніемъ!

О поддѣлкахъ.

1891.

I.

Въ дѣлахъ человѣческихъ, даже самыхъ хорошихъ, отрицательная сторона обыкновенно даетъ о себѣ знать гораздо скорѣе и сильнѣе, нежели положительная. Замѣтное въ послѣдніе годы обращеніе нашего общества къ интересамъ религіознымъ весьма утѣшительно; но и здѣсь пока мы видимъ главнымъ образомъ плохую изнанку. Ближайшее прискорбное послѣдствіе упомянутаго поворота состоитъ въ томъ, что умы, чуждые истинной религіи, или во всякомъ случаѣ недостаточно ею проникнутые, хватаются за нее подъ вліяніемъ моды и, не владѣя настоящимъ дѣломъ, пробавляются разными поддѣлками, своими и чужими. Между нынѣшними поддѣлками или подмѣнами христіанства самая невинная, конечно, та, которая, подъ именемъ христіанской религіи, старается распространять отвлеченную мораль частью филантропическаго, частью аскетическаго свойства. Для такой подмѣны представляются благовидныя основанія. Что христіанство состоитъ главнымъ образомъ въ любви къ ближнимъ и въ добродѣтельной жизни — это такъ же вѣрно, какъ и то, что виноградное вино, химически говоря, состоитъ главнымъ образомъ изъ воды. При томъ чистая мораль, какъ и чистая вода, не только весьма полезна, но и составляетъ предметъ первой необходимости. Зачѣмъ же однако обманывать себя и другихъ, называя воду виномъ и отвлеченную мораль — христіанствомъ? Заповѣди воздержанія, справедливости и человѣколюбія, аскетическія и филантропическія стремленія не принадлежатъ исключительно никакому особому вѣроученію, — все это составляетъ, слава Богу, общее до-

стояніе многихъ религій и философскихъ школъ. И если все дѣло въ этихъ заповѣдяхъ самихъ по себѣ, то ничто не мѣшаетъ предлагать ихъ просто, во имя ихъ собственнаго внутренняго достоинства. Къ чему же эта спеціальная вывѣска, указывающая на предметы другого рода, совершенно чуждые и даже непріятные проповѣдникамъ чистой морали? Никто не запрещаетъ вамъ обходиться одною водою, но зачѣмъ вы разливаете ее въ бутылки изъ виннаго погреба и выдаете за самое настоящее вино?

Гораздо зловреднѣе во всякомъ случаѣ другая подмѣна. Многіе люди, справедливо признавая въ христіанствѣ, помимо чистой морали, другіе существенные элементы, какъ-то: догматы, таинства, іерархію, — воображаютъ, что въ этихъ элементахъ *самихъ по себѣ*, отдѣльно и отвлеченно взятыхъ, состоитъ вся сила христіанской религіи. Продолжая прежнее уподобленіе, это все равно, какъ если бы кто-нибудь, зная, что химическое различіе виноградная вина отъ воды состоитъ въ присутствіи алкоголя и нѣкоторыхъ другихъ веществъ, вздумалъ на этомъ основаніи поить всѣхъ вмѣсто вина голымъ спиртомъ съ примѣсью дубильной кислоты и красящихъ веществъ. Смертоносное дѣйствіе такого угощенія и на здоровыхъ и на больныхъ не подлежало бы сомнѣнію. Подобное же дѣйствіе, какъ о томъ достаточно свидѣтельствуетъ исторія, всегда обнаруживалось при замѣнѣ живого христіанства чистымъ спиртомъ отвлеченныхъ догматовъ съ примѣсью іерархическихъ и мистическихъ элементовъ, не уравновѣшенныхъ началами гуманнаго просвѣщенія.

Если видѣть въ христіанствѣ живую религію, въ которой самъ участвуешь, которою духовно питаешься, то споръ о преобладаніи и преимуществѣ въ ней того или другого элемента не имѣетъ смысла. Весьма интересно и полезно знать химическій составъ нашей пищи, но никакой химикъ не придетъ въ результатѣ своего анализа къ замѣнѣ хлѣба углеродомъ, или мяса — азотомъ. Самъ онъ питается только конкретными органическими сочетаніями этихъ элементовъ, такъ же какъ и всѣ прочіе люди, даже никогда не слыхавшіе о химіи.

При живомъ отношеніи къ христіанству, безусловно-существенное значеніе принадлежитъ не тѣмъ или другимъ составнымъ элементамъ этой религіи, а лишь единому духовному началу, образующему изъ нихъ одно опредѣленное цѣлое, въ которомъ и отъ котораго всѣ части получаютъ свою относительную силу и важность.

Истинное неподдѣльное христіанство не есть ни догматъ, ни іерархія, ни богослуженіе, ни мораль, а животворящій духъ Христовъ, реально, хотя невидимо, присутствующій въ человѣчествѣ и дѣйствующій въ немъ чрезъ сложные процессы духовнаго развитія и роста, — духъ, воплощенный въ религіозныхъ формахъ и учрежденіяхъ, образующихъ земную церковь — его видимое тѣло, но *не исчерпанный этими формами*, не осуществленный окончательно ни въ какомъ данномъ фактѣ. Традиціонныя учрежденія, формы и формулы необходимы для христіанскаго человѣчества, какъ необходимъ скелетъ для животнаго организма высшаго порядка, но самъ по себѣ скелетъ не составляетъ живого тѣла. Безъ костей высшему организму жить нельзя, но когда начинаютъ окостенѣвать стѣнки артерій или клапаны сердца, то это вѣрный признакъ неминуемой смерти.

Я не имѣю здѣсь въ виду разсматривать самую жизнь христіанскихъ обществъ, а хочу только указать на нѣкоторыя теоретическія поддѣлки христіанства, которыя имѣютъ, впрочемъ, и практическое значеніе, какъ неблагопріятные признаки для нашего соціальнаго здоровья.

II.

Всѣ согласны въ томъ, что настоящее подлинное христіанство есть то, которое проповѣдывалъ самъ Основатель нашей религіи. Что же именно Онъ проповѣдывалъ? Если выбирать въ Евангеліи отдѣльныя изреченія по собственному вкусу, то на этотъ вопросъ получится много различныхъ отвѣтовъ. Одни будутъ находить сущность христіанскаго ученія въ непротивленіи злу, другіе — въ подчиненіи духовнымъ властямъ («слушающійся васъ — Меня слушается»), третьи будутъ настаивать на вѣрѣ въ чудеса, четвертые — на раздѣленіи божественнаго отъ мірского и т. д. При этомъ произвольно вырванные тексты подвергаются столь же произвольнымъ урѣзкамъ, ибо, читаемые въ полномъ видѣ и въ контекстѣ, они не даютъ требуемаго смысла. Оставляя пока въ сторонѣ эти экзегетическія увлеченія, замѣтимъ только, что многіе взгляды на сущность христіанства, весьма различные между собою, но въ равной мѣрѣ основательные (ибо каждый изъ нихъ основанъ на какомъ-нибудь отдѣльномъ евангельскомъ текстѣ), — никакъ не могутъ выражать дѣйствительную сущность христіанства; въ лучшемъ случаѣ это только частные пункты

ученія, которыхъ можно выдвинуть столько же, сколько дошло до насъ отдѣльныхъ изреченій Христа. Понять истинный смыслъ этихъ частныхъ истинъ и оцѣнить ихъ дѣйствительное значеніе можно только черезъ отношеніе ихъ къ единой центральной идеѣ христіанства. А для опредѣленія этой послѣдней уже нельзя механически опираться на букву отдѣльныхъ текстовъ, а нужно прибѣгнуть къ другому, болѣе осмысленному методу. Нѣтъ ли въ Евангеліи прямого указанія на то, что самъ Христосъ и Его ближайшіе ученики признавали за сущность Его проповѣдь? Вѣдь говорится же въ Евангеліи объ ученіи Христовомъ въ его совокупности, выражается же тамъ идея христіанства, какъ единаго цѣлаго. Какъ же оно тогда обозначается? Называютъ ли его ученіемъ о непротивленіи злому, или о духовныхъ властяхъ, или о чудесахъ, таинствахъ, о догматѣ Троицы, искупленія и т. д.? — Нѣтъ, всѣ эти пункты находятся въ Евангеліи, но само Евангеліе, сама благая вѣсть Христова обозначаетъ себя не съ этихъ сторонъ. Оно не именуетъ себя Евангеліемъ непротивленія, ни Евангеліемъ священноначалія, Евангеліемъ чудесъ, ни Евангеліемъ вѣры, ни даже Евангеліемъ любви: оно признаетъ и неизмѣнно называетъ себя *Евангеліемъ царствія* — доброю вѣстью о царствіи Божіемъ [1]. Слово истины, которое сѣетъ Сынъ Человѣческій, «слово царствія», тайны Имъ открытыя, суть «тайны царствія», истинные Его послѣдователи суть «сыны царствія» и т. д.

Итакъ, несомнѣнно, что центральная идея Евангелія, согласно самому Евангелію, есть идея царствія Божія. Ея прямому или косвенному разъясненію посвящены почти всѣ рѣчи Христовы — и притчи, обращенныя къ народу, и эзотерическія бесѣды съ учениками, и, наконецъ, сохранившіяся въ Евангеліи молитвы къ Богу-Отцу. Изъ совокупности относящихся сюда текстовъ видно, что евангельская идея царствія не исчерпывается понятіемъ владычества

[1] *Ев. Матѳ.:* III, 2; IV, 17, 23; V, 3, 10, 19, 20; VI, 10, 33; VII, 21; VIII, 11; IX, 35; X, 7; XI, 11, 12; XII, 28; XIII, 11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52; XVI, 19, 28; XVIII, 1, 23; XIX, 12, 14, 23, 24; XX, 1; XXII, 2; XXIII, 13; XXIV, 14; XXV, 1, 34. *Ев. Марка:* I, 14, 15; IV, 11, 26, 28; IX, 1; X, 14, 15, 23, 24, 25; XII, 34; XIV, 35. *Ев. Луки:* IV, 43; VIII, 1, 10; IX, 2, 11, 27, 60, 62; X, 9; XI, 2, 20; XII, 31; XIII, 18, 20; XIV, 15; XVI, 16; XVII, 20, 21; XVIII, 16, 17, 24, 25, 29; XIX, 11; XXI, 31; XXII, 16, 18, 29, 30; XXIII, 42, 51. *Ев. Іоанна:* III, 3, 5; XVIII, 36. *Дѣян.* I, 3.

Божія надъ всѣмъ существующимъ, — владычества, принадлежащаго Богу, какъ Всемогущему и Вседержителю. Это владычество есть фактъ вѣчный и неизмѣнный, тогда какъ благовѣствуемое Христомъ царствіе есть нѣчто подвижное, приближающееся, приходящее. При томъ оно имѣетъ разныя стороны. Оно есть внутри насъ, и оно же является извнѣ; оно растетъ въ человѣчествѣ и цѣломъ мірѣ посредствомъ нѣкоего объективнаго органическаго процесса, и оно же берется свободнымъ усиліемъ нашей воли. Для поклонниковъ буквы все это можетъ казаться противорѣчивымъ, но для имѣющихъ умъ Христовъ все это совмѣщается въ одномъ простомъ и всеобъемлющемъ опредѣленіи, по которому царствіе Божіе есть *полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа*, или другими словами — *полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества.*

Совершенное соединеніе Божества съ человѣчествомъ должно быть обоюднымъ (то соединеніе, въ которомъ одно изъ соединяемыхъ уничтожается, вовсе не есть соединеніе, а то, въ которомъ оно не сохраняетъ своей свободы, не есть *совершенное* соединеніе). Внутренняя возможность, основное условіе соединенія съ Божествомъ находится такимъ образомъ въ самомъ человѣкѣ, — царствіе Божіе внутри васъ. Но эта возможность должна перейти въ дѣйствительность, человѣкъ долженъ проявить, обнаружить сокрытое въ немъ царствіе Божіе, для этого онъ долженъ сочетать явное усиліе своей свободной воли съ тайнымъ дѣйствіемъ въ немъ благодати Божіей, — царствіе Божіе силою берется и употребляющіе усиліе овладѣваютъ имъ. Безъ этихъ собственныхъ усилій возможность такъ и останется возможностью, залогъ будущихъ благъ потеряется, зародышъ истинной жизни замретъ и погибнетъ [2]. Такимъ образомъ царствіе Божіе, совершенное въ вѣчной божественной идеѣ («на небесахъ»), потенціально присущее нашей природѣ, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто *совершаемое* для насъ и чрезъ насъ. Съ этой стороны оно есть наше *дѣло, задача* нашей дѣятельности. Это дѣло и эта

[2] Замѣчательно въ этомъ отношеніи что слова: „царствіе Божіе внутри васъ“ обращены были Христомъ къ невѣрующимъ фарисеямъ и книжникамъ, изъ которыхъ большинство, вѣроятно, такъ и остались невѣрующими; слѣдовательно, здѣсь разумѣлась лишь общая, заложенная въ природѣ человѣческой *потенція* соединенія съ Божествомъ.

задача не могутъ ограничиваться разрозненнымъ индивидуальнымъ существованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Человѣкъ — существо соціальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежитъ не въ его личной судьбѣ, а въ соціальныхъ судьбахъ всего человѣчества. Какъ общая внутренняя потенція царствія Божія для своей реализаціи необходимо должна перейти въ индивидуальный нравственный подвигъ, такъ и этотъ послѣдній для полноты своей неизбѣжно входитъ въ соціальное движеніе всего человѣчества, примыкаетъ такъ или иначе, въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ, къ общему богочеловѣческому процессу всемірной исторіи. Если царствіе Божіе есть сочетаніе благодати Божіей съ человѣкомъ, то, конечно, не съ человѣкомъ обособляющимся въ своемъ эгоизмѣ, а съ человѣкомъ, какъ живымъ членомъ всемірнаго цѣлаго. Такой человѣкъ находитъ царствіе Божіе не только въ себѣ, но и передъ собою, въ объективномъ ходѣ и строѣ Откровенія, въ данныхъ сочетаніяхъ Божества съ прошедшимъ и настоящимъ человѣчествомъ, а также и въ идеальномъ предвареніи иныхъ, совершеннѣйшихъ сочетаній въ будущемъ. Во всемъ этомъ, безъ сомнѣнія, есть нѣчто предопредѣленное, роковое, отъ личной воли каждаго не зависящее. Индивидуальная свобода тѣмъ не менѣе сохраняется, ибо всякій воленъ воспользоваться или не воспользоваться *для себя* общимъ религіознымъ достояніемъ человѣчества, войти или не войти своею живою силою въ органическій ростъ царствія Божія. Это послѣднее во всякомъ случаѣ не ограничивается субъективнымъ нравственнымъ міромъ отдѣльныхъ лицъ, а имѣетъ свою объективную дѣйствительность, свои всеобщія формы и законы и развивается сложнымъ историческимъ процессомъ, въ которомъ отдѣльныя лица играютъ частью активную, а частью пассивную роль. Отсюда важное значеніе видимой церкви, какъ формальнаго учрежденія, символизующаго, а до нѣкоторой степени и реализующаго то вселенское цѣлое, въ которомъ отдѣльныя лица участвуютъ, въ составъ котораго они входятъ, но которое вовсе не образуется ихъ ариѳметическою суммою или механическою массою. Вмѣстѣ съ тѣмъ только при объективно-органическомъ характерѣ собирательнаго богочеловѣческаго процесса, предполагающаго и включающаго въ себя наши личные нравственные акты, но не слагающагося изъ нихъ, — только при такомъ сверхличномъ (хотя и не безличномъ) характерѣ этого процесса возможна та *внезапность* (для насъ) въ наступленіи его окончательныхъ ре-

зультатовъ, которая прямо утверждается Евангеліемъ [3]. Разумѣется, эта внезапность лишь относительная, вполнѣ совмѣстная съ непрерывнымъ и предопредѣленнымъ ростомъ богочеловѣческаго организма, какъ подобная же внезапность въ наружномъ явленіи внутренно-подготовленныхъ критическихъ моментовъ бываетъ и при ростѣ чисто-физическомъ. Разбухшее и проросшее въ почвѣ зерно внезапно выводитъ свой ростокъ на поверхность земли, и такъ же внезапно падаетъ на землю созрѣвшій плодъ; подобнымъ образомъ и важнѣйшіе фазисы царствія Божія наступаютъ хотя внезапно, однакоже въ *полноту временъ*, т. е. необходимо подготовленные предшествовавшимъ процессомъ. Такимъ образомъ эта внезапность не исключаетъ, а, напротивъ, предполагаетъ дѣятельное участіе индивидуальныхъ силъ въ общемъ ростѣ царствія Божія.

Итакъ, кажущіяся при поверхностномъ взглядѣ противорѣчія между внутреннимъ и внѣшнимъ характеромъ царствія Божія, между постепенностью и внезапностью его осуществленія устраняются сами собою при истинномъ пониманіи дѣла. Какъ существующее для насъ, царствіе Божіе должно быть нашимъ собственнымъ душевнымъ состояніемъ, именно состояніемъ внутренняго соединенія съ Божествомъ. Такое соединеніе достигло своего индивидуальнаго совершенства въ лицѣ Богочеловѣка-Христа; но тутъ же оно и открылось, какъ сверхъ-индивидуальное. Истинное *соединеніе съ другимъ* не можетъ быть только субъективнымъ состояніемъ; соединеніе всего человѣка съ Богомъ не можетъ быть только личнымъ. Царствіе Божіе или небесное не можетъ быть только психологическимъ фактомъ: оно прежде всего есть вѣчная объективная истина положительнаго всеединства. Эта истина заложена и въ природномъ человѣкѣ — въ соціальномъ характерѣ его жизни, въ универсальномъ всеобъемляющемъ свойствѣ его разума, — заложена, но не осуществлена, — не дана, а только задана. Полнота всего существующаго совершеннымъ образомъ соединеннаго съ Богомъ чрезъ Сына Человѣческаго — это безусловный идеалъ, реализація котораго началась и продолжается во всемірной исторіи, какъ общее, всемірное дѣло человѣчества; безсознательно и невольно работаютъ надъ нимъ всѣ, участвовать же въ немъ, сверхъ того, самодѣятельно и самосознательно есть нравственно-соціальная обязанность просвѣщеннаго христіанина. Съ этой стороны царствіе

[3] Ев. Матѳ. XXIV, 27, 29. Сравни, съ другой стороны, въ той же главѣ ст. 31, 33.

Божіе образуется не простымъ актомъ соединенія души съ Богомъ, а сложнымъ и всеобъемлющимъ процессомъ, — духовно-физическимъ возрастаніемъ и развитіемъ всеединаго богочеловѣческаго организма въ мірѣ. Возрастаніе же это, какъ и всякій органическій ростъ, представляетъ не только непрерывность количественныхъ моментовъ (какъ иные грубо воображаютъ, что все дѣло — въ накопленіи извѣстной суммы праведныхъ душъ для царствія небеснаго), но и раздѣльность качественныхъ степеней и формъ, изъ коихъ высшія хотя и предполагаютъ необходимо низшія и подготовляются ими (въ генетическомъ порядкѣ), но никакъ не могутъ быть изъ нихъ всецѣло выведены, а потому и являются какъ нѣчто новое и чудесное [4].

Установивши центральную идею настоящаго христіанства, мы легко отличимъ и обличимъ различныя распространенныя нынѣ поддѣлки. Изъ нихъ отмѣтимъ здѣсь только самыя существенныя и наиболѣе вредныя.

III.

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, и вся его обязанность относительно царствія Божія состоитъ съ одной стороны въ томъ, чтобы рабски подчиняться даннымъ божественнымъ фактамъ (въ видимой церкви), а съ другой стороны бездѣйственно ждать грядущаго окончательнаго откровенія (царства славы), оставляя такимъ образомъ всю свою дѣятельность мірскимъ и языческимъ интересамъ, которые здѣсь являются ничѣмъ не связанными съ дѣломъ Божіимъ. Для благовидности такой взглядъ ссылается на то соображеніе, что Богъ есть все, а человѣкъ — ничто. Но это ложное смиреніе въ сущности есть возстаніе противъ Бога, возлюбившаго и возвеличившаго человѣчество во Христѣ, отъ Него же христіанамъ

[4] Но эти новыя чудеса суть вмѣстѣ съ тѣмъ и новыя откровенія, бросающія свѣтъ на прежнія тайны и загадки. Ибо съ истинной телеологической точки зрѣнія низшія формы и степени уже предполагаютъ высшія, какъ свою цѣль, а потому лишь съ обнаруженіемъ этой высшей цѣли онѣ объясняются, получаютъ смыслъ.

отдѣлять себя не приходится: «даде имъ область чадамъ Божіимъ быти». Сыны царствія свободы и призваны къ сознательному и самодѣятельному участію въ дѣлѣ Отца. Если между ними есть духовно-несовершеннолѣтніе, то это лишь фактъ, который нужно принимать въ расчетъ, но не возводить въ окончательный и всеобщій принципъ.

Дѣйствіе Божіе въ собираніи и строеніи Его царствія, въ возрастаніи и развитіи богочеловѣческаго организма послѣдователи упомянутой поддѣлки подъ христіанство приравниваютъ къ обнаруженію всемогущества Божія въ явленіяхъ природы и событіяхъ мірской жизни. Но этимъ самымъ они обличаютъ свою ложь, запутываясь во внутреннемъ противорѣчіи. Если они считаютъ непозволительнымъ дѣятельно вмѣшиваться въ судьбы царствія Божія, какъ зависящія отъ Его воли, то они не должны вмѣшиваться ни въ какія дѣла, ибо все зависитъ отъ воли Божіей. Однако они такъ не поступаютъ, а со всею энергіей и воодушевленіемъ заботятся объ устройствѣ всевозможныхъ мірскихъ дѣлъ, личныхъ, народныхъ и т. д. Откуда же эта разница? Почему они считаютъ необходимымъ въ своихъ ничтожныхъ дѣлишкахъ столь старательно помогать всемогущему Богу, а въ Его великомъ дѣлѣ помочь не хотятъ? Явно — потому, что въ тѣхъ они заинтересованы, а въ этомъ нѣтъ. Значитъ, дѣло Божіе не есть *ихъ* дѣло, а потому имъ до него и дѣла нѣтъ. Но вѣдь 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 она осуществляется. Очевидно, эти псевдо-квіетисты проповѣдуютъ намъ христіанство поддѣльное. Они тѣмъ активнѣе отдаются Маммону на дѣлѣ, чѣмъ пассивнѣе подчиняются на словахъ другому Господину, котораго святость и величіе служатъ имъ лишь благовиднымъ предлогомъ для того, чтобы о Немъ не думать.

Указанная поддѣлка обыкновенно связана съ отрицаніемъ всякаго развитія и прогресса въ дѣлѣ христіанской религіи. Изъ того, что многіе эволюціонисты придерживаются односторонне-механическаго понятія объ эволюціи, исключающаго дѣйствія Высшей силы и всякую телеологію, изъ того, что многіе проповѣдники историческаго прогресса понимаютъ подъ нимъ безпредѣльное самоусовершенствованіе человѣка безъ Бога и противъ Бога, — изъ этого поспѣшно выводятъ явно-вздорное заключеніе, что самыя идеи развитія и прогресса имѣютъ какой-то атеистическій и антихристіанскій характеръ.

Между тѣмъ не только это не такъ, но напротивъ — эти идеи суть специфически-христіанскія (или точнѣе еврейско-христіанскія), онѣ внесены въ сознаніе людей только пророками Израиля и проповѣдниками Евангелія. Язычество, и восточное и западное, въ самыхъ высшихъ своихъ выраженіяхъ — въ буддизмѣ и въ новоплатонизмѣ — ставило абсолютное совершенство безусловно внѣ процесса исторіи, которая для него являлась или безконечной и безцѣльной смѣной случайностей, или постепеннымъ переходомъ къ худшему [5]. Только христіанская (или что то же — мессіанская) идея царствія 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. Поэтому всякое воззрѣніе, которое отрицаетъ въ христіанствѣ этотъ его прогрессивный элементъ, есть поддѣлка, скрывающая подъ христіанскимъ именемъ языческую реакцію. Цѣль же ея, — конечно, не всегда ясно сознаваемая, — отвлечь людей отъ дѣла Божія и утвердить ихъ въ той дурной дѣйствительности міра, которую пришелъ упразднить Христосъ, побѣдившій міръ. Между тѣмъ мнимые христіане пытаются, хотя и тщетно, вырвать у Христа Его побѣду, всячески поддерживая тѣ мірскіе порядки и учрежденія, которые ничего общаго съ царствомъ Божіимъ не имѣютъ. Откуда можетъ взяться такое охранительное направленіе въ настоящемъ, неподдѣльномъ христіанствѣ, которое такъ же чуждо принципіальнаго консерватизма, какъ и принципіальнаго радикализма? 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* царствія Божія, то мы должны принимать то, что этому достойно дѣлу служитъ, и отвергать, что ему противно, руководясь при этомъ не мертвымъ критеріемъ какихъ-нибудь отвлеченныхъ *измовъ*, а (по апостолу Павлу) живымъ критеріемъ ума Христова, — если мы его въ себѣ имѣемъ; если же не

[5] Кажущееся исключеніе представляетъ тотъ взглядъ на міровой процессъ, который мы находимъ въ персидской книгѣ „Бундегешъ“. Но этотъ памятникъ хотя и содержитъ въ себѣ древне-зендскіе религіозные элементы, но въ полномъ своемъ составѣ относится къ временамъ позднѣйшимъ (XII вѣкъ по Р. Х.), и, очевидно, предполагаетъ сильное воздѣйствіе христіанскихъ идей.

имѣемъ, то лучше намъ и не называться христіанами. По праву носящіе это имя должны заботиться не о сохраненіи и укрѣпленіи *во что бы то ни стало* данныхъ соціальныхъ группъ и формъ въ мірскомъ христіанствѣ, а напротивъ объ ихъ перерожденіи и преобразованіи въ христіанскомъ духѣ (насколько онѣ къ этому способны), — объ истинномъ введеніи ихъ въ сферу царствія Божія.

Итакъ, идея царствія Божія необходимо приводитъ насъ (разумѣю всякаго сознательнаго и искренняго христіанина) къ обязанности дѣйствовать — въ предѣлахъ своего призванія — для реализаціи христіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразованія въ духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній, — то есть приводитъ насъ къ *христіанской политикѣ*. Тутъ мы сталкиваемся съ новою поддѣлкою христіанства, или лучше сказать съ новымъ видоизмѣненіемъ той же, замаскированною антихристіанскою реакціею. «Христіанская политика», говорятъ, это contradictio in adjecto, между христіанствомъ и политикою не можетъ быть ничего общаго: *Царствіе Мое не отъ міра сего* и т. д. и т. д. Изъ того, что царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ. Иначе пришлось бы утверждать, что такъ какъ самодержавная власть не отъ народа (а милостію Божіею), то она не можетъ и управлять народомъ. По здравой логикѣ, 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 царствія Божія, — а въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика.

Если, какъ утверждаютъ сторонники псевдо-христіанскаго индивидуализма, всѣ политическія и соціальныя формы чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдуетъ, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и соціальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ, обличаемый ихъ собственною жизнью и дѣятельностью. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить общественныхъ и политическихъ формъ жизни (что равносильно было бы упраздненію самого человѣка, какъ существа соціальнаго и поли-

тическаго), 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. Правда, христіанскою политикою весьма злоупотребляли и злоупотребляютъ. Царствіе Божіе на землѣ представлялось и представляется какъ совокупность людей, словесно признающихъ извѣстные догматы. Недавно одинъ сторонникъ такого (опять-таки явно поддѣльнаго) христіанства объявлялъ въ печати, что нельзя имѣть общенія съ «либералами» на томъ основаніи, что они будто бы «не исповѣдуютъ Іисуса Христа во плоти пришедшаго», какъ этого требуетъ Св. Апостолъ Іоаннъ Богословъ. На чемъ основано это утвержденіе — не извѣстно. Я знаю ярыхъ консерваторовъ, весьма чуждыхъ всякаго исповѣданія Христа, и знаю либераловъ, которымъ никакъ нельзя сдѣлать такого упрека. Но дѣло не въ этомъ. Очевидно, нашъ ревнитель вѣры не въ добрый часъ прибѣгъ къ авторитету Св. Іоанна Богослова. Приведенный текстъ, какъ извѣстно всякому занимавшемуся этимъ предметомъ, обращенъ противъ возникавшаго тогда заблужденія *докетовъ*, признававшихъ сверхъестественную природу Христа, но отрицавшихъ Его дѣйствительное *воплощеніе*, видѣвшихъ въ его тѣлесномъ явленіи и въ его исторической личности только *призракъ*. Это ложное мнѣніе впослѣдствіи весьма укоренилось и распространилось въ различныхъ гностическихъ сектахъ. Но я самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждаю, что мнѣ не извѣстенъ ни одинъ либералъ, сколько-нибудь повинный въ этомъ докетическомъ заблужденіи. Конечно, текстъ изъ Іоанна Богослова, какъ и всякое слово Св. Писанія, имѣетъ и общее значеніе сверхъ прямого историческаго смысла. Но и тутъ онъ направленъ не противъ либераловъ, а какъ разъ противъ сторонниковъ того поддѣльнаго христіанства, которое сводится къ мертвой вѣрѣ съ одной стороны и къ лицемѣрнымъ толкамъ о личной святости и личномъ спасеніи души — съ другой. Вѣдь это они, *отдѣляя* всѣ человѣческія задачи отъ Духа Христова, отрицаютъ всю силу Его воплощенія, которое совершилось вѣдь не для Него, а для человѣчества. Сводя христіанство къ *отвлеченному догмату*, отрицая его реализацію въ соціальной и политической жизни, они явно показываютъ, что не исповѣдуютъ на дѣлѣ Христа *пришедшаго во плоти*, а потому и под-

лежатъ апостольской анаѳемѣ, которую одинъ изъ нихъ столь неосторожно напомнилъ. Во всякомъ случаѣ Апостолъ любви не могъ сводить все христіанство къ мертвой вѣрѣ; онъ, конечно, зналъ ту истину, которую такъ хорошо выразилъ его соученикъ Іаковъ: «*и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ*». Право, союзъ съ либералами не столь опасенъ, какъ союзъ съ бѣсами.

Тотъ же публицистъ спрашивалъ торжественно: «чему же учитъ Владимиръ Соловьевъ?» На это могу отвѣтить кратко и опредѣленно: *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 человѣческой жизни, не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества; а что касается до союзовъ, то безусловно избѣгаю только союза съ бѣсами, которые вѣруютъ и трепещутъ.

Изъ философіи исторіи.

1891.

Недавно умершій Левъ Мечниковъ въ своей замѣчательной книгѣ «La civilisation et les grands fleuves historiques» [1] дѣлитъ всемірную исторію на три главныхъ эпохи. Въ первой — *рѣчной* — выдвигаются обособленныя, болѣе или менѣе деспотически сплоченныя культурныя массы, расположенныя по большимъ рѣкамъ. Таковы египетская цивилизація, пріуроченная къ Нилу, ассиро-халдейская, связанная съ Тигромъ и Евфратомъ, индійская — съ Индомъ и Гангомъ, китайская — съ Желтою и Голубою рѣками. Вторую всемірно-историческую эпоху — *средиземноморскую* — открываютъ великіе мореплаватели древняго міра, финикіяне, продолжаютъ греки и римляне, заканчиваютъ средневѣковые европейцы. Здѣсь мы видимъ культурныя группы, уже гораздо менѣе обособленныя извнѣ и гораздо болѣе расчлененныя внутри, съ болѣе или менѣе сложной, но непремѣнно аристократическою или олигархическою организаціей, съ подвижными и измѣнчивыми формами наверху, но всегда на основаніи болѣе или менѣе полнаго порабощенія низшихъ классовъ. Наконецъ со времени великихъ открытій XV вѣка занялась заря третьей всемірной эпохи — *океанической*, — когда активная историческая часть человѣчества, не ограничивая своего культурнаго движенія ни бассейнами великихъ рѣкъ, ни бассейномъ Средиземнаго моря, распространяетъ свою дѣятельность на весь земной шаръ по широкимъ путямъ Атлантическаго, а потомъ и Тихаго океана. Хотя эта новая эпоха только еще начинается, еще только устанавливаетъ, такъ сказать, свои внѣшнія рамки, однако главныя отличительныя черты ея

[1] Эта книга издана въ Парижѣ въ 1889 г. извѣстнымъ географомъ Елисеемъ (Элизэ) Реклю, съ предисловіемъ издателя.

могутъ быть указаны съ достовѣрностью на основаніи общаго хода исторіи и уже достигнутыхъ результатовъ. Несомнѣнно, человѣчество въ эту новую эпоху идетъ (хотя и не прямолинейнымъ путемъ) съ одной стороны къ все большему и большему сближенію и взаимному проникновенію большихъ группъ (племенныхъ, народныхъ и т. д.), нѣкогда совершенно разобщенныхъ, или же исключительно враждебно сталкивавшихся между собою, а съ другой стороны, въ соотвѣтствіе этому международному универсализму, внутри каждой національной группы принудительное единство цѣлаго и роковая отъ внѣшнихъ условій жизненной борьбы зависящая субординація общественныхъ классовъ все болѣе и болѣе замѣняется свободною солидарностью, добровольною и созидательною взаимопомощью всѣхъ и каждаго въ общемъ культурномъ трудѣ и подвигѣ. Такимъ образомъ вмѣсто принудительно-объединительнаго соціальнаго *механизма* восточныхъ деспотій и вмѣсто принудительнаго дифференцированнаго соціальнаго *организма* классической и средневѣковой жизни долженъ образоваться истинно-человѣческій, на сознательномъ альтруизмѣ основанный и свободнымъ согласіемъ опредѣляемый союзъ людей, хоть и не одинаковыхъ по естественнымъ качествамъ, но равномѣрно участвующихъ въ общихъ благахъ культурнаго существованія [2].

Со временъ аббата Іоахима де Флорисъ (XIII вѣка) трехчастное дѣленіе (трихотомія) всемірной исторіи въ той или другой формѣ встрѣчается почти у всѣхъ мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человѣчества въ одной общей формулѣ. Схема Мечникова, внушенная ему, какъ онъ самъ признается, нѣкоторыми нѣмецкими географами, но развитая имъ съ несомнѣнною оригинальностью, выгодно отличается отъ другихъ подобныхъ трихотомій (наприм., отъ мнимаго историческаго «закона трехъ фазисовъ» у Авг. Конта) большею опредѣленностью и фактическою безспорностью своей главной основы. Совершенно несомнѣнно, что четыре древнѣйшія культуры тѣсно связаны съ соотвѣтствующими рѣками, что финикійскіе и греческіе корабли, бороздившіе Средиземное море, открыли новую историческую эру, въ которой это море играло ту же роль, какъ великія рѣки въ эпоху древнѣйшей культуры, и что, наконецъ, новѣйшая цивилизація отличается прежде всего широтою своего распро-

[2] Я передаю главную мысль Мечникова своими словами. Самъ онъ иногда употребляетъ термины двусмысленные, которые могутъ напугать и сбить съ толку иного читателя.

страненія, имѣя весь земной шаръ своимъ поприщемъ, а своими главными путями — океаны. Такъ же несомнѣнно, вообще говоря, и то, что въ древнихъ деспотическихъ монархіяхъ и теократіяхъ общественный союзъ держался равномѣрнымъ принудительнымъ подчиненіемъ всѣхъ одной абсолютной власти; что классическая и средневѣковая культура основывалась на свободномъ развитіи сложно-организованныхъ высшихъ классовъ и на рабствѣ низшихъ, и что эмансипація этихъ послѣднихъ и всеобщее уравненіе соціальной среды составляетъ въ этомъ порядкѣ идей преобладающую тенденцію новѣйшей исторіи. Ясно, однако, что эта безспорная формула никакъ не выражаетъ сущности историческаго процесса: она относится не къ внутреннимъ его двигателямъ и окончательнымъ цѣлямъ, а лишь къ нѣкоторымъ внѣшнимъ условіямъ и результатамъ частью географическаго, частью соціально-экономическаго свойства. Съ этою односторонностью изложеннаго взгляда связанъ одинъ пунктъ, вызывающій на важныя размышленія.

Въ приведенномъ дѣленіи исторіи, какъ, вѣроятно, замѣтилъ читатель, появленіе христіанства въ мірѣ не играетъ никакой роли. Не апостолы новой религіи, а финикійскіе купцы-разбойники, объѣздившіе Средиземное море, а потомъ испанскіе авантюристы и каторжники [3], переѣхавшіе Атлантическій океанъ, — вотъ (съ чисто географической точки зрѣнія) настоящіе герои культурнаго человѣчества, своими подвигами обозначившіе двѣ главныя поворотныя точки всемірной исторіи. Они открыли народамъ новые пути, тогда какъ апостолы хотя и много путешествовали, но только по избитымъ римскимъ дорогамъ. Спѣшу оговориться, что моя иронія не относится прямо къ автору «Великихъ рѣкъ»: при всемъ своемъ пристрастіи къ географіи онъ воздерживается примѣнять эту точку зрѣнія къ оцѣнкѣ религій и свое невысокое мнѣніе объ историческомъ значеніи христіанства оправдываетъ соображеніями иного рода. Онъ ссылается на тотъ фактъ, что христіанство не произвело существеннаго улучшенія въ рабовладѣльческомъ строѣ древнихъ обществъ, и что средневѣковая жизнь подъ другими именами и въ другихъ внѣшнихъ формахъ сохранила принудительное раздѣленіе соціальнаго цѣлаго на полноправныхъ гражданъ и безправныхъ рабовъ. Это указаніе, ко-

[3] На корабляхъ Колумба находилось по нѣскольку преступниковъ, которымъ смертная казнь была замѣнена этимъ принудительнымъ плаваніемъ. Остальной экипажъ былъ немногимъ лучше.

торое можно распространить и на другія соціальныя отношенія, возбуждаетъ общій вопросъ: какое практическое дѣйствіе оказало христіанство на жизнь принявшихъ его народовъ, и, слѣдовательно, какое дѣйствительное значеніе имѣетъ оно въ исторіи?

Внутренняя абсолютная истина богооткровенной религіи, будучи предметомъ сердечной вѣры и метафизическаго умозрѣнія, никакъ не можетъ ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почвѣ историческихъ фактовъ. Конечно, какъ истина религіозная, а не отвлеченная теорія, христіанство требуетъ своего осуществленія въ дѣйствительности, своего полнаго воплощенія; но, какъ религія *богочеловѣческая*, оно обусловливаетъ это воплощеніе не только прямымъ и всемогущимъ дѣйствіемъ Божіимъ, но и свободною дѣятельностью человѣка, которая не обнаруживается вполнѣ и заразъ въ одномъ актѣ воли, а развивается сложными рядами мотивовъ и поступковъ (искушеній и возбужденій, паденій и подвиговъ) въ порядкѣ времени. Поэтому хотя Евангеліе и ручается за окончательное торжество правды и пришествіе царствія Божія, и хотя оно обязываетъ насъ работать въ этомъ направленіи, но оно не указываетъ никакого опредѣленнаго срока для великаго кризиса, который, очевидно, долженъ совпасть съ концомъ исторіи и нынѣшняго міра. Такимъ образомъ, когда намъ указываютъ, что христіанство въ данный историческій моментъ остается неосуществленнымъ, то это не есть возраженіе противъ божественной истины, а только обличеніе человѣческаго несовершенства. Но именно съ человѣческой стороны, которая никакъ не можетъ быть исключена, когда дѣло идетъ о христіанствѣ, весьма важно знать, въ какой мѣрѣ начала истинной религіи были восприняты и осуществлены въ жизни обществъ, именующихъ себя христіанскими. Если нельзя, какъ сказано, оцѣнить истину христіанскаго ученія на исторической почвѣ, то на ней, и только на ней, можно оцѣнить состояніе христіанскаго человѣчества, опредѣлить степень его духовнаго роста и указать то, что ему болѣе всего нужно для дальнѣйшаго возрастанія.

Устраняя изъ своихъ разсужденій всякій религіозно-догматическій и богословскій элементъ, оставаясь въ области историческихъ фактовъ и философскихъ выводовъ и ограничиваясь пока ближайшею частью задачи, я намѣренъ изслѣдовать, какое воздѣйствіе оказали нравственныя начала христіанства на государственные законы и общественные нравы въ римско-византійской имперіи.

I.

Христіанство явилось въ міръ не только какъ откровеніе истиннаго Божества, но и какъ откровеніе истинной человѣческой *личности* и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ истиннаго человѣческаго *общества*. Эти два понятія соотносительны между собою. Христіанство, признавши безусловное и безконечное значеніе за душой человѣческой, какъ способной къ совершенному сочетанію съ Божествомъ, тѣмъ самымъ опредѣлило и характеръ истиннаго общества, какъ такого, въ которомъ каждый его членъ есть цѣль для всѣхъ и никогда не долженъ служить только средствомъ или орудіемъ общаго блага. Съ христіанской точки зрѣнія такое «общее благо», для осуществленія котораго хотя бы одна душа человѣческая ставилась ни во что, — не есть ни дѣйствительно *общее*, ни дѣйствительно *благо*.

Истинное общество есть опора и восполненіе, а не граница личной жизни; а истинная личность, обладающая идеальнымъ содержаніемъ, самостоятельная и самодѣятельная, не можетъ быть разлагающимъ и разрушительнымъ элементомъ для здороваго соціальнаго тѣла; она его образующее начало, живая сила, превращающая людское стадо въ истинно-человѣческое общество. Въ идеалѣ общество есть полнота личной жизни, свободное изнутри опредѣляемое единство или совершенная солидарность всѣхъ личныхъ элементовъ. А въ нашей неидеальной дѣйствительности общество есть упругая жизненная среда, отливающая въ свою данную фактическую форму всякую слабую личность, а всякую сильную вызывающая на противодѣйствіе и борьбу, что въ свою очередь приводитъ къ видоизмѣненію самой этой среды, къ повышенію ея уровня, т. е. къ общественному прогрессу, къ нѣкоторой реализаціи идеала, и ясно, что внутренняя сила личности опредѣляется здѣсь не только размѣрами обнаруженнаго ею прямого общественнаго дѣйствія, важностью и прочностью перемѣнъ, произведенныхъ ею въ общественной средѣ, но также еще величиною и упорствомъ преодолѣваемаго сопротивленія со стороны этой самой среды.

Въ виду этой неразрывной связи и необходимой соотносительности между личнымъ и общественнымъ элементами, какъ въ идеальномъ, такъ и въ дѣйствительномъ человѣчествѣ, мы знаемъ, какую цѣну могутъ имѣть ходячія нынѣ заявленія, что будто христіанство имѣетъ своею единственною практическою задачею нравственное со-

вершенствованіе отдѣльнаго лица, и что оно вполнѣ равнодушно къ общественному прогрессу. Личное совершенствованіе можетъ быть отдѣлено отъ общественнаго прогресса только на словахъ, а не на дѣлѣ, а потому всѣ подобныя заявленія суть лишь *бездѣльныя рѣчи*. Общественный прогрессъ есть *дѣяніе* личности нравственно-сильной, совершенствующей соціальную среду, и онъ же вмѣстѣ съ тѣмъ есть *благодѣяніе* для личности нравственно-слабой, совершенствуемой и освобождаемой чрезъ вліяніе на нее этой улучшенной общественной среды. А прежде всего общественное дѣйствіе обязательно для нравственной личности по мотиву непосредственной жалости къ страданію своихъ ближнихъ.

Существуютъ народы, у которыхъ людоѣдство есть законное религіозно-государственное учрежденіе. Возможно ли при сохраненіи такого учрежденія какое-нибудь нравственное совершенствованіе отдѣльныхъ лицъ? Самому *быть съѣденнымъ* своими ближними, конечно, нисколько не противорѣчитъ самой высокой добродѣтели; но равнодушное созерцаніе того, какъ ѣдятъ другихъ, несовмѣстимо не только съ высокою степенью личнаго совершенства, но и съ самымъ элементарнымъ нравственнымъ чувствомъ. А потому, если среди людоѣдовъ у какого-нибудь отдѣльнаго лица явится проблескъ этой элементарной нравственности, то первымъ его дѣломъ будетъ возстать противъ легальнаго каннибализма, т. е. добиваться общественнаго прогресса въ этомъ отношеніи. Само собой разумѣется, что онъ при этомъ будетъ и самъ воздерживаться отъ людоѣдства и, насколько это будетъ въ его власти, избавлять отъ съѣденія ту или другую случайную жертву. Но ни этимъ пассивнымъ воздержаніемъ, ни этою частною помощью онъ не можетъ ограничиться. Разъ сознавши, что людоѣдство есть зло, онъ будетъ стремиться къ его общему уничтоженію, а не къ частичному только ограниченію. Ибо хотя этотъ нравственно пробудившійся дикарь весьма неразвитъ и необразованъ сравнительно съ нашими противниками общественнаго прогресса, но все-таки не до такой же степени онъ простъ, чтобы не понимать слѣдующихъ двухъ очевидныхъ вещей: во-первыхъ, что гораздо лучше и желательнѣе навсегда спасти отъ съѣденія множество людей, при томъ не настоящаго только, но и будущихъ поколѣній, нежели случайно избавить нѣсколько единичныхъ жертвъ въ краткихъ предѣлахъ своей индивидуальной жизни; а во-вторыхъ, онъ пойметъ, что людоѣдство есть зло двоякое — физическое для пожираемыхъ и нрав-

ственное въ пожирающихъ, и что съ этой стороны, т. е. для исправленія людоѣдовъ, требуется прежде всего избавить ихъ отъ необходимости воспитываться въ людоѣдскихъ нравахъ и понятіяхъ.

Итакъ, пробудившееся въ этомъ единичномъ человѣкѣ *личное* нравственное сознаніе, его опять-таки *личное* превосходство въ этомъ отношеніи надъ окружающею средою, необходимо выразится не въ самодовольномъ квіэтизмѣ и не въ какихъ-нибудь случайныхъ проявленіяхъ добраго чувства, а главнымъ образомъ въ дѣятельности общественной, въ стараніяхъ принести наибольшую пользу своимъ ближнимъ чрезъ преобразованіе безчеловѣчныхъ и безнравственныхъ соціальныхъ учрежденій и порядковъ. Разумѣется, первыя попытки такого преобразованія не будутъ имѣть внѣшняго успѣха, и противникъ общественнаго каннибализма самъ сдѣлается его жертвой; но онъ оставитъ послѣдователей, которые рано или поздно добьются до цѣли, упразднятъ каннибализмъ въ нравахъ и учрежденіяхъ. Измѣненная такимъ образомъ соціальная среда перестанетъ рождать и воспитывать людоѣдовъ; слѣдовательно, и *личная* нравственность большинства станетъ выше, а меньшинство — передовые или лучшіе люди, — не имѣя необходимости останавливаться на такихъ вещахъ, какъ прямая антропофагія, окажутся чувствительными къ другимъ, менѣе грубымъ проявленіямъ общественнаго зла и неправды. Явится новая нравственная проповѣдь, новыя попытки соціальнаго преобразованія, новыя жертвы и въ результатѣ новый прогрессъ общественной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нераздѣльно *личной* нравственности. Итакъ, повторимъ еще разъ, личная нравственность неразрывно и при томъ съ двухъ сторонъ связана съ общественнымъ прогрессомъ, поскольку нравственно-активныя лица (лучшіе люди, герои, двигатели исторіи) своею дѣятельностью необходимо производятъ этотъ общественный прогрессъ, а лица нравственно-пассивныя (большинство обыкновенныхъ людей, толпа) воспріимчиво сообразуютъ свою личную нравственность съ прогрессивно-измѣняемою соціальною средою.

Этотъ двойной процессъ усовершенствованія предполагаетъ въ цѣломъ обществѣ двойную дифференціацію: во-первыхъ, уже указанное различіе по *личнымъ* качествамъ между активными и пассивными членами общества, между лучшими людьми и толпой, — различіе, при всей относительности своихъ частныхъ проявленій, несомнѣнно существующее и существенное; а во-вторыхъ, какъ сейчасъ увидимъ, различіе, обусловленное соціальною организаціей, — различіе между

правителями и управляемыми, между государственною властью съ ея органами и подчиненнымъ народомъ. (Сюда же, вообще говоря, относится и различіе между высшими и низшими классами, ибо первые всегда такъ или иначе связаны съ государственною властью, какъ ея самостоятельные носители при аристократическомъ устройствѣ, или какъ ея ближайшіе органы въ самодержавныхъ монархіяхъ.)

На низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія, въ группахъ небольшихъ и несложныхъ два указанныя дѣленія (по личному достоинству и по внѣшнему соціальному положенію) легко могутъ совпадать между собою. Лучшіе люди, т. е. выдающіеся по своимъ личнымъ качествамъ, люди болѣе сильные (хотя весьма мало соотвѣтствующіе нашему теперешнему идеалу добродѣтели), естественно распространяютъ свое непосредственное вліяніе на все данное общество (вслѣдствіе его тѣсныхъ предѣловъ и простоты отношеній) и такимъ образомъ пріобрѣтаютъ правительственную власть. И на самой высокой ступени общественнаго развитія, при окончательномъ, идеальномъ устройствѣ будущаго человѣчества, іерархія нравственная должна, безъ сомнѣнія, совпадать съ іерархіей политико-соціальною, т. е. внѣшнее положеніе и значеніе отдѣльныхъ лицъ, степень ихъ постояннаго и прямого вліянія на общія дѣла должна опредѣляться не случайными и внѣшними обстоятельствами, а внутреннимъ достоинствомъ и заслугами. Но между этими двумя крайними[4] пунктами, лежащими внѣ предѣловъ исторіи, въ человѣчествѣ историческомъ такого прямого соотвѣтствія двухъ іерархій быть не можетъ. Для того, чтобы отъ первоначальной простоты (которая не есть простота совершенства, а лишь простота скудости и дикости) человѣчество могло подняться до идеальной гармоніи и солидарности всѣхъ общественныхъ элементовъ, необходимо было образованіе этихъ элементовъ, слѣдовательно, прочное и устойчивое осложненіе жизни, твердая кристаллизація общественныхъ формъ съ одной стороны (какъ для образованія организма высшаго порядка необходимъ скелетъ), а съ другой стороны для той же цѣли, для болѣе правильнаго, постояннаго и скораго роста усовершенствованія человѣческой общественности и нравственности требовалось прочное объединеніе и сосредоточеніе соціальныхъ силъ, т. е. могущественная государственность.

[4] Крайними относительно, ибо въ безусловно дикомъ, равно какъ и въ безусловно идеальномъ состояніи человѣчества нѣтъ мѣста никакому различію въ соціальномъ положеніи лицъ.

Анархія въ смыслѣ отрицательномъ, т. е. простое упраздненіе принудительнаго порядка и власти среди людей, руководимыхъ злыми страстями и эгоизмомъ, есть гибель общественности и возвращеніе къ дикому состоянію. Анархія въ смыслѣ положительномъ, т. е. порядокъ, свободно вытекающій изъ внутренней солидарности людей, одушевленныхъ альтруизмомъ и добровольно стоящихъ и работающихъ заодно для всеобщаго блага, не нуждаясь ни въ какомъ понужденіи и управленіи, — такая анархія или лучше сказать свободная *синергія* требуетъ ото всѣхъ безъ исключенія членовъ общества такой крѣпкой добродѣтели и такого высокаго просвѣщенія, какія нынѣ доступны лишь немногимъ. Слѣдовательно, это есть идеалъ, для котораго человѣчество должно быть *воспитываемо*, какъ состоящее въ большинствѣ своемъ изъ нравственно и умственно несовершеннолѣтнихъ. А воспитаніе предполагаетъ дисциплину, главнымъ носителемъ которой для крупныхъ общественныхъ группъ и служитъ государство. Безъ принудительнаго ограниченія дикаго произвола и безъ принудительнаго соединенія людей въ общей работѣ человѣчество не могло бы стать культурнымъ, т. е. выйти изъ того первобытнаго состоянія, которое въ сферѣ общественной нравственности выражается въ людоѣдствѣ. Слѣдовательно, отрицать государство, какъ необходимое историческое условіе для всего того, что выше государства, — въ сущности все равно, что отрицать это *высшее*, т. е. всѣ тѣ умственныя и нравственныя блага, до которыхъ человѣчество должно было довоспитаться и доработаться, — которыя были ему недоступны въ дикомъ догосударственномъ состояніи. Безъ государства не было бы культуры, безъ культуры не было бы общественной нравственности, а безъ нравственности общественной высокая личная добродѣтель, если бы и явилась какимъ-то чудомъ, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайнымъ и безплоднымъ порывомъ.

Если бы государство имѣло своею исключительною цѣлью сохранять и упрочивать, во что бы то ни стало, существующій порядокъ въ обществѣ, достигнутое равновѣсіе общественныхъ силъ и элементовъ, тогда лучшіе люди, во имя дѣятельной любви стремящіеся къ осуществленію высшихъ требованій правды и солидарности, должны были бы всегда и непремѣнно сталкиваться съ государствомъ и вступать съ нимъ въ неравную борьбу. Но представители и орудія государственной власти не суть какія-то охранительныя машины, а живыя человѣческія существа, которымъ свойственно стремленіе къ

лучшему. Самый тотъ порядокъ, который они призваны охранять, есть слѣдствіе предыдущаго прогресса, и никто, разумѣется, не можетъ считать его безусловно законченнымъ. Такимъ образомъ, хотя сложная государственная машина въ силу инерціи представляетъ значительное сопротивленіе для всякаго коренного и быстраго преобразованія въ области общественной нравственности, но, съ другой стороны, могущественное сосредоточеніе общественныхъ силъ и ихъ прочная организація въ формѣ государства позволяетъ прогрессивнымъ нравственнымъ идеямъ дѣйствовать изъ общаго центра за разъ на *все* общественное тѣло и производить въ немъ цѣльныя и окончательныя преобразованія, не дожидаясь улучшенія каждаго индивидуальнаго элемента въ отдѣльности, а напротивъ *производя* такое улучшеніе чрезъ воздѣйствіе цѣлаго на части. Разумѣется, даже въ наилучшемъ случаѣ государство самое благонамѣренное и при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ никакъ не можетъ нравственно перерождать отдѣльныя души, — преслѣдованіе такой задачи привело бы только къ безполезному мучительству. Но государство можетъ и должно, улучшая свои законы и учрежденія въ смыслѣ высшихъ нравственныхъ требованій (подъ ближайшимъ или отдаленнымъ вліяніемъ «лучшихъ людей», личныхъ двигателей исторіи, или истинныхъ пророковъ), поднимать общій нравственный уровень и воспитательно дѣйствовать на души пассивныя, воспріимчивыя къ вліянію соціальной среды, т. е. на огромное большинство людей. Понятно само собой, что государство, которое беретъ свой личный составъ изъ того же общества, не можетъ быть только *орудіемъ* общественнаго прогресса, а необходимо есть и субъектъ этого прогресса, что оно само прогрессируетъ, улучшается морально, постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственнаго авторитета. Такимъ образомъ, государство должно служить и христіанству, какъ необходимое орудіе его колективнаго дѣйствія на человѣческій родъ.

II.

Христіанство явилось не въ концѣ, а въ серединѣ исторіи: возвѣщенное имъ царствіе Божіе не было и не могло быть для людей готовымъ совершеннымъ порядкомъ вещей, къ которому имъ оставалось только пассивно присоединиться: оно было дано, какъ нравственно-историческая задача, разрѣшимая только *свободными* уси-

ліями человѣчества, ибо это царство сыновъ Божіихъ, а не рабовъ. Если бы человѣчество представляло собою простую ариѳметическую сумму отдѣльныхъ изолированныхъ лицъ, то всѣ препятствія къ полному осуществленію царствія Божія сводились бы собственно къ одному: къ злой личной волѣ. Все дѣйствіе Божіе въ человѣчествѣ было бы въ такомъ случаѣ прямо и исключительно обращено на каждую отдѣльную душу, которая или воспринимала бы это дѣйствіе и входила въ царствіе Божіе, или отвергала бы его. Рѣшеніе этого вопроса, безусловно отдѣльное для каждой души, могло бы произойти внѣ пространства и времени, всемірная исторія была бы совершенно ненужна, и жизнь — безсмысленна. Къ счастью, человѣчество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тѣло, образующееся и преобразуемое, послѣдовательно и закономѣрно развивающееся, многоразлично расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное съ прочимъ міромъ и всесторонне воспринимающее духъ Божій — не только периферически, но и центрально, не только въ единицахъ, но и въ группахъ, не только частями своими, но и цѣлымъ. Это соціальное тѣло существенно отличается отъ тѣлъ біологическихъ (животныхъ и растительныхъ) тѣмъ, что его крайніе элементы суть моральныя единицы, свободныя (въ принципѣ) личныя существа, имѣющія сами по себѣ безусловную внутреннюю цѣнность. Но такое значеніе можетъ принадлежать каждому изъ нихъ именно потому, что каждый неразрывно связанъ со всѣми, и задача всемірной исторіи состоитъ въ томъ, чтобы эта связь сдѣлалась вполнѣ сознательной и свободной, чтобы всемірная солидарность не только механически тяготѣла надъ лицомъ, и не только органически опредѣляла его мѣсто и назначеніе въ цѣломъ, но еще и нравственно имъ самимъ утверждалась, какъ его собственная цѣль, — чтобы онъ хотѣлъ и чувствовалъ ее, какъ свое истинное благо.

Солидарность въ человѣчествѣ существовала и развивалась раньше христіанства и не только у евреевъ, но и у язычниковъ. Существовалъ союзъ семейный, основанный не на одной физіологической и экономической необходимости, но и на внутреннемъ душевномъ влеченіи; существовали гражданскія общины съ ихъ патріотизмомъ, существовали великія монархіи, въ которыхъ единство народа воплощалось въ обоготворенномъ властелинѣ; существовала наконецъ *pax romana*, осуществляемая чрезъ *imperium romanum*, и это единство не было *только* порожденіемъ грубаго насилія и про-

извола; за неприглядным и иногда чудовищным фактомъ скрывалась идея, и въ то время, какъ римскіе императоры объединяли историческое человѣчество силою оружія и законовъ, римскіе философы въ родѣ Сенеки на основаніи единства природы и разума утверждали естественную солидарность всѣхъ людей и ничтожество всякихъ искусственныхъ и случайныхъ перегородокъ между ними.

Но существовавшая до христіанства солидарность, развивавшаяся естественнымъ историческимъ путемъ, имѣла лишь относительный характеръ: съ одной стороны, это было единство болѣе или менѣе частное и внѣшнее (въ древнемъ государствѣ), а съ другой стороны, болѣе или менѣе отвлеченное (въ философскихъ идеяхъ). Въ эпоху Августа и внѣшнее единство Римской имперіи охватило собою почти все историческое человѣчество, и отвлеченная идея единства человѣческаго рода была сознана съ полною ясностью, — и то, и другое не удовлетворило человѣческой души, требующей абсолютнаго всецѣлаго совершенства. Оно открылось и въ индивидуальномъ воплощеніи Божества — въ Христѣ, и въ идеѣ возвѣщеннаго Имъ царства Божія, т. е. совершеннаго, абсолютнаго единства и солидарности человѣчества (см. «первосвященническую» молитву Христову: «Да будутъ всѣ едино: какъ ты, Отче, во мнѣ, и я въ тебѣ, такъ и они да будутъ въ насъ едино» (Ев. Іоанна XVII, 21).

До христіанства человѣчество хотя и шло впередъ, но шло ощупью, его развитіе было слѣпымъ естественнымъ процессомъ; не то, чтобы слѣпыми, безсознательными силами производился самый процессъ: нельзя этого допустить въ виду его цѣлесообразности и опредѣленнаго направленія, — но дѣло въ томъ, что силы, сами по себѣ зрячія и сознательныя, не были сознаваемы и видимы человѣчествомъ, онѣ были, такъ сказать, за нимъ и вели его, не открывая ему ни себя, ни цѣли пути. Христіанство прямо поставило передъ человѣчествомъ его абсолютный идеалъ, дало ему окончательную задачу для его собственной работы.

Но именно потому, что христіанство дало человѣчеству свою полноту какъ идеалъ и какъ задачу, а не какъ готовую реальность, естественный ходъ историческаго развитія не прекращается съ откровеніемъ Новаго Завѣта, а принимаетъ только болѣе сознательный и опредѣленный характеръ, становится болѣе зрячимъ. И какъ хромоногій слѣпецъ, прозрѣвши, не бросаетъ своихъ костылей, а пользуется ими лучше, чѣмъ прежде, и вѣрнѣе ходитъ, пока не выздоровѣютъ

у него и ноги, точно такъ же и человѣчество, раскрывшее глаза благодаря христіанскому откровенію, но еще немощное и неокрѣпшее во всемъ своемъ тѣлѣ, не могло и не должно было бросить все то, чѣмъ держалась и улучшалась его несовершенная жизнь. Если Христосъ сказалъ евреямъ, что Онъ пришелъ не разрушить ихъ законъ и пророковъ, а исполнить ихъ, — то подобное же положеніе должно было занять христіанство и въ языческомъ мірѣ: и у язычниковъ были свой законъ и свои пророки, право и государство, доведенныя до своего относительнаго совершенства Римомъ, философія, поэзія и искусство, оставленныя міру греками [5]. И дѣйствительно, христіанство не отрицаетъ ни римской справедливости, ни эллинской мудрости, а пользуется ими, какъ человѣческими орудіями и формами Божьяго дѣла и Божьей истины. Тѣмъ не менѣе ожесточенная и долголѣтняя борьба христіанства съ государственнымъ и философскимъ язычествомъ — съ романизмомъ и эллинизмомъ — была совершенно естественна и необходима, — не потому, чтобы христіанство хотѣло уничтожить эти главные элементы человѣческой культуры, а потому, что оно отводило имъ ихъ настоящее мѣсто, соотвѣтствующее ихъ относительному характеру, тогда какъ сами они, будучи до появленія христіанства самыми высшими добытками исторіи, притязали на абсолютное значеніе и не хотѣли безъ боя уступить христіанству свое первенство. Римское государство со своею апоѳеозою кесарей признавало себя абсолютною формой людского единства, окончательнымъ воплощеніемъ объективнаго разума въ мірѣ, и свой законъ, свое право — безусловною нормою человѣческой жизни; могла ли эта самодовлѣющая громада безъ отчаяннаго сопротивленія преклониться передъ высшимъ началомъ и отказаться отъ своей ложной абсолютности, чтобы пріобрѣсти истинную — чрезъ свободное служеніе дѣлу Божію, чрезъ солидарное участіе въ созиданіи царствія Божія? — Подобнымъ образомъ и греческая философія, увѣнчавшая свое развитіе (въ Александрійской школѣ) великолѣпнымъ синтезомъ эллинской и варварской мудрости, естественно сочла себя за единственный безусловный путь къ совершенному познанію истины и духовному

[5] Для невѣжественныхъ ревнителей, которымъ эта аналогія могла бы показаться соблазнительною, спѣшу напомнить, что она въ сущности была высказана древними церковными учителями (Климентомъ Александрійскимъ и Іустиномъ Философомъ), а мною здѣсь лишь нѣсколько обобщена.

сліянію человѣка съ абсолютнымъ; могла ли она безъ борьбы признать себя лишь просвѣтительнымъ средствомъ, умственною дисциплиною для лучшаго пониманія, углубленія и развитія истинъ другого порядка, сверхфилософскихъ, которыхъ дѣйствительность и сила открываются даромъ всякому невѣждѣ?

Борьба языческаго государства и языческой мудрости противъ христіанства продолжаются донынѣ. *Открытая* борьба, окончившаяся въ IV вѣкѣ, представляетъ сравнительно мало интереса съ точки зрѣнія философіи исторіи. Общія причины, по которымъ христіанство должно было восторжествовать, не требуютъ особыхъ объясненій: какъ человѣкъ своею духовною силою подчиняетъ себѣ животныхъ, сильнѣйшихъ его физически, такъ духовное царство Сына Человѣческаго должно было покорить Левіаѳана Римской имперіи. Здѣсь я считаю нужнымъ указать ближайшія условія, опредѣлившія историческій моментъ этой побѣды.

Христіанскіе апологеты въ своихъ протестахъ противъ гоненій и петиціяхъ къ римскимъ императорамъ ссылались на тѣ принципы справедливости, которые выработаны были самимъ Римомъ въ лицѣ его философовъ и юристовъ[6]. Насиліе надъ людьми единственно изъ-за ихъ религіозныхъ вѣрованій несомнѣнно противорѣчило простой человѣческой справедливости; вступая на этотъ путь, Римская имперія переставала быть воплощеніемъ правды на землѣ, т. е. теряла внутреннюю глубочайшую причину своего бытія. Въ этихъ жестокихъ преслѣдованіяхъ, покидая свой высшій принципъ — справедливость, римская власть могла ссылаться только на такъ называемую государственную необходимость — на интересъ государственнаго единства, которое казалось несовмѣстимымъ съ существованіемъ христіанской церкви, какъ самостоятельнаго общества, какъ status in statu. Стремленіе христіанства объединить всѣхъ людей истинною вѣрою и совершеннымъ идеаломъ жизни могло казаться лишь опасною претензіей, разрушительною для дѣйствительнаго, уже даннаго единства государственнаго. Въ самомъ дѣлѣ, при началѣ Римской имперіи она могла представляться не только чѣмъ-то единымъ и цѣльнымъ въ

[6] Впрочемъ, сознавая съ полною ясностью *принципы* общечеловѣческой справедливости, римскіе писатели не дѣлали изъ нихъ всѣхъ необходимыхъ выводовъ: такъ и идея свободы религіознаго убѣжденія была впервые *explicite* выражена христіанскими апологетами, но лишь какъ естественное заключеніе изъ общепринятаго правового начала.

себѣ, но и *единственною* соціальною связью, обнимающею все историческое человѣчество. Если бы это единство осталось выраженіемъ разума и права — принципа по существу единаго и единящаго, — то оно не могло бы распасться; но въ такомъ случаѣ оно не могло бы и отрицать христіанство; ибо тотъ же разумъ, который даетъ и оправдываетъ наше господство надъ низшими силами природы и натуральнаго человѣчества, — онъ же требуетъ нашего подчиненія высшей богочеловѣческой силѣ. Римъ, въ силу разума покорившій прочіе народы, въ силу того же разума долженъ былъ подчиниться христіанамъ, какъ народу Божію. А не дѣлая этого, онъ терялъ свой человѣческій образъ, замѣнялъ разумъ дикою силою и вмѣсто того, чтобы быть единымъ всемірнымъ государствомъ, становился однимъ изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ, которыя возвышались и рушились на Востокѣ отъ Навуходоносора до Антіоха. И вотъ дѣйствительно въ то время, какъ Римская имперія, преслѣдуя христіанство и тѣмъ какъ бы объявляя себя несовмѣстимою съ истиной, теряетъ свое внутреннее оправданіе, — и внѣшнее ея единство оказывается случайнымъ и непрочнымъ. Съ одной стороны, являются народы, противопоставляющіе силѣ римскаго порядка новую силу свободной доблести, а съ другой стороны, преемники одного изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ восточныхъ возстановляютъ его и возводятъ почти на степень прежняго могущества. Рядомъ съ Римскою имперіей и противъ нея является другая имперія — Парѳяно-Персидская. Поклонникамъ земного бога предоставляется выбирать между кесаремъ и Шахинъ шахомъ, и нѣтъ никакого основанія предпочесть одного другому. Конечно, новая Персидская имперія, какъ и старая, есть только царство силы, но вѣдь и Римъ, травящій звѣрями своихъ лучшихъ людей, не есть уже царство разума. А какъ сила, онъ не имѣетъ преимущества передъ другими и дѣйствительно оказывается несостоятельнымъ и противъ подновленной силы восточныхъ деспотовъ (плѣнъ императора Валеріана) и противъ свѣжихъ силъ западныхъ варваровъ.

Императоръ Діоклетіанъ, — одно изъ самыхъ трагичныхъ лицъ всемірной исторіи, — болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ проникнутый интересомъ государственнаго единства и ради него рѣшившійся совсѣмъ покончить съ христіанствомъ, долженъ былъ торжественно отказаться отъ сохраненія даже видимаго образа этого единства. Въ виду невозможности направлять изъ Рима защиту государства противъ персовъ на Евфратѣ и Тигрѣ и противъ германцевъ на

Рейнъ и Дунай, онъ вынужденъ былъ раздѣлить имперію на двѣ и на четыре части, послѣ чего ея прежнее единство никогда уже прочно не возстановлялось.

Это распаденіе имперіи по распоряженію императора было вдвойнѣ выгодно для христіанъ: во-первыхъ, оно съ очевидностью показывало внутреннее безсиліе и несостоятельность того начала единства, въ силу котораго ихъ мучили, а во-вторыхъ — дробленіе государственной власти по отдѣльнымъ странамъ подрывало единство внутренней политики, и въ то время, какъ въ одной части имперіи христіанство подвергалось искорененію, въ другой оно могло пользоваться относительною свободою и спокойствіемъ, какъ это дѣйствительно и случилось въ удѣлѣ Констанція Хлора, обнимавшемъ весь западный край Европы отъ Гибралтара до Шотландіи. И въ то время, какъ ни легіоны, ни палачи не могли поддержать единства имперіи, единство церкви оказывалось несокрушимымъ, и оставалось только ждать императора, достаточно понятливаго и достаточно смѣлаго, чтобы переставить распавшееся зданіе римскаго государства на этотъ новый, болѣе крѣпкій фундаментъ.

Константинъ *Великій* имѣетъ, конечно, много правъ на такое названіе. Онъ былъ первоклассный полководецъ, всегда побѣждавшій и варваровъ и своихъ соперниковъ по власти; онъ возстановилъ величіе и единство имперіи, собравъ всѣ ея распавшіяся части подъ свою руку, послѣ ряда блестящихъ побѣдъ; безпристрастные историки признаютъ у него большой государственный умъ и хвалятъ изданные имъ законы; окончательное прекращеніе кровавыхъ гоненій есть, безъ сомнѣнія, истинная заслуга; не малое также дѣло создать такой культурный центръ, какъ Константинополь, — уже это одно ставитъ Константина на равную высоту съ Александромъ Великимъ и Петромъ Великимъ; наконецъ, съ его именемъ неразрывно связано первое видимое и торжественное проявленіе вселенской церкви — великій Никейскій соборъ. Но главное и въ своемъ родѣ единственное отличіе Константина Великаго состоитъ въ томъ, что съ нимъ появляется въ исторіи новая идея — христіанскаго государства, и если эта идея доселѣ остается какимъ-то парадоксомъ и камнемъ преткновенія для политиковъ и для мыслителей, то это лишь свидѣтельствуетъ о ея глубокой содержательности и о трудности ея осуществленія. Внутреннія основанія этой идеи коренятся въ самомъ христіанствѣ, она есть выводъ изъ главной евангельской идеи царствія Божія.

III.

Христосъ открылъ человѣчеству истину и далъ ему задачу — преобразовать свою жизнь согласно истинѣ. Поистинѣ всѣ — едино, и Богъ — абсолютное единство — есть все во всѣхъ. Но наличная жизнь человѣчества не находится въ истинѣ, и божественное всеобъемлющее единство, какъ нѣкая тайна, закрыто отъ насъ явнымъ распаденіемъ мірового цѣлаго на пространственныя части и временныя событія, а еще болѣе эгоистическимъ уединеніемъ нашей собственной души. Само человѣчество, которое, по своей высшей природѣ будучи образомъ и подобіемъ Божіимъ, должно было представлять для матеріальнаго міра единящій и правящій разумъ, на дѣлѣ оказалось раздробленнымъ и разсѣяннымъ по землѣ, и послѣ долгихъ усилій и тяжкихъ трудовъ сложнымъ историческимъ процессомъ достигло только формальнаго и внѣшняго объединенія — во всемірной монархіи Рима. Неполное даже съ внѣшней стороны, это римское единство было совершенно недостаточно со стороны внутренней. Настоящее начало мірского разъединенія — человѣческій эгоизмъ со всѣми вытекающими изъ него страстями и пороками — есть сила дѣйствительная, реальный фактъ: могъ ли онъ быть подорванъ однимъ формальнымъ принципомъ права и закона? Совершенное безсиліе государственной празды, какъ внѣшняго блага, надъ внутреннимъ зломъ человѣческой души наглядно выразилось въ томъ фактѣ, что самыми яркими образцами всякаго зла и безумія оказались именно представители этой внѣшней всемірной правды — римскіе императоры.

Для того чтобы всемірное единство было не пустою формою, не гробомъ повапленнымъ, а живою формою, наполненною соотвѣтствующимъ содержаніемъ, необходимо было прежде всего заложить новое единящее основаніе для самой человѣческой жизни, возстановить ея связь съ абсолютнымъ началомъ истиннаго единства. Эта связь, чтобы противодѣйствовать дѣйствительному злу, должна сама быть больше, чѣмъ отвлеченною мыслью или смутнымъ чувствомъ, она должна быть объективною реальностью. Итакъ, прежде всего нуженъ *богочеловѣческій фактъ*. Такой фактъ данъ и дается въ историческомъ явленіи воплощеннаго Сына Божія и въ томъ, что прямо вытекаетъ изъ Его воплощенія, — въ благодати таинствъ, въ церкви какъ святынѣ и какъ святилищѣ, какъ реально-мистическомъ тѣлѣ Христовомъ. Но истинная связь человѣка съ Богомъ, достойная

совершенной благости Божіей, есть связь свободная или обоюдная: она требуетъ не уничтоженія человѣческой дѣйствительности, а ея сообразованія съ божественною истиною. Настоящее единство не полагается извнѣ, а достигается свободными усиліями, послѣдовательною и всестороннею дѣятельностью самого человѣчества, которое такимъ образомъ связывается съ Божествомъ не только въ своемъ таинственномъ существѣ, но и въ своей явной дѣйствительности, не только въ началѣ, но и въ срединѣ своей жизни. Христосъ пришелъ не погубить міръ, а спасти его, и соціально-политическій организмъ человѣчества — міръ въ тѣсномъ смыслѣ — долженъ быть не уничтоженъ святынею христіанства, а спасенъ ею, т. е. обращенъ, преобразованъ, одухотворенъ. Богочеловѣческая связь должна выражаться не только въ томъ, что *дается* людямъ — догматы вѣры, непрерывность благодати въ таинствахъ и іерархіи, но и въ томъ, что *дѣлается* самими людьми, — это есть второе, *актуальное* единство, безъ котораго наша текущая дѣйствительность и историческій процессъ оставались бы внѣ христіанства, а тогда и цѣль самого христіанства не была бы достигнута. Цѣль эта — третій и окончательный видъ богочеловѣческаго единства, обусловленный двумя первыми — полное соотвѣтствіе всей внѣшней дѣйствительности внутреннему началу истинной жизни. Поскольку мы, являясь въ этотъ міръ, реально отдѣлены наслѣдственнымъ зломъ отъ Божественнаго единства, это единство должно намъ быть дано сначала какъ реальный предметъ, отъ насъ не зависящій — царство Божіе, приходящее къ намъ, церковь внѣшняя и объективная. Но, принявши это данное соединеніе съ Богомъ, человѣчество должно его усвоить собственнымъ трудомъ, ввести его во всю свою дѣйствительную жизнь, какъ преобразующее ее начало, — это — царство Божіе, которое силою берется, и только послѣ этого дѣятельнаго процесса можетъ открыться окончательно, какъ явная дѣйствительность, — то царствіе Божіе, которое въ качествѣ тайной потенціи вѣчно существуетъ внутри насъ. Данное сначала для насъ, какъ священный фактъ, производимое потомъ чрезъ насъ, какъ живая дѣйствительность, оно можетъ наконецъ открыться въ насъ и во всемъ, какъ совершенное состояніе ненарушимой любви, мира и радости о Духѣ Святомъ.

Итакъ, соотвѣтственно тремъ служеніямъ и властямъ Христа, и міръ христіанскій (или вселенская церковь въ широкомъ смыслѣ слова) развивается какъ троякое богочеловѣческое соединеніе: есть

соединеніе священное, гдѣ преобладаетъ божественный элементъ въ традиціонной неизмѣнной формѣ, образуя церковь въ тѣсномъ смыслѣ — храмъ Божій; есть соединеніе царское, гдѣ господствуетъ (относительно) человѣческій элементъ, образуя христіанское государство (посредствомъ котораго церковь должна реализоваться въ живомъ тѣлѣ человѣчества), и есть, наконецъ, единство пророческое, еще недостигнутое, гдѣ божественный и человѣческій элементъ должны вполнѣ проникать другъ друга, въ свободномъ и обоюдномъ *сочетаніи* образуя совершенное христіанское общество (церковь, какъ невѣста Божія).

Христіанская церковь, христіанское государство и христіанское общество, какъ три нераздѣльныя модификаціи царства Божія (въ его земной стадіи), имѣютъ одну и ту же общую сущность — правду Божію: церковь вѣритъ въ нее и служитъ ей, какъ абсолютной истинѣ, государство въ своей относительной сферѣ практически осуществляетъ ее, какъ справедливость, а общество христіанское должно развивать ее въ себѣ, какъ полноту свободы и любви. Справедливость есть истина во внѣшнемъ дѣйствіи, такъ же какъ свободная любовь есть та же истина во внутреннемъ состояніи. Ибо что есть истина, какъ не бытіе всѣхъ въ единствѣ или всеобщая солидарность, она же ощущается, какъ любовь, и осуществляется, какъ справедливость.

Всякое частное существо единичное или собирательное, — народъ, общественный классъ, отдѣльное лицо, — утверждая себя исключительно для себя и отъединяясь отъ богочеловѣческаго цѣлаго, дѣйствуетъ противъ истины, и истина, какъ живая сила, должна воздѣйствовать, обнаруживаться, какъ справедливость.

Поскольку церковь въ смыслѣ священнаго учрежденія есть уже совершившійся фактъ, а свободное братство всѣхъ въ любви — еще только пророческій идеалъ, наиболѣе практическое и жизненное значеніе имѣетъ для насъ средній терминъ — государство, отношеніемъ котораго къ христіанству и опредѣляются ближайшимъ образомъ историческія судьбы человѣчества.

Вообще назначеніе государства состоитъ въ томъ, чтобы защищать человѣческое общество отъ несправедливости или зла наиболѣе реальнаго и несомнѣнно обнаруженнаго — зла явнаго или публичнаго. Такъ какъ истинное общественное благо есть солидарность всѣхъ. то общественное зло есть не что иное какъ нарушеніе этой солидар-

ности. Дѣйствительная жизнь человѣчества представляетъ три рода явныхъ и реальныхъ нарушеній всеобщей солидарности: она нарушается, во-первыхъ, когда какой-нибудь народъ отнимаетъ у другого существованіе или національную независимость; во-вторыхъ, когда какой-нибудь общественный классъ или учрежденіе притѣсняетъ другіе, и въ-третьихъ, когда отдѣльное лицо открыто возстаетъ противъ общаго порядка, совершая преступленіе. Предотвращать такія нарушенія и противодѣйствовать имъ, когда они обнаружились, есть прямая задача государства. Но, исполняя ее, само государство, представляемое грѣшными людьми, можетъ нарушать справедливость относительно нарушителей и не только вслѣдствіе возможной злонамѣренности, но и вслѣдствіе грубомеханическаго пониманія самой справедливости или всеобщей солидарности, какъ интереса большинства. Такое непониманіе, естественное въ государствѣ языческомъ, не должно бы было допускаться государствомъ христіанскимъ.

Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всѣхъ и каждаго безъ исключенія. Она предполагаетъ, что всякій элементъ великаго цѣлаго — собирательный или индивидуальный — не только имѣетъ право на существованіе, но обладаетъ собственною внутреннею цѣнностью, не позволяющею дѣлать изъ него простое средство или орудіе общаго благополучія. Лишь по невѣдѣнію этой истинной справедливости древнее государство защищалось и охраняло общественный порядокъ тѣмъ, что истребляло враговъ, обращало въ рабство трудящійся классъ, мучило и убивало преступниковъ. Христіанство, признавши безконечную цѣнность за всякимъ человѣческимъ существомъ, должно было совершенно измѣнить образъ дѣйствія государства. Соціальное зло оставалось какъ и прежде въ своемъ тройномъ обнаруженіи — международномъ, гражданскомъ и уголовномъ; государство попрежнему должно было бороться со зломъ въ этихъ трехъ сферахъ, но окончательная цѣль, а также и средства борьбы не могли остаться тѣми же: принявъ христіанство, т. е. признавъ истину абсолютной солидарности всѣхъ, государство должно быть вѣрнымъ этой истинѣ и при исполненіи своей прямой задачи, т. е. противодѣйствуя нарушеніямъ соціальной правды, оно должно быть справедливо и къ нарушителямъ, не нарушая и ихъ человѣческаго права. Языческое государство имѣло дѣло съ врагомъ, съ рабомъ, съ преступникомъ. Врагъ, рабъ, преступникъ не имѣли никакихъ правъ. Христіанское государство, неотдѣлимое отъ церкви, имѣетъ

дѣло съ членами тѣла Христова — страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять національную ненависть, уравновѣшивать общественныя неправды, исправлять индивидуальные пороки. Здѣсь чужеземецъ не теряетъ своихъ гражданскихъ правъ, рабъ пріобрѣтаетъ право на свободу, преступникъ пользуется правомъ на нравственное исцѣленіе и перевоспитаніе.

Отсюда явствуетъ, что въ христіанскомъ государствѣ при исполненіи его прямой задачи безусловно недопустимо слѣдующее: во-первыхъ, войны, внушаемыя національнымъ эгоизмомъ, завоеванія, возвышающія одинъ народъ на развалинахъ другого; далѣе, гражданское и экономическое рабство, дѣлающее одинъ классъ общества пассивнымъ орудіемъ для обогащенія другого; и наконецъ, такія уголовныя наказанія, которыя не имѣютъ своею окончательною цѣлью исправленіе самого преступника, а смотрятъ на него исключительно со стороны общественной безопасности.

Государство, торжественно принявши имя христіанскаго, приняло на себя и связанныя съ этимъ именемъ обязанности. Прежде всего оно должно было упразднить или перемѣнить все то, что въ римскомъ государственномъ строѣ противорѣчило указаннымъ основнымъ требованіямъ христіанской справедливости. Посмотримъ, насколько оно исполнило эту обязанность [1].

---

[1] Продолженія настоящей статьи въ печати не появлялось, — она осталась незаконченной.

Руководящія мысли „Историческаго обозрѣнія“.

1891.

„Евреи, ихъ вѣроученіе и нравоученіе“. Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго.

1891.

Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія.

1891.

Замѣтка о Е. П. Блавацкой.

1892.

Руководящія мысли „Историческаго обозрѣнія“.

1891.

Въ двухъ вышедшихъ томахъ этого сборника (за 1890 и 1891 гг.), издаваемаго Историческимъ Обществомъ при Петербургскомъ университетѣ, подъ редакціей профессора Н. И. Карѣева, философскій интересъ представляютъ двѣ помѣщенныя въ первомъ томѣ руководящія статьи почтеннаго редактора, онъ же основатель и предсѣдатель Историческаго Общества. Въ статьѣ «Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки» Н. И. Карѣевъ замѣчаетъ, что для мыслящаго историка теперь дѣло идетъ не о томъ, какъ слѣдуетъ *писать* исторію, а также и не о томъ только, какъ слѣдуетъ *изучать* исторію, — эти двѣ темы историографическаго искусства и историко-критическаго изслѣдованія онъ считаетъ уже исчерпанными, — а дѣло идетъ о томъ, какъ слѣдуетъ *понимать* исторію. «Наука наша, — говоритъ онъ, — достигла уже той степени развитія, на которой чувствуется потребность въ теоріи: исключительныя точки зрѣнія «искусства» и «метода», на мой взглядъ, ею пережиты, и доказательства этого можно видѣть и въ томъ, что самая жизнь все шире и шире начинаетъ пониматься въ современныхъ историческихъ трудахъ, и въ томъ, что замѣчается стремленіе къ теоретическому обоснованію такого пониманія. Я думаю, что историкамъ самимъ въ скоромъ времени придется заняться тѣмъ дѣломъ, за которое прежде брались большею частью философы, именно den concreten Mechanismus der Geschichte in allgemeinen (abstracten) Untersuchungen blosszulegen und zu erläutern, говоря словами автора одной изъ неудачныхъ, правда, попытокъ создать теорію исторіи» (I, стр. 13—14).

Теорія историческаго процесса не можетъ быть удовлетворительно построена безъ рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ, входящихъ

болѣе или менѣе въ область другихъ наукъ, какъ естественныхъ, такъ и гуманитарныхъ. Но «если по вопросамъ о вліяніи природы на человѣка и о значеніи прирожденныхъ способностей племени въ исторіи историкъ зависитъ отъ натуралиста; если отъ психологовъ онъ долженъ ждать разработки явленій психическаго вліянія человѣка на человѣка и психическаго взаимодѣйствія, совершающагося въ обществѣ; если въ спеціальныхъ вопросахъ духовнаго и общественнаго быта народовъ ему необходимо искать указаній у филологовъ, фольклористовъ, этнографовъ, у политиковъ, юристовъ, экономистовъ, — то есть у него и своя собственная область вопросовъ, не затрогиваемыхъ представителями иныхъ наукъ, или затрогиваемыхъ только философами и при томъ большею частью съ слишкомъ общихъ точекъ зрѣнія и съ слишкомъ общими результатами» (стр. 27).

Основной теоретическій вопросъ исторіи есть вопросъ объ исторической причинности. Едва ли можно согласиться съ Н. И. Карѣевымъ, видящимъ здѣсь одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ спеціально рѣшенію ученыхъ историковъ. Справедливо, конечно, замѣчаніе нашего автора, что общій законъ связи причинъ со слѣдствіемъ проявляется въ разныхъ формахъ въ зависимости отъ характера причиняющихъ и причиняемыхъ явленій: человѣкъ не такъ повинуется своимъ желаніямъ, какъ камень — силѣ тяжести. Такъ же справедливо и то, что философія въ своихъ рѣшеніяхъ вопроса о причинности не останавливалась или по крайней мѣрѣ не достаточно останавливалась на томъ, что спеціализируетъ проявленіе причинности въ механикѣ, въ химіи, въ психологіи или въ исторіи, а психологи, занимаясь закономъ причинности въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, имѣли всегда въ виду человѣка, «взятаго особнякомъ», тогда какъ въ исторіи дѣйствуютъ люди, взятые, наоборотъ, въ совокупности (стр. 27, 28).

Все это совершенно вѣрно, но именно отношеніе между «особнякомъ и совокупностью», между индивидуальнымъ и общимъ, между частными элементами и цѣлымъ, или, говоря конкретно, между отдѣльными людьми и всѣмъ народомъ или всѣмъ человѣчествомъ — это отношеніе, отъ котораго зависитъ специфическій характеръ причинности исторической въ отличіе ближайшимъ образомъ отъ простой психологической, — оно-то и составляетъ умозрительный вопросъ, совершенно неразрѣшимый для историка, какъ такового. Тотъ же въ сущности вопросъ выставляется Н. И. Карѣевымъ въ качествѣ

«другого примѣра», именно какъ вопросъ о значеніи «героевъ» или великихъ людей въ исторіи, объ исторической роли личности и объ ея отношеніи къ «толпѣ», къ народнымъ массамъ, или — въ болѣе неопредѣленномъ выраженіи — къ «историческому року», или къ «силѣ вещей». Очевидно, что и тутъ рѣшается все тотъ же вопросъ о причинахъ, дѣйствующихъ въ историческомъ процессѣ, хотя и этотъ вопросъ имѣетъ характеръ совершенно умозрительный или метафизическій, ибо положительная наука знаетъ только послѣдовательность и совмѣстность явленій, а не причины, ихъ производящія. но нѣтъ никакой логической возможности ограничивать задачу объясненіемъ однихъ дѣйствующихъ причинъ. Для пониманія процесса весьма сложнаго и, однакоже, единаго, какова исторія человѣчества, необходимо объяснить не только частныя явленія, его составляющія, но и единство, его образующее. Нужно найти какъ *формальныя причины* этого единства, которыми опредѣляется общій ходъ исторіи, такъ и окончательную цѣль всего процесса. Ближайшія причины историческихъ явленій суть несомнѣнно единичныя лица. Мы вполнѣ сочувствуемъ стремленію почтеннаго автора сохранить понятіе самостоятельной личности въ теоріи историческаго процесса и отстоять это понятіе отъ научныхъ воззрѣній, сводящихъ его къ нулю. «Послѣднее дѣлается въ настоящее время главнымъ образомъ въ двухъ направленіяхъ, имѣющихъ разные исходные пункты, но приводящихъ къ одному и тому же результату; одно направленіе разлагаетъ индивидуальное *я* на вереницу совершающихся въ немъ событій, дѣлаетъ изъ личности собирательное обозначеніе мелкихъ психологическихъ процессовъ, другое же, наоборотъ, превращаетъ каждое такое *я* въ одно изъ отраженій духа времени или народа, видитъ въ личности простое созданіе окружающаго общества, всецѣло изъ него объясняющееся, и такимъ образомъ, съ обѣихъ точекъ зрѣнія, личность не есть нѣчто единое и цѣльное, будучи или суммою раздѣльныхъ психическихъ явленій, или частицею нѣкоего высшаго духовнаго цѣлаго» (стр. 32). Къ этимъ двумъ одностороннимъ взглядамъ, отрицающимъ личность, слѣдуетъ присоединить еще третій — матеріалистическій, по которому человѣческое *я* есть лишь физіологическая функція тѣлеснаго организма, безусловно опредѣляемая внѣшними механическими причинами. Но вѣдь всѣ эти три заблужденія, справедливо осуждаемыя Н. И. Карѣевымъ, имѣютъ чисто философскій характеръ, и я рѣшительно отказываюсь представить себѣ, какимъ образомъ уче-

ный историкъ, на почвѣ своей науки и ея средствами, можетъ опровергнуть иллюзіонизмъ англійской психологіи, или пантеистическую идею безличнаго мірового духа, или исключительно механическое міровоззрѣніе матеріалистовъ? Если же онъ, чтобы отстоять значеніе личности, станетъ опровергать упомянутыя заблужденія путемъ философской критики, то ему придется нести совъ въ Аѳины, ибо такими опроверженіями весьма обильна не только западно-европейская, но даже и русская философская литература.

Съ вопросомъ о значеніи личности неразрывно связанъ другой, также чисто-философскій вопросъ — о свободѣ воли. Собственно это одинъ и тотъ же вопросъ въ двухъ разныхъ выраженіяхъ. Н. И. Карѣевъ думаетъ, что въ разсужденіи свободы воли философы могутъ получить отъ историковъ существенную помощь, ибо первые разсматриваютъ лишь единичнаго волящаго субъекта въ изолированномъ состояніи, тогда какъ историкъ знаетъ этого субъекта такимъ, какимъ онъ является на самомъ дѣлѣ, именно въ неразрывномъ взаимоотношеніи съ другими волящими и дѣйствующими на него субъектами. Послѣднее указаніе совершенно безспорно, но изъ него никакъ нельзя выводить того, что̀ выводитъ нашъ авторъ. Между философомъ, изслѣдующимъ общее основное свойство индивидуальной воли, какъ таковой, одинаковой во всѣхъ субъектахъ, и историкомъ, изучающимъ конкретныя проявленія множества взаимодѣйствующихъ индивидуальныхъ волей, такое же отношеніе, какъ между химикомъ, разлагающимъ воду на ея составные элементы и опредѣляющимъ свойство этихъ элементовъ, одинаковыхъ во всякой идеѣ, — и гидрографомъ, который изучаетъ конкретное распредѣленіе различныхъ водныхъ массъ на земной поверхности. Конечно, всякій ученый гидрографъ отлично знаетъ химическій составъ воды, но онъ пріобрѣлъ это знаніе изъ химіи и никакъ не могъ бы его достигнуть спеціальными средствами своей науки; химикъ же для своихъ опытовъ вовсе не нуждается ни въ какихъ свѣдѣніяхъ изъ гидрографіи. Подобнымъ образомъ, если историкъ имѣетъ опредѣленный взглядъ на свободу воли, или на «единство и цѣльность человѣческаго я», то онъ получаетъ этотъ взглядъ изъ философіи, а никакъ не извлекаетъ его изъ историческихъ данныхъ: въ этомъ, вѣроятно, убѣдился бы и Н. И. Карѣевъ, если бы попробовалъ представить примѣрный способъ такого извлеченія. Но онъ ограничивается простымъ указаніемъ того, что люди находятся во взаимодѣйствіи. Неужели, однако, философы не

могутъ узнать этой истины помимо историковъ? Я полагаю, что когда химику для его опытовъ нужна вода, то онъ беретъ ее изъ своей кухни, а отнюдь не изъ гидрографическаго атласа; точно такъ же философу для поднииманія коренныхъ свойствъ человѣческой воли совершенно достаточно наблюдать себя самого и своихъ домашнихъ, оставляя въ покоѣ Тита Ливія и Моммсена; ибо ясно, что природа личной воли, какъ таковой, совершенно одинакова у всѣхъ людей — будь они историческіе дѣятели, или простые смертные, — точно такъ же, какъ *всякая* вода одинаково состоитъ изъ водорода и кислорода въ одномъ и томъ же опредѣленномъ отношеніи.

Впрочемъ, я совершенно согласенъ съ главною мыслью этой статьи, что наступила пора для философскаго пониманія исторіи. Полнаго сочувствія заслуживаютъ труды Н. И. Карѣева въ этомъ направленіи и его борьба противъ крайней спеціализаціи и измельчанія историческихъ работъ, отнимающихъ у науки общій интересъ и превращающихъ ее въ какой-то особенный sport для однихъ знатоковъ и любителей. Но если необходимо внутренно объединить разрозненныя историческія знанія и поднять ихъ на высоту истинной науки, т. е. разумнаго пониманія явленій, то эта задача менѣе всего можетъ быть исполнена тѣмъ, что ученые историки станутъ заниматься отвлеченными философскими вопросами (въ родѣ, напримѣръ, свободы воли), переименовывая ихъ въ «теоретическіе вопросы исторіи». Главное дѣло въ томъ, чтобы осмыслить самое содержаніе исторіи, понять и объяснить ходъ историческаго процесса въ его цѣломъ, безъ чего невозможно удовлетворительное пониманіе его основныхъ факторовъ и частныхъ фазисовъ. Вотъ для этой задачи дѣйствительно одинаково необходимы какъ историческая наука, дающая конкретный предметъ для разумѣнія, такъ и философія, которая указываетъ общіе принципы и пути такого разумѣнія. Этой сторонѣ дѣла посвящена вторая, болѣе интересная и содержательная статья почтеннаго профессора, озаглавленная: «Философія, исторія и теорія прогресса».

Здѣсь авторъ прежде всего опредѣляетъ специфическое различіе между философіей и наукой вообще. «Главное въ наукѣ, — говоритъ онъ, — подчиненіе объекту, въ предѣлахъ котораго долженъ оставаться и творческій процессъ мысли, а тогда на долю философіи останется творчество, ставящее себѣ тѣ же цѣли, что и въ наукѣ, но уже выступающее за предѣлы упомянутаго подчиненія». И да-

лѣе: «въ наукѣ творчество связано объектомъ изученія, т. е. не имѣетъ права ничего создавать, что въ то же время не давалось бы дѣйствительностью...» «Высшій идеалъ науки — точность знанія, т. е. полное соотвѣтствіе ея истинъ съ дѣйствительностью», и т. д. (стр. 119). Это воззрѣніе на науку, какъ на знаніе, подчиняющееся своему объекту, и на философію, какъ на творческое мышленіе, выходящее за предѣлы объективной дѣйствительности, очень просто, но оно страдаетъ весьма важнымъ недостаткомъ — полною неопредѣленностью основного термина. Что такое этотъ «объектъ» и эта «дѣйствительность», о которыхъ говоритъ Н. И. Карѣевъ? Если дѣло идетъ о мірѣ явленій, данныхъ намъ въ чувственномъ воспріятіи, то такому сомнительному объекту наука подчиняется никакъ не болѣе, а скорѣе даже менѣе, чѣмъ философія. Такъ, напримѣръ, въ чувственномъ воспріятіи мы находимъ солнце, кружащееся надъ землею; древняя и средневѣковая философія подчинялась болѣе или менѣе этой объективной дѣйствительности, но какъ только началось самостоятельное движеніе науки, она сейчасъ же въ лицѣ Коперника и Галилея возстала противъ «объекта» и силою мышленія представила дѣло какъ разъ наоборотъ тому, что дано. Если же нашъ авторъ въ своемъ опредѣленіи имѣетъ въ виду только тотъ фактъ, что науки исходятъ изъ данныхъ непосредственнаго опыта и опять къ нимъ возвращаются для примѣненія своихъ истинъ, то, во-первыхъ, было бы не точно называть это подчиненіемъ, а во-вторыхъ, такое отношеніе къ дѣйствительности одинаково свойственно и философіи. Чистѣйшій типъ умозрительнаго мыслителя, Гегель, начинаетъ (въ своей «Феноменологіи») съ анализа элементарныхъ данныхъ чувственнаго опыта, а затѣмъ (въ «Философіи объективнаго духа») возвращается къ окружающей его дѣйствительности и примѣняетъ свои высшія идеи къ «умозрительному обоснованію» прусской государственности. Вообще научная и философская мысль можетъ, какъ птица, подниматься болѣе или менѣе высоко, но въ концѣ концовъ должна возвратиться на землю.

Если же подъ «объектомъ» разумѣть не данныя чувственнаго воспріятія и житейской дѣйствительности, а подлинную природу существующаго, то, что̀ есть на самомъ дѣлѣ, — то вѣдь это и для науки, и для философіи одинаково есть *искомое*. Какимъ же образомъ можно подчиняться тому, что не дано, неизвѣстной величинѣ, какому-то искомому x или y?

Вообще, то, что̀ мы называемъ «объектомъ», не есть какая-нибудь опредѣленная реальность, обладающая собственнымъ постояннымъ содержаніемъ, а обозначаетъ лишь болѣе или менѣе прочное фиксированіе одного изъ двухъ терминовъ даннаго соотношенія, измѣнчиваго по существу дѣла. То, что̀ для одного субъективно, для другого объективно, и наоборотъ; и для одного и того же то, что̀ было сперва субъективнымъ, можетъ превратиться въ объективное, и vice versa. Такъ моя мысль субъективна для меня, какъ мое внутреннее состояніе, и объективна для другого, какъ внѣшній фактъ; да и для меня самого она становится объективною, какъ скоро выражается въ словѣ или дѣлѣ. Съ другой стороны, все объективно-данное, будучи мною усвоено въ формѣ ощущенія или мысли, необходимо принимаетъ субъективный характеръ, превращается въ мое внутреннее состояніе. Невниманіе къ этой простой истинѣ и фантастическое представленіе о какихъ-то двухъ отдѣльныхъ мірахъ объекта и субъекта привели нашего автора къ дальнѣйшимъ ошибочнымъ взглядамъ и заключеніямъ въ области философіи исторіи. Такъ, по его мнѣнію, философскія идеи и идеалы, которыми мы мѣряемъ историческую дѣйствительность, не имѣютъ никакого другого значенія, кромѣ того, что въ нихъ мы *выражаемъ* наши субъективныя требованія отъ вещей (стр. 124). «Такимъ образомъ, — говоритъ онъ далѣе, — если высшая задача исторической науки состоитъ въ томъ, чтобы представить объективно эволюцію всѣхъ человѣческихъ обществъ, то *философія исторіи есть не что иное какъ субъективное отношеніе* къ этой эволюціи, разсмотрѣніе ея съ точки зрѣнія прогресса въ жизни единаго по своей природѣ человѣчества» (стр. 135). Но вѣдь человѣку свойственно не только выражать субъективныя требованія, но и осуществлять ихъ, т. е. превращать идеи въ вещи; а «субъективное отношеніе» къ исторической дѣйствительности требуетъ и въ извѣстной мѣрѣ достигаетъ объективныхъ въ ней перемѣнъ, создаетъ событія и факты. Конечно, исторію дѣлаютъ не философы, а практики, но это различіе не имѣетъ здѣсь существеннаго значенія, ибо, во-первыхъ, такіе историческіе дѣятели, какъ, напримѣръ, Константинъ Великій или Магометъ, безъ сомнѣнія, имѣли свою философію исторіи, хотя и не въ школьной формѣ (а другіе, не имѣвшіе своихъ оригинальныхъ идей, какъ, напр., дѣятели французской революціи, пользовались ходячими идеями вѣка); а во-вторыхъ, такіе философы, какъ Платонъ или Аристотель, хотя и не дѣлали

прямо исторіи, но весьма сильно на нее повліяли. Значитъ, историческая эволюція есть процессъ о двухъ концахъ, процессъ субъективно-объективный, и такимъ образомъ исчезаетъ твердая граница между философіей исторіи и историческою наукою, какъ ее понимаетъ нашъ авторъ. «Историческая наука, — повторяетъ онъ далѣе, — есть объективная феноменологія жизни человѣчества; философія исторіи есть та же феноменологія съ субъективнымъ элементомъ суда, оцѣнки, критики явленій» (стр. 136). Но если сама исторія, какъ это вообще признаетъ Н. И. Карѣевъ, совершается не помимо человѣка, а опредѣляется въ значительной степени его духовнымъ существомъ, его идеальными мотивами, то, значитъ, норма для суда надъ историческими явленіями можетъ и должна имѣть объективный характеръ. Поскольку въ самомъ историческомъ процессѣ фактически присутствуетъ и дѣйствуетъ субъективный элементъ, осуществляются идеальныя требованія, постольку мы, изучая этотъ процессъ съ точки зрѣнія идеала, подчиняемся предмету изученія», сообразуемся съ историческою дѣйствительностью, и, слѣдовательно, наша субъективная оцѣнка есть вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно объективная, — разумѣется, если она основательна. Бываютъ идеалы фантастическіе, оцѣнки не вѣрныя, но это происходитъ не отъ того, что они субъективны, а потому, что они произвольны и неразумны. Нужно раздѣлять не между субъективнымъ и объективнымъ, а между истиннымъ и ложнымъ, разумнымъ и безсмысленнымъ: ибо все истинно-субъективное имѣетъ тѣмъ самымъ и силу объективности.

Проведя несущественную границу между міромъ субъекта и объекта, нашъ авторъ утверждаетъ затѣмъ небывалую бездну между міромъ человѣческимъ и природнымъ, у котораго онъ отнимаетъ всякое идеальное и нравственное значеніе. «По отношенію къ природѣ, — говоритъ онъ, — всѣ наши цѣли одинаково хороши, всѣ наши правила одинаково нравственны, всѣ предметы въ природѣ имѣютъ для насъ одинаковое внутреннее достоинство, ибо *къ природѣ у насъ нѣтъ нравственнаго отношенія*» (стр. 138). И далѣе, въ другомъ мѣстѣ: «дѣятельности человѣка, направленныя на природу, не имѣютъ принципіальнаго значенія; здѣсь господствуетъ одинъ девизъ — извлекай изъ природы все, что можешь» (стр. 155). Тщетно искали бы мы какихъ-нибудь основаній для такого утвержденія; Н. И. Карѣевъ считаетъ его, повидимому, какою-то аксіомою. А на самомъ дѣлѣ обратное положеніе не нуждается въ доказательствѣ, если только при-

знавать (какъ это дѣлаетъ и нашъ авторъ) законъ непрерывнаго развитія за основную истину всякой науки. Н. И. Карѣевъ самъ говоритъ о космическомъ *процессѣ;* конечно, если бы этотъ процессъ ограничивался образованіемъ небесныхъ тѣлъ изъ туманныхъ пятенъ, то онъ дѣйствительно отдѣлялся бы цѣлою бездною отъ историческаго человѣчества съ его духовными интересами и идеалами. Но такъ какъ между этими крайними предѣлами находятся, съ одной стороны, развитіе земного органическаго міра и животнаго царства въ частности, а съ другой — первобытное, дикое состояніе человѣчества, то въ виду этихъ промежуточныхъ звеньевъ всякое воззрѣніе, отвергающее неразрывную связь, единство и солидарность человѣка съ природой, тѣмъ самымъ отрекается отъ научной истины въ пользу произвольнаго предразсудка.

Надо надѣяться, что ученый и даровитый писатель не останется навсегда при этихъ анти-научныхъ дѣленіяхъ и противоположеніяхъ, столь не гармонирующихъ съ общимъ направленіемъ его дѣятельности. Уже и теперь его мысль какъ бы колеблется и впадаетъ иногда въ странныя противорѣчія. Такъ на стр. 140 читаемъ: «принципъ вещи не есть совокупность ея признаковъ, не есть законъ ею управляющій, не есть ея вѣчная и неизмѣнная основа, а выражаетъ собою лишь наше къ ней субъективное отношеніе или ея значеніе для насъ, — такъ сказать, внутренній смыслъ вещи». Какимъ же это образомъ значеніе вещи исключительно для другого, только субъективное отношеніе этого другого къ вещи можетъ составлять ея *внутренній смыслъ?* Мы хотѣли бы въ этомъ явномъ противорѣчіи видѣть не только крайне неудачное выраженіе неудачной мысли, но и признакъ неустойчивости автора въ его ложной точкѣ зрѣнія. Такъ же хотѣлось бы намъ объяснить и слѣдующее мѣсто: «человѣкъ не только живетъ, онъ вкладываетъ въ свою жизнь извѣстный смыслъ: выясненіе смысла жизни составляетъ одну изъ выдающихся сторонъ духовной исторіи человѣчества, составляя содержаніе религіи, философіи, науки, публицистики, поэзіи и художествъ» (стр. 153). Здѣсь въ двухъ фразахъ, связанныхъ двоеточіемъ, выражаются двѣ противоположныя и взаимно исключающія другъ друга мысли. *Вкладывать* смыслъ куда-нибудь можно только тогда, когда его тамъ нѣтъ, *выяснять* же смыслъ предполагаетъ, напротивъ, что онъ уже есть, но только неясно понимается. Итакъ, что же: вкладываетъ ли человѣкъ въ жизнь смыслъ, котораго она сама по себѣ не имѣетъ, или

же онъ только выясняетъ тотъ смыслъ жизни, который въ ней и безъ того присутствуетъ?

Далѣе нашъ авторъ старается безъ достаточнаго основанія ограничить значеніе слова прогрессъ, пріурочивая его къ однимъ хорошимъ вещамъ и отнимая у дурныхъ. «Совершенствованіе искусства повальнаго истребленія людей на войнѣ, — говоритъ онъ, — не составляетъ прогресса, поскольку прогрессъ именно и состоитъ въ установленіи отношеній между людьми на принципахъ солидарности, кооперації и права» (ibid). Что прогрессъ военнаго искусства не есть прогрессъ соціально-нравственный, это всякому понятно; но что онъ вообще не есть прогрессъ, это лишь произвольное и ни къ чему не ведущее измѣненіе терминологіи. «Прогрессомъ въ военномъ дѣлѣ,— поясняетъ авторъ, — можно назвать только подчиненіе побѣдителей извѣстнымъ обычаямъ или законамъ, указывающимъ на болѣе высокій принципъ, положенный нами въ основу пониманія смысла жизни» (стр. 154). Но вѣдь это опять-таки соціально-нравственный прогрессъ воюющихъ людей, а не техническій прогрессъ военнаго искусства, состоящій именно только въ усиленіи и цѣлесообразномъ усложненіи истребительныхъ средствъ и оружій. Простое различеніе между этими двумя прогрессами, изъ коихъ одинъ весьма желателенъ, а другой, напротивъ, крайне прискорбенъ для филантропа, — это различеніе избавило бы нашего автора отъ длиннаго и безполезнаго разсужденія. Далѣе онъ опять указываетъ на существованіе такихъ потребностей и услугъ, которыя возможны только при низкомъ уровнѣ безсознательной философіи общества; «совершенствованіе соотвѣтственныхъ имъ профессій, — говоритъ онъ, — никакъ уже нельзя назвать прогрессомъ: иначе пришлось бы называть прогрессомъ совершенствованіе въ такихъ мерзостяхъ, что не приведи Богъ» (стр. 155). Но въ чемъ же дѣло? Если эти ужасныя мерзости дѣйствительно прогрессируютъ, т. е. усиливаются, распространяются, осложняются, то развѣ сколько-нибудь поможемъ бѣдѣ тѣмъ, что прогрессъ мерзостей будетъ называться не прогрессомъ, а преуспѣяніемъ, усовершенствованіемъ, или какъ-нибудь иначе? Если уже останавливаться на словахъ, то скорѣе неудобно говорить о *совершенствованіи* мерзостей, ибо съ терминомъ совершенства обыкновенно связывается представленіе положительнаго и безусловнаго достоинства, тогда какъ слово «прогрессъ» (поступательное движеніе) во всѣхъ языкахъ, его усвоившихъ, употребляется безотносительно къ

тому, что̀ и куда прогрессируетъ («прогрессъ чахотки», «прогрессивный параличъ мозга», «les progrès immenses de l'immoralité publique» и т. п.).

Намъ кажется, что во всемъ этомъ разсужденіи о прогрессѣ незамѣтно для самого Н. И. Карѣева отразились умственныя впечатлѣнія его первой юности, когда въ нашей передовой публицистикѣ слово прогрессъ играло огромную роль и обозначало какую-то неопредѣленную, но весьма великолѣпную сущность, въ родѣ истины, божества и т. п. Прогрессъ даже олицетворялся, и въ одной поэмѣ вступалъ въ такой разговоръ съ издателемъ «Русскаго Вѣстника»:

... Зналъ ли ты, Катковъ,
Очарованья юныхъ сновъ?
Или не зналъ? Иль позабылъ,
Какъ мудрость Гегеля любилъ,
Какъ Гейне ты переводилъ? — И т. д.

Я остановился въ статьѣ Н. И. Карѣева только на томъ, что̀ нашелъ неосновательнымъ или ошибочнымъ. Но въ этой обширной статьѣ гораздо болѣе вѣрныхъ взглядовъ и поучительныхъ указаній. Чтобы передать ихъ, мнѣ пришлось бы выписывать цѣлыя страницы. Пусть лучше читатели философскаго журнала[1] сами ознакомятся съ «Историческимъ обозрѣніемъ». Главныя тенденціи этого изданія, какъ и всѣхъ трудовъ Н. И. Карѣева, заслуживаютъ полнаго сочувствія. Онъ хочетъ, чтобы историческая наука поднялась до такого пониманія жизни человѣчества, какое способствуетъ *соціально-нравственному* прогрессу самой этой жизни. Мы увѣрены, что именно только въ этомъ направленіи возможно дальнѣйшее развитіе исторической науки. Особенно у насъ наступающія тяжелыя испытанія нанесутъ, надо думать, coup de grâce той зародившейся было у насъ цеховой, эгоистической и партикуляристической наукѣ, которая равнодушна къ общему благу людей и одинаково глуха къ высшимъ вопросамъ ума и къ самымъ яснымъ требованіямъ совѣсти.

---

[1] Настоящая статья была напечатана въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ 1991, кн. 10.

Евреи (,) ихъ вѣроученіе и нравоученіе (.) Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго.

1891.

Авторъ оправдываетъ (на стр. 185) недостатки своего сочиненія «спѣшностью труда, предпринятаго исключительно по порученію и при нравственномъ воздѣйствіи (?) г. предсѣдателя Минской по еврейскому вопросу комиссіи». Книжка г. Диминскаго, какъ оказывается, вовсе и не предназначалась для печати: это была записка, наскоро представленная въ названную комиссію. На составленіе записки, какъ узнаемъ тутъ же, авторъ имѣлъ всего около полутора мѣсяца времени. При такихъ обстоятельствахъ написать что-либо значительное или хоть сколько-нибудь основательное по такому сложному и трудному предмету могъ бы, конечно, только первостепенный знатокъ еврейства вообще и талмуда въ особенности. Именно такимъ знатокомъ и представляютъ г. Диминскаго анонимные издатели его записки, напечатавшіе ее какъ посмертное сочиненіе (авторъ умеръ нѣсколько лѣтъ тому назадъ) и снабдившіе ее хвалебнымъ предисловіемъ. Остается только провѣрить по самой книжкѣ это свидѣтельство заинтересованныхъ лицъ, скрывшихъ свое имя.

На стр. 59 читаемъ: «Я не знаю точно, насколько въ самомъ талмудѣ разработанъ вопросъ о процентахъ между самими евреями; помнится только, что по опредѣленію талмуда давать такую (?) ссуду подъ проценты могутъ только талмудъ-дахамы, т. е. ученые евреи, подъ такимъ видомъ, чтобы проценты здѣсь играли родъ (sic) подарка». Помимо малограмотной формы этого заявленія, оно и по существу очень странно: почему въ самомъ дѣлѣ авторъ не позаботился въ точности узнать то, о чемъ пишетъ? Нѣсколько далѣе мы нахо-

димъ на это отвѣтъ и при томъ отвѣтъ общаго характера. На стр. 105 и 106 читаемъ слѣдующее: «Вышеприведенныя выдержки изъ нравственныхъ правилъ объ отношеніяхъ евреевъ къ иновѣрцамъ и иноплеменникамъ, характеризующія способъ отношенія талмудическихъ учителей къ источникамъ ветхозавѣтнаго откровенія, я имѣлъ случай заимствовать изъ апокрифическаго еврейскаго сборника, подъ заглавіемъ «Omer Na Schikchah», изданнаго въ одной изъ нашихъ отечественныхъ типографій въ 5621 г. отъ сотворенія міра по еврейскому лѣтосчисленію, т. е. въ 1860 г. или 1861 г. по Р. Х. Сличить всѣ эти выдержки съ официальными изданіями талмуда въ настоящее время я не имѣлъ возможности, не располагая собственнымъ экземпляромъ талмуда и встрѣчая препятствія къ сличенію представленныхъ мною выписокъ (?) съ экземплярами талмуда, находящимися въ рукахъ евреевъ». Изъ этого курьезнаго признанія явствуетъ, что г. Диминскій вовсе не пользовался талмудомъ при составленіи своей записки: своего экземпляра не имѣлъ, а къ чужимъ обращаться затруднялся. Послѣ этого насъ уже не особенно удивили слѣдующія дополнительныя признанія этого *знатока:* «Въ толкованіи къ приведенному правилу, извѣстномъ подъ названіемъ Бееръ га Гола, принадлежащемъ первоклассному авторитету іудейства виленскому раввину XVII в., Моисею Ривкесу, изданномъ имъ самимъ въ Амстердамѣ (о нѣкот. средн. обв., стр. 67; Міровоззр. талмуда, т. II и III, стр. 81), есть ссылки на Маймонида, на неизвѣстнаго мнѣ Мардохая, а также на талмудическій трактатъ Баба Батра (149.1), гдѣ, *какъ я предполагаю* [1], представленныя мною въ разсужденіи прозелитовъ правила разработаны подробнѣе» (Диминскій, стр. 150—151). Такимъ образомъ, когда дѣло идетъ о талмудѣ, нашъ авторъ можетъ дѣлать только предположенія о содержаніи того или другого мѣста въ извѣстномъ талмудическомъ трактатѣ, о которомъ онъ узналъ изъ какого-нибудь новѣйшаго сочиненія. Впрочемъ, такое нетвердое отношеніе къ источникамъ не ограничивается у него однимъ талмудомъ. Черезъ нѣсколько строкъ читаемъ (стр. 151—152): «Замѣчательно здѣсь, что весьма авторитетное въ еврействѣ толкованіе къ послѣднимъ двумъ пунктамъ, извѣстное подъ названіемъ Сифтей (sic) Когенъ, принадлежащее виленскому раввину XVII в. Саббатай Когену, состоитъ изъ однѣхъ ссылокъ съ большими сокращеніями *на*

[1] Курсивъ мой. *В. С.*

неизвѣстныя мнѣ, но извѣстныя компетентнымъ людямъ авторитетныя въ еврействѣ сочиненія[2], и между прочимъ на сборникъ знаменитаго Ашера бенъ Іехіэля или Роша, одного изъ величайшихъ еврейскихъ авторитетовъ XIII в. (о нѣкот. среднев. обв., стр. 102); Міровоззр. талм., т. I, стр. 255)». Итакъ, не только талмудъ, но и другія авторитетныя въ еврействѣ сочиненія совершенно неизвѣстны г. Диминскому; зато, какъ онъ увѣряетъ, эти сочиненія извѣстны компетентнымъ людямъ — фактъ утѣшительный, хотя и не нуждавшійся въ особомъ подтвержденіи. Хорошо, впрочемъ, что нашъ авторъ столь опредѣлительно исключаетъ себя изъ числа компетентныхъ людей. Съ этою самооцѣнкою всякій долженъ согласиться. Нельзя ничего возразить и противъ заявленія на стр. 186: «я сдѣлалъ только то, что могъ сдѣлать при данныхъ условіяхъ». Если подъ *данными условіями* разумѣть, во-первыхъ, совершенное незнакомство г. Диминскаго съ еврейскими книгами вообще и съ талмудомъ въ частности, а во-вторыхъ, рѣшимость толковать вкривь и вкось съ видомъ знатока о предметахъ, о которыхъ ничего не знаешь, то, безъ сомнѣнія, нашъ авторъ сдѣлалъ только то, что могъ сдѣлать, или лучше сказать, онъ могъ сдѣлать только то, что сдѣлалъ. Но слѣдующія за этимъ заявленіемъ слова никакъ не могутъ быть одобрены съ точки зрѣнія истины и даже простого здраваго смысла. «Приводя, — пишетъ г. Диминскій, — для характеристики еврейскаго вѣроученія и нравоученія формальные документы, я старался говорить языкомъ этихъ документовъ, но вслѣдствіе своеобразностей еврейской рѣчи и по совершенной новости предмета для непосвященныхъ, я долженъ былъ *иногда* представлять *нѣкоторые* документы въ *нѣсколько*[2] перефразированномъ и распространенномъ внѣшнемъ видѣ для того, чтобы быть понятнымъ и такимъ читателямъ, которые встрѣчаются съ представляемымъ мною предметомъ въ первый разъ» (стр. 186). Что значитъ «приводя формальный документъ, стараться говорить его языкомъ»? Когда приводится документъ, написанный на чужомъ языкѣ, то всѣ старанія должны ограничиваться тѣмъ, чтобы его безошибочно списать и затѣмъ приложить (для читателей «непосвященныхъ») точный, по возможности, буквальный переводъ. А затѣмъ, если имѣть въ виду и такихъ ультра-непосвященныхъ читателей, которые не могутъ понять документа ни на чужомъ, ни на

[2] Курсивы мои. *В. С.*

своемъ языкѣ, то ничто не препятствуетъ къ точному переводу приложить для *такихъ* читателей особыя толкованія и разъясненія. Но нашъ авторъ *всегда* (а не иногда только, какъ онъ увѣряетъ) ограничивается только этою третьею, дополнительною задачей. Никогда никакихъ «формальныхъ документовъ», т. е. никакихъ текстовъ изъ еврейскихъ книгъ онъ не приводитъ ни въ подлинникѣ, ни въ русскомъ переводѣ; онъ только передаетъ своими словами (въ косвенной формѣ рѣчи) различныя, якобы еврейскія, правила, узаконенія и мнѣнія и затѣмъ ставитъ иногда въ скобкахъ названія еврейскихъ книгъ, между прочимъ талмудическихъ трактатовъ. Эти еврейскія названія, какъ явствуетъ даже изъ его собственныхъ указаній, онъ нашелъ въ нѣкоторыхъ новѣйшихъ общедоступныхъ сочиненіяхъ по еврейскому вопросу, преимущественно на русскомъ языкѣ, каковы, напримѣръ, извѣстная книга профессора Хвольсона о средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ, или популярный сборникъ «Міровоззрѣніе талмудистовъ».

Что въ произведеніи г. Диминскаго нѣтъ *ни одной* выписки или выдержки изъ какой бы то ни было еврейской книги — въ этомъ всякій читатель — даже «непосвященный» — легко можетъ убѣдиться собственными глазами и если самъ авторъ и его издатели утверждаютъ противное, то, кромѣ ихъ равнодушія къ очевидной истинѣ, это можетъ еще объясняться только тѣмъ, что они не понимаютъ различія между выпискою изъ книги и ссылкою на книгу. Различіе, однако, весьма значительно. Ссылаться можно на что угодно. Г. Диминскій ссылается между прочимъ и на талмудъ, но выписать изъ него онъ не выписалъ ни одной строки, да и не могъ этого сдѣлать уже по той одной причинѣ, что талмудъ, по собственному его признанію, точно кладъ не давался ему въ руки: своего экземпляра не имѣлъ, а чужими по какимъ-то таинственнымъ причинамъ не могъ пользоваться.

Взятыя изъ новѣйшихъ русскихъ сочиненій и поставленныя въ скобкахъ еврейскія названія, которыми авторъ украсилъ собственныя соображенія — всѣ эти Baba Kama, Sanhedrin, Sotah, Abodah Zarah и т. д., остаются пустыми звуками, столь же чуждыми для него самого, какъ и для его читателей. Чтобы этотъ подборъ «страшныхъ словъ» принимать за серьезныя цитаты или за «формальные документы», какъ выражается г. Диминскій, нужна такая высокая степень непосвященности, какая встрѣчается лишь у читателей совер-

шенно особаго рода. Вѣроятно, на такихъ высоконепосвященныхъ читателей и разсчитывали издатели этой книжки, сообщающіе на оберткѣ, что она напечатана вся на веленевой бумагѣ въ количествѣ 550 экземпляровъ.

Чтобы видѣть, какую силу имѣютъ «формальные документы» г. Диминскаго, возьмемъ одну его ссылку на невѣдомый ему талмудъ, — именно ссылку по самому основному и важному пункту. «Высшею степенью знанія, а слѣдовательно и благочестія, — пишетъ г. Диминскій на стр. 42, — считается (т. е. у евреевъ) умѣнье доказать законность незаконнаго дѣйствія». И въ доказательство этого тяжеловѣснаго тезиса ставится въ скобкахъ: Вавилонскаго талмуда трактатъ Sanhedrin 17. 2. Цифры эти означаютъ листъ и страницу талмудическаго трактата Sanhedrin (о синедріонѣ) — именно страница вторая, или оборотъ листа семнадцатаго. Отыскиваемъ указанное мѣсто и убѣждаемся, что ничего относящагося къ тезису г. Диминскаго тамъ нѣтъ [3]. Но, можетъ быть, авторъ того новѣйшаго сочиненія, изъ котораго нашъ «знатокъ» списалъ свою цитату, считалъ страницы каждаго листа не справа налѣво, какъ слѣдуетъ по еврейскому способу, а слѣва направо? Дѣйствительно, на 1-й страницѣ этого листа есть фраза, которую при обычной наглости и безсовѣстности извѣстнаго рода писателей можно было извратить въ указанномъ смыслѣ [4]. Дѣло идетъ о свойствахъ, которыми должны обладать члены синедріона. По мнѣнію рабби Іоханана, требуются даже высокій ростъ и благообразіе. Болѣе общепризнанныя требованія — мудрость, знаніе языковъ (чтобы не быть обманутыми переводчиками), по мнѣнію Раши, знакомство съ египетскими чарами или фокусами, чтобы не быть обмороченнымъ. А между прочимъ приводится и мнѣніе великаго учителя Іегуды въ слѣдующихъ словахъ: *амар рабби Іегуда амар рав эйн мошивин бесанедрин элэ ми шеіодеа л'тагер га шерец...*, что значитъ по-русски: «сказалъ рабби Іегуда, сказалъ учитель: не сажайте въ синедріонъ такого, ко-

[3] Для читателя „непосвященнаго“ замѣтимъ, что нумерація листовъ талмудическихъ трактатовъ остается неизмѣнною во всѣхъ изданіяхъ.

[4] Мнѣ пришлось нѣсколько лѣтъ тому назадъ хорошо познакомиться съ пріемами тенденціозныхъ обличителей талмуда. См. мою статью объ этомъ предметѣ въ августовской книгѣ „Русской Мысли“ за 1886 г.

торый бы не зналъ очищенія шереца». Слово *шерец* значитъ *гадъ* въ широкомъ смыслѣ, обнимающемъ всѣхъ пресмыкающихся, ползающихъ и кишащихъ животныхъ — змѣй, лягушекъ, раковъ, червей и т. д. Всѣ такія животныя были для евреевъ нечисты и дѣлали нечистымъ всякій предметъ, къ которому прикасались. Въ виду практическаго неудобства разныхъ сложныхъ очищеній издавна допускались смягченія и ограниченія общаго принципа, признавались условія, при которыхъ съ *шереца* снималось его оскверняющее свойство, и рабби Іегуда высказывается за наиболѣе широкое примѣненіе этихъ облегчительныхъ правилъ, требуя непремѣнно, чтобы всякій членъ синедріона ихъ зналъ. Если бы этотъ учитель высказался въ противномъ смыслѣ, то господа Диминскіе не преминули бы его выставить какъ образецъ безпощаднаго еврейскаго формализма, подавляющаго всякую жизнь. Ясно во всякомъ случаѣ, что дѣло идетъ исключительно о ритуальной чистотѣ, про незаконныя же дѣйствія, превращаемыя въ законныя, нѣтъ и помину.

Очень можетъ быть, — пишетъ г. Диминскій, — что многіе сочтутъ меня переступившимъ надлежащія границы по предмету общихъ, лично мнѣ принадлежащихъ соображеній и выводовъ: во всѣхъ такихъ и подобныхъ случаяхъ я прошу принять во вниманіе только предъявленные мною формальные документы, устранивъ мои соображенія и обобщенія и поставивъ взамѣнъ ихъ свои» (стр. 186—187). Ни одного формальнаго документа, ни одного еврейскаго текста въ подлинникѣ или въ переводѣ г. Диминскій намъ не предъявилъ, а его соображенія и обобщенія, согласно его собственной совершенно законной просьбѣ, должны быть оставлены безъ вниманія. Есть же, однако, какой-нибудь фактическій матеріалъ въ этой книжкѣ? Самъ авторъ въ другомъ мѣстѣ отзывается на этотъ счетъ нѣсколько глухо и загадочно: «о литературѣ вопроса о еврейскомъ вѣроученіи и нравоученіи, о самыхъ разнообразныхъ исходныхъ точкахъ и о самыхъ противоположныхъ по сему предмету выводахъ, согласно предначертанному мною плану, я предполагаю говорить впослѣдствіи на основаніи матеріаловъ, какіе у меня окажутся» (стр. 109, 110). Въ числѣ этихъ матеріаловъ не оказалось бездѣлицы — талмуда; зато оказалась газета «Новое Время», которую нашъ авторъ весьма охотно цитируетъ по вопросамъ статистики, а еще болѣе по вопросамъ вѣроученія и нравоученія. Есть, впрочемъ, у г. Диминскаго и такой фактическій матеріалъ, источникъ котораго остается совершенно неиз-

вѣстнымъ. Таковъ, между прочимъ, его пространный и престранный разсказъ объ одномъ архимандритѣ изъ крещеныхъ евреевъ, который будто бы, «спрошенный о томъ, какимъ христіанскимъ именемъ онъ желалъ бы быть нареченнымъ при св. крещеніи, отвѣчалъ, что онъ желаетъ называться «казначеемъ», конечно потому, поясняетъ г. Диминскій, что должность казначея монастыря его въ это время интересовала; что въ санъ архимандрита онъ возведенъ не за свое благочестіе, а благодаря своей бойкости и ловкости — первоначально въ должности келейнаго служки, а потомъ въ должности эконома, и что вмѣстѣ съ тѣмъ для знающаго этого архимандрита не секретъ, что въ православныхъ священнодѣйствіяхъ онъ съ грѣхомъ пополамъ произноситъ возгласы, а читать умѣетъ только одно евангеліе для молебновъ въ высокоторжественные дни» (стр. 194—195). Вотъ что значитъ ревность не по разуму: своею обличительною сплетней г. Диминскій мѣтилъ въ евреевъ, а попалъ совсѣмъ въ другую сторону!

Изъ всего вышеизложеннаго, полагаю, достаточно явствуетъ, что изданная неизвѣстными лицами записка Диминскаго, не содержащая въ себѣ ни одного еврейскаго текста, хотя бы въ переводѣ, и обнаруживающая полное незнакомство автора съ еврейскою письменностью вообще и съ талмудомъ въ частности, можетъ заслуживать вниманія единственно лишь какъ показатель культурнаго уровня той публики, среди которой этотъ бездарный и невѣжественный памфлетъ можетъ выдаваться за важное и авторитетное изслѣдованіе.

Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія.

Рефератъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества, 19 октября 1891 года.

Средневѣковымъ міросозерцаніемъ я называю для краткости историческій компромиссъ между христіанствомъ и язычествомъ, — тотъ двойственный полуязыческій и полухристіанскій строй понятій и жизни, который сложился и господствовалъ въ средніе вѣка какъ на романо-германскомъ Западѣ, такъ и на византійскомъ Востокѣ.

Обыкновенно и противники, и защитники средневѣковаго міросозерцанія одинаково принимаютъ его за само христіанство или, во всякомъ случаѣ, признаютъ между ними такую неразрывную связь, какъ между содержаніемъ и соотвѣтствующей ему формой. Я нахожу полезнымъ и важнымъ выяснить, что христіанство и средневѣковое міросозерцаніе не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этимъ самымъ выяснится и то, что причины упадка средневѣковаго міросозерцанія заключаются не въ христіанствѣ, а въ его извращеніи, и что этотъ упадокъ для истиннаго христіанства нисколько не страшенъ.

I.

Сущность истиннаго христіанства есть перерожденіе человѣчества и міра въ духѣ Христовомъ, превращеніе мірского царства въ Царство Божіе (которое не отъ міра сего). Это перерожденіе есть сложный и долгій процессъ, — недаромъ же оно въ самомъ Евангеліи сравнивается съ ростомъ дерева, созрѣваніемъ жатвы, вскисаніемъ тѣста и т. п. Но, разумѣется, христіанское перерожденіе человѣчества не можетъ быть только естественнымъ процессомъ, не можетъ совершаться само собою, путемъ безсознательныхъ движеній и

перемѣнъ. Это перерожденіе есть процессъ духовный («истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится водою и духомъ, не можетъ войти въ Царствіе Божіе»); въ немъ должно непремѣнно участвовать само человѣчество своими собственными силами и своимъ сознаніемъ. Существенное и коренное отличіе нашей религіи отъ другихъ восточныхъ, въ особенности отъ мусульманской, состоитъ въ томъ, что христіанство, какъ религія богочеловѣческая, предполагаетъ дѣйствіе Божіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ и дѣйствія человѣческаго. Съ этой стороны осуществленіе самого Царства Божія зависитъ не только отъ Бога, но и отъ насъ, ибо ясно, что духовное перерожденіе человѣчества не можетъ произойти помимо самого человѣчества, не можетъ быть только внѣшнимъ фактомъ; оно есть *дѣло,* на насъ возложенное, *задача,* которую мы должны разрѣшать. Не менѣе ясно и то, что *за разъ, однимъ актомъ* эту задачу не только разрѣшить, но и сознать во всемъ ея значеніи невозможно. Обращеніе и перерожденіе даже единичнаго человѣка вдругъ не совершается. Возьмемъ личныхъ учениковъ Христа. Если кто, то они имѣли всѣ удобства для полнаго и быстраго духовнаго возрожденія. И, однако, во всю земную жизнь Спасителя и потомъ до самой Пятидесятницы мы такого возрожденія не замѣчаемъ. Они остаются такими, какими были. Явленіе Христа поразило ихъ. Его духовная сила привлекла ихъ и привязала къ Нему, но не переродила. Они вѣрили въ Него, какъ въ фактъ высшаго порядка, и ждали отъ Него установленія Царствія Божія, *также какъ внѣшняго факта.* И именно на нихъ, на этихъ избранникахъ, на этой соли земли мы лучше всего можемъ видѣть, какъ мало значитъ такая вѣра въ Божественное, какъ во внѣшній сверхъестественный фактъ. Не случайно, конечно, въ знаменитой гл. XVI Матѳея поставлены рядомъ: величайшая похвала Петру за его горячее исповѣданіе правой вѣры, и затѣмъ такое обращеніе къ тому же Петру: «Отойди отъ меня, сатана; соблазнъ ты мнѣ, потому что мыслишь не по-божески, а по-человѣчески». Значитъ, можно имѣть самую ревностную, самую пламенную и самую православную вѣру, и однакоже не имѣть Духа Божія и уподобляться сатанѣ, какъ и въ другомъ мѣстѣ Новаго Завѣта говорится: «и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ». И чѣмъ съ большею ревностью и прямолинейностью проявляется внѣшнимъ образомъ такая вѣра, тѣмъ она не только противнѣе Духу Христову, но тѣмъ менѣе въ ней самой внутренней мощи и прочности. Не напрасно опять-таки разсказано

въ евангеліяхъ, какъ тотъ же ревностный ученикъ Христовъ отрубилъ ухо слугѣ первосвященника, для защиты своего Учителя, а затѣмъ въ ту же ночь три раза отрекся отъ Него. Приписывать эту несостоятельность вѣры Петровой его особенному характеру — это все равно, что вину псевдохристіанскаго фанатизма и насильничества сваливать, какъ это у насъ принято, на одну западную католическую церковь, для которой апостолъ Петръ признается спеціальнымъ прототипомъ. Но въ Евангеліи нѣчто подобное разсказывается и о любимомъ ученикѣ Христовомъ — объ Іоаннѣ, этомъ прототипѣ, какъ иные думаютъ, нашего восточнаго Православія.

«Заговорилъ Іоаннъ и сказалъ: Наставникъ! Мы видѣли какого-то человѣка, именемъ Твоимъ изгоняющаго бѣсовъ, и запретили ему, потому что онъ не слѣдуетъ за нами. И сказалъ ему Іисусъ: Не запрещайте; ибо кто не противъ насъ, тотъ за насъ».

«И было, что исполнялись дни взятія Его (отъ земли), и Онъ уставилъ лице Свое идти въ Іерусалимъ; и послалъ вѣстниковъ предъ лицемъ Своимъ. И, идя, вошли въ село самарянское, чтобы приготовить Ему. И не приняли Его (тамъ), потому что лице Его было какъ у идущаго въ Іерусалимъ. Видя же (это), ученики Его Іаковъ и Іоаннъ сказали: Господи, хочешь, скажемъ, чтобъ огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Илія сдѣлалъ? — обернувшись же, запретилъ имъ и сказалъ: не знаете, какого вы духа; ибо Сынъ человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, но спасать. — И пошли въ другое село» (Лук. IX, 49—56).

Если главное дѣло въ вѣрѣ, то ужъ на что, кажется, сильнѣе вѣры, когда сейчасъ же, безъ малѣйшаго сомнѣнія готовы огонь съ неба низводить; и, однако, при такой великой, повидимому, вѣрѣ Іаковъ и Іоаннъ не знали духа Христова, и именно потому не знали, что вѣрили болѣе всего въ Его внѣшнюю чудодѣйственную силу. Эта сила была, но не въ ней было дѣло.

II.

Только послѣ внѣшней разлуки духъ Христовъ внутренно овладѣлъ апостолами и переродилъ ихъ. Также овладѣлъ онъ и тою первою общиною вѣрующихъ въ Іерусалимѣ, у которыхъ, по словамъ Дѣяній Апостольскихъ, было одно сердце и одна душа. Но церковь въ обширномъ смыслѣ, христіанское человѣчество во всемъ своемъ

объемѣ до сихъ поръ еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно такъ же внѣшнимъ образомъ относится ко Христу, какъ относились апостолы во время Его земного житія, — оно также еще не научилось мыслить по-божьи, также не знаетъ, какого оно духа. Чѣмъ шире распространялась проповѣдь о новомъ духовномъ Адамѣ по языческому міру, тѣмъ болѣе сопротивленія и упругости оказывалъ ветхій, плотскій Адамъ. Уже въ Апостольскихъ Посланіяхъ къ различнымъ церквамъ рѣшительно преобладаетъ *обличительный* характеръ, уже въ этихъ первыхъ христіанскихъ общинахъ, рядомъ съ особыми духовными дарами, появляются и особыя безобразія (см. Посл. ап. Павла къ коринѳянамъ).

Давнишнее и весьма распространенное представленіе объ эпохѣ до Константина Великаго, какъ о времени идеальной чистоты, какъ о золотомъ вѣкѣ христіанства, можетъ быть допущено лишь съ большими ограниченіями. Разница, конечно, была, но полной противоположности не было между послѣдующими вѣками и тѣми первыми. Вообще и въ то время большинство христіанъ относилось къ царству Божію внѣшнимъ образомъ, ожидало его пришествія, какъ внѣшней чудодѣйственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, такъ завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца міра, съ одной стороны, а съ другой— еще болѣе близкая возможность мученичества поддерживали тогдашнихъ христіанъ на извѣстной духовной высотѣ и не позволяли практическому матеріализму брать верхъ. Конечно, гоненія не были явленіемъ обычнымъ, повсемѣстнымъ и повседневнымъ. Безусловно всеобщихъ гоненій, — во всей Римской имперіи, — не бывало вовсе; гоненія обширныя продолжались очень короткое время; большинство же гоненій имѣло мѣстный и случайный характеръ. Но такъ какъ были римскіе законы, въ силу которыхъ можно было преслѣдовать христіанство въ качествѣ уголовнаго и государственнаго преступленія, то *возможность* мученичества всегда и вездѣ висѣла надъ христіанами и придавала очищающій, трагическій характеръ ихъ жизни. Важное преимущество тѣхъ вѣковъ передъ послѣдующими состояло въ томъ, что христіане могли быть и бывали гонимыми, но ни въ какомъ случаѣ не могли быть гонителями. Вообще же принадлежать къ новой религіи было гораздо болѣе опасно, чѣмъ выгодно, и потому къ ней обращались обыкновенно лучшіе люди, съ искреннимъ убѣжденіемъ и одушевленіемъ. Жизнь тогдашней церкви

если и не была вполнѣ проникнута духомъ Христовымъ, то во всякомъ случаѣ высшіе религіозно-нравственные мотивы въ ней преобладали. *Было* среди языческаго міра дѣйствительно христіанское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое другимъ, лучшимъ началомъ жизни.

Съ этой стороны прекращеніе гоненій и офиціальное признаніе новой религіи сначала полноправною, а потомъ и господствующею произвело въ самомъ дѣлѣ важную перемѣну къ худшему. При Константинѣ Великомъ и при Констанціи къ христіанству привалили языческія массы не по убѣжденію, а по рабскому подражанію или корыстному расчету. Явился небывалый прежде типъ христіанъ притворныхъ, лицемѣровъ. Онъ еще болѣе размножился, когда при Ѳеодосіи, а окончательно при Юстиніанѣ язычество было запрещено закономъ и, кромѣ разбросанной горсти полутерпимыхъ евреевъ, всякій подданный греко-римской имперіи принудительно обязывался быть христіаниномъ, подъ страхомъ тяжкихъ уголовныхъ наказаній. Разумѣется, между образовавшимся такимъ образомъ типомъ христіанъ поневолѣ, изъ-подъ палки и оставшимся типомъ настоящихъ христіанъ по глубокому убѣжденію — образовалось множество переходныхъ оттѣнковъ поверхностнаго и равнодушнаго христіанства. Но все это безъ всякаго различія было прикрыто общею организаціею внѣшней церкви, въ которой всѣ категоріи внутренняго достоинства стерлись и смѣшались. Прежнее дѣйствительно христіанское общество расплылось и растворилось въ христіанской по имени, а на дѣлѣ — языческой громадѣ. Преобладающее большинство поверхностныхъ, равнодушныхъ и притворныхъ христіанъ не только фактически сохранило языческія начала жизни подъ христіанскимъ именемъ, но всячески старалось — частью инстинктивно, а частью и сознательно — утвердить рядомъ съ христіанствомъ, узаконить и увѣковѣчить старый языческій порядокъ, принципіально исключая задачу его внутренняго обновленія въ духѣ Христовомъ. Тутъ-то и положена была первая основа того христіанско-языческаго компромисса, который опредѣлилъ собою средневѣковое міросозерцаніе и жизнь.

III.

Я не говорю о *фактическомъ* компромиссѣ между абсолютною истиною и нашею дѣйствительностью. Вся наша жизнь прошедшая,

настоящая и будущая, до конца исторіи, есть въ каждомъ своемъ данномъ состояніи фактическій компромиссъ между осуществляющимся въ мірѣ высшимъ идеальнымъ началомъ и тою матеріальною, не соотвѣтствующею ему средою, въ которой оно осуществляется. Когда осуществится вполнѣ, тогда конецъ всякому компромиссу, но тогда же и конецъ исторіи и всему міровому процессу. Пока есть какое-нибудь несовершенство въ мірѣ, есть, значитъ, и компромиссъ противоборствующихъ началъ, ибо что̀ такое несовершенство, какъ не фактическая *уступка* высшаго начала низшему? Истинное совершенствованіе требуетъ только, чтобы идеальное начало все глубже проникало въ противодѣйствующую ему среду и все полнѣе овладѣвало ею.

Если есть борьба и побѣда, усиліе и улучшеніе, если абсолютный идеалъ не отрицается и не забывается, если онъ остается внутреннимъ одушевляющимъ началомъ и окончательною цѣлью дѣятельности, то фактическій компромиссъ съ реальною средой есть только внѣшняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здѣсь нѣтъ двоевѣрія. Считаться съ дурною дѣйствительностью, какъ съ фактомъ, не значитъ въ нее вѣрить; временно уступать ей въ маломъ, чтобы окончательно упразднить ее въ большомъ, не значитъ поклоняться ей. Лѣченіе болѣзней есть также, пожалуй, компромиссъ, его и порицаютъ прямолинейные моралисты; но Христосъ освятилъ его своимъ примѣромъ.

Но когда языческій міръ принялъ христіанство, дѣло шло не о фактическомъ компромиссѣ, который былъ и безъ того, а о принципіальномъ. Большинство новообращенныхъ хотѣло, чтобы все оставалось по-старому. Они признали истину христіанства, какъ внѣшняго факта, и вошли съ нимъ въ нѣкоторыя внѣшнія формальныя отношенія, но лишь съ тѣмъ, чтобы ихъ жизнь оставалась попрежнему языческою, чтобы мірское царство оставалось мірскимъ, а царство Божіе, будучи не отъ міра сего, оставалось бы и внѣ міра, безъ всякаго жизненнаго вліянія на него, т. е. оставалось бы какъ безполезное украшеніе, какъ простой придатокъ къ мірскому царству. Но Христосъ приходилъ въ міръ не для того, конечно, чтобъ обогатить мірскую жизнь нѣсколькими новыми церемоніями, а для того, чтобы спасти міръ. Своею смертью и воскресеніемъ Онъ спасъ міръ въ принципѣ, въ корнѣ, въ центрѣ, а распространить это спасеніе на весь кругъ человѣческой и мірской жизни, осуществить начало

спасенія во всей нашей дѣйствительности — это Онъ можетъ сдѣлать уже не одинъ, а лишь вмѣстѣ съ самимъ человѣчествомъ, ибо насильно и безъ своего вѣдома и согласія никто дѣйствительно спасенъ быть не можетъ. Но истинное спасеніе есть перерожденіе, или новое рожденіе, а новое рожденіе предполагаетъ смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется. Прежде чѣмъ рѣшиться принять настоящее спасеніе, какъ свою собственную задачу, свой подвигъ, языческій міръ захотѣлъ попробовать легкаго, дешеваго спасенія, спасенія мертвою вѣрою и дѣлами благочестія, *дѣлами*, а не *дѣломъ*. И при томъ дѣлами внѣшними; но настоящее христіанство есть прежде всего дѣло — дѣло жизни для человѣчества, а потомъ уже дѣла́. Но дѣло трудно, а дѣла́ легки; а всего легче отвлеченная вѣра въ непонятные предметы, т. е. собственное словесное исповѣданіе такой вѣры. Съ этой стороны главнымъ образомъ и было принято христіанство.

Конечно, какъ нравственно-историческая задача, какъ общее дѣло человѣчества, христіанство не сознавалось ясно и опредѣленно и въ первые три вѣка, но все-таки оно было тогда дѣломъ жизни для всѣхъ: готовиться къ мученичеству, къ близкому концу міра — задача нелегкая. Но вотъ мученичество совсѣмъ прекратилось, а конецъ міра сталъ все болѣе и болѣе удаляться на задній планъ. Ни умирать за Христа, ни готовиться къ встрѣчѣ Его второго пришествія не предстояло. И первое, и второе Его явленіе, средоточіе и конецъ мірового процесса, потеряли жизненное значеніе, стали предметомъ отвлеченной вѣры. А между этими раздвинувшимися предѣлами божественнаго прошедшаго и божественнаго будущаго настоящая человѣческая жизнь, которая должна была быть дѣятельнымъ продолженіемъ одного и дѣятельнымъ приготовленіемъ другого, осталась при своемъ матеріальномъ безсмысліи и при своей матеріальной косности. Сохранить эту языческую жизнь, какъ она была, и только помазать ее снаружи христіанствомъ — вотъ чего въ сущности хотѣли тѣ псевдохристіане, которымъ не приходилось проливать свою кровь, но которые уже начали проливать чужую.

Сущность религіи въ томъ, что ея истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается, какъ *норма дѣйствительности*, какъ *законъ жизни*. Если не на словахъ только, а въ самомъ дѣлѣ вѣрю, напр., въ троичность Божества, какъ въ религіозную истину, то я долженъ понимать и принимать ея нравственный жизненный смыслъ. Ибо

всѣ наши догматы имѣютъ такой смыслъ, и сначала онъ если и не ясно понимался, то живо чувствовался въ христіанскомъ мірѣ.

IV.

Я не стану излагать теперь свой взглядъ на жизненное значеніе основныхъ христіанскихъ истинъ, въ особенности истины о тріединствѣ Божества и о богочеловѣчности Христа. Этотъ мой взглядъ слишкомъ необыченъ и, изложенный въ двухъ словахъ, былъ бы непонятенъ. Но можно пояснить, въ чемъ сущность дѣла, сравненіемъ съ другою болѣе простою религіей. Ученіе Ислама довольно скудно содержаніемъ, но эта частная религія вполнѣ осуществляется въ жизни мусульманскаго міра. Представленіе о Богѣ, какъ единой *исключительной силѣ*, весьма односторонне, но зато оно опредѣляетъ собою весь мусульманскій строй: единому деспоту на небѣ соотвѣтствуетъ единый деспотъ на землѣ. Теоретическому отрицанію свободы воли и вообще самостоятельности человѣческаго начала вполнѣ соотвѣтствуетъ фатализмъ и квіэтизмъ, какъ преобладающее жизненное настроеніе всѣхъ мусульманъ.

Христіанское ученіе, въ противоположность Исламу, заключаетъ въ себѣ *полную истину*. Но истина не только не осуществлена вполнѣ (что и невозможно до конца міра), но и самая задача ея осуществленія отрицается мнимыми христіанами, — отрицается, значитъ, самый смыслъ христіанства. Смыслъ христіанства въ томъ, чтобы по истинамъ вѣры преобразовывать жизнь человѣчества. Это и значитъ оправдывать вѣру дѣлами. Но если эта жизнь была оставлена при своемъ старомъ языческомъ законѣ, если самая мысль о ея коренномъ преобразованіи и перерожденіи была устранена, то тѣмъ самымъ истины христіанской вѣры потеряли свой смыслъ и значеніе, какъ нормы дѣйствительности и законъ жизни, и остались при одномъ отвлеченно-теоретическомъ содержаніи. А такъ какъ это содержаніе мало кому понятно, то истины вѣры превратились въ обязательные догматы, т. е. въ условные знаки церковнаго единства и послушанія народа духовнымъ властямъ. Между тѣмъ нельзя же было отказаться отъ идеи, что христіанство есть *религія спасенія*. И вотъ отъ незаконнаго соединенія этой идеи спасенія съ церковнымъ догматизмомъ родилось чудовищное ученіе о томъ, что единственный путь спасенія есть вѣра въ догматы, что безъ этого спас-

тись невозможно. Къ счастью, еще кромѣ догматовъ сохранились, какъ нѣкій придатокъ къ нимъ, — *таинства*. Хоть истинный смыслъ ихъ и былъ частью забытъ, а частью не успѣлъ развиться, но этотъ существеннѣйшій элементъ христіанства имѣлъ во всякомъ случаѣ преимущество общедоступности. Самый ярый ревнитель правовѣрія не могъ требовать, чтобы грудной младенецъ правильно исповѣдывалъ догматъ о нераздѣльномъ и несліянномъ соединеніи естествъ, или анаѳематствовалъ Несторія и Евстихія. Съ младенца довольно было и крещенія. А если онъ умиралъ до крещенія? Тогда нечего дѣлать — и для него конецъ — спасенія нѣтъ. Чувствительныя души выдумывали для такихъ младенцевъ разныя лимбы на паперти ада. Что касается до сознательно невѣрующихъ и еретиковъ, то ихъ, какъ извѣстно, къ вѣчнымъ адскимъ мукамъ заранѣе пріучали посредствомъ мукъ временныхъ. И вотъ въ какой *страшной* мѣрѣ осуществили преемники апостоловъ пророческое изреченіе Христа: «Не знаете, какого вы духа».

V.

Были же однако среди этого извращеннаго христіанства люди, не замѣнившіе живой и животворящей истины мертвымъ и умерщвляющимъ догматизмомъ, были люди, для которыхъ христіанство оставалось дѣломъ жизни. Безъ такихъ истинныхъ христіанъ средневѣковый строй не продержался бы такъ долго и не обнаружилъ бы той духовной жизни, которую мы въ немъ дѣйствительно находимъ. Почему же они не спасли его и не переродили? Они не спасли и не могли спасти христіанскаго *общества*, христіанскаго *міра*, потому что, при всей своей праведности и святости, ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдѣльныя души. Они достигли, чего хотѣли: свои собственныя и многія другія души спасли, а общество и міръ, отъ которыхъ они отдѣлились, отъ которыхъ бѣжали, остались внѣ ихъ дѣйствія и пошли своимъ путемъ.

Съ тѣхъ поръ какъ истинно-христіанское общество первыхъ вѣковъ растворилось въ языческой средѣ и приняло ея характеръ, самая идея общественности исчезла изъ ума даже лучшихъ христіанъ. Всю публичную жизнь они предоставили властямъ церковнымъ и мірскимъ, а своею задачею поставили только *индивидуальное спасе-*

ніе. Они имѣли тутъ, конечно, то извиненіе, что вѣдь и власти носили *христіанское* званіе и, слѣдовательно, могли и должны были заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Но дѣло въ томъ, что всякая власть прежде всего *консервативна* и кромѣ такихъ исключительныхъ явленій, какъ, напримѣръ, Петръ Великій, не предпринимаетъ по собственному почину радикальныхъ преобразованій. Правительство все-таки есть порожденіе своего общества, органически съ нимъ связанное, и если общество греко-римской имперіи и романо-германской Европы имѣло преобладающій языческій характеръ, то государству не было никакого побужденія заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Конечно, эта задача ближе къ власти церковной, но на Западѣ эта власть, поглощенная борьбою съ государствомъ за свои права, все болѣе и болѣе забывала о своихъ обязанностяхъ, а на Востокѣ она не имѣла самостоятельнаго положенія. Здѣсь на Востокѣ особенно рѣзко проявился контрастъ между *язычествомъ города* и *христіанствомъ пустыни*. За единственнымъ исключеніемъ св. Іоанна Златоуста, проповѣдь восточныхъ аскетовъ не имѣла въ виду никакихъ христіанскихъ преобразованій общественнаго строя. Во всей византійской исторіи нельзя указать ни одного опредѣленнаго требованія въ этомъ смыслѣ. Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, какъ и общественные нравы? Мудрено ли, что кодексъ Юстиніана есть въ сущности лишь подкрашенное христіанскими словами законодательство языческой римской имперіи? На Западѣ было нѣсколько лучше. Были яркіе примѣры стремленій къ соціально-нравственному христіанству, начиная отъ принципіальнаго протеста св. Мартина Турскаго и св. Амвросія Миланскаго — противъ смертной казни[1] и кончая дѣятельностью Григорія VII. Но вообще и здѣсь дѣйствіе церковной власти въ этомъ направленіи не было достаточно сильно и успѣшно и не могло перевѣсить дѣйствія тѣхъ примѣровъ, которые давались тою же властью въ противоположномъ смыслѣ.

VI.

Ограничивая дѣло спасенія одною личною жизнью, псевдо-христіанскій индивидуализмъ долженъ былъ отречься не только отъ міра

[1] По поводу вождей *присцилліанской* секты, казненныхъ императоромъ (узурпаторомъ) Максимомъ въ Трирѣ.

въ тѣсномъ смыслѣ — отъ общества, публичной жизни, — но и отъ міра въ широкомъ смыслѣ, отъ всей матеріальной природы. Въ этомъ своемъ одностороннемъ спиритуализмѣ средневѣковое міросозерцаніе вступило въ прямое противорѣчіе съ самою основою христіанства. Христіанство есть *религія воплощенія Божія и воскресенія плоти;* а ее превратили въ какой-то восточный дуализмъ, отрицающій матеріальную природу, какъ злое начало. Но злымъ началомъ сама по себѣ матеріальная природа быть не можетъ: она пассивна и инертна — это женственный элементъ, принимающій то или другое духовное начало. Христосъ выгналъ изъ Маріи Магдалины 7 бѣсовъ и одушевилъ ее Своимъ Духомъ. Когда же мнимые христіане отлучили отъ духа Христова матеріальную природу, эту всемірную Магдалину — въ нее естественно вселились злые духи. Я разумѣю чрезвычайное развитіе черной магіи и всякой чертовщины къ концу среднихъ вѣковъ и въ началѣ новыхъ. Духи были вызваны, но заклинанія не дѣйствовали. Представители псевдохристіанства, отчасти сами уподобляясь вѣрующимъ бѣсамъ въ своемъ догматизмѣ, а отчасти въ своемъ ложномъ спиритуализмѣ, утративши дѣйствительную силу духа, не могли подражать Христу и апостоламъ и прибѣгли къ обратному пріему. Тѣ изгоняли бѣсовъ для исцѣленія одержимыхъ, а эти для изгнанія бѣсовъ стали умерщвлять одержимыхъ.

VII.

Въ то время, какъ мнимые христіане отрекались и отрекаются отъ Духа Христова въ своемъ исключительномъ догматизмѣ, одностороннемъ индивидуализмѣ и ложномъ спиритуализмѣ, въ то время какъ они теряли и теряютъ его въ своей жизни и дѣятельности, — куда же скрылся самъ этотъ духъ? Я не говорю про Его мистическое присутствіе въ таинствахъ церкви, ни про его индивидуальное дѣйствіе на избранныя души. Нежели человѣчество въ *цѣломъ* и его исторія покинуты Духомъ Христовымъ? Откуда же тогда весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ?

Большинство людей, производящихъ и производившихъ этотъ прогрессъ, не признаетъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, 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.

Тѣ, которые ужаснутся этой мысли, что Духъ Христовъ дѣйствуетъ черезъ невѣрующихъ въ Него, будутъ неправы даже со своей догматической точки зрѣнія. Когда невѣрующій священникъ правильно совершитъ обѣдню, то Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ ради людей, въ немъ нуждающихся, несмотря на невѣріе и недостоинство совершителя. Если Духъ Христовъ можетъ дѣйствовать черезъ невѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ, почему же онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля, особенно когда вѣрующіе изгоняютъ его? Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Пусть даже враги служатъ ему. Христосъ, намъ заповѣдавшій любить враговъ, конечно, Самъ не только можетъ любить ихъ, но и умѣетъ пользоваться ими для Своего дѣла. А номинальнымъ христіанамъ, гордящимся своею бѣсовскою вѣрою, слѣдовало бы вспомнить еще кое-что изъ Евангелія — исторію двухъ апостоловъ: Іуды Искаріота и Ѳомы. Іуда словомъ и лобзаніемъ привѣтствовалъ Христа. Ѳома въ лицо заявилъ ему свое невѣріе. Но Іуда предалъ Христа и «шедъ удавися», а Ѳома остался апостоломъ и умеръ за Христа.

Невѣрующіе двигатели новѣйшаго прогресса дѣйствовали въ пользу истинаго христіанства, подрывая ложное средневѣковое міровоззрѣніе съ его антихристіанскимъ догматизмомъ, индивидуализмомъ и спиритуализмомъ. Христа они не могли обидѣть своимъ невѣріемъ, но они обидѣли ту самую матеріальную природу, во имя которой многіе изъ нихъ дѣйствовали. Противъ лжехристіанскаго спиритуализма, видящаго въ этой природѣ злое начало, они выставили другой столь же ложный взглядъ, видящій въ ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вотъ какъ бы обиженная этой двой-

ною ложью земная природа отказывается кормить человѣчество. Вотъ общая опасность, которая должна соединить и вѣрующихъ и невѣрующихъ. И тѣмъ и другимъ пора признать и осуществить свою солидарность съ матерью-землею, спасти ее отъ омертвѣнія, чтобы и себя спасти отъ смерти. Но какая же можетъ быть у насъ солидарность съ землею, какое нравственное отношеніе къ ней, когда у насъ нѣтъ этой солидарности, этого нравственнаго отношенія даже между собою? Невѣрующіе прогрессисты стараются — худо ли, хорошо ли — создать такую солидарность и кое-что уже сдѣлали. Именующіе себя христіанами не вѣрятъ въ успѣхъ ихъ дѣла, злобно порицаютъ ихъ усилія, противятся имъ. Порицать и мѣшать другимъ легко. Попробуйте сами сдѣлать лучше, создать христіанство живое, соціальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на дѣлѣ христіане, то отъ насъ зависитъ, чтобы воскресъ Христосъ въ своемъ человѣчествѣ. Тогда и историческій Ѳома приложитъ руку свою къ этому дѣйствительно во плоти воскресшему христіанству и съ радостью воскликнетъ: Господь мой и Богъ!

Замѣтка о Е. П. Блавацкой.

1892.

Е. П. Блавацкая неразрывно связала свое имя съ исторіей того движенія, которое называется то нео-буддизмомъ, западнымъ буддизмомъ, эзотерическимъ буддизмомъ, — то теософіей, или теософизмомъ. Уже сопоставленіе этихъ названій вызываетъ нѣкоторое недоумѣніе. Извѣстно, что основная характерная черта буддизма (за которую его такъ высоко цѣнятъ нѣкоторые новѣйшіе европейскіе философы) состоитъ въ непризнаніи Бога, т. е. единаго, абсолютнаго существа, какъ положительнаго начала всего существующаго. Санскритское слово *аптварика*, буквально соотвѣтствующее нашему *теистъ* (отъ *итвара* — божество, какъ теистъ отъ Θεός), обозначаетъ для буддиста одно изъ главныхъ лжеученій, враждебныхъ истинной религіи. Понятно поэтому, что мистическая часть буддистской доктрины не могла обозначаться какимъ-нибудь терминомъ, соотвѣтствующимъ греческому слову теософія (по-русски богомудріе). Такія названія какъ боди (мудрость), маха-яна[1] (большой путь или точнѣе большая колесница), абидарма[2] (трансцендентальное ученіе) не заключаютъ въ себѣ никакого намека на божество,—какъ и слѣдуетъ по дѣйствительному характеру этой доктрины, отрицающей единаго Бога, а въ

[1] Такъ называется мистическое ученіе, усвоенное преимущественно сѣверными буддистами, въ отличіе отъ моральнаго ученія (малая колесница, хина — яна), преобладающаго въ южномъ буддизмѣ.

[2] Такъ называется одинъ изъ трехъ отдѣловъ священнаго буддійскаго канона (трипитаки). Въ этомъ отдѣлѣ излагаются глубочайшія умозрительныя основанія буддизма, почему абидарма и переводится обыкновенно въ европейской литературѣ словомъ метафизика.

множествѣ боговъ видящей лишь существа низшаго порядка сравнительно съ Буддой, т. е. человѣкомъ, который собственными усиліями достигъ полнаго освобожденія отъ всѣхъ формъ и опредѣленій внутренняго и внѣшняго бытія (нирвана). Между тѣмъ теософіей называется мистическое знаніе о Богѣ и отъ Бога. Ясно такимъ образомъ, что одно и то же ученіе не можетъ быть за разъ и буддизмомъ и теософіей. А дѣйствительный характеръ того ученія, о которомъ мы говоримъ, не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія насчетъ того, которое изъ двухъ названій есть настоящее. Достаточно сказать, что одинъ изъ первенствующихъ членовъ псевдо-теософическаго общества, Олькоттъ, составилъ и издалъ буддійскій катехизисъ, и что этотъ катехизисъ былъ безусловно одобренъ верховнымъ жрецомъ этой религіи на островѣ Цейлонѣ.

Въ исторіи теософическаго движенія, начавшагося въ Америкѣ въ 1875 г., затѣмъ перешедшаго въ Индію и наконецъ въ Европу, очень многое покрыто мракомъ, который я не берусь разсѣять. Есть основанія утверждать, что хотя г-жа Блавацкая и не была никогда въ Тибетѣ, однако если не возникновеніе, то распространеніе псевдотеософіи совершилось не безъ воздѣйствій со стороны сѣвернаго буддизма; и хотя сообщенія таинственныхъ загималайскихъ братьевъ и имѣютъ явно подложный характеръ, но само это братство такъ называемыхъ «мехатмъ» едва ли есть чистый миѳъ. Не тѣ ли это *келаны*, о которыхъ еще въ сороковыхъ годахъ разсказывалъ одинъ миссіонеръ-путешественникъ [3].

Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ любопытнымъ явленіемъ наступательнаго движенія буддизма на западный міръ. Утверждать невозможность такого движенія на основаніи мирнаго и пассивнаго характера буддизма, которому будто бы чуждъ всякій прозелитизмъ, есть явная нелѣпость. Ибо безъ прозелитизма религія, воз-

[3] Именно Гюкъ, нѣсколько мѣсяцевъ прожившій въ Хлассѣ, резиденціи Далай-Ламы (Huc et Gabet, „Voyage en Chine, Mongolie et au Thibet“). Незадолго до его прибытія въ Тибетѣ стали много говорить о братствѣ или орденѣ *келановъ*, которымъ приписывались всякія сверхъестественныя силы и обширные религіозно-политическіе замыслы — они должны были завладѣть верховною властью въ Тибетѣ, потомъ въ Китаѣ, а затѣмъ посредствомъ китайскихъ и монгольскихъ вооруженныхъ силъ покорить великое царство Оресовъ и весь міръ и воцарить повсюду истинную вѣру передъ пришествіемъ Будды — Майтрейна.

никшая на берегахъ Ганга, не могла бы распространиться до Малакки и Филиппинскихъ острововъ, до Японіи и Сибири.

Глубокая идея буддизма еще не пережита человѣчествомъ, она можетъ овладѣть и западными умами, которые дадутъ ей новыя формы. Мы увѣрены, что движеніе, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвѣстіе болѣе важныхъ явленій.

Сама г-жа Блавацкая съ ея американскими и европейскими друзьями были лишь орудіемъ, а не иниціаторами этого движенія. Я не буду останавливаться на практической дѣятельности этой замѣчательной женщины, а ограничусь лишь краткой характеристикой ея главныхъ сочиненій. Она въ три пріема пыталась изложить сущность тайнаго буддизма, именно въ трехъ книгахъ: «Isis unveiled», «The secret doctrine» и «The Key to theosophy». Первое изъ этихъ сочиненій изобилуетъ именами, выписками и цитатами. Хотя большая часть этого матеріала взята, очевидно, не изъ первыхъ источниковъ, однако нельзя отказать автору въ обширной начитанности. Зато систематичность и послѣдовательность мышленія отсутствуютъ вполнѣ. Болѣе смутной и безсвязной книги я не читалъ во всю свою жизнь. И главное, здѣсь не видно прямодушнаго убѣжденія, нѣтъ отчетливой постановки вопросовъ и добросовѣстнаго ихъ разрѣшенія. Двѣ другія книги представляютъ меньше эклектическаго матеріала и больше внѣшняго порядка, но съ тѣми же внутренними недостатками. Самыя противоположныя точки зрѣнія ставятся здѣсь рядомъ, безъ всякой попытки ихъ внутренняго примиренія или синтеза. Когда дѣло идетъ о какой-нибудь христіанской идеѣ (напр. живого Бога, молитвы и т. п.), «теософія» является безусловнымъ раціонализмомъ и натурализмомъ, чтобы сейчасъ же превратиться въ слѣпой и суевѣрный супранатурализмъ, лишь только на сцену появляется тайная мудрость и чудеса древнихъ и новыхъ «адептовъ».

Всякое серьезное ученіе имѣетъ по крайней мѣрѣ одно изъ слѣдующихъ трехъ основаній: или оно опирается на положительное откровеніе свыше, на слово Божіе, или оно пытается вывести свое содержаніе изъ принциповъ чистаго разума, или наконецъ оно представляется обобщеніемъ фактовъ, изучаемыхъ положительными науками. Многія ученія пытаются такъ или иначе сочетать два изъ этихъ источниковъ истины, или же и всѣ три. Но что касается до ное-будизма, то онъ одинаково чуждъ каждому изъ нихъ, а слѣдовательно не можетъ представлять и ихъ сочетанія. Отрицательное

отношеніе къ Богу, какъ къ чистой абстракціи (см. между прочимъ «Key to theosophy», p. 66.), исключаетъ возможность положительнаго откровенія; разумомъ «теософисты» пользуются только для голословныхъ ссылокъ на него противъ враждебныхъ имъ догматовъ; а къ положительной наукѣ и къ ученымъ они относятся почти съ такою же ненавистью, какъ къ христіанской церкви и ея іерархіи (у г-жи Блавацкой цѣлыя главы наполнены бранными выходками противъ европейской науки, не желающей признавать азіатскихъ басенъ). На чемъ же однако основана эта анти-религіозная, анти-философская и анти-научная доктрина? Единственно на предположеніи о существованіи какой-то тайной мудрости, крупицы которой находятся у мистиковъ всѣхъ временъ и народовъ, но которая въ цѣлости хранится какимъ-то за-гималайскимъ братствомъ, члены котораго живутъ по тысячѣ лѣтъ и болѣе, могутъ, не выходя изъ своей кельи, дѣйствовать на любой точкѣ земного шара и т. п. Вовсе не отрицая безусловно *возможности* подобныхъ вещей, мы полагаемъ, что ученіе, которое принимаетъ ихъ *дѣйствительность* какъ свой *исходный пунктъ*, которое *основывается* на какомъ-то предполагаемомъ, голословно утверждаемомъ *секретѣ*, — за который никто и ничто не ручается, — никакъ не можетъ быть признано искреннимъ и серьезнымъ ученіемъ. Въ «теософіи» г-жи Блавацкой и К° мы видимъ шарлатанскую попытку приспособить настоящій азіатскій буддизмъ къ мистическимъ и метафизическимъ потребностямъ полуобразованнаго европейскаго общества, неудовлетворяемаго по тѣмъ или другимъ причинамъ своими собственными религіозными учрежденіями и ученіями.

Но помимо этого формальнаго шарлатанства, есть же, однако, въ новомъ ученіи какое-нибудь положительное содержаніе, привлекающее и прямодушныхъ искателей истины, какихъ безъ сомнѣнія не мало между «адептами». Специфическое содержаніе нео-буддизма (въ общедоступной его части) сводится къ двумъ главнымъ пунктамъ: къ теоріи седмеричнаго состава человѣческаго существа и къ теоріи безчисленныхъ цикловъ мірового развитія, съ которыми связаны и судьбы нашего духа. Обѣ эти теоріи, какъ онѣ представлены въ сочиненіяхъ нашихъ «адептовъ», вызываютъ существенныя возраженія. Ни малѣйшей попытки раціонально обосновать седмичастность нашего существа мы здѣсь не находимъ. Намъ просто сообщается, какъ важная и интересная новость, что мы состоимъ изъ семи ипостасей, вложенныхъ одна въ другую наподобіе деревянныхъ игрушечныхъ яицъ;

сообщаются болѣе или менѣе неудобныя санскритскія названія [4], и затѣмъ описываются болѣе или менѣе подробно онѣ сами и ихъ взаимныя отношенія. Все это нужно принимать на вѣру. Почему этихъ особыхъ элементовъ семь, а не меньше или не больше, — рѣшительно неизвѣстно. Вѣдь мудреныхъ санскритскихъ словъ и соотвѣственныхъ описаній легко могло бы хватить и на двадцать пять ипостасей, — каковое именно число и признается въ философской системѣ Санхья. Точно такъ же теорія космическихъ и пневматологическихъ цикловъ развитія въ частностяхъ своихъ представляется совершенно произвольною, а въ общемъ проникнута грубымъ представленіемъ внѣшней, или *дурной* безконечности, — schlechte Unendlichkeit, — ложность которой была указана уже Аристотелемъ и окончательно обличена Гегелемъ [5].

Тѣмъ не менѣе въ обѣихъ этихъ теоріяхъ скрывается нѣкоторая истинная тенденція, которою и оправдывается до извѣстной степени ихъ успѣхъ. Важно и полезно было напомнить о сложности и глубинѣ человѣческой души и жизни въ виду односторонникъ и узкихъ воззрѣній матеріализма и отвлеченнаго спиритуализма, изъ которыхъ одно превращало наше *я* въ физіологическую функцію нервовъ, а другое ограничивало его поверхностною областью отчетливаго сознанія. Столь же полезно и важно настаивать на великой идеѣ закономѣрнаго развитія въ примѣненіи къ судьбамъ нашего духовнаго существа.

Итакъ, если Е. П. Блавацкая положила всю свою душу въ пропаганду нео-будизма, то при всей несостоятельности и ложности этого ученія, какъ цѣлаго, при всѣхъ неправильныхъ сторонахъ ея собственной дѣятельности, шарлатанской и крайне неразборчивой на средства, все-таки нельзя отнестись къ ней съ безусловнымъ осужденіемъ и отказать ей въ нѣкоторой относительной правдѣ.

---

[4] Вотъ эти ипостаси въ простѣйшемъ видѣ: механическое тѣло (рупа), жизненное тѣло (прана), астральное тѣло (лингашарира), страстная душа (кама-рупа), умъ (манасъ), идеальное тѣло (будда) и абсолютный духъ (атма).

[5] Эта дурная или внѣшняя безконечность есть простое отсутствіе конца или предѣла, или неопредѣленное повтореніе одного и того же, тогда какъ истинная безконечность есть нахожденіе конца или предѣла въ себѣ самомъ, т. е. самоопредѣленіе и слѣдовательно возможность новаго начала.

Изъ вопросовъ культуры.

1893.

I.

Ю. Ѳ. Самаринъ въ письмѣ къ баронессѣ Э. Ѳ. Раденъ.

Экономическая сторона народной жизни начинаетъ въ послѣднее время выдвигаться на первый планъ даже въ исторической наукѣ. Такое направленіе имѣетъ свои законныя причины. Не нужно только во время реализма отступать отъ реальной истины и разсматривать экономическую сферу какъ что-то самоопредѣляющееся и самодовлѣющее. Это будетъ какая-то совершенно неумѣстная и несостоятельная метафизика, а не положительная и живая наука. Если жизнь единичнаго человѣка нельзя привести къ одному экономическому знаменателю, то тѣмъ менѣе это возможно для человѣка собирательнаго — народа, общества. Въ отвлеченіи ума можно отдѣлить задачу о матеріальномъ обезпеченіи народной жизни отъ вопроса о внутреннихъ свойствахъ и формальныхъ условіяхъ этой жизни, отдѣлить фактъ существованія отъ того, что въ немъ содержится; но въ дѣйствительности не бываетъ и не можетъ быть такого раздѣленія, и экономическія отношенія никогда не существуютъ an und für sich, а всегда находятся въ многосторонней зависимости отъ другихъ факторовъ и условій не одного только матеріальнаго порядка.

I.

Лѣтъ десять тому назадъ мнѣ случилось побывать въ стародубскихъ посадахъ Воронкѣ, Еленкѣ и т. д., и собственными глазами убѣдиться въ фактѣ, о которомъ прежде слыхалъ и читалъ — въ

фактѣ неизмѣримаго экономическаго превосходства старообрядческихъ поселеній надъ окружающими ихъ православными. Приписывать это преимущество спеціальному религіозному различію нѣтъ никакой возможности. Самый проницательный и изобрѣтательный умъ навѣрное не отыщетъ въ сугубой аллилуіи, въ двоеперстіи и другихъ старообрядческихъ «догматахъ» ничего такого, что способствовало бы подъему человѣческой дѣятельности вообще и экономической въ частности. Къ тому же не одни черниговскіе старообрядцы, а точно также и кавказскіе молокане и таврическіе духоборы отличаются своимъ благосостояніемъ. Если такимъ образомъ крайніе ритуалисты съ одной стороны, религіозные раціоналисты и мистики — съ другой, обнаруживаютъ одно и то же преимущество, то, очевидно, дѣло не въ различіи вѣрованій, а въ чемъ-нибудь общемъ для нихъ всѣхъ. Такимъ общимъ обстоятельствомъ на первый взглядъ представляется то, что всѣ эти религіозные союзы подвергались преслѣдованіямъ. Едва ли одинаково можно утверждать, что гоненія сами по себѣ поднимаютъ благосостояніе гонимыхъ. Тогда намъ, православнымъ, оставалось бы, пожалуй, только вздыхать и томиться желаніемъ скорѣйшаго наступленія времени антихриста. Такое мнѣніе столько же печально, сколько и неосновательно. Извѣстны въ исторіи случаи, когда гоненія причиняли гонимымъ полное матеріальное разореніе и душевную пагубу, доводя ихъ даже до коллективнаго самоубійства. Да и упомянутыя нами религіозныя общины достигли экономическаго благосостоянія лишь тогда, когда гоненія ослабѣли.

Несомнѣнная польза гоненія для гонимыхъ состоитъ не въ злостраданіяхъ, которымъ они подвергаются, а въ необходимости для нихъ отстаивать себя собственными внутренними силами, жить своимъ умомъ и своимъ нравственнымъ подвигомъ. Полезны не гоненія, а самозащита, не внѣшнія стѣсненія, а внутренняя свобода отъ принудительнаго охраненія, которое стѣсняетъ и атрофируетъ духовныя силы. Но эта польза всего справедливѣе и вѣрнѣе пріобрѣтается при всеобщей вѣротерпимости, когда каждое вѣрованіе должно въ свободной борьбѣ отстаивать себя противъ всѣхъ. Такое положеніе всего выгоднѣе, конечно, для истины, тогда какъ принудительное господство истины отдаетъ гонимымъ заблужденіямъ всѣ преимущества духовной самостоятельности и самодѣятельности.

Въ послѣднее время въ нашей литературѣ стали много толковать о религіи люди, дорожащіе религіозною истиною только какъ готовою

(хотя бы не совсѣмъ мягкою) подушкою для успокоенія ихъ утомленныхъ отъ всякаго шатанія головъ. Внутреннее содержаніе православнаго христіанства для нихъ неинтересно, а вытекающія изъ него нравственныя задачи и требованія отвергаются ими съ ожесточеніемъ: для нихъ важенъ только внѣшній фактъ и внѣшнее ему подчиненіе. Было бы грубою ошибкой эту плохую и безсильную пародію на исламъ принимать за религіозный идеалъ православнаго русскаго народа. Этотъ народъ несомнѣнно способенъ къ религіозной *жизни*, а не къ одному только религіозному подчиненію. И если его духовная жизненность проявлялась до сихъ поръ главнымъ образомъ на почвѣ заблужденія, то тѣмъ желательнѣе, чтобы она проявилась полнѣе на почвѣ истины. Еще со временъ стараго Гераклита извѣстно, что жизнь на землѣ есть борьба, но «господствующей» истинѣ не приходится бороться и, слѣдовательно, жить; она можетъ только почивать въ благоденствіи. Между тѣмъ область религіозныхъ вѣрованій есть самая глубокая и основная сфера жизни, и если она атрофирована, если здѣсь, въ этомъ своемъ духовномъ центрѣ человѣческія силы лишены необходимыхъ условій здоровой самодѣятельности и саморазвитія, то онѣ не будутъ дѣйствовать и развиваться и въ другихъ сферахъ.

Принудительно-обезпеченная неподвижность и однообразіе въ религіозной области, подавляя внутреннюю духовную энергію, отнимая у людей въ самомъ важномъ дѣлѣ умственный починъ и удерживая ихъ въ страдательномъ, стадномъ состояніи, неизбѣжно отражаются и во внѣшней жизни, приводятъ къ застою культуры и къ экономической безпомощности. Судьба Индіи и Византіи, настоящее положеніе мусульманскаго міра и недавнее прошлое Пиренейскаго полуострова и Южной Америки даютъ достаточное историческое подтвержденіе этой истинѣ, которая для всѣхъ безпристрастныхъ людей давно сдѣлалась азбучною.

II.

Путь внѣшняго, вынужденнаго подчиненія въ области вѣры вмѣсто внутренней самодѣятельности въ ней — этотъ путь упадка и смерти для народовъ, вышедшихъ изъ дѣтскаго возраста, былъ бы для Россіи тѣмъ болѣе противоестественнымъ, что исповѣдуемая большинствомъ русскаго народа православная религія вовсе не заключаетъ въ себѣ той внѣшней, безспорной и, такъ сказать, осяза-

тельной опредѣленности, при которой только принципъ внѣшняго подчиненія можетъ быть логически установленъ и послѣдовательно примѣняемъ. Весьма интересно то, что говорилъ объ этомъ самый проницательный и разсудительный изъ славянофиловъ, Ю. Ѳ. Самаринъ, въ одномъ изъ своихъ писемъ къ баронессѣ Э. Ѳ. Раденъ, которое недавно напечатано въ Москвѣ (см. «Переписка Ю. Ѳ. Самарина съ баронессою Э. Ѳ. Раденъ, 1861—1872», М. 1893). То, что авторъ «Окраинъ Россіи» и «Писемъ объ іезуитахъ» говоритъ въ этомъ письмѣ, написанномъ 23 года тому назадъ (21 января 1870 г.), интересно и значительно само по себѣ, но опубликованіе этихъ разсужденій именно теперь было въ высшей степени своевременно и цѣлесообразно въ виду нынѣшняго рѣзкаго проявленія въ нашей литературѣ упомянутой дурной тенденціи. Съ этой стороны Самарина будетъ такъ же трудно опровергнуть, какъ и заподозрить его въ какихъ-нибудь западныхъ пристрастіяхъ.

Привожу большую часть этого замѣчательнаго письма, прилагая къ своему переводу французскій подлинникъ [1].

---

[1] Il y a dans votre dernière lettre un passage sur lequel je voudrais fixer votre attention: „Croyez-vous que Хомяковъ, fils et champion d'une église *visible* et *infaillible*, aurait pu etc.“. — Ce n'est pas une réfutation je vous offre, c'est une analyse des deux expressions soulignées. Savez-vous pourquoi vous les repoussez comme l'opposé de votre profession de foi? C'est que vous et tous les protestants établissez entre elle une relation qui n'existe pas. Rien de ce qui est *visible* dans l'Eglise est *infaillible* ne par soi-même (an sich) et rien de ce qui dans l'Eglise est *infaillible* se distingue à *la vue*. Pour plus de clarté, j'essayerai de m'expliquer autrement: ce qui révolte à juste titre vos instincts de liberté chrétienne, c'est le *signe extérieur*, quel qu'il soit, comme indice permanent attaché à toute manifestation de l'infaillibilite ou comme criterium du vrai. Vous avez le sentiment (et c'est à mes yeux le grand mérite du protestantisme) que tout signe extérieur peut être confisqué ou falsifié au profit de l'erreur. Votre conscience vous dit que notre Seigneur nous demande non-seulement plus, mais *tout autre chose* qu'un acte de soumission ou d'adhésion extérieure à un drapeau, à un chef, à une assemblée, voire même à on livre. Encore une fois, en ceci vous êtes dans le vrai, et vous êtes de l'Eglise sans vous en douter. Abstraction faite du signe, auquel on la suppose enchaînée, qu'est-ce que l'infaillibilité? C'est le sens intime du vrai, toujours identique à lui même, comme vertu permanente à l'état latent ou actif. Nier cette vertu serait reconnaître que les portes de l'enfer pourraient prévoloir sur l'Eglise de Dieu ou en autres termes livrer au hazard l'avenir de l'humanité chrétienne.

«Въ вашемъ послѣднемъ письмѣ есть мѣсто, на которомъ я хотѣлъ бы остановить ваше вниманіе: «Думаете ли вы, что Хомяковъ. сынъ и поборникъ церкви *видимой* и *непогрѣшимой*, могъ бы и т. д.». — Предлагаю вамъ не опроверженіе, но анализъ двухъ подчеркнутыхъ выраженій. Знаете ли вы, почему вы ихъ отвергаете какъ противоположность вашему исповѣданію вѣры? Это потому, что вы и всѣ протестанты устанавливаете между ними такое отношеніе, какого на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Ничто изъ *видимаго* въ церкви не есть *непогрѣшимо* само по себѣ (an sich), и ничто *непогрѣшимое* въ церкви не различается *видимымъ образомъ*. Для большей ясности попробую выразить это иначе: то, что по справедливости возмущаетъ ваши инстинкты христіанской свободы, — это какой

Le mot „actif" implique la faculté de se manifester d'une manière quelconque, et je doute qu'elle puisse en ce sens faire ombrage à la liberté. Les paroles de „l'Ecriture: „L'Esprit de Dieu souffle où il veut" ne signifient pas qu'il n'est lui-même qu' à la condition de ne pas se manifester; elles ne signifient pas non-plus que toute chose accessible aux sens est au même degré une manifestation directe de l'Esprit; elles signifient au contraire, que l'Esprit se manifeste et qu'il le fait en toute liberté — ou autrement, que toute forme, toute action, toute parole peut à son choix lui servir d'organe. Puorquoi donc, pour en revenir à l'Eglise, supposerions nous qu'elle ne puisse être qu'invisible, c'est à dire privée de la faculté de se manifester, ou liée dans l'exercice de cette faculté à *une* forme palpable et visible á l'exclusion de toute autre? Ce sont pourtant toujours ces deux termes qui reviennet dans la question: l'Eglise comme abstraction, ou l'Eglise comme autorité reconnaissable à un signe extérieur. Vous admettez bien cependant *une* manifestation de l'Eglise comme être moral, toujours identique à lui-même ou autrement dit infaillible — une seule: c'est un choix de chroniques, de sermons, de poésies et d'épitres, auquel vous donnez le nom d'Ecriture. Pourquoi cette seule manifestation à l'exclusion de toute autre? Pourquoi l'auteur de l'Ecriture, qui n'est ni Moïse, ni St Luc, ni St.-Paul, mais bien l'Eglise (?) aurait-il perdu la parole; — le livre une fois achevé?

Je n'insiste pas sur ce côté de la question que je crois suffisamment éclaircie mais je vous dois une explication des raisons qui me font rejeter le signe extérieur au nom de l'Eglise... On suppose, généralement, qu'entre l'Eglise latine et la nôtre il y a divergence en ce que l'une accepte comme organe de l'inspiration (?) divine la personne du successeur de St.-Pierre, tandis que l'autre attribue la même vertu á l'assemblée des évêques réunis en Concile Oecuménique. Il y aurait donc des deux parts acceptations d'un signe extérieur en principe et diver-

бы то ни было *внѣшній* знакъ, какъ пребывающее указаніе, связанное со всякимъ проявленіемъ непогрѣшимости, или какъ критерій истины. У васъ есть чувство (и въ этомъ на мой взглядъ великая заслуга протестантства), что всякій внѣшній знакъ можно отобрать и извратить въ пользу заблужденія. Совѣсть ваша говоритъ вамъ, что Господь требуетъ отъ насъ не только большаго, но *совсѣмъ иного*, нежели актъ внѣшняго принятія или подчиненія извѣстному знамени, вождю, собранію, даже книгѣ. Еще разъ, — въ этомъ вы правы и принадлежите къ церкви, сами того не зная. Помимо знака, съ которымъ ее предполагаютъ связанною, что такое непогрѣшимость? Это внутреннее чувство истины, всегда тождественное съ собою, какъ сила пребывающая въ состояніи скрытомъ или дѣятельномъ. Отри-

---

gence sur le fait. J'avoue avoir tenu longtmeps à cette doctrine, mais après mûre réflexion je l'ai abandonnée. Ce qui m'a d'abord frappé, c'est que sur ce terrain nous avons toujours été battus par les papistes. Une fois le principe dmmis, eux seuls sont conséquents, en nous offrant pour signe *une personne* dont le caractère visible n'est pas contestable. En y regardant de plus près, j'ai observé, que jamais l'Eglise n'avait reconnu d'avance à aucun Concile le caractère d'Oecuménicité (вселенскость). J'amais elle n'a dit: telle doctrine est vraie parce que c;est un Concile Oecuménique a qui l'a proclamée; tout au contraire ce n'est qu'après avoir reconnu la doctrine pour vraie, qu'elle a attribué á l'assamblée qui l'avait formulée, le titre de Concile Oecuménique. Aus besoin je me ferai fort de prouver qu'il n'existe aucun indice juridiqued u'aprè lequel on puisse distinguer un Concile Oecuménique, comme organe de l'infaillibilité, de toute autre assemblée d'evêques. Cet indice, personne ne l'a mème cherché, et à ce point de vue, il est impossible de ne pas reconnaître l'immense importance du Concile de Florence. Nous le repoussons, et pourtant la solennité de la convocation, le nombre des évêques présents, L'immense majorité de ceux qui ont accepté les décisions l'inperceptible minorité de ceux qui ont protesté, tout cela semblerait justifier ses droits à une autorité absolue. La Providence semble avoir voulu que, dans cette assemblée mémorable tous les signes extérieurs auxquels aurait pu se cramponner la faiblesse humaine, fissent défaut à la vérité et se missent au service de l'erreur.

L'Esprit de Dieu n'est pas une apstraction: il existe et se manifeste; il parle et agit—cherchez le de bonne foi, cherchez le toujourset vous le reconnaîtrez entre tous, mais si, de guerre lasse, vous espérs par un acte de soumission extérieure satisfaire au cri de votre conscience, qui veut que votre être s'imprégne de vérité, l'Esprit de Dieu vous échappera et vous vous trouverez en face d'une idole. Voila, ce me semble, l'enseignement qui ressort de toute l'histoire de l'Eglise... (стр. 120—123).

нать эту силу значило бы признавать, что врата адовы могли бы одолѣть церковь Божію, или, другими словами, это значило бы предать на произволъ случая будущность христіанскаго человѣчества.

«Слово «дѣятельное» предполагаетъ способность проявляться какимъ-либо образомъ, и я сомнѣваюсь, чтобы въ этомъ смыслѣ она могла стѣснить свободу. Слова писанія: «Духъ Божій дышетъ, гдѣ хочетъ», не означаютъ, чтобы онъ самъ существовалъ только подъ условіемъ не проявляться; они не означаютъ также, что всякій предметъ, подлежащій чувствамъ, есть въ одинаковой степени прямое проявленіе духа; они означаютъ, напротивъ, что духъ проявляется, и что онъ это дѣлаетъ со всею свободою, — или другими словами, что всякая форма, всякое дѣйствіе, всякое слово можетъ по его избранію служить ему орудіемъ. Почему же, — возвращаясь къ церкви, — предположимъ мы, что она не можетъ быть иною какъ невидимою, т. е. лишенною способности проявляться, или же, напротивъ, привязанною въ примѣненіи этой способности къ *одной* осязательной и видимой формѣ съ исключеніемъ всякой другой? Между тѣмъ вопросъ всегда сводится именно къ этимъ двумъ терминамъ: церковь какъ отвлеченность, или церковь какъ авторитетъ, распознаваемый по внѣшнему знаку. Признаете же вы, однако, *одно* произведеніе церкви, какъ нравственнаго существа, всегда тождественнаго съ собою, или, другими словами, непогрѣшимаго — одно единственное, именно извѣстный изборникъ лѣтописей, проповѣдей, стихотвореній и посланій, которому вы даете названіе Писанія. Почему же одно это проявленіе съ исключеніемъ всякаго другого? Почему авторъ Писанія, который не есть ни Моисей, ни св. Лука, ни св. Павелъ, а церковь (?), потерялъ бы слово, какъ только книга окончена?

«Я не настаиваю на этой сторонѣ вопроса, которую считаю достаточно выясненною, но я долженъ объяснить вамъ причины, заставляющія меня отвергать внѣшній знакъ во имя церкви... Предполагаютъ вообще, что между латинскою церковью и нашею разногласіе здѣсь состоитъ въ томъ, что одна принимаетъ за органъ божественнаго вдохновенія (?) особу преемника св. Петра, тогда какъ другая приписываетъ ту же силу совокупности епископовъ, соединенныхъ во вселенскій соборъ. Такимъ образомъ, съ обѣихъ сторонъ было бы признаніе внѣшняго знака въ принципѣ и разно-

гласіе лишь относительно факта. Признаюсь, что я самъ долгое время держался этого ученія, но по зрѣломъ размышленіи оставилъ его. Что меня сначала поразило, это то, что на этой почвѣ мы всегда были побиваемы папистами. Если только допустить этотъ принципъ, — они одни послѣдовательны, предлагая въ качествѣ знака опредѣленную *личность*, видимый характеръ которой безспоренъ. Приглядываясь ближе, я замѣтилъ, что никогда церковь не усвояла заранѣе никакому собору характера вселенскости. Никогда она не говорила: такое-то ученіе истинно, потому что его провозгласилъ такой-то вселенскій соборъ; напротивъ, только признавши ученіе истиннымъ, она усвояла формулировавшему его собранію титулъ вселенскаго. Если понадобится, я берусь доказать, что не существуетъ никакого юридическаго указанія, по которому можно было бы различить вселенскій соборъ, какъ органъ непогрѣшимости, отъ всякаго другого собранія епископовъ. Этого указанія — никто его даже не искалъ, и въ этомъ отношеніи нельзя не признать огромной важности Флорентійскаго собора. Мы его отвергаемъ, и однакоже торжественность созванія, число присутствовавшихъ епископовъ, громадное большинство принявшихъ постановленія, исчезающее меньшинство протестовавшихъ, все это, казалось бы, оправдывало притязанія на абсолютный авторитетъ. Провидѣнію какъ будто было угодно, чтобы въ этомъ достопамятномъ собраніи всѣ внѣшніе знаки отсутствовали у истины и поставили бы себя въ услуженіе заблужденію.

«Духъ Божій не отвлеченность. Онъ существуетъ и проявляется; Онъ говоритъ и дѣйствуетъ. Ищите Его добросовѣстно, ищите Его всегда, и вы узнаете Его между всѣмъ (что не есть Онъ). Если же, въ утомленіи, вы возмните актомъ внѣшняго подчиненія удовлетворить гласу вашей совѣсти, которая хочетъ, чтобы все ваше существо прониклось истиной, Духъ Божій уклонится отъ васъ, и вы очиститесь передъ какимъ-нибудь идоломъ. Вотъ, кажется мнѣ, поученіе, которое вытекаетъ изъ всей исторіи церкви».

Несмотря на нѣкоторыя ошибки, происшедшія, быть можетъ, отъ недосмотра, извинительнаго въ частномъ письмѣ (я отмѣтилъ ихъ вопросительными знаками), это разсужденіе въ общей своей связи не можетъ быть серьезно оспариваемо, и ту дилемму, къ которой оно приходитъ: папизмъ или духовная свобода — можно обойти только путемъ недостойныхъ и безплодныхъ сдѣлокъ съ совѣстью. Конечно, неспособность къ послѣдовательному мышленію и блаженное невѣ-

дѣніе исторіи и дѣйствительности могутъ спасать «ревнителей благочестія» отъ этой дилеммы, какъ и отъ всѣхъ прочихъ «вопросовъ» [2].

III.

При отсутствіи внѣшнихъ постоянныхъ непреложныхъ признаковъ, по которымъ можно было бы различить истину отъ заблужденія, человѣкъ, а также и народъ, стремящійся къ истинѣ, долженъ собственною дѣятельностью, собственнымъ нравственнымъ и умственнымъ трудомъ добывать и отстаивать истину, которая становится такимъ образомъ живою и плодотворною. Только про такую сказано: «познайте истину, и истина освободитъ васъ». Въ этомъ духовномъ процессѣ человѣкъ перестаетъ быть страдательнымъ явленіемъ природы, становится самостоятельнымъ дѣятелемъ, получаетъ силу и власть адъ внѣшними стихіями міра, отъ которыхъ зависитъ его матеріальное благосостояніе.

Прогрессъ человѣчества прямо опредѣляется степенью подчиненія ему внѣшней природы, а это подчиненіе зависитъ отъ силы его духовной самодѣятельности. Природа не можетъ покориться человѣку, если самъ человѣкъ рабски относится къ соціальнымъ фактамъ.

При самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ русскій народъ доказалъ свою способность къ духовной самодѣятельности. Правильное развитіе этой способности было задержано сначала необходимостью черной исторической работы, а потомъ необходимостью западной школы, — усвоенія первыхъ начатковъ европейской культуры. Четверть вѣка тому назадъ эта подготовительная работа казалась конченною, и для русскаго народа, получившаго гражданскую полноправность, повидимому, наступила пора духовнаго возрожденія при дѣятельномъ руководствѣ болѣе культурнаго класса. Но вмѣсто того, подъ вліяніемъ плохо усвоенныхъ отбросовъ западной исторіи, въ нашей малообразованной средѣ появились и возобладали чуждые русскому народному духу и нашей христіанской вѣрѣ инстинкты насильничества и безправнаго уравнительства. Высшая правда показала

[2] Принимая *въ принципѣ* вмѣстѣ съ Самаринымъ одинъ изъ членовъ этой дилеммы, именно духовную свободу, я, разумѣется, не отвѣчаю за тѣ односторонніе примѣненія этого принципа, которыя находятся въ другихъ сочиненіяхъ Самарина и его единомышленниковъ.

плоды этого беззаконія тамъ, гдѣ ихъ не ожидали, но гдѣ они для всѣхъ чувствительны — въ области экономической, матеріальной жизни.

Когда дѣло идетъ о здоровьѣ единичнаго человѣка, только крайне плохіе врачи лѣчатъ симптомы и слѣдствія, оставляя неприкосновенными причины болѣзни. Такое симптоматическое и поверхностное лѣченіе не можетъ быть дѣйствительнымъ и для народовъ. Бѣдствія экономическія принадлежатъ къ порядку слѣдствій. Причины лежатъ въ болѣе глубокой сферѣ. При освобожденіи внутреннихъ духовныхъ силъ нашего народа все приложится намъ, а безъ исполненія этого перваго условія здоровой жизни всѣ внѣшнія мѣры могутъ только замедлить неизбѣжный процессъ упадка и разложенія.

II.
Историческій сфинксъ.

I.

По поводу двадцатипятилѣтія петербургскаго славянскаго общества въ газетахъ было воспроизведено, между прочимъ, объясненіе «славянской идеи», данное извѣстнымъ профессоромъ исторіи и дѣятелемъ этого общества. Вмѣстѣ съ другими славянофилами, а также публицистами «охранительной» печати, «существо славянской идеи» почтенный профессоръ видитъ въ православіи, которое онъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: «Православіе, какъ понимаетъ его русскій народъ, — это отсутствіе духовнаго единовластительства, полная вѣротерпимость, соединенная съ уваженіемъ къ чужой вѣрѣ. Таковое православіе не только не можетъ служить къ разобщенію между отдѣльными славянскими племенами, но даже облегчить ихъ объединеніе. Характеръ нашего православія состоитъ въ полной гармоніи съ другими основами русской исторіи. Эти основы въ области политической жизни — безсословность, въ области хозяйственной — общинность и главнымъ образомъ — общинное землевладѣніе». — Конечно, такая форма опредѣленія: «православіе — это *отсутствіе*», не можетъ считаться образцовой; конечно, связь между вѣротерпимостью и общиннымъ землевладѣніемъ кажется нѣсколько натянутою; конечно, лучше бы было умолчать о *славянской* идеѣ, нежели выставить ее только затѣмъ, чтобы сейчасъ же подмѣнить ее основами *русской исторіи*, т. е. заранѣе признать всѣ прочіе славянскіе народы безличнымъ и безразличнымъ матеріаломъ для русской національности. Но, оставляя все это въ сторонѣ, можно найти въ приведенной славянофильской формулѣ одно опредѣленное указаніе, а именно,

что существенный отличительный характеръ «православія», понимаемаго не въ богословскомъ смыслѣ, а въ смыслѣ культурно-историческаго начала, есть вѣротерпимость и уваженіе къ чужой вѣрѣ. Что «православію» присуще такое качество (важное и превосходное, даже независимо отъ предполагаемой связи съ общиннымъ землевладѣніемъ), — это мы знаемъ уже давно отъ прежнихъ славянофиловъ. Много краснорѣчивыхъ страницъ въ IV томѣ сочиненій Аксакова посвящено развитію того положенія, что православіе немыслимо безъ религіозной свободы. Къ такому же заключенію неизбѣжно приводитъ и указаніе Самарина[3] на отсутствіе въ православіи всякаго *внѣшняго* критерія истины.

Итакъ, повидимому, мы имѣемъ великое преимущество передъ другими европейскими народами: тѣ долгимъ и труднымъ историческимъ процессомъ доработались до принципа вѣротерпимости, а намъ онъ дается даромъ, въ силу простой принадлежности нашей къ восточной половинѣ христіанскаго міра. Но если бы мы захотѣли возрадоваться этому своему превосходству, то даже въ приведенныхъ словахъ славянофильскаго оратора нашлось бы невольное указаніе на преждевременность подобной радости. «*Таковое* православіе», — говоритъ онъ. Значитъ, есть и не таковое? Каковое же? На то намъ отвѣтятъ другіе патріоты, также ревнующіе о «православіи», также видящіе въ немъ существо если не славянской, то русской идеи, и также ссылающіеся при этомъ на мнѣніе русскаго народа. Во имя всего этого, патріоты «Московскихъ Вѣдомостей» предлагаютъ, напримѣръ, слѣдующій образъ дѣйствій относительно неправославнаго населенія: «Католики-поляки должны быть поставлены на всемъ пространствѣ девяти западныхъ губерній въ такое положеніе, чтобы они вынуждены были выселиться изъ края. Съ этою цѣлью должно быть прежде всего воспрещено (и твердо проведено въ жизнь это запрещеніе) — *лицамъ неправославнаго вѣроисповѣданія* не только пріобрѣтеніе, но и арендованіе земель въ краѣ, а также управленіе имѣніями».

Здѣсь ужъ, очевидно, дѣло идетъ не о томъ «православіи», которое (по словамъ проф. Бестужева-Рюмина), въ силу присущей ему вѣротерпимости, «не только не можетъ служить къ разобщенію между отдѣльными славянскими племенами, но даже облегчитъ ихъ объединеніе». Наши сокрушительные патріоты также стоятъ за объединеніе, но лишь въ тамерлановскомъ смыслѣ. Для нихъ единство зна-

[3] См. его письмо къ баронессѣ Раденъ.

читъ уничтоженіе различій, и вѣроисповѣдное начало служитъ имъ только какъ знамя вражды и орудіе истребленія. Тотъ способъ дѣйствія, который предлагается ими противъ католиковъ-поляковъ, предлагался и предлагается также противъ нѣмцевъ-протестантовъ, противъ русскихъ штундистовъ и раскольниковъ, противъ евреевъ, въ послѣднее время также противъ калмыковъ и бурятъ-буддистовъ, противъ татаръ-мусульманъ, наконецъ — даже противъ армянъ. Однимъ словомъ, нѣтъ на всемъ огромномъ протяженіи Россійской имперіи ни религіозной, ни національной разновидности, которая не подлежала бы искорененію во имя тѣхъ самыхъ высокихъ началъ нашей вѣры и народности, на которыя указываютъ ораторы славянскаго общества.

II.

Такимъ образомъ, подъ однимъ и тѣмъ же внушительнымъ именемъ православія намъ выставляютъ два діаметрально-противоположные принципа; одинаково исключительныя притязанія на истинный патріотизмъ и на полное единомысліе съ русскимъ народомъ выставляются людьми несогласными между собою въ основномъ нравственномъ вопросѣ о томъ, что добро и что зло, что право и что криво. «Западники» и «либералы» могутъ утѣшиться. Упрекая ихъ въ недостаткѣ патріотизма, наши «восточники» и «самобытники» оказываются ужъ черезчуръ богатыми: вмѣсто одного, у нихъ цѣлыхъ два патріотизма, противоположныхъ другъ другу: примирительный патріотизмъ петербургскихъ ораторовъ славянскаго общества и истребительный патріотизмъ ново-московскихъ публицистовъ. Однако и тѣ, и другіе сущностью русской народности и, слѣдовательно, вдохновляющимъ началомъ своего патріотизма признаютъ «православіе», которое, такимъ образомъ, является какимъ-то двуликимъ Янусомъ или скорѣе сфинксомъ съ женскимъ лицомъ и звѣриными когтями. Но сфинксы бываютъ прочны только тогда, когда они каменные. Жизнь народа, какъ только она достигаетъ нѣкоторой сознательности, не можетъ оставаться подъ тяжестью внутренняго противорѣчія; и если дѣйствительно наше вѣроисповѣдное начало въ своемъ историческомъ явленіи содержитъ тѣ два противоположные элемента, которые раздѣлили между собою идеологи славянофильства и патріоты-истребители, то для нашего національнаго самосознанія возникаетъ настоятельный вопросъ, отъ рѣшенія котораго въ ту или другую сторону зависитъ

все наше культурно-историческое будущее, — именно вопросъ о томъ что же изъ двухъ — существенно, и что — случайно; что должно исчезнуть и что останется: звѣриные ли когти, или женское лицо?

Есть тутъ одно обстоятельство, которое на взглядъ пессимиста можетъ показаться зловѣщимъ. Несмотря на принципіальную противоположность нашихъ двухъ націонализмовъ — человѣчнаго и звѣринаго, практически различіе между ними всегда какъ-то стирается, и при томъ всегда *въ пользу второго*. Какъ только дѣло изъ области отвлеченныхъ формулъ и опредѣленій переносится на жизненную, конкретную почву и какой-нибудь опредѣленный вопросъ ставится ребромъ, такъ сейчасъ же человѣческое лицо нашей національной идеи начинаетъ блѣднѣть, блекнуть, черты его сливаются во что-то безформенное и туманное, и наконецъ оно безслѣдно исчезаетъ, а отъ нашего сфинкса остаются одни совсѣмъ не загадочные звѣриные когти. Я говорю не про фактическое торжество худшихъ патріотовъ надъ лучшими въ рѣшеніи практическихъ вопросовъ — это могло бы быть внѣшнею случайностью — нѣтъ; поглощеніе человѣческаго образа звѣринымъ совершалось и совершается внутри самихъ представителей славянофильской идеологіи; они сами, сознательно или безсознательно, отказываются отъ конкретнаго осуществленія своей идеи и становятся на сторону своихъ антагонистовъ. Кромѣ двухъ или трехъ старѣйшихъ славянофиловъ, которымъ не пришлось покидать сферу отвлеченности, — изо всѣхъ остальныхъ нѣтъ ни одного, который бы смѣлъ или умѣлъ довести свои лучшіе принципы до конца, послѣдовательно примѣнить ихъ къ рѣшенію всѣхъ существенныхъ вопросовъ русской жизни. Самаринъ, напримѣръ, такъ широко и вѣрно разсуждавшій о духовной свободѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ увлекался узкимъ вѣроисповѣднымъ и національнымъ фанатизмомъ до такой степени, что долженъ былъ выслушать заслуженный урокъ отъ императора Николая Павловича, прекрасно разъяснившаго ему основное различіе между христіанскимъ и мусульманскимъ духомъ. Также Достоевскій, рѣшительнѣе всѣхъ славянофиловъ указавшій въ своей Пушкинской рѣчи на универсальный всечеловѣческій характеръ русской идеи, онъ же при всякой конкретной постановкѣ національнаго вопроса становился выразителемъ самаго элементарнаго шовинизма.

Такимъ образомъ, на дѣлѣ, даже въ кругу самихъ идеологовъ націонализма мы не находимъ настоящихъ представителей того человѣчнаго примирительнаго элемента русской идеи, который выста-

вляется въ иныхъ письмахъ и торжественныхъ рѣчахъ. Вытекаетъ ли отсюда то пессимистическое заключеніе, что человѣческое лицо нашего сфинкса есть, вообще, лишь обманъ воображенія, а въ дѣйствительности существуютъ только звѣриныя лапы и ничего болѣе? Рѣшить этотъ вопросъ можно только на исторической почвѣ, но предварительно я хочу освободить его отъ нѣкоторыхъ софизмовъ, которыми намѣренно и ненамѣренно запутываютъ существо дѣла.

III.

«*Основаніемъ разумно-нравственной жизни какъ частнаго человѣка, такъ и цѣлаго народа, должно быть христіанство*, ниспосланное намъ въ чистѣйшемъ видѣ православія, создавшаго святую Русь, оградившаго ее во время тяжкихъ испытаній и сросшагося съ русскимъ народомъ». Это ясное и рѣшительное заявленіе нынѣшняго предсѣдателя славянскаго общества послужитъ намъ точкою опоры для обнаруженія той лжи, которою наши патріоты обоихъ оттѣнковъ стараются прикрыть анти-христіанскую, а слѣдовательно, и анти-православную сущность своихъ стремленій и пріемовъ.

Христіанство, какъ «основаніе разумно-нравственной жизни», обращается къ человѣку (а равно и къ цѣлому народу, по справедливому замѣчанію упомянутаго оратора) съ опредѣленными требованіями, имѣющими два предѣла: высшій, максимальный предѣлъ или абсолютный идеалъ, выражающійся въ требованіи: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ есть; и низшій, минимальный предѣлъ, совпадающій съ естественнымъ человѣческимъ принципомъ справедливости: не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь. Степень приближенія къ совершенству различны и измѣнчивы, но законъ справедливости одинъ и тотъ же для всѣхъ и всегда. Абсолютный идеалъ существуетъ для насъ только въ стремленіи и процессѣ достиженія; но справедливость должна быть реальною, осуществленною основой человѣческой жизни, безъ которой эта жизнь не можетъ уже имѣть *никакого достоинства*. Христіанскій идеалъ, поднимая насъ надъ простыми требованіями справедливости, тѣмъ самымъ предполагаетъ эти требованія какъ уже осуществленныя. Они составляютъ minimum нравственности, и та жизнь или дѣятельность — отдѣльнаго ли человѣка, или цѣлаго народа, — которая не достигаетъ и этого минимальнаго уровня, уже вовсе не имѣетъ ни-

какого разумно-нравственнаго значенія, — она есть только произведеніе и выраженіе дурныхъ звѣриныхъ инстинктовъ, какую бы личину они на себя ни надѣвали.

Одно изъ прямыхъ и необходимыхъ примѣненій общаго принципа справедливости есть обязанность терпимости и уваженія къ чужой вѣрѣ и народности. Эта обязанность совершенно независима отъ того, какъ мы субъективно относимся къ содержанію чужой вѣры, къ характеру чужой народности, какъ мы цѣнимъ ихъ внутреннее достоинство; требуется уваженіе къ чужому *праву*, а не къ чужому *качеству*. Мы должны признавать за другими вѣрованіями и народностями, каковы бы они ни были, право на существованіе и свободное проявленіе и развитіе — должны признавать не на частной и матеріальной основѣ нашего мнѣнія о нихъ, а на томъ общемъ и формальномъ основаніи, что мы сами безусловно требуемъ такого признанія нашей вѣры и народности со стороны другихъ. Это есть простое и прямое заключеніе изъ общаго и объективнаго принципа справедливости: такъ какъ мы не можемъ желать чужого насилія надъ своею вѣрою и народностью, то не должны и себѣ позволять такого насилія надъ другими. Эта элементарная истина, которую съ полною ясностью высказывали первые христіанскіе апологеты, которая была затѣмъ потеряна въ средніе вѣка и съ великимъ трудомъ возстановлена въ новое время, опять стала въ наши дни затемняться слѣпымъ движеніемъ страстей и звѣрскихъ инстинктовъ. Утѣшительно только, что находятся лишь немногіе вполнѣ одичавшіе люди, которые рѣшаются прямо ее отрицать; большинство же, сохраняя нѣкоторую стыдливость, прибѣгаетъ къ разнымъ уловкамъ и ухищреніямъ лживаго ума, чтобы, не отрицая на словахъ принципа справедливости, на дѣлѣ свести его къ нулю. Нѣкоторыя изъ этихъ уловокъ сдѣлались ходячими общими мѣстами и какъ бы аксіомами лже-патріотической аргументаціи. Отмѣтить ихъ и разоблачить ихъ грубо-софистическій характеръ будетъ, я думаю, своевременно.

IV.

Первая изъ уловокъ, которыми стыдливые сторонники насилія пытаются отдѣлаться отъ требованія вѣротерпимости[4], основана на

[4] Я для краткости буду говорить только о вѣротерпимости, ибо тѣ же разсужденія легко примѣнить и къ правамъ народности.

игрѣ словами. Такъ какъ религіозную или вѣроисповѣдную свободу называютъ также свободой совѣсти, то это позволяетъ подмѣнить вопросъ. Совѣсть есть внутреннее состояніе души, а всѣ такія состоянія не подлежатъ внѣшнимъ стѣсненіямъ; всякій имѣетъ право вѣрить и думать все, что хочетъ, пока онъ не проявляетъ своихъ мыслей во внѣ. Однако ссылающіеся на эту внутреннюю свободу духа отлично знаютъ, что вопросъ вовсе не о ней, а именно о свободѣ внѣшнихъ проявленій, о свободѣ *исповѣданія и проповѣданія* своей вѣры. И такъ какъ мы сами не ограничиваемся внутреннею свободой думать что угодно въ глубинѣ своей души, а хотимъ также говорить и дѣйствовать сообразно тому, что признаемъ за истину, то точно такую же, а не иную свободу, казалось бы, должны мы допустить и для другихъ.

Второй, менѣе грубый софизмъ, состоитъ также въ подмѣнѣ вопроса, но уже съ другой стороны. Указываютъ на допущеніе различныхъ установленныхъ культовъ, и это допущеніе приписываютъ вѣротерпимости и выдаютъ за настоящую религіозную свободу. Но внѣшнее учрежденіе извѣстнаго культа, принадлежность къ которому опредѣляется исключительно фактическимъ преемствомъ отъ родителей къ дѣтямъ, а не свободнымъ выборомъ по убѣжденію, — такое внѣшнее учрежденіе еще не есть вѣра, и слѣдовательно его безпрепятственное существованіе еще не есть свобода вѣры или религіозная свобода. Субъектъ вѣры есть прежде всего живое лицо, а потомъ уже соціальная группа или учрежденіе, и религіозная свобода прежде всего есть свобода для всякаго индивидуальнаго человѣка исповѣдовать и проповѣдывать то, во что онъ вѣритъ. Эта свобода не для *учрежденія* только, а и для *убѣжденія*, — свобода для каждаго лица принадлежать или не принадлежать по собственному выбору къ тому или другому изъ данныхъ религіозныхъ учрежденій. *Свою* религію мы не считаемъ только наслѣдственнымъ фактомъ, а также и предметомъ живой вѣры; мы не ограничиваемся требованіемъ, чтобы дѣти православныхъ родителей имѣли право быть православными, а требуемъ еще, чтобы всякій человѣкъ, среди какого бы вѣроисповѣданія онъ ни былъ рожденъ, если онъ собственнымъ убѣжденіемъ дошелъ до истины православія, могъ безпрепятственно къ нему присоединиться, слѣдовательно, справедливость требуетъ и для другихъ именно *такой* же, а не иной свободы.

Но, говорятъ, въ-третьихъ, законное чувство національнаго са-

мосохраненія обязываетъ насъ ограждать наше вѣроисповѣдное единство какъ основу и освященіе единства и силы народной. Помимо того, что въ этомъ разсужденіи религія открыто признается средствомъ для постороннихъ цѣлей, а также заранѣе произвольно принимается, что въ случаѣ столкновенія между справедливостью и національнымъ эгоизмомъ послѣдній долженъ имѣть верхъ, — помимо этого въ самомъ предположеніи о такой роли вѣроисповѣднаго единства есть и историческая невѣрность, и внутреннее противорѣчіе. Рознь между католическою и протестантскою частями нѣмецкаго народа не помѣшала Германіи сдѣлаться великою націей и могущественною державою, а принудительное подавленіе этой розни въ Испаніи не помѣшало ей перестать быть великою націей и могущественною державой; да и самый фактъ розни не всегда удается устранить принудительными мѣрами, какъ свидѣтельствуетъ исторія русскаго раскола. Но главная неосновательность этого третьяго аргумента состоитъ въ томъ, что здѣсь внѣшній фактъ вѣроисповѣднаго единства отдѣляется отъ внутренняго содержанія самого вѣроисповѣданія. Мы исповѣдуемъ православіе какъ чистѣйшій видъ христіанства; но вѣдь христіанство имѣетъ опредѣленныя заповѣди, и внѣшняя борьба съ иновѣріемъ вовсе не принадлежитъ къ ихъ числу, какъ вѣрно указывалъ и императоръ Николай Павловичъ Ю. Самарину. Заповѣди христіанской религіи суть заповѣди справедливости и человѣколюбія, и эту религію, эти заповѣди защищать средствами несправедливыми и безчеловѣчными было бы вопіющимъ противорѣчіемъ. Если дѣйствительно основаніе нашей народной силы есть христіанство въ его чистѣйшемъ видѣ, то успѣшно поддерживать и укрѣплять эту силу можно только соотвѣтственными ея духу, т. е. чисто христіанскими средствами, а не прямо-противоположными, которыя внутренно ее подрываютъ гораздо хуже всякаго внѣшняго раскола. Ревнующіе не по разуму объ охраненіи «православія» представляютъ его себѣ въ видѣ какой-то *внѣшней вещи*, для которой рѣшительно все равно, какъ и чѣмъ ее охраняютъ, лишь бы ей быть цѣлой. Если я везу порученный мнѣ казенный сундукъ, то, конечно, на случай нападенія разбойниковъ, я долженъ имѣть въ карманѣ заряженный револьверъ. Но естественны ли же подобныя мѣры предосторожности, когда дѣло идетъ не о казенномъ сундукѣ, а о «чистѣйшемъ видѣ христіанства»? Христіанство вообще, а въ чистѣйшемъ видѣ особенно, есть прежде всего духовное начало, внутренно одушевляющее людей ему причаст-

ныхъ и удерживающее ихъ отъ всякихъ насильственныхъ и притѣснительныхъ дѣйствій по отношенію къ кому бы то ни было. Такого «чистѣйшаго христіанства», которое допускало бы для себя способы охраненія, предлагаемые, напримѣръ, «Московскими Вѣдомостями», не существуетъ и существовать не можетъ, и слѣдовательно, здѣсь дѣло идетъ объ охраненіи не православія, а какой-то условной фикціи весьма непривлекательной и никому ненужной.

Далѣе, принудительное охраненіе и распространеніе предполагаемой истины вмѣняется въ нравственную обязанность властямъ государственнымъ. Такая обязанность была бы возможна только при совмѣстномъ существованіи двухъ условій: во-первыхъ, если бы охранители истины обладали непогрѣшимостью въ разсужденіи того, что внутренно согласно или несогласно съ истиной, что способствуетъ и что препятствуетъ ея развитію, ибо безъ такого непогрѣшительнаго сужденія можетъ получиться вмѣсто охраненія разрушеніе и вмѣсто развитія подавленіе; а второе условіе — чтобы сама охраняемая истина вообще по существу своему допускала принудительный способъ охраненія. А такъ какъ обоихъ этихъ условій въ данномъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ, то значитъ и эта мнимая обязанность принудительнаго охраненія должна быть причислена къ софизмамъ, придуманнымъ для того, чтобы обойти требованіе вѣротерпимости.

Съ тою же цѣлью весьма обычно употребляется и другая уловка: вѣротерпимость смѣшивается съ равнодушіемъ къ вѣрѣ, съ индифферентизмомъ. Несомнѣнно, что если я вѣрю въ истину, то не могу быть равнодушнымъ, когда ее кто-нибудь отрицаетъ: но слѣдуетъ ли изъ этого, что я долженъ брать его за горло? Ревность о правдѣ сама должна быть праведной. Способы выраженія такой ревности извѣстны: слово убѣжденія, исповѣданіе и проповѣданіе истины, если нужно — самопожертвованіе и мученичество. Гдѣ же тутъ мѣсто для насилія надъ другими? Принужденіе, вмѣсто убѣжденія, проистекаетъ не отъ сильной вѣры, а отъ слабаго ума, а иногда и отъ слабости самой вѣры или даже полнаго ея отсутствія. Послѣднему яркимъ примѣромъ могутъ служить магистраты Римской имперіи, которые, сами будучи совершенными скептиками въ религіи, тѣмъ не менѣе казнили христіанъ для охраненія государственной религіи.

И какъ въ тѣ времена общія мѣры преслѣдованія противъ христіанъ опирались, между прочимъ, на обвиненія въ исключительныхъ преступленіяхъ, такъ и теперь, за недостаткомъ лучшихъ аргумен-

товъ, обыкновенно оправдываютъ нетерпимость къ иновѣрію вообще указаніями на преступный характеръ нѣкоторыхъ особенныхъ сектъ. На этотъ софизмъ уже отвѣчали христіанскіе апологеты: если кто уличенъ въ преступленіи, пустъ тотъ подвергнется законному возмездію. Нѣкоторыя секты побуждаютъ къ злодѣяніямъ, значитъ — всѣ секты не должны быть терпимы, — такое заключеніе столь же логично, какъ и слѣдующее: нѣкоторые люди совершаютъ преступленіе, — ergo — всѣ люди должны быть казнены.

Заканчиваемъ этотъ перечень софизмовъ противъ вѣротерпимости еще однимъ послѣднимъ, въ которомъ антихристіанскій духъ является какъ волкъ въ овечьей шкурѣ. Соглашаются, что всякое принужденіе въ дѣлѣ религіи несправедливо, нежелательно и относительно своего прямого предмета — безполезно: насильно стать истинновѣрующимъ никто не можетъ. Но, говорятъ, принудительное утвержденіе православія и не имѣетъ въ виду тѣ поколѣнія, къ которымъ оно примѣняется, его цѣль — благо послѣдующихъ поколѣній, которыя будутъ причастны истинной вѣрѣ уже не по принужденію, а естественно, по факту рожденія. Здѣсь, такимъ образомъ, одни поколѣнія являются страдательнымъ и безличнымъ средствомъ для блага другихъ. Такой взглядъ, быть можетъ, согласенъ съ какою-нибудь матеріалистической теоріей эволюціи, но съ христіанствомъ онъ несовмѣстимъ безусловно. Съ христіанской точки зрѣнія всѣ люди и всѣ поколѣнія совершенно равноцѣнны, и одни не могутъ служить страдательнымъ орудіемъ для пользы другихъ. Вообще же теорія, которая для предполагаемыхъ добрыхъ цѣлей допускаетъ несомнѣнно дурныя средства, и которая называется на Западѣ маккіавелизмомъ, а на греческомъ Востокѣ — «богопремудрственно-коварнымъ домостроительствомъ», одинаково противна и русскому народному характеру, и духу евангелія.

Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова.

1893.

Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ.

1894.

Споръ о справедливости.

1894.

Конецъ спора.

1894.

Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова*.

1893.

Въ самомъ началѣ этой интересной и талантливой лекціи есть одно загадочное указаніе, которое необходимо разъяснить. Объявивъ славянофильство «покойникомъ», почтенный историкъ сообщаетъ намъ, что оставленное этимъ покойникомъ потомство рѣзко раскололось на *двѣ партіи*, которыя совершенно разошлись между собою во взглядахъ на значеніе полученнаго ими наслѣдства. «Въ основѣ стараго славянофильства лежали двѣ идеи, неразрывно связанныя: идея національности и идея ея всемірно-историческаго предназначенія. У *послѣдователей школы* эти идеи раздѣлились. Идея національности сдѣлалась исключительнымъ достояніемъ охранительной, такъ сказать *правой* группы славянофильства. Идея о всемірно-исторической роли русской національности *возрождена была на нашихъ глазахъ* другою *группою*, которую можно было бы назвать *лѣвою* славянофильства; связь ея съ славянофильствомъ несомнѣнна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя къ послѣдователямъ этого ученія. Появленіе новой *фракціи* вызвало, какъ и слѣдовало ожидать, рѣзкій отпоръ и критику со стороны легитимистовъ славянофильства, но и съ своей стороны они не остались у нихъ въ долгу». Нѣсколькими строками ниже опять говорится про «споры *двухъ фракцій* славянофильства — споры, отголоски которыхъ мы еще встрѣчаемъ

---

* Лекція П. Н. Милюкова, „Разложеніе славянофильства“ (Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ), была прочитана въ Москвѣ въ 1893 г. и потомъ напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ (май 1893). *М. С.*

въ послѣднихъ нумерахъ газетъ и въ послѣднихъ книжкахъ журналовъ».

Дѣло идетъ о чемъ-то весьма недавнемъ, и однако, если бы меня спросили: какая эта новая фракція славянофильства, возродившая на нашихъ глазахъ идею о всемірно-историческомъ призваніи Россіи, изъ кого эта фракція состоитъ, гдѣ и какъ проявлять свое существованіе, — мнѣ пришлось бы отозваться совершеннымъ незнаніемъ. Между тѣмъ знать это я долженъ бы былъ болѣе, чѣмъ что-либо, потому что, какъ оказывается далѣе, эта группа, партія или фракція представляется именно мною, и то всемірно-историческое призваніе Россіи, которое, по словамъ лектора, выдвинуто на первый планъ новою «группою», есть не что иное какъ моя идея вселенской теократіи или осуществленіе христіанской истины въ политической и общественной жизни человѣчества. Когда дѣло идетъ о «группѣ», представляемой Данилевскимъ и Леонтьевымъ, то П. Н. Милюковъ имѣетъ основаніе ограничиться этими двумя оригинальными писателями, умалчивая о прочихъ, къ нимъ примыкающихъ, такъ какъ всѣмъ извѣстно, что имя этимъ прочимъ — легіонъ, и что въ ихъ распоряженіи находятся многіе органы большой и мелкой печати. Но что касается до «группы», исповѣдующей идею всемірной теократіи, то почтенный лекторъ назвалъ меня одного по другой причинѣ, именно потому, что никого кромѣ меня онъ и не могъ назвать [1].

А если такимъ образомъ новая «группа», «партія» или «фракція», возродившая на нашихъ глазахъ универсально-религіозный элементъ стараго славянофильства, не только представляется мною, но и состоитъ только изъ меня, то, значитъ, коллективное явленіе въ нашемъ обществѣ и литературѣ, которому посвящена половина лекціи, вовсе не существуетъ и не существовало. Мнѣ, конечно, можетъ быть только лестно, что почтенный историкъ говорилъ обо мнѣ во множественномъ числѣ, а иногда и въ женскомъ родѣ (наприм. *она, сама,* см. выше), но справедливость требуетъ замѣтить, что такое произвольное превращеніе единичнаго лица въ цѣлую группу, странное само по себѣ, неблагопріятно отражается на общемъ содержаніи

[1] Я знаю у насъ писателей, болѣе или менѣе солидарныхъ со мною *по частямъ*, но П. Н. Милюковъ имѣетъ въ виду не эти части, и самъ я вижу raison d'être своей дѣятельности не въ этихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи.

этой въ другихъ отношеніяхъ превосходной лекціи. Если «лѣвой фракціи» славянофильства вовсе нѣтъ въ дѣйствительности, то нѣтъ значитъ и правой: слѣдовательно, та несомнѣнно существующая и весьма многочисленная группа приверженцевъ реакціоннаго націонализма, которую противополагаетъ мнѣ П. Н. Милюковъ, не есть фракція славянофильства, а что-нибудь другое. Отрицать внутреннюю генетическую связь между этимъ направленіемъ и нѣкоторыми основными элементами стараго славянофильства я, конечно, не стану, тѣмъ болѣе что эта связь была мною указана и разъяснена нѣсколько лѣтъ тому назадъ (см. книгу «Національный вопросъ въ Россіи», вып. II). При этомъ мнѣ, какъ «метафизику», болѣе внимательному къ умозрительной связи идей, нежели къ фактической послѣдовательности явленій, было весьма свойственно выдвинуть на первый планъ діалектическую нить, которая ведетъ отъ идеаловъ стараго славянофильства къ чревовѣщаніямъ новѣйшихъ «патріотовъ»; съ другой стороны, мнѣ же, какъ публицисту, для котораго важно не то, изъ чего слагаются и какъ происходятъ извѣстныя явленія, а то, къ чему они ведутъ (cui bono?), — необходимо было подчеркнуть тотъ практическій результатъ, что славянофильство, при всѣхъ своихъ отвлеченныхъ достоинствахъ, на дѣлѣ обратилось теперь лишь въ опору и украшеніе такихъ тенденцій, которыя я считаю не только ложными, но и пагубными для Россіи. И когда одинъ изъ немногихъ «легитимистовъ» стараго славянофильства, не замѣчая ни практическаго мотива, ни діалектическаго характера моей критики, усмотрѣлъ въ ней злобную клевету на славянофиловъ, то такая несправедливость нисколько меня не удивила и не обидѣла со стороны достопочтеннаго Д. Ѳ. Самарина. Это было естественное недоразумѣніе: онъ искалъ у меня объективной исторической фотографіи дорогихъ ему лицъ, тогда какъ меня интересовала только «связь вещей» (nexus rerum), идеологическая съ одной стороны, практическая съ другой. Но возраженія Д. Ѳ. Самарина, несправедливыя относительно меня, были бы вполнѣ правильны и умѣстны по отношенію къ П. Н. Милюкову. Онъ вѣдь не метафизикъ и не публицистъ, а историкъ исключительно позитивнаго направленія; слѣдовательно, долженъ только изучать генезисъ фактовъ, а не предаваться діалектикѣ идей и соображеніямъ цѣлей. Но *фактически* то направленіе, котораго крайнимъ представителемъ П. Н. Милюковъ признаетъ Леонтьева, *вовсе не происходило* отъ славянофильства Хомякова и Самарина, Кирѣевскихъ и Аксако-

выхъ. Назвать Леонтьева «разочарованнымъ славянофиломъ» имѣлъ право авторъ «Метафизики въ древней Греціи», но отнюдь не авторъ «Финансовъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ» [2]. Чтобы связать Леонтьева съ Хомяковымъ и Аксаковымъ, нужно «смотрѣть въ корень», а такое занятіе присвоено однимъ метафизикамъ, для позитивистовъ всѣ корни, равно какъ и вершины, сокрыты въ безднѣ непознаваемаго. Фактически Леонтьевъ не былъ и не могъ быть разочарованнымъ славянофиломъ уже по тому одному, что никогда не былъ очарованъ славянофильствомъ. Его воззрѣнія сложились подъ четырьмя вліяніями: 1) византійско-монашескаго благочестія, 2) русско-государственнаго правовѣрія Каткова, 3) церковно-политическаго грекофильства Т. И. Филиппова и 4) теоріи культурно-историческихъ типовъ Данилевскаго. Но эта теорія есть именно то, что существенно *отличаетъ* воззрѣнія автора «Россіи и Европы» отъ славянофильства, и взята она, конечно, не у славянофиловъ. Этихъ послѣднихъ Леонтьевъ всегда чуждался, относясь къ нимъ съ почтительнымъ пренебреженіемъ, какъ къ хорошимъ людямъ, но плохимъ музыкантамъ. Неизмѣримо выше ихъ ставилъ онъ Каткова, которому предлагалъ поставить заживо памятникъ на Страстномъ бульварѣ, какъ нашему «государственному» Пушкину. А вѣдь катковскій культъ абсолютнаго государства можно опять-таки лишь діалектически, а никакъ не позитивно-исторически связать съ славянофильствомъ.

Когда П. Н. Милюковъ отъ себя и по-своему повторяетъ установленное мною родословіе: Хомяковъ роди Данилевскаго, Данилевскій роди Леонтьева и иже съ нимъ, — то я, конечно, возражаю не противъ этого родословія, а только противъ его согласія съ основною точкою зрѣнія почтеннаго историка, насколько она мнѣ извѣстна. Для меня только такія родословія и имѣютъ внутреннюю цѣну, но для историка-позитивиста, если онъ послѣдователенъ, они должны быть такъ же чужды, какъ родословія библейскія. Нельзя допустить въ частномъ случаѣ такую внутреннюю генетическую связь, если не допустить той общей истины, что человѣческая исторія, по крайней мѣрѣ умственная, опредѣляется самостоятельно идеальною причинностью, независимо отъ внѣшнихъ фактическихъ отношеній. Это со-

[2] Его указаніе на Данилевскаго, какъ на промежуточное звено, нисколько не измѣняетъ положеніе дѣла, какъ сейчасъ увидимъ.

ображеніе значительно смягчаетъ силу того приговора, который П. Н. Милюковъ произноситъ надъ моими идеями: «все это сочинено и выдумано въ просторной пустотѣ отвлеченной мысли». Какая пустота здѣсь разумѣется, это мы узнаемъ изъ слѣдующей характеристики: «Созерцательность средневѣковаго мистика соединяется въ ученіи Соловьева со схоластической казуистикой опытнаго талмудиста. Діалектическое развитіе основной мысли осложняется у него богословскими пріемами аналогическаго толкованія священныхъ текстовъ. Тщетно было бы искать этихъ пріемовъ въ современной логикѣ. Чтобы найти ихъ, недостаточно даже обратиться отъ логики Милля къ логикѣ Гегеля: надо вернуться для этого къ логикѣ Оригена Александрійскаго». Итакъ, дѣло идетъ о той широкой области религіознаго мышленія и дѣйствія, которая обнимаетъ и Оригена, и талмудистовъ, и схоластиковъ, и мистиковъ, а можетъ быть и еще что-нибудь. До сихъ поръ именно въ этой области пребывали «душа и смыслъ» всѣхъ жизненныхъ явленій человѣческой исторіи. И если П. Н. Милюковъ отказывается отъ критики моихъ взглядовъ на томъ основаніи, что у насъ съ нимъ нѣтъ общей почвы, то я недоумѣваю: на какую почву онъ самъ становится, когда область религіозныхъ идей принимаетъ за просторную пустоту отвлеченной мысли? Во всякомъ случаѣ эта почва не есть позитивно-историческая.

Сущность моихъ мыслей П. Н. Милюковъ справедливо сводитъ къ требованію, чтобы христіанство было осуществлено въ общественной и политической жизни человѣчества. Что же собственно тутъ мною выдумано и сочинено: христіанская вѣра или требованіе, чтобъ эта вѣра осуществлялась на дѣлѣ?

Въ славянофильствѣ заключался зародышъ истиннаго, универсальнаго пониманія христіанства. Этотъ зародышъ, какъ признаетъ и нашъ историкъ, у старыхъ славянофиловъ былъ закрытъ, а у ихъ преемниковъ «правой фракціи» совершенно заглушенъ и подавленъ чуждыми и прямо враждебными элементами. Его возрожденіе и дальнѣйшее развитіе П. Н. Милюковъ приписываетъ мнѣ. Не имѣю ничего возразить противъ этого историческаго указанія, хотя бы оно

---

[3] Справедливость требуетъ замѣтить, что, впадая въ указанное противорѣчіе, нашъ ученый остался вѣрнымъ послѣдователемъ О. Конта, который также совмѣщалъ несовмѣстимое, съ одной стороны утверждая, что мы познаемъ только фактическую связь явленій, а съ другой, что исторія управляется идеями.

сопровождалось миѳологическимъ возведеніемъ меня въ женскій родъ и множественное число. Съ другой стороны, врядъ ли кто станетъ оспаривать утвержденіе нашего автора, что славянофильство конкретное, *слитное* — умерло и не воскреснетъ. Умерла ли также и выдѣлившаяся изъ него универсально-религіозная идея, — этотъ вопросъ, произвольно рѣшенный П. Н. Милюковымъ, еще подлежитъ высшей инстанціи.

Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ.

Замѣтка.

1894.

Пишь вѣдь какъ пишетъ! пишь какъ языкомъ-то вертитъ!.. Ни одного-то вѣдь слова вѣрнаго нѣтъ! все-то онъ лжетъ! и „милый дружокъ маменька“, и про тягости-то мои, и про крестъ-то мой... ничего онъ этого не чувствуетъ!..

М. Е. Салтыковъ.

Со словомъ нужно обращаться честно..

Гоголь.

Вѣротерпимость или религіозную свободу я считаю такою же важною и насущною потребностью для современной русской жизни, какою сорокъ лѣтъ тому назадъ была потребность въ освобожденіи крестьянъ. Среди множества разныхъ дѣлъ, возникающихъ въ нашей общественной жизни и литературѣ, есть въ настоящее время только три существенныя: дѣло народнаго образованія, дѣло матеріальнаго самосохраненія народа (вопросъ продовольственный и санитарный) и, наконецъ, дѣло религіозной свободы. Съ этимъ третьимъ связаны всѣ нравственныя задачи и вся историческая будущность Россіи, а потому его слѣдуетъ считать еще болѣе важнымъ, чѣмъ два первыя важныя дѣла нашей жизни. Придя къ такому убѣжденію, я считаю нужнымъ при всякомъ случаѣ обличать тѣ лживыя уловки, посредствомъ которыхъ противники вѣротерпимости (въ нашей печати) стараются отстранить или задержать единственно правильное рѣшеніе этого вопроса. Замѣтка моя: «Историческій сфинксъ», въ которой, между прочимъ, перечислены ходячіе софизмы противъ религіозной свободы, вызвала появленіе нѣсколькихъ новыхъ, еще болѣе грубыхъ софизмовъ [1]. Я собирался отмѣтить и ихъ, какъ вдругъ въ области

[1] Въ „Русск. Обозр.“ и „Моск. Вѣд.“.

того же вопроса и по тому же поводу совершилось нѣчто, совсѣмъ выходящее изъ ряду вонъ: противъ вѣротерпимости выступилъ самъ господинъ Порфирій Головлевъ, болѣе извѣстный подъ именемъ *Іудушки*. Статья о свободѣ и вѣрѣ, только что появившаяся въ одномъ изъ здѣшнихъ журналовъ, не подписана именемъ Головлева, но совокупность внутреннихъ признаковъ не оставляетъ никакого сомнѣнія насчетъ дѣйствительнаго автора: кому же, кромѣ Іудушки, можетъ принадлежать это своеобразное, елейно-безстыдное пустословіе? [2]. Въ сравненіи съ этимъ, всѣ измышленія и кривотолкованія другихъ противниковъ религіозной свободы, какъ, напр., г. Л. Тихомирова, кажутся чѣмъ-то прямодушнымъ и добропорядочнымъ; безпристрастный разборъ ихъ подъ такимъ впечатлѣніемъ даже совершенно невозможенъ; отлагаю его до другого раза, а теперь прошу вниманія для несравненнаго Іудушки.

I.

Основная метода пустословія у Іудушки.

Одна изъ главныхъ характерныхъ чертъ нашего пустослова состоитъ, какъ извѣстно, въ томъ, что отъ вопросовъ жизненнаго практическаго значенія онъ отдѣлывается отвлеченными разсужденіями, не имѣющими никакого реальнаго отношенія къ дѣлу. Такъ, напримѣръ, старуха Головлева желаетъ знать, какъ ей быть съ промотавшимся и спившимся старшимъ сыномъ; обращается за совѣтомъ къ Іудушкѣ и слышитъ слѣдующее: «Если вы позволите мнѣ, милый другъ маменька, выразить мое мнѣніе, то вотъ оно въ двухъ словахъ: дѣти обязаны повиноваться родителямъ, слѣпо слѣдовать указаніямъ ихъ, покоить ихъ въ старости — вотъ и все. Что такое дѣти, милая маменька? Дѣти — это любящія существа, въ которыхъ все, на-

[2] „Русскій Вѣстникъ“ 1894, № 1, статья „Свобода и вѣра“, съ подписью В. Розановъ. Подъ этимъ именемъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ появилась прекрасная брошюра о „Мѣстѣ христіанства въ исторіи“, ни по содержанію, ни по положенію не имѣющая ничего общаго съ новѣйшимъ произведеніемъ Іудушки: совпаденіе его псевдонима съ именемъ автора той брошюры произошло, очевидно, случайнымъ образомъ.

чиная отъ нихъ самихъ и кончая послѣдней тряпкой, которую они на себѣ имѣютъ — все принадлежитъ родителямъ. Поэтому родители могутъ судить дѣтей, дѣти же родителей — никогда. Обязанность дѣтей — чтить, а не судить» и т. д.

Другой случай. Сынъ Іудушки долженъ заплатить проигранныя имъ казенныя деньги; въ послѣдней крайности онъ обращается къ богатому отцу за помощью, а тотъ ему отвѣчаетъ: «У Іова, мой другъ, Богъ и все взялъ, да онъ не роптал, а только сказалъ: Богъ далъ. Богъ и взялъ — твори, Господи, волю Свою! Такъ-то, братъ». Вотъ, наконецъ, рѣшеніе вопроса о судьбѣ младенца, незаконно прижитаго самимъ Іудушкой: «Я такъ разсуждаю, что умъ данъ человѣку не для того, чтобы испытывать неизвѣстное, а для того, чтобы воздерживаться отъ грѣховъ. Вотъ ежели я, напримѣръ, чувствую плотскую немощь или смущеніе и призываю на помощь умъ: укажи, молъ, пути, какъ мнѣ ту немощь побороть — вотъ тогда я поступаю правильно, потому что въ этихъ случаяхъ умъ, дѣйствительно, пользу указать можетъ. А вотъ у женщинъ, заключаетъ Іудушка, насчетъ ума — не взыщите! Оттого и впадаютъ онѣ въ прелюбодѣяніе!»

Не слѣдуетъ, однако, думать, что такое отношеніе къ жизненнымъ вопросамъ происходитъ отъ безкорыстной страсти къ умственнымъ упражненіямъ. Отвлеченнымъ пустословіемъ Іудушка прикрываетъ всегда какую-нибудь совершенно конкретную гадость. Опредѣленіе дѣтей, какъ любящихъ существъ, ведетъ къ тому, чтобы забрать въ свои руки все имѣніе матери; воспоминаніемъ объ Іовѣ украшается отказъ погибающему сыну въ необходимыхъ ему деньгахъ, а разсужденіемъ о значеніи ума въ борьбѣ противъ грѣховъ подготовляется отреченіе отъ своего незаконнорожденнаго младенца.

Эту методу, усвоенную имъ въ частной жизни, Іудушка всецѣло примѣняетъ и къ литературному обсужденію вопросовъ общественныхъ.

II.

Пустословіе о свободѣ вообще.

Въ извѣстной странѣ, гдѣ существуютъ законодательныя и административныя ограниченія религіозной свободы, возникаетъ вопросъ

объ ихъ справедливости и цѣлесообразности [3]. Нужно ли сохранить эти ограниченія свободы, или отмѣнить ихъ вполнѣ, или отчасти, или, наконецъ, требуется ихъ усилить? Іудушка держится, какъ увидимъ, послѣдняго мнѣнія; онъ желалъ бы, чтобы существующая доля религіозной свободы была «безмѣрно» сокращена, но, вѣрный своей методѣ, прямо такого желанія не высказываетъ и не доказываетъ, а пускается въ протяженно-сложныя разсужденія о вещахъ, относящихся къ дѣлу такъ же мало, какъ терпѣніе Іова къ полковой кассѣ. О реальномъ положеніи религіозной свободы, о практическомъ значеніи вопроса нѣтъ ни одного слова во всей статьѣ. Для Іудушки, повидимому, такъ же несносно говорить объ этомъ, какъ и о дѣйствительныхъ причинахъ несчастья, случившагося съ Евпраксеюшкой.

Онъ начинаетъ съ увѣренія, что свобода вообще безпрепятственно торжествуетъ повсюду; она все преодолѣваетъ; это идея, очевидно, торжествующая; она, безспорно, даже господствуетъ; но уже не творитъ [4]; она никого болѣе не насыщаетъ и не радуетъ. «Чувство свободы было радостно, пока она была тождественна съ *высвобожденіемъ*, сливалась съ понятіемъ независимости; былъ нѣкоторый гнетъ опредѣленный, тѣсный, сбросить который было великимъ облегченіемъ; эпическая борьба, наполняющая собою конецъ прошлаго и первую половину нынѣшняго вѣка, вся двигалась идеей свободы въ этомъ узкомъ и ограниченномъ значеніи: былъ феодальный гнетъ — и было радостно высвобожденіе изъ-подъ него; былъ гнетъ церкви надъ совѣстью — и всякая иронія надъ нею давала наслажденіе. Тысячи движеній, изъ которыхъ сложилась исторія за это время, движеній то массовыхъ и широкихъ, то невидимыхъ индивидуальныхъ, всѣ были движеніями, разрывавшими какую-нибудь опредѣленную путу, какою былъ стѣсненъ человѣкъ, вѣрнѣе, скрѣпленъ съ человѣчествомъ. И когда эти тысячи движеній окончены или близки къ концу, побужденіе, лежавшее въ основѣ ихъ, правда, носитъ то же названіе, но каковъ его смыслъ и какова точная цѣна для человѣка? Оно обобщилось, стало идеей въ строгомъ смыслѣ и, съ этимъ вмѣстѣ, потеряло для себя какой-либо предметъ; съ паденіемъ всякихъ путъ, что собственно значитъ свобода для человѣка?» [5]. Что бы она ни значила

[3] Этотъ вопросъ относительно старообрядцевъ поднятъ недавно и въ „Новомъ Времени“.

[4] „Русск. Вѣстн.“, стр. 265.

[5] „Русск. Вѣстн.“, стр. 266.

съ паденіемъ всякихъ путъ, пока они не пали, идея свободы имѣетъ очень опредѣленное значеніе и предметъ, — именно, она совпадаетъ съ потребностью того высвобожденія изъ внѣшнихъ путъ, которое и самъ Іудушка долженъ невольно признать желательнымъ и радостнымъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ никакого гнета и никакихъ путъ, нѣтъ и вопроса о свободѣ; а тамъ, гдѣ внѣшнее *искусственное* стѣсненіе существуетъ, тамъ и свобода не есть отвлеченная «идея», а натуральная жизненная потребность. Но разъ устремившись въ свою сферу, т. е. въ пустое мѣсто, Іудушка не скоро оттуда выйдетъ; ему непремѣнно нужно поговорить объ отрицательномъ характерѣ свободы *вообще*. «Она испытана, — разглагольствуетъ онъ, — и не то, чтобы въ испытаніи этомъ оказалась горькою — этого чувства не было; но она оказалась какъ-то прѣсна, безъ особеннаго вкуса, безъ сколько-нибудь яркой ощутимости для человѣка, который послѣ того, какъ былъ вчера, и третьяго дня, наконецъ, давно свободенъ, вдобавокъ къ этому и сегодня свободенъ. Послѣ тысячелѣтней стѣсненности чувство свободы было безконечно радостно; не оно собственно, но моментъ прекращенія стѣсненія, т. е. ощущеніе почти физическое; послѣ вѣковой свободы, когда и вчера ничего не давило меня, какую радость можетъ дать мнѣ то, что и сегодня меня никто не давитъ? Здѣсь нѣтъ *положительнаго*, что насыщало бы; только ничто не томитъ, не мучитъ, — но развѣ это то, что нужно человѣку?» [6].

Указывать на неощутимость *прошедшаго* давленія въ отвѣтъ на вопросъ о давленіи *настоящемъ*, толковать о чьей-то вчерашней и вѣковой свободѣ, когда дѣло идетъ о тѣхъ, которые несвободны и сегодня — вотъ подлинная Іудушкина манера. Его спрашиваютъ, нужно ли выпустить на чистый воздухъ людей, задыхающихся въ подвалѣ, а онъ въ отвѣтъ: что есть чистый воздухъ? это есть нѣчто прѣсное, безвкусное, хотя и не горькое; въ немъ нѣтъ положительнаго, что насыщало бы; чистымъ воздухомъ никого не накормишь; развѣ это то, что нужно человѣку и т. д. — Этакій безстыдный пустословъ!

Дальше еще лучше. Ставится вопросъ: что значитъ свобода «для обладателя пачки процентныхъ бумагъ, гражданина міра, который въ этой пачкѣ имѣетъ для себя условіе всего положительнаго, и въ свободѣ только отрицательное условіе безграничной широты употре-

[6] „Русск. Вѣстн.“, стр. 266.

бленія этихъ бумагъ» [7]. Когда рѣчь идетъ о вѣротерпимости, при чемъ тутъ процентныя бумаги? Очевидно, въ порывѣ пустословія навернулись онѣ на языкъ, — какъ у лейтенанта Анучкина «гранитныя деревца», — онъ и сболтнулъ.

III.

Іудушка открываетъ свою вѣру.

Вглядываясь въ сѣрый туманъ Іудушкина пустословія, съ трудомъ различаешь, наконецъ, нѣчто въ родѣ мыслей. Во-первыхъ, Іудушка утверждаетъ, что только вѣра имѣетъ право на свободу: «только повѣривъ, я могу требовать нѣкоторой свободы» [8]. Положимъ такъ: поскольку дѣло идетъ о свободѣ исповѣданія и проповѣданія, само собою понятно, что кому нечего исповѣдовать и проповѣдовать, тотъ и въ свободѣ для этого не нуждается. Но если фактъ вѣры даетъ право на свободу, то при множествѣ разныхъ существующихъ вѣръ каждая изъ нихъ будетъ имѣть одинаковое право со всѣми, что и называется вѣротерпимостью. А ея-то именно Іудушкѣ и не хочется допустить, и вотъ что онъ начинаетъ плести: «Никѣмъ не замѣчено было, что смыслъ свободы есть собственно субъективный, и она не можетъ быть понимаема въ смыслѣ требованія универсальнаго... Свобода въ универсальномъ смыслѣ, какъ требованіе ея для всего, ставъ сознаніемъ каждаго индивидуальнаго существа, не означала бы здѣсь ничего, кромѣ отрицанія имъ въ себѣ самомъ значенія; только не вѣруя болѣе ни во что, можно требовать для всего свободы... И какъ я, всякій субъектъ можетъ сохранять вѣру въ истинность своего содержанія, не требуя *для него* свободы жизни, движенія, распространенія, — и *ограниченій для всего*, что этому мѣшаетъ, хотя оно такъ же жило по своимъ особымъ законамъ; но я, живущій, въ эти законы заглянуть *не могу*, — *и не долженъ*, насколько я вѣрю и хочу жить» [9].

---

[7] „Русск. Вѣстн.“, стр. 267.

[8] „Русск. Вѣстн.“, стр. 269.

[9] „Русск. Вѣстн.“, стр. 268, 269. Курсивы мои.

Итакъ, свобода только *для себя*, и ограниченія для всего прочаго. Теперь, по крайней мѣрѣ, ясно, какой вѣры держится самъ Іудушка. Вопреки своему собственному утвержденію, онъ далъ намъ возможность заглянуть въ законъ его жизни. Новаго, правда, мы тамъ ничего не найдемъ. Это тотъ же самый законъ, которому слѣдовалъ въ своей жизни африканскій дикарь, говорившій миссіонеру: «когда у меня уведутъ женъ и коровъ — это зло, а когда *я* уведу у другого — это добро». Всякій звѣрь и всякая птица, если бы они имѣли даръ слова, высказались бы навѣрно въ томъ же смыслѣ. Тотъ «законъ жизни», для котораго Іудушка требуетъ полной свободы и во имя котораго онъ желалъ бы ограничить все остальное, есть просто *законъ жизни животной* — и больше ничего.

IV.

Іудушка клевещетъ на православную церковь.

Но Іудушка не былъ бы самимъ собою, если бы звѣрообразно-дикую сущность своей вѣры или своего «закона жизни» онъ высказалъ прямодушно отъ своего собственнаго имени, или отъ имени единомышленныхъ ему звѣрей и дикихъ людей. По натурѣ своей онъ еще болѣе лживъ, чѣмъ скотоподобенъ; свой готтентотовскій субъективизмъ онъ фальшиво привязываетъ къ универсальной и объективной истинѣ христіанства; онъ лжетъ и клевещетъ на православную церковь, выставляя себя говорящимъ отъ ея имени. Свой «законъ жизни» онъ приписываетъ ей: и она будто бы признаетъ свободу только *для себя*. «Какъ и все, — говоритъ онъ, — живущее какимъ-нибудь утвержденіемъ, она допускаетъ свободу лишь при условіи сліянія съ собою въ этомъ утвержденіи... Такимъ образомъ, церковь *не только не допускаетъ какой-либо борьбы съ собою, но и не знаетъ этого, что могло бы съ нею бороться подъ инымъ угломъ, какъ только подлежащее исчезновенію, разсѣянію*... Итакъ, *мы утверждаемъ, доля свободы, уже теперь допущенной церковью, безмѣрно превышаетъ ту, которая допустима по существу ея вѣры въ себя*, и эта податливость должна быть отнесена исключительно къ несовершенству того, что мы назвали внѣшнимъ и временнымъ ея

выраженіемъ. *Не поднимается грѣшная рука закрыть уста хулящія.* Есть воля къ этому, есть сознаніе объ этомъ, есть передъ нами святой законъ; но вотъ онъ лежитъ, и кто же подниметъ его?.. И вотъ мы возвращаемся къ терпимости, противъ которой хотѣли говорить... повторяемъ, въ вѣрѣ ея нѣтъ, въ церкви — нѣтъ, въ религіи — нѣтъ... *Допустить обсужденія истинъ своей вѣры церковь не можетъ,* — не по боязни ихъ колебанія, но *по отвращенію къ подобному обсужденію;* и не только обсужденія этихъ истинъ, но и малѣйшаго отступленія отъ цѣлости своей христіанской жизни каждаго единичнаго своего члена... *отступающій отъ церкви для нея презрѣнъ до невыносимости его видятъ, вотъ источникъ церковной нетерпимости,* которая и не можетъ быть сужена иначе, какъ черезъ упадокъ въ вѣрующихъ яркости сознанія факта, на которомъ основана ихъ вѣра» [10].

Что въ *исторіи* восточной, какъ и западной церкви бывали не только единичныя проявленія, но и цѣлыя эпохи, запечатлѣнныя религіозною нетерпимостью, что въ православныхъ государствахъ имѣли и имѣютъ мѣсто ограничительные законы противъ иновѣрцевъ — это фактъ несомнѣнный, безъ котораго намъ не пришлось бы теперь и разсуждать о религіозной свободѣ, какъ о жизненномъ вопросѣ. Но чтобы нетерпимость принадлежала къ самому существу православной церкви — этого мы еще ни отъ кого не слыхали, кромѣ Іудушки. Противъ него свидѣтельствуетъ даже г. Л. Тихомировъ, заявляющій,: «конечно, терпимость есть правило самого православія» [11].

V.

Понятія Іудушки объ иностранныхъ исповѣданіяхъ.

Если Іудушка такъ безцеремонно относится къ той церкви, къ которой самъ принадлежитъ по рожденію, то можно себѣ предста-

[10] „Русск. Вѣстн.“, стр. 273, 274, 275, 277, 278. Курсивы мои. Я собралъ болѣе яркія мѣста, которыхъ яркость въ самой статьѣ нѣсколько затемняется туманомъ Іудушкина пустословія.

[11] „Русск. Обозр.“ 1893, № 7, стр. 383.

вить, на что онъ способенъ по отношенію къ чужимъ церквамъ: вѣдь по его принципу онъ не можетъ и не долженъ даже «заглянуть въ законъ ихъ жизни». Казалось бы, что въ такомъ случаѣ нечего о нихъ и говорить. Но Іудушка говоритъ и даже съ жаромъ объ обоихъ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Протестантизмъ онъ объявляетъ невѣріемъ на томъ основаніи, что протестанты (?) не причащаютъ, а иные и не крестятъ своихъ младенцевъ, дожидаясь зрѣлаго возраста. «Мы не можетъ этого понять, — разсуждаетъ онъ, — видя, какъ этихъ же дѣтей, не спрашивая ихъ свободы, не дожидаясь ихъ выбора, родители и обучаютъ, избравъ за нихъ сами методы, и оберегаютъ, опредѣливъ методы ухода, лѣченія и проч. Мы не можемъ удержаться отъ мысли, что во всемъ этомъ, что имъ даютъ и что съ ними дѣлаютъ такъ твердо отъ рожденія, есть истинная вѣра, есть убѣжденность: я вѣрую, что это благо, — какъ не сдѣлаю этого тому, кого люблю больше себя? Итакъ, если, дѣлая себѣ вотъ это другое благо, я, однако, удерживаюсь дѣлать его ребенку своему, котораго люблю болѣе себя, вѣрую ли я въ это благо и тогда, когда себѣ его дѣлаю?» [12]. Разсудивъ такимъ образомъ, Іудушка затѣмъ уже безо всякихъ дальнѣйшихъ основаній объявляетъ, что протестантизмъ есть неувѣренность въ исповѣдуемомъ, или слабовѣріе [13].

Я не стану защищать, ибо не считаю правильными упомянутыхъ обычаевъ, которые, впрочемъ, не заключаютъ въ себѣ ничего специфически-протестантскаго [14]. Но хотя бы они заслуживали полнаго осужденія, объяснять ихъ невѣріемъ можно только при особомъ, головлевскомъ способѣ мышленія. По этой логикѣ, если я вѣрю въ таинство брака и считаю супружество для себя дѣломъ добрымъ, то я непремѣнно долженъ поскорѣе женить своихъ грудныхъ младенцевъ, «не спрашивая ихъ свободы, не дожидаясь ихъ выбора: я вѣрую, что это благо, — какъ не сдѣлаю этого тому, кого люблю больше себя?»

Что касается католичества, то Іудушка, какъ извѣстно, инте-

---

[12] „Русск. Вѣстн.“, стр. 280.

[13] „Русск. Вѣстн.“, стр. 281.

[14] Не крестятъ малолѣтнихъ только незначительное меньшинство протестантовъ (баптисты и т. п.); что же касается до причащенія младенцевъ, то оно, кромѣ протестантовъ, не принято и у католиковъ.

ресовался имъ уже давно, задолго до выступленія своего на литературное поприще. Помните его бесѣду съ головлевскимъ батюшкой на похоронномъ обѣдѣ? — «А вотъ католики, — продолжаетъ Іудушка, переставая ѣсть, — такъ тѣ хотя безсмертія души и не отвергаютъ, но взамѣнъ того говорятъ, будто бы душа не прямо въ адъ или въ рай попадаетъ, а на нѣкоторое время въ среднее какое-то мѣсто поступаетъ» [15].

Со времени этой бесѣды Іудушка почему-то до чрезвычайности ожесточился противъ католичества и говоритъ о немъ уже въ другомъ тонѣ: «Не болѣе, чѣмъ въ протестантизмѣ, есть вѣры и въ католичествѣ: іезуитъ, во имя Христа хватающій протестантскаго ребенка и, читая молитву крещенія, обваривающій его кипяткомъ, дабы онъ не остался живъ, не вернулся къ родителямъ и не сталъ въ ряды «колеблющихъ камень Петра» — эта смѣсь бреда, лукавства, изступленія и смѣшныхъ фокусовъ (reservatio mentalis при клятвѣ) — развѣ это вѣра?» [16]. — Обваривать младенцевъ кипяткомъ не есть правило католической церкви; но замѣчательно, что подобный поступокъ совершенно согласуется съ правилами самого Іудушки. Вѣдь онъ рѣшительно утверждаетъ, что все противное нашей вѣрѣ должно имѣть для насъ значеніе *только какъ подлежащее исчезновенію, разсѣянію;* что отступающій отъ церкви презрѣнъ до невыносимости его видѣть и т. д. Ну, что же? Предусмотрительный (хотя и не существующій) іезуитъ призналъ въ протестантскомъ младенцѣ будущаго противника своей церкви и подвергъ его скорѣйшему «исчезновенію», и негодовать на него Іудушка можетъ не за это дѣяніе, а только за то, что онъ иновѣрецъ. Вспомнимъ также заявленіе Іудушки, что существующая у насъ вѣротерпимость *безмѣрно* превосходитъ ту, которая должна быть; слѣдовательно, требуется безмѣрное ея сокращеніе, т. е. безмѣрное увеличеніе вѣроисповѣдныхъ стѣсненій, а при такой *безмѣрности* гдѣ было бы принципіальное препятствіе къ обвариванію иновѣрныхъ младенцевъ кипяткомъ? Это не напраслина на Іудушку, а прямой выводъ изъ его нелѣпыхъ словъ. Со словомъ нужно обращаться честно.

---

[15] Изъ біографіи нашего автора, написанной Салтыковымъ.
[16] „Русск. Вѣсти.“, стр. 281.

VI.

Іудушка вспоминаетъ Содомъ и Гоморру.

Когда нужно было отказать близкому человѣку въ необходимомъ, Іудушка вспоминалъ Іова и его терпѣніе. Теперь, когда онъ старается внушить «безмѣрную» строгость къ иновѣрцамъ, онъ вспоминаетъ Содомъ и Гоморру и даже полемизируетъ противъ терпѣнія, какъ и противъ терпимости. «Свобода [17] есть сліяніе въ любви, но во имя любви къ высшему, чѣмъ согрѣтъ, просвѣщенъ, оживотворенъ человѣкъ; и когда эту животворящую, грѣющую, свѣтящую истину онъ оскорбляетъ, конечно предательствомъ ей было бы, если бы міръ стоялъ и смотрѣлъ на это спокойно, — тотъ міръ, который ею живъ. Итакъ, негодованіе и наказаніе есть то, что слѣдуетъ послѣ долготерпѣнія, любви, усилій исцѣлить для неисцѣлимаго: долготерпѣнія безъ конца не указалъ человѣку Богъ, и Онъ не терпѣлъ Гоморру и Содомъ; значило бы обратить землю въ нихъ, если бы высшимъ, никогда не нарушаемымъ закономъ для нея поставить мертвое терпѣніе» [18].

Вотъ наконецъ справедливое замѣчаніе! Я тоже думаю, что долготерпѣнія безъ конца не указалъ человѣку Богъ, и что земля превратилась бы въ Содомъ и Гоморру, если бы, напримѣръ, такіе писатели, какъ Іудушка, не возбуждали негодованія и не получали должной мзды. Однако и это единственное справедливое замѣчаніе сдѣлано некстати. Развѣ рѣчь шла о неисцѣлимой нравственной негодности? Если бы Іудушка съ правдивымъ благочестіемъ относился къ указаніямъ священныхъ текстовъ, а не злоупотреблялъ ими для своей скверной тенденціи, то онъ по вопросу о вѣротерпимости припомнилъ бы не Содомъ и Гоморру (коихъ грѣхи не принадлежали ни къ какому вѣроисповѣданію), а то самарянское селеніе, гдѣ изъ-за религіозной розни не приняли Христа, какъ идущаго въ Іерусалимъ. «Видя то, ученики его, Іаковъ и Іоаннъ, сказали: Господи, хочешь

---

[17] Относясь къ слову систематически-нечестно, Іудушка называетъ свободой то, что̀ всѣ называютъ несвободой. Выше (стр. 276) онъ указываетъ, что идеальная свобода, „не исключаетъ страданія, *тѣсноты* для людей“.

[18] „Русск. Вѣстн.“, стр. 286.

ли, мы скажемъ, чтобы огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Илія сдѣлалъ? Но Онъ, обратившись къ нимъ, запретилъ имъ и сказалъ: *не знаете какого вы духа*» (Ев. Луки IX, 54, 55).

VII.

Заключеніе.

Но такъ какъ евангеліе еще не написано для Іудушки, то ему и приходится вопрошать: «Итакъ, что́ же грѣшнымъ рукамъ, оберегающимъ церковь, дѣлать, слыша хулу на оберегаемое изъ тысячъ устъ?» Сквозь чащу новаго пустословія пробираемся къ окончательному отвѣту. Нельзя сказать, чтобы онъ былъ выраженъ прямо, но смыслъ его ясенъ, особенно въ связи со всѣмъ предыдущимъ: «Человѣкъ долженъ защищать все доброе, благое, истинное, не по недовѣрію къ его способности устоять, *но по природѣ своей:* вѣдь и грудной ребенокъ, видя какъ подняли руку надъ его мамкой, кричитъ и *протягиваетъ ручонки*, чтобы ее защитить; какъ же требовать, чтобы народы не дѣлали подобнаго движенія, когда поднимается рука на церковь ихъ, когда хула открывается на самого Бога» [19].

Почему народы непремѣнно должны въ образѣ своихъ дѣйствій слѣдовать примѣру грудныхъ младенцевъ, которые, однако, какъ извѣстно, дѣлаютъ и претерпѣваютъ многое, чего не только народамъ, но и отдѣльнымъ лицамъ, вышедшимъ изъ младенчества, дѣлать и претерпѣвать неудобно? Не думаю, впрочемъ, чтобы со стороны Іудушки это было только неудачное сравненіе. Что всякій человѣкъ долженъ защищать и естественно защищаетъ истину, въ которую вѣритъ, — это само собою разумѣется, объ этомъ нѣтъ никакого вопроса и спора. Вопросъ былъ и есть только о томъ: *какими средствами* должно защищать истину вѣры, — духовнымъ ли оружіемъ, т. е. словомъ убѣжденія и обличенія лжи, или же вещественнымъ оружіемъ, т. е. принужденіемъ къ молчанію, тюрьмою, ссылкою и т. д. Указаніе на безсловеснаго младенца, протягивающаго ручонки,

[19] „Русск. Вѣсти.", стр. 287. Курсивъ мой.

свидѣтельствуетъ, что нашъ авторъ стоитъ за физическія внѣшнія средства въ религіозной борьбѣ; въ этомъ же и весь смыслъ его статьи. И однако сказать это прямо, назвать вещь своимъ именемъ онъ не рѣшился. Человѣколюбіе требуетъ вмѣнить ему въ нѣкоторое смягчающее обстоятельство этотъ послѣдній, практически безполезный, остатокъ стыдливости. Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть самое яркое обличеніе той лжи, которую высказать до конца стало стыдно даже Іудушкѣ!

Споръ о справедливости.

1894.

I.

Утѣшительное междоусобіе.

Въ хорошихъ монастыряхъ никто изъ монаховъ не гнушается самыми непріятными и нечистыми службами: всякая служба (внѣ богослуженія) называется «послушаніемъ» и исполняется съ одинаковымъ усердіемъ. Конечно, наша современная литература похожа на *хорошій* монастырь развѣ только обиліемъ черной работы, но тѣмъ болѣе причинъ и здѣсь не быть особенно брезгливымъ. Я за послѣднее время взялъ на свою долю добровольное «послушаніе»: выметать тотъ печатный соръ и мусоръ, которымъ наши лжеправославные лжепатріоты стараются завалить въ общественномъ сознаніи великій и насущный вопросъ религіозной свободы.

Эта черная работа изобличенія нелѣпаго и лживаго вздора при всей своей непріятности имѣетъ и свои особыя утѣшенія. Въ высшей степени утѣшительно, напримѣръ, видѣть, какъ представители одной и той же зловредной тенденціи явно подрываютъ ее, вступая между собою въ непримиримое противорѣчіе. Такое радостное зрѣлище доставили намъ недавно два изъ самыхъ усердныхъ ревнителей лжепатріотическаго обскурантизма. Одинъ (въ «Русскомъ Обозрѣніи»), чтобы отдѣлаться отъ опредѣленныхъ требованій *вѣротерпимости*, подмѣнилъ ее двусмысленнымъ словомъ: терпимость *(вообще)*, которую объявилъ не только превосходнымъ качествомъ, но и *правиломъ самого православія;* а другой (въ «Русскомъ Вѣстникѣ») рѣшительно заявилъ, что терпимость есть гнуснѣйшее межъ всѣми

преступленье и корень всякаго зла, что ея нѣтъ и не можетъ быть при истинной вѣрѣ, что церковь по существу своему нетерпима, и что ея *безмѣрная* нетерпимость можетъ быть сужена или смягчена только грѣховною податливостью ея недостойныхъ членовъ [1].

Кому же изъ этихъ двухъ ревнителей вѣрить? Оба съ одинаковою самоувѣренностью говорятъ отъ имени «православія», но приписываютъ ему два прямо противоположные и несовмѣстимые характера: одинъ утверждаетъ, что оно по самому существу своему безусловно нетерпимо, и на все, кромѣ себя, должно смотрѣть лишь какъ на «подлежащее уничтоженію», — а другой объявляетъ, что «терпимость есть, конечно, правило самого православія». Логически неизбѣжно признать, что *по крайней мѣрѣ* одинъ изъ этихъ ревнителей имѣетъ о предметѣ своего поклоненія совершенно превратное понятіе и вводитъ своихъ читателей въ тяжкое заблужденіе. Извѣстно, впрочемъ, что два исключающія другъ друга сужденія хотя не могутъ быть оба истинными, однако легко могутъ оказаться одинаково ложными. Съ «безмѣрною» нетерпимостью Іудушки мы достаточно познакомились: обратимся теперь къ «терпимости» новомосковскаго публициста.

II.

Терпимость вообще и принципъ вѣротерпимости.

Терпимость, по словамъ г. Тихомирова, есть превосходное качество, присущее русскимъ людямъ; противъ нея никто у насъ ничего

[1] См. мою замѣтку въ февр. „Вѣстн. Европы“ (см. выше: „Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ“. *М. С.*). Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ статьи „Свобода и вѣра“, подписанной: В. Розановъ, я, не колеблясь, призналъ настоящимъ ея авторомъ знаменитаго Іудушку, и теперь, послѣ достаточнаго промежутка времени, я остаюсь при той же увѣренности. Это вовсе не шутка. Я знаю, что „головлевскій баринъ“ давно умеръ, замерзши на кладбищѣ и не оставивъ послѣ себя никакихъ сочиненій. Но Іудушка есть духъ, а не помѣщикъ; и этотъ духъ несомнѣнно живъ, и не только живъ, но чрезвычайно выросъ, окрѣпъ, изъ деревенской глуши перенесъ свое дѣйствіе въ столичную литературу, воплощаясь то въ томъ, то въ другомъ писателѣ; но болѣе полнаго его воплощенія, какъ то, о которомъ идетъ рѣчь, я до сихъ поръ не встрѣчалъ.

не имѣетъ, и не можетъ имѣть — ей вредятъ только нелѣпыя идеи и злыя намѣренія такихъ писателей, какъ Соловьевъ, которые способны пробудить въ исполненномъ терпимости русскомъ человѣкѣ «жгучую ненависть» къ этому его качеству [2]. Очень хотѣлось бы мнѣ повѣрить г. Тихомирову и признать за собою эту удивительную магическую силу, способную измѣнять характеръ «русскаго человѣка» такимъ кореннымъ образомъ: я тогда поспѣшилъ бы испробовать свое могущество на самомъ этомъ писателѣ, чтобы сдѣлать изъ него вполнѣ искренняго и строго добросовѣстнаго публициста. Но увы! такой силы я въ себѣ до сихъ поръ не находилъ, и увѣреніе г. Тихомирова, будто онъ долженъ защищать терпимость отъ меня — ея главнаго и могучаго врага — остается только фальшивою уловкою для отвода глазъ отъ настоящаго дѣла [3]. Совершенно фальшиво уже самое восхваленіе терпимости какъ превосходнаго качества. Сама по себѣ терпимость есть качество *среднее*, и становится хорошимъ или дурнымъ смотря по предмету, къ которому прилагается и по душевному побужденію, которымъ опредѣляется. Я вынужденъ — нечего дѣлать — растолковывать и такія истины! Если кто-либо проявляетъ терпимость къ вопіющимъ злодѣяніямъ лицъ болѣе его сильныхъ изъ боязни навлечь на себя ихъ гнѣвъ, то такая терпимость называется иначе *подлостью* и никакъ не составляетъ превосходнаго качества. Далѣе: если кто-нибудь потому относится терпимо ко всѣмъ чужимъ мыслямъ и дѣламъ, что самъ не имѣетъ никакихъ убѣжденій для различенія хорошаго отъ дурного, то такая терпимость называется также равнодушіемъ къ истинѣ и добру, безпринципностью, индифферентизмомъ, и никакой похвалы не заслуживаетъ. Терпимость къ чужимъ грѣхамъ есть качество низкое, если она внушается умысломъ прикрыть и оправдать ею собственные свои пороки, но она похвальна, когда основана на сердечномъ доброжелательствѣ или же на сознаніи общаго человѣческаго несо-

---

[2] „Русское Обозрѣніе“ 1893, № 7, стр. 369 (Лѣтопись печати „Къ вопросу о терпимости“).

[3] Любопытно, что на одной и той же страницѣ г. Тихомировъ утверждаетъ сначала, что „русскій человѣкъ“ неспособенъ отдѣлаться отъ терпимости, ему присущей, а потомъ сейчасъ же увѣряетъ, что я, Соловьевъ, рискую пробудить въ томъ же „русскомъ человѣкѣ“ жгучую ненависть къ терпимости. Такъ даже въ подобныхъ мелочахъ ложь постоянно выдаетъ саму себя.

вершенства; снисходительное отношеніе даже къ зловреднѣйшимъ преступникамъ, но уже отвѣчающимъ за свою вину, обезоруженнымъ называется великодушіемъ, милосердіемъ, и есть качество дѣйствительно превосходное, точно также какъ и терпимость къ теоретическимъ заблужденіямъ, происходящая не изъ равнодушія къ истинѣ, а изъ сознанія многоразличныхъ умственныхъ путей, которыми люди доходятъ до истины.

Но какую именно терпимость восхваляетъ публицистъ «Русскаго Обозрѣнія» — остается совершенно неизвѣстнымъ; восхвалять же терпимость *вообще* — значитъ затемнять важный вопросъ безсмысленною болтовней и подвергать справедливому подозрѣнію свою искренность и добросовѣстность.

Вопросъ о вѣротерпимости имѣетъ совершенно опредѣленный смыслъ, котораго ни однимъ словомъ не коснулся г. Тихомировъ. Спрашивается: слѣдуетъ ли людей сажать въ тюрьму или ссылать за извѣстныя проявленія ихъ религіозныхъ убѣжденій (напримѣръ, иновѣрныхъ духовныхъ — за совершеніе требъ надъ лицами, не числящимися въ ихъ исповѣданіи, но желающими принадлежать къ нему); слѣдуетъ ли запрещать и истреблять книги за содержащіяся въ нихъ мысли, несогласныя съ официально-принятыми мнѣніями и т. д. Дѣло идетъ о признаніи за чужими религіозными убѣжденіями всѣхъ тѣхъ правъ на свободное проявленіе, какія мы признаемъ и требуемъ для своей собственной вѣры. Этотъ принципъ *равноправности* религіозныхъ убѣжденій, вовсе не заключающій въ себѣ признанія ихъ *равноцѣнности* (какъ гражданская равноправность между геніемъ и глупцомъ, между безхарактернымъ человѣкомъ и героемъ никакъ не предполагаетъ уравненія ихъ внутренняго достоинства), — этотъ принципъ равноправности исповѣданій, сдѣлавшійся закономъ во всѣхъ другихъ образованныхъ странахъ, еще не вошелъ, какъ извѣстно, ни въ наше законодательство, ни въ правила нашей администраціи. Весьма широкое, иногда даже покровительственное отношеніе государства къ извѣстнымъ *признаннымъ культамъ въ ихъ statu quo* нисколько не распространяется у насъ на самую существенную сторону религіи, именно на дѣйствительное личное убѣжденіе въ дѣлѣ вѣры, — проявляется ли оно одиночно, или же въ образованіи новыхъ вѣроисповѣдныхъ группъ, или, наконецъ, въ стремленіи старыхъ къ живому развитію ихъ силъ. За личнымъ религіознымъ убѣжденіемъ не признается никакихъ правъ

на существованіе во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда это убѣжденіе сталкивается такъ или иначе съ матеріальнымъ фактомъ рожденія въ господствующей вѣроисповѣдной средѣ. По русскому законодательству (какъ было еще недавно объявлено въ сенатскомъ рѣшеніи отъ 12 марта 1891 г.) лица, отступившія отъ православія и присоединившіяся къ другому исповѣданію, *не принадлежатъ къ сему послѣднему, а считаются православными.* Положительные законы безусловно запрещаютъ всѣмъ, числящимся въ господствующей грекороссійской церкви, отступать отъ нея и принимать иную вѣру; такое отступленіе признается состояніемъ не только воспрещеннымъ, но и преступнымъ, которое никогда не можетъ сдѣлаться законнымъ, не покрывается никакою давностью, ни въ какомъ поколѣніи.

Несмотря на нѣкоторыя внутреннія противорѣчія, оставленныя безъ вниманія прав. сенатомъ, приведенное рѣшеніе его служитъ нынѣ руководящимъ правиломъ для административной и судебной практики во всѣхъ вѣроисповѣдныхъ вопросахъ. *Этимъ* правиломъ, а вовсе не какими-нибудь мнимыми или дѣйствительными душевными свойствами русскаго народа опредѣляется настоящее положеніе религіозной свободы въ Россіи.

Я не стану распространяться о томъ, какъ эта точка зрѣнія, по которой убѣжденіе можетъ замѣняться принужденіемъ, неблагопріятна для духовныхъ интересовъ самого православія; какъ для него самого неудобна эта обидная привилегія господствующаго исповѣданія, въ силу которой къ нему одному только могутъ причисляться люди вопреки своей дѣйствительной вѣрѣ. О вредѣ матеріальныхъ ограженій для дѣла истины я уже раньше говорилъ достаточно [4], а прежде и лучше меня объ этой печальной «монополіи на лицемѣріе и на духовную бездѣятельность» говорилъ покойный Иванъ Сергѣевичъ Аксаковъ въ статьяхъ о свободѣ совѣсти, собранныхъ въ четвертомъ томѣ его сочиненій и составляющихъ истинное завѣщаніе родинѣ этого патріота и послѣдняго представителя стараго славянофильства [5].

---

[4] См. замѣтку по поводу переписки Ю. Ѳ. Самарина съ баронессой Раденъ.

[5] Если бы наши лжепатріоты были сколько-нибудь добросовѣстны, они могли бы, разсуждая о вѣротерпимости, обходить молчаніемъ обстоятельно и краснорѣчиво выраженные взгляды на этотъ предметъ такого дѣйствительнаго патріота и значительнаго писателя

Но какъ бы ни были ясны и важны соображенія духовнаго интереса данной церкви, требующія блага всесторонней религіозной свободы, вопросъ о вѣротерпимости, будучи по существу междуцерковнымъ или междуисповѣднымъ, можетъ быть окончательно рѣшаемъ только на основаніи общеобязательнаго принципа *справедливости*.

III.

Справедливость, какъ моя выдумка.

Справедливость требуетъ, чтобы мы не дѣлали другимъ, чего не желаемъ себѣ; такъ какъ мы не можемъ желать стѣсненій и ограниченій для исповѣданія нашей вѣры, то не должны подвергать таковымъ и чужую вѣру. Единственное серьезное возраженіе противъ этого моего основного тезиса могло бы состоять въ томъ, что здѣсь утверждается такая очевидная истина, такой труизмъ, о которомъ совершенно не стоитъ говорить. Подобное возраженіе я и въ самомъ дѣлѣ слыхалъ, но мнѣ не приходится его оспаривать. За меня въ настоящемъ случаѣ, т. е. за умѣстность и своевременность моего положенія, достаточно свидѣтельствуютъ мои противники, въ особенности г. Тихомировъ, который объявляетъ приведенное понятіе справедливости — *моею* и при томъ *нелѣпою выдумкою* и въ обличеніе этой нелѣпости представляетъ слѣдующіе «аргументы»:

«Попробуемъ провѣрить по методу (!) г. Соловьева какіе-нибудь аксіоматически ясные вопросы гражданской и религіозной жизни человѣка. Имѣетъ ли, напримѣръ, русская армія право побѣждать непріятеля въ сраженіи? По г. Соловьеву, — ни въ какомъ слу-

какъ Аксаковъ. Между тѣмъ они единодушно и тщательно его замалчиваютъ, дабы увѣрить свою публику, что существующими у насъ вѣроисповѣдными отношеніями могутъ быть недовольны только тайные или явные враги отечества и православія. Въ силу той же тактики гг. Тихомировъ и К°, столь много написавшіе о моей второй замѣткѣ, ни словомъ не обмолвились о первой: въ ней я говорю не одинъ, а вмѣстѣ съ Ю. Самаринымъ, который для нихъ, по предмету религіозной свободы, такъ же неудобенъ, какъ и Аксаковъ. Тонкіе политики! Но неужели съ такою политикой совмѣстимо серьезное и искреннее желаніе выяснить истину?

чаѣ. Вѣдь мы не можемъ желать себѣ, чтобы другіе насъ разбили. Это ясно. Но минимальное требованіе христіанской нравственности воспрещаетъ дѣлать другимъ то, чего не желаешь отъ другихъ себѣ. Ergo: русская армія, какъ христіанская, не смѣетъ побѣждать враговъ. Имѣетъ ли по крайней мѣрѣ право христіанскій миссіонеръ желать искорененія язычества? Опять нѣтъ. Вѣдь мы не можемъ желать, чтобы наша предполагаемая истина была искоренена предполагаемою другими истиною. Стало быть, мы не можемъ желать такой непріятности и для другихъ» [6]. И далѣе: «Г. Соловьевъ какъ бы полагаетъ, будто бы [7] всякое желаніе, какое только взбредетъ въ голову крещенаго человѣка, — уже свято (!) и можетъ служить для него мѣркою правъ другихъ людей (!!). Иной, можетъ быть, въ иную минуту не желаетъ, чтобы женщина воспротивилась его нечистой страсти. По логикѣ г. Соловьева выходитъ, что, стало быть, этотъ человѣкъ не долженъ и самъ противиться соблазнамъ какой-нибудь развратницы» [8].

Таковы соображенія г. Тихомирова противъ требованія вѣротерпимости, какъ основаннаго на правилѣ справедливости: не дѣлай другимъ, чего себѣ не желаешь. Во исполненіе принятаго на себя «послушанія» я долженъ разобрать по пунктамъ и эту «аргументацію»:

1) «Имѣетъ ли русская армія право побѣждать непріятеля въ сраженіи?» При чемъ тутъ *право?* Война сама по себѣ уже есть временное упраздненіе правовыхъ отношеній между воюющими народами, ихъ болѣе или менѣе полное возвращеніе (относительно другъ друга) къ естественному состоянію борьбы стихійныхъ силъ. Можно, пожалуй, спорить о *правѣ войны,* т. е. имѣетъ ли и при какихъ условіяхъ имѣетъ право государство или народъ объявить упраздненіе или пріостановку своего правового отношенія къ другому народу; но разъ такое упраздненіе фактически совершилось, то какой же смыслъ можетъ имѣть вопросъ о правѣ тамъ, гдѣ дѣйствіе права завѣдомо, явно и торжественно прекращено? Можно и должно стараться о смягченіи и ограниченіи такого безправнаго состоянія, но

---

[6] „Русск. Обозр.“ 1893, № 7, стр. 372, 373.

[7] Что это такое: *какъ бы полагаетъ, будто бы?* Здѣсь стиль г. Тихомирова обнаруживаетъ то же качество, которымъ такъ блещетъ стиль его собрата Іудушки: пріятное соотвѣтствіе между нескладною формою рѣчи и ея фальшивымъ содержаніемъ.

[8] „Русск. Обозр.“, стр. 384.

это уже совсѣмъ другой вопросъ. Должно желать и можно надѣяться, что война совсѣмъ исчезнетъ на землѣ; но если бы даже (чего я не думаю) она была дѣломъ необходимымъ навсегда, то этимъ нисколько не измѣняется существенный характеръ войны, какъ явленія, принадлежащаго къ области силы, а не права, и представлять себѣ, что двѣ арміи, вступающія въ сраженіе, могутъ находиться между собою въ какомъ-то правовомъ отношеніи, допускающемъ вопросъ, имѣетъ ли одна изъ нихъ право побѣждать другую, — есть во всякомъ случаѣ верхъ нелѣпости. Но даже при допущеніи такого нелѣпаго оборота мысли, все-таки тупая стрѣла г. Тихомирова не попадаетъ въ цѣль. Положимъ, въ самомъ дѣлѣ мой принципъ заставлялъ бы меня утверждать, что русская армія не имѣетъ права побѣждать непріятеля въ сраженіи; но вѣдь на томъ же основаніи и непріятельская армія не имѣетъ права побѣждать русскую, т. е. — другими словами — никакихъ сраженій и никакой войны вообще не должно быть: заключеніе безукоризненное и въ логическомъ, и въ нравственномъ отношеніи.

Но для публициста «Русскаго Обозрѣнія», повидимому, аксіоматически ясно, что война есть нѣчто совершенно нормальное. Однако, начиная отъ верховнаго правительства, сдѣлавшаго сохраненіе мира девизомъ своей мудрой внѣшней политики, и кончая послѣднимъ мужикомъ, пашущимъ землю, всѣ здравомыслящіе и истинно-патріотичные люди смотрятъ на войну какъ на бѣдствіе и зло, — слѣдовательно, признаютъ ее явленіемъ *ненормальнымъ*.

Конечно, г. Тихомировъ, приписавшій мнѣ злонамѣренное изобрѣтеніе справедливости, легко можетъ объявить, что и принципіальное отрицаніе войны есть только что выдуманный мною абсурдъ. Противъ этого я не стану ссылаться на древнихъ пророковъ Израиля, двадцать пять вѣковъ тому назадъ проповѣдовавшихъ всеобщее разоруженіе: эти писатели, которыхъ ихъ современники преслѣдовали, какъ враговъ отечества и опасныхъ революціонеровъ, едва ли могутъ имѣть какое-нибудь значеніе въ глазахъ нашего неуклоннаго консерватора. Убѣдительнѣе будетъ для него другое, болѣе близкое свидѣтельство. Въ недавно напечатанномъ прекрасномъ письмѣ покойнаго принца Петра Георгіевича Ольденбургскаго къ князю Бисмарку читаемъ слѣдующее: «Теперь задачей его [9] должно быть уничтожить

[9] Говорится о германскомъ императорѣ и о соглашеніи его съ россійскимъ.

корень зла, величайшій грѣхъ, — уничтожить войну; ибо на землѣ никогда не будетъ счастья, пока правительства: 1) будутъ дѣйствовать противно началамъ христіанства, 2) не дадутъ развиться истинной цивилизаціи. Въ чемъ, въ сущности, заключается понятіе цивилизаціи? Въ законности. Но война есть уничтоженіе законности, а стало быть и отрицаніе цивилизаціи — иллюзія, ибо она выражается лишь въ достиженіи такихъ матеріальныхъ благъ, какъ желѣзныя дороги, телеграфы и машины». Упомянувъ о «превратныхъ ученіяхъ», которыя «побѣждаются не штыками, а мудрою политикой и мѣрами просвѣщенія», и отстранивъ затѣмъ мысль о возможности немедленнаго и полнаго разоруженія, великодушный принцъ продолжаетъ: «Мое мнѣніе состоитъ, стало быть, въ слѣдующемъ: 1) Уничтожить въ принципѣ войну между цивилизованными народами и гарантировать взаимными договорами владѣніе территоріями. 2) Спорные вопросы разрѣшать, согласно примѣру Англіи и Америки, при помощи международной комиссіи. 3) Установить численность военной силы всѣхъ государствъ международною конвенціей». (Выше была объяснена временная необходимость небольшихъ войскъ, между прочимъ, противъ возможнаго нападенія дикихъ народовъ.) «Хотя уничтоженіе войны многими причисляется къ области фантазіи, я тѣмъ не менѣе имѣю мужество думать, что въ немъ заключается единственное средство спасти церковь, монархическій принципъ и общество и излѣчить государства отъ язвы, которая препятствуетъ ихъ развитію... Осуществленіе такой высокой, истинно-христіанской и гуманной идеи, исходящее непосредственно отъ двухъ могущественныхъ монарховъ, явилось бы славною побѣдой надъ принципами зла; наступила бы новая эра счастья; по всему міру пронеслись бы клики радости, которые нашли бы отзвукъ у небесныхъ ангеловъ. Если Господь за меня, то кто можетъ быть противъ меня, и какая сила можетъ противостоять тѣмъ, которые дѣйствуютъ во имя Бога? Вотъ скромный взглядъ стараго, много испытавшаго на своемъ вѣку человѣка, который безъ страха, не обращая вниманія на людскіе толки, предъ лицомъ Бога и вѣчности, слѣдуя лишь голосу своей совѣсти, не ищетъ на землѣ ничего иного, кромѣ тихой могилы подлѣ своихъ дорогихъ предковъ» [10].

Съ этимъ истинно-человѣчнымъ и истинно-религіознымъ взгля-

[10] Приложеніе къ № 6471 „Новаго Времени“ (5 марта 1894 г.).

домъ, безъ сомнѣнія, согласятся всѣ, не носящіе на себѣ «начертанія звѣринаго». Что касается до г. Тихомирова, если онъ дѣйствительно въ положеніи двухъ сражающихся армій видитъ «аксіоматически-ясный» образчикъ правильныхъ человѣческихъ отношеній, то тѣмъ хуже для него. Разумѣется, если въ безправіи искать норму, то право и справедливость окажутся безсмыслицей. Если бы война могла служить образцомъ человѣческихъ отношеній, тогда самымъ правильнымъ рѣшеніемъ вѣроисповѣднаго вопроса было бы — просто перестрѣлять всѣхъ иновѣрцевъ. Но, по истинѣ, грубый фактъ, какъ война, вовсе не можетъ служить инстанціей для сужденія о томъ, что должно быть. Напротивъ, самый этотъ фактъ судится и осуждается принципомъ справедливости: *такъ какъ мы сами не желаемъ подвергаться бѣдствіямъ войны, то не должны подвергать таковымъ и другихъ*. Далѣе такого общаго отрицанія принципъ справедливости не можетъ идти въ области тѣхъ отношеній, изъ которыхъ правомѣрность исключена по существу.

2) Второй «аргументъ» г. Тихомирова основанъ на употребленіи двусмысленнаго слова. «Имѣетъ ли право христіанскій миссіонеръ желать *искорененія* язычества?» Если здѣсь подъ искорененіемъ разумѣется исчезновеніе языческихъ заблужденій вслѣдствіе просвѣтительной проповѣди, то не только миссіонеръ, а и всякій благомыслящій человѣкъ имѣетъ право и даже обязанъ желать такого искорененія и по возможности содѣйствовать ему. Это прямо вытекаетъ изъ принципа справедливости не только въ положительной, но и въ отрицательной его формѣ. Ибо какъ я для себя не могу желать, чтобы люди, способные просвѣтить мой умъ и путемъ убѣжденія избавить меня отъ ложныхъ понятій, уклонялись отъ этого и оставляли меня во мракѣ, — такъ не долженъ я ни желать, ни оказывать подобнаго равнодушія и относительно другихъ людей, между прочимъ и язычниковъ. Слѣдуя этому принципу справедливости, я и самъ не только желаю, но по мѣрѣ силъ и дѣятельно стараюсь (хотя пока съ малымъ успѣхомъ) «искоренять» то язычество, которое распространяется въ нашемъ обществѣ нѣкоторыми публицистами подъ ложнымъ видомъ ревности объ интересахъ Россіи и православія. Если бы г. Тихомировъ въ качествѣ добровольнаго миссіонера захотѣлъ искоренять это язычество орудіемъ слова, онъ могъ бы разсчитывать на мое сочувствіе и содѣйствіе, — *не вопреки*, а въ *силу* моего понятія о справедливости. Но подъ «иско-

рененіемъ язычества» можно разумѣть — и дѣйствительно часто разумѣлось и еще разумѣется — нѣчто совершенно другое, а именно наружное, вещественными средствами, присоединеніе язычниковъ къ христіанству, принужденіе ихъ внѣшнимъ образомъ, т. е. неистинно, исповѣдывать истину. Идя далѣе въ этомъ направленіи, легко можно искорененіе *язычества* смѣшать съ искорененіемъ *язычниковъ*. Такъ не только Карлъ Великій мечомъ и огнемъ искоренилъ язычество въ Саксоніи, а византійское правительство искореняло полуязычниковъ павликіанъ, при чемъ, по свидѣтельству лѣтописца Ѳеофана, убито ихъ было около ста тысячъ человѣкъ, — но еще не такъ давно газета «Гражданинъ» сообщала о менѣе грандіозныхъ по размѣрамъ, менѣе кровопролитныхъ, но однородныхъ по характеру попыткахъ искоренять язычество въ одной странѣ дальняго Востока. *Подобнаго* отношенія къ религіознымъ вѣрованіямъ никто для себя желать не можетъ, а потому не долженъ ни желать, ни причинять такихъ насилій и другимъ людямъ, хотя бы даже язычникамъ [11].

3) Что касается третьяго примѣра (о «нечистой страсти»), то если бы я дѣйствительно полагалъ, или «какъ бы полагалъ, будто бы» всякое желаніе, какое только взбредетъ кому-нибудь въ голову, тѣмъ самымъ свято и можетъ служить мѣриломъ чужихъ правъ, — то, конечно, изъ такого нелѣпаго предположенія могли бы произойти только нелѣпѣйшіе выводы. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ не только о святости всякихъ желаній, но и вообще о желаніяхъ какъ эмпирическихъ фактахъ, — т. е. о томъ, чего кому-нибудь въ иную минуту хочется или не хочется, — я ни слова не говорилъ и говорить не имѣлъ причины, ибо рѣчь шла единственно только о формальномъ принципѣ справедливости, опредѣляющемъ то, чего каждый всегда можетъ, и чего никогда не можетъ желать *въ смыслѣ всеобщаго пра-*

---

[11] Панегиристъ „терпимости“ возмущается мыслью о предоставленіи свободы всѣмъ культамъ, между которыми, — говоритъ онъ, — есть и *бѣсовскіе*. Но вѣдь такіе, насколько они дѣйствительны, должны проявляться въ какихъ-нибудь безчинствахъ и злодѣяніяхъ, которыя и преслѣдуются на основаніи общаго права. Дѣло только въ томъ, чтобы не превращать религіозный мотивъ, хобя бы ложный, въ особое самостоятельное преступленіе. Впрочемъ, приведенный аргументъ противъ вѣротерпимости, какъ и многіе другіе, былъ уже мною предусмотрѣнъ и заранѣе опровергнутъ въ той самой замѣткѣ, по поводу которой г. Тихомировъ написалъ такъ много вздору, не сказавши ни одного слова о ея дѣйствительномъ содержаніи.

вила, — то значитъ и этотъ третій «аргументъ» оказывается не болѣе какъ мальчишескою выходкою (предполагая, впрочемъ, что публицистъ «Русскаго Обозрѣнія» понимаетъ различіе между эмпирическимъ и раціональнымъ элементомъ этики, между матеріальной основой и формальнымъ опредѣленіемъ нравственныхъ и безнравственныхъ дѣйствій, за что я, конечно, ручаться не могу). Разумѣется, формальный принципъ справедливости, именно какъ формальный, можетъ быть приложенъ и къ случаю, выставленному г. Тихомировымъ, но, понятно, не въ томъ нелѣпомъ видѣ, въ какомъ онъ это дѣлаетъ, а какъ разъ въ обратномъ: такъ какъ никто не можетъ желать, чтобы *его* жена, дочь, сестра и т. д. подвергались *чьей-нибудь* нечистой страсти, то никто и самъ не долженъ подвергать *своей* нечистой страсти *чью-нибудь* жену, дочь, сестру, т. е. вообще никакую женщину. Такъ выходитъ по «моей» логикѣ, она же и логика Канта, который всѣхъ точнѣе формулировалъ и всѣхъ полнѣе развилъ тотъ исконный общечеловѣческій принципъ нравственности, на который теперь ополчился г. Тихомировъ, какъ на мою выдумку. Могъ ли бѣдный кенигсбергскій философъ предвидѣть, что его «абсурды» будутъ такъ побѣдоносно, съ такою «аксіоматическою ясностью» опровергнуты могучимъ мыслителемъ «Русскаго Обозрѣнія»?

Серьезно говоря, что̀ такое эти вопросы, или примѣры, которые выставляетъ противъ меня г. Тихомировъ? Назвать ихъ софизмами значило бы оскорбить память Протагора и Горгія. Это просто глупыя школьническія остроты, пародіи на софизмы въ родѣ тѣхъ, которыя Платонъ на смѣхъ влагаетъ въ уста какого-нибудь совопросника-нахала. Въ низшихъ классахъ гимназіи, я помню, были у меня нѣкоторые товарищи, особенно любившіе предаваться подобнымъ умственнымъ упражненіямъ. Удивительно, что г. Тихомировъ, разъ вступивши на этотъ путь, ограничился только тремя и при томъ довольно слабыми примѣрами. Предложу ему съ своей стороны еще три образчика: 1) Имѣемъ ли мы право ѣсть? — По справедливости, нѣтъ: ибо такъ какъ мы не желаемъ быть съѣденными, то и сами не должны ѣсть. 2) Имѣю ли я право ходить по землѣ? — Очевидно нѣтъ: вѣдь я не могу желать, чтобы по мнѣ ходилъ кто-нибудь, а особенно такой тяжелый предметъ, какъ земля. 3) Имѣетъ ли право здоровый хирургъ дѣлать ампутацію? — Опять-таки нѣтъ: вѣдь онъ не можетъ желать, чтобы у него отрѣзали какой-

нибудь членъ; слѣдовательно, ампутировать чужую ногу ему позволительно лишь въ томъ случаѣ, если его собственная нога поражена гангреной. Безпристрастный читатель, конечно, согласится, что нелѣпый принципъ справедливости обличается моими примѣрами гораздо ярче и сильнѣе, нежели тихомировскими.

Кромѣ неудачнаго выбора примѣровъ, съ нашимъ публицистомъ случилось еще особое маленькое несчастье, въ родѣ того, которому подвергся его союзникъ въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ», объявившій, что *зилотъ* есть англійское слово. Г. Тихомировъ съ своей стороны рѣшительно заявляетъ, что отрицательное выраженіе для принципа справедливости: «не дѣлай другимъ, чего себѣ не желаешь», есть моя умышленная передѣлка евангельскаго текста[12], а между тѣмъ многимъ, даже и не бывшимъ въ семинаріи, извѣстно, что эта формула не только старѣе меня, но и старѣе евангелія, ибо она была высказана между прочимъ знаменитымъ учителемъ Гиллелемъ, наставникомъ того «мудраго» Гамаліила, у котораго учился апостолъ Павелъ[13]. Вотъ какъ стары мои передѣлки! Если это доказательство его опрометчивости способно сдѣлать г. Тихомирова болѣе внимательнымъ къ чужимъ мыслямъ, то онъ согласится, быть можетъ, что когда дѣло идетъ о *минимальномъ* требованіи нравственности, то отрицательная формула умѣстнѣе положительной: ясно въ самомъ дѣлѣ, что требованіе «никого не обижай» *меньше* требованія «всѣмъ помогай». Но также ясно и то, что ежели извѣстныя дѣй-

---

[12] Вотъ его слова: „Прежде всего нельзя не вспомнить, что авторъ *нѣсколько передѣлалъ* христіанскую формулу. Въ евангеліи сказано: И такъ во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и съ ними (Матѳ. VII, 12). Г. Соловьевъ *передаетъ это* въ видѣ правила: не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь“ („Русск. Обозр.“, стр. 373. Курсивы мои).

[13] Одинъ язычникъ пришелъ къ Шаммаю (главѣ строгой школы) и сказалъ: „я приму законъ Моисеевъ, если ты изложишь мнѣ его сущность, пока Я стою на одной ногѣ“. Шаммай взялъ палку и прогналъ его прочь. Тогда язычникъ пошелъ къ Гиллелю съ тѣмъ же запросомъ. Гиллель сказалъ: „То, что тебѣ самому непріятно, того не дѣлай ближнему твоему; въ этомъ все ученіе, прочее — только толкованіе. Иди и научись!“ — Язычникъ съ радостью принялъ вѣру въ Бога Израилева. Очевидно, если бы на его мѣстѣ былъ г. Тихомировъ, то изреченіе Гиллеля не произвело бы на него такого дѣйствія: онъ остался бы язычникомъ, какимъ и нынѣ благополучно пребываетъ.

ствія, напр. религіозныя преслѣдованія или стѣсненія, не удовлетворяютъ даже низшему отрицательному условію справедливости, то тѣмъ болѣе противорѣчатъ они высшей положительной правдѣ. А если такъ, то въ чемъ же *практическая* разница между двумя формулами относительно нашего вопроса? Евангельская формула («И такъ *во всемъ*, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними»), очевидно, требуетъ признанія религіозной свободы и равноправности никакъ не менѣе, чѣмъ моя мнимая передѣлка. Вѣдь мы несомнѣнно *хотимъ*, чтобы люди уважительно относились къ нашимъ вѣрованіямъ, къ тому, что̀ мы признаемъ истиннымъ и спасительнымъ для нашей души, чтобы они предоставляли нашей вѣрѣ полную свободу исповѣданія и проповѣданія; слѣдовательно, точно такъ же, по евангельскому слову, должны и мы поступать съ людьми, должны дѣлать по отношенію къ ихъ вѣрѣ только то, чего хотимъ отъ нихъ для своей вѣры. Нѣтъ! справедливость не мною выдумана, и какую формулу ей ни давать — положительную или отрицательную — все равно, того, чего нужно нашимъ лжепатріотамъ, ни вывести изъ нея, ни примирить съ нею никакъ невозможно. Отъ идеи справедливости имъ приходится отказаться во всякомъ случаѣ, никакое лицемѣріе и никакія уловки тутъ не помогутъ. Они и сами это знаютъ, и потому всегда стараются, отдѣлавшись чѣмъ попало отъ нравственныхъ требованій, поскорѣе перейти къ соображеніямъ иного порядка. Посмотримъ, что̀ же, вмѣсто Божьей и человѣческой правды, выставляютъ они какъ свой принципъ «вѣроисповѣдной политики»?

Конецъ спора.

1894.

Начатый мною въ прошломъ году споръ о вѣротерпимости и справедливости привелъ раньше, чѣмъ я надѣялся, къ нѣкоторымъ хорошимъ результатамъ.

Справедливое рѣшеніе вѣроисповѣднаго вопроса имѣетъ въ нашей печати двоякаго рода противниковъ: одни, не отвергая начала вѣротерпимости, ставятъ его примѣненіе въ зависимость отъ предполагаемыхъ ими національныхъ и государственныхъ интересовъ (какъ они ихъ понимаютъ); другіе отрицаютъ вѣротерпимость въ самомъ принципѣ, утверждая свободу исключительно для *своей* вѣры, при безправіи всѣхъ чужихъ. Главнымъ представителемъ перваго взгляда, связаннаго со множествомъ недоразумѣній и неясностей, можно было считать г. Л. Тихомирова, а вторая точка зрѣнія, ложная по существу, нашла себѣ достойнаго выразителя въ г. Розановѣ. И вотъ съ одной стороны г. Тихомировъ въ двухъ своихъ послѣднихъ заявленіяхъ[14] дѣлаетъ рѣшительные шаги, чтобы выбраться изъ густого тумана, отчасти имъ самимъ напущеннаго на этотъ жизненный вопросъ, а съ другой стороны проповѣдникъ религіозной нетерпимости вызванъ къ такому совершенному обнаруженію своихъ мыслей и чувствъ, послѣ котораго дальнѣйшую его проповѣдь можно уже считать безвредною.

Теперь мнѣ остается, пользуясь успѣхами г. Тихомирова, разобраться въ этомъ спорѣ до конца и привести дѣло въ полную ясность,

---

[14] „Русск. Обозр.“ текущаго года, апрѣль (статья: „Существуетъ ли свобода?“) и май (статья: „Два объясненія“).

а затѣмъ познакомить читателей съ послѣднимъ словомъ г. Розанова, которое доставитъ имъ, надѣюсь, нѣсколько минутъ невиннаго удовольствія.

I.

Требованіе справедливости: *не дѣлай другимъ, чего себѣ не желаешь*, г. Тихомировъ считалъ сначала моею злонамѣренною и нелѣпою выдумкою, основанною на передѣлкѣ евангельскаго текста. На это я отвѣчалъ, что означенная формула древнѣе не только меня, но и евангелія, ибо ее высказалъ, между прочимъ, знаменитый учитель Гиллель. Теперь публицистъ «Русскаго Обозрѣнія» открылъ или, какъ онъ говоритъ, «вспомнилъ», что эта формула, которую онъ столь рѣшительно опровергалъ, находится въ постановленіи апостольскаго собора въ Іерусалимѣ: «Ибо угодно Духу Святому и намъ не возлагать на васъ тяжкаго бремени болѣе кромѣ сего необходимаго: воздерживаться отъ идоложертвеннаго, и крови, и удавленины и блуда, *и не дѣлать другимъ того, чего себѣ не хотите*» (Дѣян. ап. XV, 28, 29 по русск. Нов. Зав. петерб. изд. 1879 г.). Г. Тихомировъ думаетъ, что на его прежнее обвиненіе меня въ изобрѣтеніи справедливости и передѣлкѣ священнаго текста я долженъ былъ вмѣсто того, чтобы ссылаться на «премудрыхъ раввиновъ», прямо указать ему это, «запамятованное» имъ, апостольское постановленіе; а такъ какъ я этого не сдѣлалъ, то тѣмъ самымъ доказалъ, что помянутаго постановленія не зналъ и не знаю и, слѣдовательно, вообще недостаточно знакомъ со священнымъ писаніемъ. Все это было бы прекрасно, но къ несчастью для г. Тихомирова мое крайнее незнакомство съ св. писаніемъ побуждаетъ меня читать его въ подлинникѣ, и вотъ, какъ нарочно, великое открытіе нашего публициста отнюдь не подтверждается греческимъ текстомъ Дѣяній ап.: предписанія «не дѣлайте другимъ, чего себѣ не хотите» тамъ вовсе нѣтъ [15].

---

[15] Я ссылаюсь не на какую-нибудь новѣйшую, слишкомъ критическую recensio, а на texstus receptus, который воспроизведенъ, напримѣръ, и въ московскомъ синодальномъ изданіи греческой Библіи (1821 г.). И здѣсь въ стихѣ 29 послѣ словъ: *καὶ πορνείας* (и блуда) слѣдуютъ заключительныя слова: *ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔῤῥωσθε* (Соблюдая сіе, хорошо сдѣлаете. Будьте здравы). Словъ, которыя запамятовалъ и потомъ вспомнилъ г. Тихомировъ

Впрочемъ, этотъ новый поучительный промахъ г. Тихомирова не помѣшалъ ему значительно приблизиться къ истинѣ, хотя и окольнымъ путемъ. Теперь онъ не только твердо знаетъ, что правило справедливости не есть мое изобрѣтеніе, но и признаетъ вмѣстѣ со мною, хотя на другихъ основаніяхъ, что это есть правило христіанское и безусловно обязательное. Я признаю его таковымъ въ силу внутренняго смысла или связи идей (несмотря на до-христіанское происхожденіе его отъ «премудрыхъ раввиновъ»); оно есть христіанское — поскольку меньшее требованіе содержится въ бо́льшемъ и необходимо предполагается имъ: нравственное совершенство и даже серьезное стремленіе къ нему по существу несовмѣстимо съ нарушеніемъ справедливости. Для г. Тихомирова, стоящаго на точкѣ зрѣнія внѣшняго авторитета, правило: не дѣлать другимъ, чего себѣ не желаешь, почерпаетъ свое христіанское достоинство и свою обязательность изъ того факта, что оно вошло въ употребительные у насъ переводы Новаго Завѣта и, слѣдовательно, принято церковью. На этомъ теоретическомъ различіи я здѣсь настаивать не буду, тѣмъ болѣе, что точка зрѣнія внѣшняго авторитета имѣетъ свое относительное значеніе и въ своихъ законныхъ предѣлахъ мною нисколько не отвергается. Во всякомъ случаѣ съ меня пока довольно того, что г. Тихомировъ призналъ безусловную обязательность принципа справедливости, какъ одного изъ требованій, исполненіе которыхъ абсолютно-необходимо для всѣхъ христіанъ (въ силу апостольскаго постановленія по нашему церковному переводу).

Этотъ первый важный шагъ логически заставилъ его сдѣлать и второй. Мнѣ приходилось упрекать публициста «Русскаго Обозрѣнія» за то, что опредѣленный терминъ *вѣротерпимость* онъ замѣняетъ неопредѣленнымъ словомъ *терпимость*. Теперь я съ большимъ удовольствіемъ долженъ освободить его отъ этого обвиненія. Въ своей послѣдней замѣткѣ онъ уже прямо говоритъ о вѣротерпимости, одобряетъ ее и осуждаетъ ея нарушенія. «Г. Соловьевъ, — пишетъ онъ, — указываетъ мнѣ случаи нарушенія у насъ религіозной свободы и вѣротерпимости, и спрашиваетъ — хорошо ли это? Ну, конечно, нехорошо. Слѣдуетъ ли, чтобы вѣротерпимость нару-

---

нѣтъ, впрочемъ, не только въ греческомъ подлинникѣ, но также и въ латинской вульгатѣ, а затѣмъ, разумѣется, и въ огромномъ большинствѣ новыхъ переводовъ.

шалась? Конечно, не слѣдуетъ» [16]. И далѣе: «Но, скажутъ читатели, — каковы бы ни были идеалы г. Соловьева, а факты нарушенія вѣротерпимости у насъ все-таки есть. Безъ сомнѣнія. Хорошо ли это? Очень нехорошо» [17].

Для полной ясности къ этому признанію нужно прибавить немногое. Нашъ авторъ одобряетъ вѣротерпимость и осуждаетъ ея нарушенія не потому, конечно, что у него такой вкусъ, а потому, что вѣротерпимость есть прямое приложеніе (въ области религіозныхъ отношеній) того всеобщаго принципа справедливости, который онъ теперь долженъ былъ признать (на основаніи извѣстнаго высшаго авторитета) безусловно *обязательнымъ* для всѣхъ христіанъ, а слѣдовательно и для христіанскаго государства; соотвѣтственно этому и нарушенія вѣротерпимости нехороши вовсе не по отношенію къ какому-нибудь чувству или субъективному убѣжденію, а какъ запрещенныя высшимъ авторитетомъ (съ точки зрѣнія нашего автора). Съ этимъ необходимымъ поясненіемъ, которое не можетъ быть отвергнуто г. Тихомировымъ, у насъ, наконецъ, оказывается общая основа для дальнѣйшихъ разсужденій.

II.

Напрасно думаетъ г. Тихомировъ, что признанная имъ теперь высшая санкція для принципа справедливости обязываетъ его только выбросить нѣсколько строкъ изъ его прошлогодней статьи, а затѣмъ все прочее остается будто бы въ прежней силѣ. На самомъ дѣлѣ, какъ я постараюсь показать, превращеніе справедливости въ его глазахъ изъ моей выдумки въ апостольское постановленіе обязываетъ его, если только онъ хочетъ быть логичнымъ и добросовѣстнымъ, къ такой важной перемѣнѣ, послѣ которой намъ съ нимъ собственно не о чемъ будетъ и спорить по этому предмету.

«Существованіе отрицательной христіанской формулы, — говоритъ онъ, — нимало не измѣняетъ обязанности христіанина «желать» и «не желать» себѣ лишь того, что ему полезно въ смыслѣ душевнаго спасенія» [18], т. е. желать того, что полезно, и не желать того, что вредно для душевнаго спасенія. Конечно такъ, и объ

[16] „Русск. Обозр.“, 1894, май, стр. 429.
[17] „Русск. Обозр.“, стр. 433.
[18] „Русск. Обозр.“, стр. 428.

этомъ никто не спорилъ. Вопросъ въ томъ: полезно или нѣтъ для душевнаго спасенія исполнять со всѣми его необходимыми послѣдствіями требованіе справедливости: *не дѣлайте другимъ, чего себѣ не хотите?* Полезно или вредно для душевнаго спасенія нарушать это правило, относиться равнодушно къ его нарушенію, узаконять таковое? — Пока г. Тихомировъ приписывалъ это правило моей изобрѣтательности, онъ могъ считать его исполненіе если не всегда вреднымъ, то по крайней мѣрѣ безразличнымъ для христіанина и христіанскаго государства; но теперь, послѣ того, какъ онъ вспомнилъ, что это требованіе справедливости находится въ постановленіи высшаго христіанскаго авторитета, онъ долженъ признать исполненіе его не только полезнымъ, но и *необходимымъ*, — необходимымъ, во-первыхъ, потому, что оно прямо такъ обозначено («сего необходимаго»), а во-вторыхъ, потому, что «принятое христіанствомъ *минимальное* требованіе» (слова г. Тихомирова) очевидно означаетъ то, безъ исполненія чего нельзя быть христіаниномъ.

Между тѣмъ г. Тихомировъ, забывая свое собственное признаніе, снова и снова выставляетъ христіанскій принципъ справедливости какъ нѣчто внѣшнее, чуждое и чутъ ли не враждебное христіанству. Такъ, приводя мои слова, что вопросъ о вѣротерпимости, будучи по существу вопросомъ между-церковнымъ или между-исповѣднымъ, можетъ быть окончательно рѣшаемъ только на основаніи общеобязательнаго принципа справедливости, онъ замѣчаетъ: Надо полагать, г. Соловьевъ и самъ понимаетъ, что предлагаетъ рѣшать вопросъ о вѣротерпимости на основаніи отрѣшенія отъ христіанской точки зрѣнія» [19]. Не только я этого не понимаю, но ясно понимаю противное, какъ, надѣюсь, пойметъ и г. Тихомировъ, если только вспомнитъ свои собственныя слова. Вѣдь этотъ общеобязательный принципъ справедливости имъ же самимъ признанъ какъ *христіанскій* и при томъ *минимальный*, т. е. абсолютно-необходимый, безусловно-обязательный; какимъ же образомъ рѣшеніе извѣстнаго вопроса на основаніи этого христіанскаго принципа можетъ означать отрѣшеніе отъ христіанской точки зрѣнія? Не отрѣшеніе очевидно, а прямое и необходимое *приложеніе* христіанской точки зрѣнія. Читаемъ дальше: «Дѣйствительно, для христіанина вопросъ о вѣротерпимости есть вопросъ религіозныхъ обязанностей его собственныхъ и его церкви.

[19] „Русск. Обозр.“, стр. 430.

Всѣ таковые вопросы христіанинъ рѣшаетъ на основаніи той воли Божіей, которая ему открыта въ вѣроученіи. Если же мы признаемъ, что вопросъ вѣротерпимости долженъ быть рѣшаемъ не на основаніи вѣроученія, но лишь на основаніи принципа справедливости, то-есть изберемъ принципъ низшій, то очевидно мы это сдѣлаемъ только потому, что въ принципѣ высшемъ разочаровались. Г. Соловьевъ предлагаетъ государству стать *внѣ* вѣроученія, предлагаетъ ему признать, что ученіе Христа, ученіе Будды, ученіе Магомета и т. д. одинаково проблематичны, одинаково недостаточны для твердаго рѣшенія (руководства?) вѣроисповѣдной политики. Въ такомъ положеніи, конечно, не остается для руководства ничего, кромѣ принципа справедливости» [20].

По какой же, однако, логикѣ можно *противопоставлять* волю Божію одному изъ требованій этой самой воли и при томъ требованію безусловно-обязательному? Съ помощью какого оборота мысли можно предполагать выборъ между извѣстнымъ вѣроученіемъ и основною заповѣдью того же вѣроученія? Какимъ образомъ, наконецъ, нарушеніе христіанской справедливости, или хотя бы только пренебреженіе къ ней совмѣстимо съ исполненіемъ чего-то «высшаго»? Все это похоже на то, какъ если бы кто-нибудь сказалъ: исполняйте строго правила русской грамматики, но требованія, чтобы сказуемое согласовалось съ подлежащимъ и чтобы прилагательное было сообразно своему существительному въ родѣ, числѣ и падежѣ — эти «низшія» требованія вы бросьте; они ни къ чему. Думаю, что усвоившій такую точку зрѣнія сдѣлаться великимъ грамматикомъ не сдѣлается, зато безграмотнымъ окажется навѣрно.

Принципъ справедливости есть между-церковный или между-исповѣдный не потому, чтобы онъ былъ *внѣ* христіанства — вѣдь самъ же г. Тихомировъ призналъ его наконецъ христіанскимъ, а я признавалъ таковымъ всегда (несмотря на его до-христіанское происхожденіе отъ учителей Израилевыхъ) — этотъ принципъ есть между-исповѣдный, между-церковный и даже между-религіозный потому, что онъ заключается внутри различныхъ христіанскихъ исповѣданій и даже не-христіанскихъ религій — отъ него не могутъ отказаться ни православные, ни католики, ни протестанты, ни мусульмане, ни евреи, чтобы не идти дальше. И чѣмъ выше какая-нибудь религія, тѣмъ

[20] „Русск. Обозр.“, стр. 430.

необходимѣе присущъ ей этотъ принципъ. Для какой-нибудь низшей языческой религіи требованіе справедливости есть *максимальное*, и потому обязательность его можетъ казаться сомнительной; но для христіанства, какъ признаетъ и г. Тихомировъ, это есть требованіе *минимальное*, т. е. абсолютно-необходимое, безусловно-обязательное. Нисколько не разочаровываясь въ высшихъ началахъ христіанства, а напротивъ, въ силу серьезнаго ихъ признанія, можно и *должно* разочароваться въ тѣхъ людяхъ и обществахъ, которые словеснымъ исповѣданіемъ высшаго принципа на дѣлѣ только прикрываютъ свое несоблюденіе низшаго. — Я вовсе не предлагаю государству стать внѣ христіанскаго вѣроученія, а напротивъ, только того и желалъ бы, чтобы оно стало тверже и сознательнѣе на почву этого вѣроученія, чтобы оно способствовало — въ предѣлахъ своей сферы — дѣйствительному осуществленію христіанскихъ принциповъ, начиная *непремѣнно* съ основного, безусловно обязательнаго принципа справедливости, ибо безъ него ничто высшее недостижимо и неисполнимо. Если не такъ, то пусть г. Тихомировъ поищетъ и покажетъ мнѣ такое общество, которое при постоянномъ и узаконенномъ нарушеніи низшаго, элементарнаго правила не дѣлать другимъ, чего себѣ не желаешь, представляло бы, однако, собою осуществленіе высшаго нравственнаго совершенства. Я думаю, онъ не станетъ и искать, ибо достаточно формулировать такое предположеніе, чтобы сейчасъ же увидать всю его нелѣпость.

Разногласіе здѣсь очевидно не въ томъ, что г. Тихомировъ въ основу всего полагаетъ христіанское вѣроученіе, а я будто бы его отвергаю, а только въ томъ, что я это самое вѣроученіе принимаю въ его цѣлости, а мой противникъ, забывая свое собственное признаніе, исключаетъ изъ этого цѣлаго безусловно необходимую его часть, именно, требованіе справедливости. Онъ воображаетъ, что большая заповѣдь можетъ быть осуществлена помимо меньшей, или даже при нарушеніи ея, а я считаю это теоретически ложнымъ и практически неисполнимымъ. А кто изъ насъ правъ, это уже давно рѣшено высшимъ авторитетомъ, обязательнымъ для насъ обоихъ.

«Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота и ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все. Итакъ, кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научитъ такъ людей, тотъ

малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ, а кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ. Ибо, говорю вамъ, если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, не взойдете въ царство небесное. Слышали, что сказано древнимъ: не убей, кто же убьетъ, подлежитъ суду. Я же говорю вамъ, что всякъ гнѣвающійся на брата своего (напрасно) подлежитъ суду» и т. д. (Ев. Матѳ. V, 17—22). Надѣюсь, г. Тихомировъ согласится, что изъ этихъ словъ въ ихъ совокупности ясно какъ день, что *превзойти* законную праведность никакъ не значитъ отвергнуть ее или допустить ея нарушеніе, а, напротивъ, значитъ *исполнить ее, удовлетворить* ей и затѣмъ уже подняться выше. Пока я способенъ убивать и дѣйствительно убиваю, я, очевидно, не могу достигнуть такого совершенства, чтобы даже не гнѣваться. Что подумалъ бы г. Тихомировъ о человѣкѣ, который разсуждалъ бы такъ: заповѣдь «не убей» есть принципъ низшій, а я держусь высшаго; итакъ, все равно, убиваю я, или нѣтъ, лишь бы только я вѣрилъ, что не нужно гнѣваться. Или, можетъ быть, разсужденіе, нелѣпое со стороны одного лица, перестаетъ быть таковымъ, когда исходитъ отъ большой совокупности лицъ — отъ общества или народа?

III.

Сказавшій: Я пришелъ исполнить, а не нарушить законъ, очевидно, не отрицалъ «юридической точки зрѣнія». Но г. Тихомировъ рѣшительно ее отвергаетъ и говоритъ о ней какъ о чемъ-то несомнѣнно скверномъ. Для окончательнаго посрамленія «Вѣстника Европы» и меня, онъ уличаетъ насъ въ чудовищномъ желаніи, чтобы по вѣроисповѣдному вопросу былъ изданъ «надлежащій законъ» [21]. Относясь съ омерзѣніемъ къ надлежащимъ законамъ, нашъ публицистъ ничего не говоритъ о законахъ *не* надлежащихъ. Вѣроятно, онъ не полагаетъ между тѣми и другими никакого различія, что совершенно послѣдовательно при отрицаніи юридической точки зрѣнія вообще. Отрицаніе это очень старо, и при томъ столь же чуждо православію, сколько свойственно различнымъ еретикамъ гностическаго характера. Одни изъ нихъ, считая начало закона недостойнымъ высшаго, благого Божества, придумывали особаго справедливаго бога, не

[21] „Русск. Обозр.“, стр. 429.

добраго и не злого; а другіе прямо отождествляли законъ и справедливость со зломъ, отчего и называются антиномистами, т. е. противозаконниками. Хотя ближайшимъ предметомъ гностическаго отрицанія былъ законъ ветхозавѣтный, но оно распространялось и вообще на всю область юридическихъ и обязательно-нравственныхъ отношеній, которыя признавались годными лишь для людей второго сорта, такъ называемыхъ психиковъ, т. е. душевныхъ, а люди высшаго разряда — пневматики, т. е. духовные, признавались отъ этого свободными. Высказывать безъ всякихъ оговорокъ полное презрѣніе къ закону, даже надлежащему, т. е. отвергать юридическую точку зрѣнія какъ таковую, значитъ прямо впадать въ принципіальное единомысліе съ антиномистами. Между тѣмъ, казалось бы, такому крайнему ревнителю православія, какъ г. Тихомировъ, слѣдовало бы оградить себя отъ идей не только Маркіона и иже съ нимъ, но и отъ болѣе умѣренныхъ — Валентина и Василида, ибо всѣ они давно и многократно осуждены церковью. Разумѣется, я обвиняю публициста «Русскаго Обозрѣнія» не въ формальной ереси, а лишь въ неосторожности, и желаю не осужденія его, а только вразумленія.

Нѣтъ спора о томъ, что, абсолютно говоря, благодать выше закона, нравственность удовлетворительнѣе права, любовь полнѣе справедливости. Если бы въ мірѣ существовали только эти двѣ сферы, т. е. съ одной стороны область отношеній чисто-нравственныхъ и духовныхъ, а съ другой — область отношеній юридическихъ, тогда, конечно, эти послѣднія упразднились бы за ненадобностью, какъ они, напримѣръ, сами собою упраздняются между любящими другъ друга членами хорошей семьи. Но пока человѣчество столь мало похоже на такую семью, и юридическую точку зрѣнія нужно оцѣнивать не по отношенію ея къ царству благодати и любви, упраздняющей законъ, а по отношенію къ той злой, дикой, звѣриной жизни, съ ея слѣпыми страстями и темными дѣлами, которая закономъ если не упраздняется, то во всякомъ случаѣ ограничивается и приготовляется къ упраздненію. Окончательная цѣль не есть это внѣшнее ограниченіе зла, а его внутреннее перерожденіе въ добро; но думать, что эта цѣль можетъ быть достигнута безъ предварительныхъ и постепенныхъ законныхъ ограниченій преступной дѣйствительности, — что можетъ быть какой-то прямой скачекъ изъ злой жизни въ царство небесное, — это значитъ впадать, говоря словами нашего автора, въ самую фантазерскую субъективность. «Я забочусь о томъ, —

заявляетъ г. Тихомировъ, — чтобы вѣротерпимость и свобода дѣйствительно *существовали*. Г. Соловьевъ и «Вѣстникъ Европы» помышляютъ лишь о томъ, чтобы по этому предмету былъ *изданъ надлежащій законъ*. Имъ все кажется, что какъ только издадутъ законъ, такъ все и будетъ прекрасно» [22]. Несомнѣнно, что когда, въ силу *надлежащаго* закона, прекратятся и даже сдѣлаются невозможными тѣ ненормальные порядки и явленія, противъ которыхъ этотъ законъ направленъ, то «все будетъ прекрасно», — разумѣется, въ извѣстномъ опредѣленномъ отношеніи, а не въ какомъ-нибудь другомъ. Новая антитеза нашего автора напоминаетъ по своей странности его прежнее противоположеніе между вѣроученіемъ и одною изъ основныхъ заповѣдей того же вѣроученія. Ну развѣ можетъ «надлежащій» законъ имѣть какое-нибудь другое назначеніе, кромѣ того, чтобы произвести извѣстную желательную перемѣну въ дѣйствительномъ существованіи? Хорошій по содержанію и намѣренію законъ можетъ быть недѣйствительнымъ, и дурной по существу законъ можетъ имѣть полную силу дѣйствія. Но ни тотъ, ни другой не принадлежитъ къ числу «надлежащихъ» законовъ, т. е. такихъ, которые должны быть и о которыхъ мы «помышляемъ». Если, напримѣръ, въ какомъ-нибудь государствѣ существуетъ постановленіе: «всѣ обыватели да будутъ исполнены благоволенія и цѣломудрія въ тайникахъ сердецъ своихъ», то такой законъ, при всемъ достоинствѣ своего содержанія, не можетъ, однако, быть признанъ цѣлесообразнымъ по крайней неуловимости своего предмета. Съ другой стороны, если бы существовалъ гдѣ-нибудь законъ, въ силу котораго отрѣзались бы носы у всѣхъ брюнетовъ, то и такой законъ, несмотря на свою физическую удобоисполнимость и общедоступный предметъ, не могъ бы, однако, быть названъ надлежащимъ или хорошимъ, — вслѣдствіе недостаточной связи своего содержанія съ принципами справедливости и человѣколюбія [23]. И вотъ, если бы въ этой странѣ явились люди, которые изъ чувства справедливости и изъ жалости къ своимъ ближнимъ, подвергаемымъ столь непріятной операціи, стали бы проповѣдывать необходимость законодательной отмѣны этого варварскаго закона —

---

[22] „Русск. Обозр.“, стр. 429.

[23] Читатель пойметъ, надѣюсь, что этотъ законъ фантастиченъ только по формѣ, а не по существу, такъ какъ дѣйствительно существуютъ въ различныхъ странахъ законы, подвергающіе множество невинныхъ людей тяжкимъ страданіямъ.

неужели и къ нимъ г. Тихомировъ обратился бы съ такими словами: «вы помышляете только о надлежащемъ законѣ, а нужно заботиться только о томъ, чтобы люди по собственному чувству сдѣлались неспособными увѣчить своихъ ближнихъ, а пока пускай эти милліоны и десятки милліоновъ созданій Божіихъ терпятъ неизгладимое на лицѣ безобразіе, пускай ихъ страдаютъ, — это не вредитъ ихъ душеспасенію». Полагаю, однако, что подобныя рѣчи сильно вредятъ душеспасенію говорящихъ.

Судя по тону г. Тихомирова, можно подумать, что ему вовсе неизвѣстны факты, когда изданіе «надлежащихъ» законовъ или законодательная отмѣна *не*надлежащихъ оказывались цѣлесообразными, когда этимъ «юридическимъ» путемъ то, что должно быть, становилось дѣйствительно существующимъ, а недолжное дѣйствительно упразднялось. Между тѣмъ такими фактами полна исторія человѣчества. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ сомнѣваться, что законы, отмѣнявшіе, въ различныхъ образованныхъ странахъ, судебную пытку, дѣйствительно и окончательно уничтожили тамъ это злодѣйское учрежденіе, которое продолжаетъ процвѣтать въ китайской имперіи; можно ли также отрицать, что парламентскій билль 1829 г. о католикахъ въ Англіи дѣлалъ ихъ религіозную свободу и гражданскую полноправность *дѣйствительно существующими* въ этой странѣ, или что, благодаря закону 19 февраля 1861 г., личная свобода крестьянъ отъ помѣщичьей власти дѣйствительно существуетъ въ Россіи. И если бы тѣмъ людямъ, которые съ конца прошлаго столѣтія и до шестидесятыхъ годовъ нынѣшняго помышляли и толковали объ изданіи «надлежащаго» закона противъ крѣпостного права, — если бы этимъ людямъ кто-нибудь сказалъ: вы заботитесь только о томъ, чтобы былъ изданъ законъ, освобождающій крестьянъ отъ помѣщичьей власти, а я забочусь о томъ, чтобы свобода отъ крѣпостной зависимости дѣйствительно существовала, — то они, конечно, не поняли бы, о чемъ онъ говоритъ, или, точнѣе, поняли бы, что онъ говоритъ не дѣло. Попробовалъ бы г. Тихомировъ безъ надлежащаго закона упразднить крѣпостное право.

Онъ жалуется, что «Вѣстникъ Европы» и я его не понимаемъ. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдніе шаги его мысли привели его къ распутью, на которомъ онъ долженъ сдѣлать выборъ между нѣсколькими умственными дорогами, и пока онъ этого выбора не сдѣлалъ, его точка зрѣнія лишена всякой опредѣленности и потому непонятна. Прежде,

когда не безъ вины съ его стороны можно было думать, что онъ только уклоняется отъ вопроса и благозвучащими словами лишь покрываетъ зловредныя притѣснительныя тенденціи, а что въ сущности онъ солидаренъ съ г. Розановымъ и проповѣдуетъ то же самое, только въ менѣе нелѣпыхъ и болѣе стыдливыхъ выраженіяхъ; когда могло казаться, что и его высшая мечта состоитъ въ томъ, чтобы стерто было съ лица земли все, что не съ нимъ, и потомъ отслужена панихида «въ черныхъ ризахъ» [24], — тогда его точка зрѣнія была столько же понятна, сколько отвратительна. Но теперь, когда съ одной стороны онъ цѣлою статьею засвидѣтельствовалъ свое коренное несогласіе съ г. Розановымъ [25], а съ другой стороны по вопросу о вѣротерпимости показалъ, что говоритъ или, по крайней мѣрѣ, хочетъ говорить о томъ же, о чемъ и я, и относительно указанныхъ мною нарушеній справедливости (происходящихъ въ силу существующихъ законовъ) рѣшительно заявилъ, что они «очень нехороши» — теперь его отрицательное отношеніе къ надлежащему закону, т. е. къ такому, который окончательно упразднилъ бы и сдѣлалъ невозможными эти самыя осуждаемыя имъ нарушенія вѣротерпимости, т. е. справедливости относительно иновѣрцевъ, подобно тому, какъ законъ 19 февраля окончательно упразднилъ то прежде узаконенное нарушеніе справедливости по отношенію къ помѣщичьимъ крестьянамъ, которое называется крѣпостнымъ правомъ, — такое отрицательное отношеніе его къ очевидно-желательному и легко-исполнимому закону является дѣйствительно весьма загадочнымъ. Для рѣшенія вопроса, значеніе котораго имъ самимъ признано, предполагается способъ, вытекающій изъ здравой логики, всегда и вездѣ съ успѣхомъ употреблявшійся, подтверждаемый примѣромъ всѣхъ христіанскихъ странъ и недавнимъ опытомъ нашей собственной исторіи, — и онъ это прямое рѣшеніе навлаетъ «самою фантазерскою субъективностью», съ которою можно выступать только въ надеждѣ, что «кривая вывезетъ», а затѣмъ, спросивши у себя самого отъ имени читателей, «какъ же быть», т. е. чѣмъ замѣнить отвергаемое имъ рѣшеніе, уклоняется отъ всякаго прямого отвѣта и указанія, говоря: «это вопросъ особый». Не особое ли скорѣе состояніе мыслей у нашего автора? Логически оно не имѣетъ

[24] См. ниже.

[25] См. апр. „Русск. Обозр.“: „Существуетъ ли свобода?“, гдѣ съ немалымъ коварствомъ, но въ сущности справедливо обличается грубо-матеріалистическій источникъ этихъ дикихъ изліяній.

оправданія, но психологически можетъ быть объяснено, не отнимая надежды на благополучный исходъ. Г-ну Тихомирову, испытавшему жестокія разочарованія «ошую» [26], тяжело признаться самому себѣ въ новыхъ разочарованіяхъ «одесную». Въ такой внутренней борьбѣ безсознательныя силы души овладѣваютъ сознаніемъ и развлекаютъ его миражами. Твердый берегъ представляется ему какою-то бездною съ фантастическими чудовищами, а великолѣпная пристань мерещится ему все еще въ сторонѣ того болота, гдѣ водятся господа Головлевы. Попробую, насколько могу, разсѣять этотъ опасный обманъ.

IV.

Главное изъ призрачныхъ чудовищъ, которыя заставляютъ г. Тихомирова видѣть несуществующую бездну вмѣсто дѣйствительнаго берега, это — безрелигіозное государство, къ которому будто бы приводитъ моя точка зрѣнія: если только, думаетъ онъ, государство положитъ принципъ справедливости въ основу своей вѣроисповѣдной политики, то оно непремѣнно сдѣлается сначала безъисповѣднымъ, а потомъ и прямо атеистическимъ. Такое заключеніе имѣло бы какой-нибудь смыслъ лишь въ томъ невѣроятномъ случаѣ, если бы г. Тихомировъ полагалъ, что всѣ религіи и всѣ исповѣданія *исключаютъ* принципъ справедливости, несовмѣстимы съ нимъ: тогда, конечно, этотъ принципъ былъ бы безъисповѣднымъ и безрелигіознымъ и дѣлалъ бы таковымъ принявшее его государство. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ и по собственному признанію г. Тихомирова правило справедливости: не дѣлай другимъ, чего себѣ не желаешь, есть собственное правило православія, равно какъ и всѣхъ другихъ христіанскихъ исповѣданій (чтобы не говорить о прочихъ религіяхъ), то, очевидно, это правило есть принципъ между-исповѣдный, или, еще точнѣе, *сверхъисповѣдный*, а никакъ не безъисповѣдный. При томъ, по свидѣтельству священнаго авторитета, приведеннаго г. Тихомировымъ, это есть правило необходимое, минимальное, т. е. безъ соблюденія котораго ничто дальнѣйшее и высшее невозможно для христіанъ. Поэтому, если государство, принадлежащее къ православному *христіанскому* исповѣданію, приметъ этотъ необходимый принципъ за правило всей своей политики, то оно этимъ только заявитъ и докажетъ

[26] См. его французскія и русскія книжки на этотъ счетъ.

свою вѣрность исповѣдуемой имъ религіи, дѣйствительность своего вѣроисповѣднаго характера, а никакъ не отреченіе отъ него. Если человѣкъ говоритъ: я православный христіанинъ, и такъ какъ моя вѣра обязываетъ меня прежде всего исполнять правило справедливости: не дѣлай другимъ, чего себѣ не желаешь, то я рѣшаюсь всегда и во всемъ руководиться этимъ принципомъ, — неужели этотъ человѣкъ тѣмъ самымъ измѣняетъ своей вѣрѣ, становится безъисповѣднымъ и безрелигіознымъ?

Практическое усвоеніе принципа справедливости какимъ-либо государствомъ (какъ и отдѣльнымъ лицомъ) утверждаетъ и оправдываетъ его вѣру, если это государство (или лицо) уже было христіанскимъ; а если оно было атеистическимъ, то, становясь справедливымъ, оно практически становится на почву христіанской религіи: съ нимъ происходитъ тогда нѣчто подобное тому, что случилось съ центуріономъ Корнеліемъ, который, будучи язычникомъ, вслѣдствіе свого *способа дѣйствія*, сталъ готовъ къ принятію христіанства.

Но г. Тихомировъ смущенъ повидимому тѣмъ, что принципъ справедливости не есть что-либо специфически православное, такъ какъ онъ принимается и другими исповѣданіями. Но какъ же съ этимъ быть? Не отказаться ли ужъ намъ и отъ своего качества разумныхъ существъ, такъ какъ оно свойственно не намъ однимъ, а отчасти и иновѣрцамъ? Казалось бы, однако, что съ точки зрѣнія нашего публициста разъ православіе объявило этотъ принципъ какъ *свой*, то остается только принять его къ исполненію. И это тѣмъ болѣе, что никакого другого на замѣну вѣдь нѣтъ. Въ области нравственныхъ предписаній или нормъ дѣятельности никакого специфически-православнаго принципа не существуетъ, также какъ нѣтъ здѣсь принципа специфически-католическаго, протестантскаго и т. д. Той волѣ Божіей, на которую напрасно ссылается г. Тихомировъ, не угодно было въ этомъ отношеніи сдѣлать какое-нибудь различіе между людьми по исповѣданіямъ, какъ и по народамъ: всѣмъ 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. Для государства въ этомъ от-

ношеніи нѣтъ выбора между многими нормами его политики: для него есть только дилемма: принять или отвергнуть принципъ справедливости.

Но г. Тихомировъ въ своей непонятной увѣренности, что принятіе христіанской правды значитъ то же, что отрѣшеніе отъ нея, пугаетъ насъ слѣдующею фантастическою картиною: «Когда эту равноправность, — говоритъ онъ, — гарантируетъ мнѣ государство, поставленное внѣ исповѣданій, а тѣмъ самымъ и выше ихъ, то общую участь всѣхъ исповѣданій и всякой религіи я очень хорошо заранѣе вижу. Сегодня, по почину какого-нибудь г. Португалова, государство, на основаніи культурныхъ и медицинскихъ соображеній, приметъ мѣры противъ обрѣзанія у евреевъ; завтра, по почину столь же образованныхъ мусульманъ, во имя женской эмансипаціи, воспретитъ многоженство магометанъ; потомъ изъ соображеній народнаго здравія воспретитъ посты, во избѣжаніе зараженій уничтожитъ богомолье къ св. иконамъ и мощамъ и т. д. Тутъ трудно и предвидѣть конецъ государственному вмѣшательству. Монашество, конечно, можетъ быть признано нарушающимъ интересы государства своимъ безбрачіемъ. Само богослуженіе можетъ быть признано въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ вредною гипнотизаціей народа, да и личная келейная молитва можетъ быть подвергнута очень сильнымъ подозрѣніямъ» [27].

Я готовъ допустить, что все это, несмотря на свою фантастичность, могло бы случиться, если бы государство, вмѣсто истиннаго принципа всякой дѣятельности, приняло за высшее руководство свой предполагаемый интересъ или мнимыя требованія гигіены и т. п. Но именно съ моей точки зрѣнія требуется, чтобы государство избѣгало такого пагубнаго смѣшенія понятій, чтобы оно *единственною* нормой своей политики принимало христіанскій и общечеловѣческій принципъ справедливости, въ силу котораго утверждается личная, національная и религіозная свобода для всѣхъ въ равной мѣрѣ, именно въ той, которую можетъ каждый желать для себя совмѣстно съ всѣми. Напрасно думаетъ г. Тихомировъ, что понятіе справедливости такъ неопредѣленно, что подъ него можно подставлять какіе угодно мотивы, даже самые нелѣпые. Фантастическіе примѣры безобразій, могущихъ происходить отъ мнимаго примѣненія религіозной равно-

[27] „Русск. Обозр.“, стр. 433.

правности, едва ли уравновѣшиваютъ или даже ослабляютъ значеніе тѣхъ дѣйствительныхъ нарушеній вѣротерпимости, которыя необходимо происходятъ при отсутствіи религіозной равноправности [28]. Противъ тѣхъ дѣйствительныхъ фактовъ, которые призналъ и осудилъ самъ г. Тихомировъ, выставлять вдругъ такія возможности, какъ запрещеніе поста или келейной молитвы — пріемъ весьма неубѣдительный. Да и помимо этого, всякія узаконенія и мѣры, противныя вѣротерпимости, принимаются ли они религіознымъ государствомъ противъ чужихъ религій, какъ это бываетъ въ дѣйствительности, или же государствомъ атеистическимъ противъ всѣхъ религій, какъ представляетъ г. Тихомировъ въ своихъ воображаемыхъ примѣрахъ, — всякіе такіе мѣры и законы суть прежде всего нарушенія справедливости, совершенно невозможныя при серьезномъ признаніи и примѣненіи этого принципа, и слѣдовательно тѣ предполагаемыя безобразія, которыми пугаетъ насъ г. Тихомировъ, прямо подтверждаютъ мой тезисъ, а никакъ не говорятъ противъ него. Понятно при этомъ, что если бы государства христіанскія отказались отъ предписаннаго ихъ вѣрой закона справедливости, то трудно было бы ожидать неуклоннаго его соблюденія со стороны государства безрелигіознаго. Если бы, напримѣръ, въ какомъ-нибудь католическомъ государствѣ легально отрицалась полноправность раскольниковъ, еретиковъ и невѣрующихъ, то странно было бы требовать отъ государства атеистическаго, чтобы оно точно и твердо охраняло права католиковъ. Одна неправда рождаетъ другую, — новое побужденіе для насъ строго держаться за принципъ справедливости и настаивать на его примѣненіи.

---

[28] Любопытно, что единственная реальная черта въ фантасмагоріи г. Тихомирова взята не изъ какой-нибудь безрелигіозной страны, а изъ современной русской жизни, — это именно предложеніе г. Португалова о запрещеніи обрѣзанія евреямъ. Ужъ если ссылаться на предложенія неосуществленныя, то я вспоминаю нѣчто болѣе сильное. Лѣтъ восемь тому назадъ, въ одномъ весьма образованномъ и еще болѣе благонамѣренномъ (въ смыслѣ г. Тихомирова) петербургскомъ кружкѣ совершенно серьезно обсуждалось предложеніе принудить всѣхъ же несчастныхъ евреевъ, но не къ отказу отъ обрѣзанія, а напротивъ, къ болѣе радикальному совершенію этого обряда, съ цѣлью прекратить ихъ размноженіе. Г. Тихомировъ, „очень хорошо видящій“ будущія мѣропріятія противъ постовъ и богомолій, совсѣмъ плохо видитъ окружающую его дѣйствительную среду.

V.

Миражъ, во власти котораго находится г. Тихомировъ, связанъ въ его умѣ съ совершенно ошибочнымъ пониманіемъ *равноправности*. Съ одной стороны онъ безъ всякаго основанія отдѣляетъ это понятіе (въ сферѣ вѣроисповѣдной) отъ понятія религіозной свободы или вѣротерпимости, а съ другой стороны столь же неосновательно отождествляетъ его съ равенствомъ вообще и признаніе равноправности извѣстныхъ вѣроисповѣданій смѣшиваетъ съ признаніемъ ихъ одинаковости, равнозначительности или равноцѣтности. Въ первой своей ошибкѣ г. Тихомировъ доходитъ до невѣроятнаго утвержденія, что требованію равноправности соотвѣтствуетъ равенство всѣхъ въ въ общемъ безправіи. «Равноправность, — говоритъ отъ, — мнѣ ровно ничего не обѣщаетъ, кромѣ того, что если будутъ топтать въ грязь мою вѣру, то и вѣра другихъ не получитъ лучшей участи. Къ религіозной свободѣ она не имѣетъ никакого яснаго отношенія» [29]. Выходитъ, однако, что для г. Тихомирова равноправность не только къ религіозной свободѣ, но и къ себѣ самой не имѣетъ никакого яснаго отношенія, ибо онъ преспокойно отождествляетъ существенное здѣсь понятіе *права* съ его прямымъ отрицаніемъ — *безразличіемъ*: равенство правъ оказывается вдругъ равенствомъ безправія. Между тѣмъ подъ равноправностью, какъ показываетъ самое слово, разумѣется равенство только *правъ*, и ничего болѣе, и слѣдовательно это понятіе никакъ не можетъ относиться къ безправію.

Отъ такого неумѣстнаго ложнаго примѣненія гегелевской мысли о тождествѣ противоположныхъ г. Тихомировъ могъ бы легко удержаться, если бы только принялъ во вниманіе, что понятіе равноправности никогда не берется (по крайней мѣрѣ мною) отрѣшенно отъ своей истинной основы, которая есть принципъ справедливости. На самомъ дѣлѣ, первое понятіе есть только ближайшее опредѣленіе или развитіе второго. Если я не допускаю относительно другихъ того, чего не могу желать себѣ, то значитъ я долженъ признать за другими полноту правъ, т. е. въ той самой мѣрѣ, въ какой я признаю свои собственныя права. Я не могу принципіально желать себѣ безправія или произвольнаго ограниченія моихъ правъ (личныхъ, рели-

[29] „Русск. Обозр.“, стр. 432—433

гіозныхъ, національныхъ и т. д.), слѣдовательно не могу утверждать такого безправія и такихъ ограниченій и для другихъ. Вотъ настоящее понятіе равноправности, которая здѣсь не только имѣетъ ясное отношеніе къ свободѣ, но прямо съ нею совпадаетъ. Вѣдь то, на что я имѣю равное со всѣми право, есть именно моя свобода. У государства въ его законахъ нѣтъ ни возможности, ни надобности опредѣлять *матеріально* права каждаго, т. е. перечислять все то, что ему позволительно дѣлать, — оно признаетъ только за каждымъ полную свободу существовать, дѣйствовать и развивать свои естественныя силы, поскольку этотъ «каждый» не нарушаетъ такой же свободы другихъ (что уже будетъ преступленіемъ и подлежитъ матеріальнымъ опредѣленіямъ закона). Такимъ образомъ, вопреки замѣчанію г. Тихомирова, равноправность прямо и формально указываетъ общіе размѣры предоставляемой каждому свободы, именно *полноту* этой свободы, поскольку она можетъ быть равна для всѣхъ, т. е. поскольку свобода одного не упраздняетъ такой же свободы другого. Сюда же, какъ частный случай, относится и принципъ вѣротерпимости или религіозной свободы, т. е. признаніе за всѣми равнаго права или равной свободы исповѣдывать и проповѣдывать свои религіозныя убѣжденія. Этому принципу было бы одинаково противно (возвращаясь къ примѣрамъ г. Тихомирова) требовать, чтобы всѣ постились и чтобы никто не постился, чтобы всѣ евреи подвергались обрѣзанію, и чтобы всѣмъ было запрещено обрѣзываться. Такія требованія представляли бы только равенство безправія, а не равенство правъ. Послѣднее требуетъ, чтобы всѣ одинаково имѣли право поститься и не поститься, обрѣзаться и не обрѣзаться, каждый по своему свободному выбору. Тутъ равноправность и свобода явно совпадаютъ, и это есть тотъ единственный принципъ, котораго я держусь въ нашемъ вопросѣ. А то равенство въ общемъ безправіи, на которое некстати указываетъ нашъ публицистъ, дѣйствительно существуетъ, въ большей или меньшей степени, въ различныхъ деспотіяхъ Азіи и Африки, но никому еще не приходило въ голову выводить это безправіе изъ требованія равноправности, когда оно явно вытекаетъ изъ противоположнаго требованія абсолютнаго произвола, передъ которымъ исчезаютъ всѣ различія.

Что касается до второй ошибки г. Тихомирова, то хотя я не разъ уже показывалъ различіе между равноправностью и равноцѣнностью, которыя онъ продолжаетъ смѣшивать, однако, чтобы до кон-

на исполнить свое добровольное «послушаніе» [30], попробую еще разъяснить это недоразумѣніе.

Признаніе равноправности, т. е. равной ненарушимости чужой и своей свободы, вовсе не требуетъ одинаковости положительнаго отношенія, или одинаковаго образа дѣйствія въ предѣлахъ признаннаго права. Опредѣляются только границы, обязательныя для соблюденія, и тѣмъ самымъ все находящееся внутри ихъ предоставляется свободѣ. Я признаю, напримѣръ, безусловно равноправными писателями гр. Л. Н. Толстого и г. Розанова, т. е. признаю за тѣмъ и за другимъ абсолютно-одинаковое право проявлять свое содержаніе въ литературѣ, но этимъ и исчерпывается мое одинаковое отношеніе къ нимъ, а дальнѣйшій мой образъ дѣйствій относительно ихъ опредѣляется уже не ихъ общимъ правомъ, а особенностями ихъ произведеній, и такъ какъ эти особенности весьма между собою различны, то я могу и долженъ относиться къ нимъ неодинаково. Это требуется самою справедливостью, ибо я и для себя самого желаю, чтобы другіе, уважая мое право высказывать, что угодно, относились затѣмъ ко мнѣ не безразлично, а сообразно съ особымъ содержаніемъ и значеніемъ моихъ идей. — Далѣе: нарушается ли равноправность тѣмъ, что отецъ семейства болѣе заботится о своихъ дѣтяхъ, чѣмъ о чужихъ? Полагаю, что нѣтъ, если только онъ признаетъ, что и всѣ другіе отцы имѣютъ равное право предпочитать своихъ дѣтей чужимъ. — Есть ли, наконецъ, какое-нибудь противорѣчіе справедливости въ томъ, что церковный староста извѣстнаго прихода болѣе печется о благолѣпіи своего храма, нежели другихъ? Это есть не только его право, но обязанность, лишь бы только онъ не тащилъ никого насильно въ

[30] Кстати: г. Тихомировъ, изъ того, что я сравниваю свою полемическую задачу по непріятности ея исполненія съ нѣкоторыми монастырскими „послушаніями“, серьезно заключаетъ, что я не имѣю понятія объ этихъ послѣднихъ, такъ какъ они, молъ, основаны на „отсѣченіи своей воли“, а моя задача — добровольная. Однако самое это „отсѣченіе“ совершается вѣдь не принудительно, а есть такой же добровольный актъ, какъ и мое рѣшеніе выяснить вопросъ о вѣротерпимости вмѣсто того, чтобы заниматься другими, болѣе интересными по существу предметами. Конечно, между моимъ сознаніемъ долга и исполненіемъ не стоитъ никакого „старца“ или игумена. Но тутъ мнѣ приходится, не въ обиду г. Тихомирову, напомнить ему ту элементарную логическую истину, что *сравненіе* есть отождествленіе двухъ предметовъ только въ *нѣкоторыхъ*, а не во всѣхъ отношеніяхъ, иначе подобіе было бы полнымъ тождествомъ.

свой приходъ и никого не держалъ тамъ неволею, а также не перетаскивалъ церковной утвари изъ сосѣдняго храма въ свой. Въ этихъ случаяхъ, какъ и во всевозможныхъ другихъ, равное право полагаетъ только ненарушимый безусловно-обязательный *предѣлъ* для нашихъ свободныхъ дѣйствій; положительный же характеръ самихъ этихъ дѣйствій опредѣляется не равнымъ правомъ, а различнымъ значеніемъ предметовъ для дѣйствующаго.

Примѣняя это элементарное различеніе понятій къ вѣроисповѣдному вопросу, должно признать ошибочнымъ слѣдующее положеніе г. Тихомирова: «равноправность исповѣданій требуетъ, чтобы государство, его законъ, его практика, его мѣропріятія *одинаково* относились ко всѣмъ исповѣданіямъ христіанскимъ и не-христіанскимъ, нынѣ существующимъ и имѣющимъ возникнуть посредствомъ работы «личнаго религіознаго убѣжденія» и отсюда новорождающагося сектантства» [31]. Нѣтъ! Равноправность исповѣданій этого не требуетъ. Она требуетъ только, чтобы за всѣми этими исповѣданіями признавалась равная свобода существованія и дѣйствія на основаніяхъ общаго права, но одинакового отношенія къ нимъ государства въ его практикѣ и законахъ отсюда вовсе не вытекаетъ. Чтобы наглядно въ этомъ убѣдиться, г. Тихомирову стоитъ только обратить вниманіе на вѣроисповѣдное положеніе Британской имперіи. Здѣсь достигнута полная религіозная равноправность или свобода: всѣ и каждый имѣютъ равное право принадлежать или не принадлежать къ какому угодно исповѣданію, проповѣдывать и распространять безпрепятственно (въ предѣлахъ общаго права) какія угодно религіозныя и безрелигіозныя убѣжденія, строить и поддерживать всякіе храмы, основывать всевозможныя общества и т. д. — однако, при всемъ томъ государство въ своей практикѣ и въ своихъ законахъ вовсе не одинаково относится ко всѣмъ этимъ исповѣданіямъ: предоставляя *всѣмъ равную свободу*, оно оказываетъ *особую поддержку своей* церкви, т. е. той, къ которой принадлежитъ большинство собственно англійскаго народа съ царствующею особой во главѣ. Законное существованіе этой официальной, господствующей, государственной или установленной церкви (established Church) нисколько не нарушаетъ принципа религіозной равноправности, именно благодаря тому единственному, но рѣшающему обстоятельству, что принадлежность или непринадлежность къ

[31] „Русск. Обозр.“, стр. 431.

этой «установленной церкви» зависитъ исключительно отъ свободнаго выбора, — она никого въ себѣ насильно не удерживаетъ и никого къ себѣ принудительно не привлекаетъ. Вслѣдствіе этого всеобщее равенство религіозныхъ *правъ* прекрасно совмѣщается здѣсь съ государственными *преимуществами* господствующей церкви. Если и при этихъ условіяхъ между самими англичанами возникаетъ мнѣніе, что богатая матеріальная поддержка, оказываемая правительствомъ ихъ церкви, подрываетъ ея нравственное дѣйствіе и умаляетъ ея христіанское достоинство, то это уже вопросъ совсѣмъ другой. Во всякомъ случаѣ, ссылаясь въ пользу религіозной равноправности на примѣръ образованныхъ странъ, я имѣлъ особенно въ виду именно положеніе дѣла въ Англіи, какъ оно есть теперь, не исключая и «установленной церкви». Ничего другого для насъ я не желалъ и не желаю. Впрочемъ, существенныя черты этого положенія встрѣчаются и въ большинствѣ другихъ европейскихъ странъ. При томъ вездѣ, гдѣ это наилучшее въ данныхъ условіяхъ состояніе достигнуто, оно достигалось не иначе, какъ чрезъ изданіе надлежащихъ законовъ или чрезъ законодательную отмѣну ненадлежащихъ.

VI.

Для рѣшенія вопроса о вѣротерпимости и для руководства вѣроисповѣдной политики г. Тихомировъ предлагалъ въ прошломъ году [32]

---

[32] „Русск. Обозр.“ 1893, № 7, стр. 383. — Г. Тихомировъ ставитъ мнѣ въ упрекъ, что на эту статью я отвѣчалъ черезъ девять мѣсяцевъ послѣ ея появленія, когда читатели успѣли уже ее забыть. Одобряя такую скромность, я долженъ, однако, замѣтить, что оспариваемыя мною положенія и разсужденія я напоминаю читателямъ посредствомъ довольно обильныхъ и длинныхъ выписокъ. Затѣмъ, хотя девятимѣсячный срокъ, нормальный въ другихъ случаяхъ, дѣйствительно слишкомъ продолжителенъ для порожденій полемики, но предосудительнаго я все-таки въ немъ ничего не вижу: вѣдь прошлогднія книжки „Русскаго Обозрѣнія“ находятся въ свободномъ обращеніи, чего нельзя сказать, напримѣръ, про нѣкоторыя сочиненія, на которыя голословно нападалъ г. Тихомировъ въ своей статьѣ: „Духовенство и общество“. Въ чужомъ глазу соломинку мы видимъ... Помимо всего этого излишняя поспѣшность въ полемикѣ кажется мнѣ хуже излишней медлительности. Забвеніе моими читателями статьи г. Тихомирова было бы, конечно, фактомъ прискорбнымъ, но забвеніе имъ самимъ апостольскаго постановленія несравненно прискорбнѣе. Если

слѣдующій естественный путь: «Забота государства при уясненіи вопроса о терпимости состоитъ не въ какихъ-либо теоретическихъ соображеніяхъ, а въ томъ, чтобы слышать *дѣйствительный* голосъ церкви мѣстной и вселенской, и лишь потомъ оно разумно можетъ привносить свои чисто-политическія поправки, на которыя, конечно, имѣетъ полное право». Когда г. Тихомировъ писалъ эти слова, онъ не зналъ, или «запамятовалъ», въ чемъ состоитъ этотъ *дѣйствительный голосъ* церкви по нашему вопросу, а потому и читателей своихъ оставлялъ въ недоумѣніи: о чемъ онъ собственно говоритъ. Теперь онъ вспомнилъ и невольно признался, что дѣйствительный голосъ церкви, выразившійся въ апостольскомъ постановленіи (какъ оно читается въ нашихъ церковныхъ переводахъ), утверждаетъ какъ всеобщую, абсолютно-необходимую и безусловно-обязательную норму всѣхъ человѣческихъ отношеній, а слѣдовательно, и религіозныхъ или вѣроисповѣдныхъ, единый, неизмѣнный принципъ справедливости: не дѣлайте другимъ, чего себѣ не желаете.

Не онъ первый между «ревнителями православія» у насъ забылъ этотъ дѣйствительный голосъ церкви. Четыре вѣка тому назадъ духовенство великаго княжества московскаго раздѣлилось по нашему вопросу на двѣ партіи, изъ коихъ только одна помнила (и то не съ полной ясностью) дѣйствительный голосъ церкви; другая же совсѣмъ его забыла и настойчиво требовала сжиганія еретиковъ. За это требованіе оказалось большинство на московскомъ соборѣ 1490 г., и казни еретиковъ, по примѣру византійскихъ императоровъ и «шпанскаго короля», вошли у насъ въ употребленіе и продержались до тридцатыхъ годовъ прошлаго столѣтія. Впрочемъ, и противная партія не была осуждена, и ея представитель Нилъ Сорскій былъ признанъ святымъ, также какъ и его главный противникъ (стоявшій за казни), Іосифъ Волоцкій. Съ моей точки зрѣнія все это не представляетъ ничего удивительнаго. Но съ точки зрѣнія г. Тихомирова, отождествляющаго церковь съ мѣстнымъ духовенствомъ, подобный фактъ является чѣмъ-то совершенно непонятнымъ: выходитъ — будто дѣйствитель-

---

бы онъ не торопился, то, во-первыхъ, вспомнилъ бы во-время это постановленіе, а во-вторыхъ, успѣлъ бы справиться и о томъ, какъ оно читается въ греческомъ подлинникѣ, и такимъ образомъ не подвергъ бы меня двумъ напраснымъ обвиненіямъ: сначала въ изобрѣтеніи справедливости, а потомъ въ недостаточномъ знакомствѣ съ св. писаніемъ.

ный голосъ церкви раздвоился, и на одинъ и тотъ же вопросъ отвѣчалъ и *да*, и *нѣтъ*. При серьезномъ отношеніи къ вопросу, г. Тихомирову необходимо обратить особое вниманіе на то наглядное историческое опроверженіе его основного взгляда [33].

Я же считаю теперь свое «послушаніе» относительно г. Тихомирова (по вопросу о вѣротерпимости) конченнымъ. Послѣ того, какъ онъ призналъ принципъ справедливости минимальнымъ, т. е. безусловно обязательнымъ и необходимымъ требованіемъ христіанства, всѣ мои послѣдующія разсужденія были только логическимъ развитіемъ и прямымъ приложеніемъ этой, признанной имъ самимъ истины. Всѣ эти разсужденія могутъ быть сведены къ слѣдующему умозаключенію: общечеловѣческій принципъ справедливости есть вмѣстѣ съ тѣмъ необходимое требованіе христіанства. Въ этомъ качествѣ онъ обязателенъ и для христіанскаго государства: но изъ этого обязательнаго принципа справедливости прямо вытекаетъ требованіе религіозной равноправности или свободы, слѣдовательно, и оно обязательно для христіанъ какъ такихъ, а значитъ, и для христіанскаго государства. Разъ основаніе этого умозаключенія признано, то всякій дальнѣйшія попытки нашего публициста отрицать необходимый изъ него выводъ будутъ явно недобросовѣстны и лишены всякаго интереса. Покончивъ теперь съ г. Тихомировымъ, я хочу отдать послѣдній долгъ г. Розанову. Быть можетъ, этотъ авторъ поможетъ мнѣ хоть нѣсколько вознаградить терпѣніе читателей, утомленное однообразными разъясненіями истинъ «самоочевидныхъ».

VII.

Г. Розановъ начинаетъ съ заявленія, что онъ лишь нечаянно выступилъ съ проповѣдью абсолютной нетерпимости, но теперь (благодаря мнѣ?) понялъ все значеніе своего слова. «Статья, — говоритъ онъ, — которая въ побочныхъ сторонахъ своихъ исполнена недостатковъ, въ главномъ содержаніи своемъ мнѣ представляется теперь и цѣнною, и важною. *Непреднамѣренно я произнесъ слово, которое всего нужнѣе было произнести*... Въ вѣкъ равнодушія, разложенія, я

[33] Прежде всего рекомендую его вниманію интересную и исчерпывающую сущность дѣла статью А. Н. Пыпина въ прошломъ (іюньскомъ) номерѣ „Вѣстника Европы“. Тамъ онъ найдетъ и указаніе источниковъ, и полную библіографію предмета, если бы пожелалъ предаться дальнѣйшимъ изученіямъ.

произнесъ слово *нетерпимость* [34]; конечно, лишь слабость моихъ словъ, *неслышность моего голоса была больна* (такъ), а не самый смыслъ слова. Но если оно услышано, я его повторяю: «да, нетерпимость; да, непониманіе законовъ умирающаго (?); да, отвращеніе къ нему *до неспособности переносить его видъ*» [35].

Хотя мало вѣроятія, чтобы какое-нибудь значительное слово могло быть сказано человѣкомъ столь немощнымъ въ словѣ и при томъ воображающимъ, что *неслышность* голоса можетъ быть *больна* (или это — только неумѣстная пародія на шекспировскую вычурность?), не будемъ, однако, останавливаться на признакахъ наружныхъ и обратимся къ существу этого столь «нужнаго» слова. Чѣмъ г. Розановъ оправдываетъ, на чемъ основываетъ свое утвержденіе, что можно понимать и любить только себя и свое, особое, а все прочее лишь ненавидѣть въ высшей степени? Къ сожалѣнію, никакого отвѣта на этотъ законный вопросъ мы у него не находимъ, какъ будто онъ и теперь говоритъ свое слово нечаянно или непреднамѣренно. Вмѣсто того, чтобы разъяснить свой «законъ жизни», онъ въ цѣлой статьѣ даетъ подробную характеристику моей литературной и психологической личности, заявивши, однако, предварительно, что онъ меня не понимаетъ и понимать не можетъ, какъ и я его, будто бы. «И не только онъ и я, мы не понимаемъ другъ друга, но этимъ *непониманіемъ противоположнаго и вѣчно жила исторія*» [36]. Противоположности между мною и г. Розановымъ я не отрицаю, но не могу согласиться, чтобы изъ противоположности всегда слѣдовало непониманіе съ обѣихъ сторонъ. Зато для меня совершенно безспорно правило, гласящее: чего не понимаешь, о томъ и не говори. Если бы я думалъ, что не понимаю г. Розанова, то, конечно, счелъ бы себя обязаннымъ хранить о немъ полное молчаніе. Перешагнемъ, однако, и черезъ эту мелочь. Можетъ быть, г. Розановъ изъ скромности преувеличиваетъ самое непониманіе, а на самомъ дѣлѣ я могу извлечь изъ его характеристики что-нибудь полезное во исполненіе заповѣди: познай самого себя.

Повидимому, г. Розановъ именно это и имѣетъ въ виду. Онъ жалѣетъ, что никто не предлагалъ мнѣ правдиваго зеркала, въ которое бы я могъ себя увидѣть, и хочетъ самъ оказать мнѣ эту важную

---

[34] Курсивъ г. Розанова, прочіе — мои.

[35] „Русск. Вѣстн.“ 1894, апр., стр. 191—192.

[36] „Русск. Вѣстн.“, стр. 193.

услугу: «и никогда, никогда правдивое зеркало не показало ему *истину;* не показало *обтянутыхъ лайкою ногъ*, которымъ, конечно, не идти въ пустыню» [37]... Конечно, въ лайковыхъ перчаткахъ *на ногахъ* не только въ пустыню, но и на Невскій проспектъ идти невозможно. Это не важно само по себѣ, но прискорбно то, что зеркало г. Розанова, вмѣсто истины, сразу показываетъ «наглядную несообразность» и тѣмъ заранѣе подрываетъ довѣріе къ своей правдивости. Продолжаю, однако, смотрѣть и вижу, что я «танцоръ изъ кордебалета», «теперь на разбитыхъ клавишахъ», «слѣпецъ, ушедшій въ букву страницы» [38], «блудница», безстыдно потрясающая «богословіемъ» [39], «тать», прокравшійся въ церковь», святотатецъ» [40], «слѣпорожденный» [41], «палка, бросаемая изъ рукъ въ руки» [42]. Сильно сомнѣваюсь, можно ли мнѣ изъ всего этого извлечь что-нибудь полезное въ смыслѣ самопознанія. Мои сомнѣнія не исчезаютъ и передъ заключительнымъ заявленіемъ г. Розанова, что онъ не бранитъ меня, а только опредѣляетъ (вотъ его слова: «Вступить ли мнѣ съ нимъ въ брань? Къ чему? Это такъ въ его вкусахъ, и вовсе не въ моихъ. Достаточно понять, опредѣлить самое большее — выговорить вслухъ опредѣленное» [43]). Хотя г. Розановъ теперь утверждаетъ, что понялъ и опредѣлилъ меня, прямо вопреки своему первоначальному заявленію, что онъ меня не понимаетъ и по законамъ природы и исторіи понимать не можетъ, тѣмъ не менѣе я готовъ былъ бы согласиться, что вышеприведенныя слова (блудница, тать, палка, слѣпорожденный и т. д.) представляютъ собою не брань, а только опредѣленія. Но я рѣшительно нахожу, что эти опредѣленія, во-первыхъ, слишкомъ широкія, а во-вторыхъ, плохо согласимыя между собою. Когда же слѣпорожденные бываютъ балетными танцорами? Можетъ ли слѣпой уходить въ букву страницы? Способна ли палка обкрадывать церкви? Все это столь же неправдоподобно, какъ и лайковыя перчатки на

[37] „Русск. Вѣстн.“, стр. 203. Курсивъ мой.

[38] „Русск. Вѣстн.“, стр. 203.

[39] „Русск. Вѣстн.“, стр. 195: „Г-нъ Влад. Соловьевъ со своими текстами и всѣмъ „богословіемъ“ именно имѣетъ видъ такой блудницы, которая, потрясая ими (sic) безстыдно передъ глазами всѣхъ, говоритъ: еще погрѣшу и спасусь, а вы погибнете“.

[40] „Русск. Вѣстн.“, стр. 195.

[41] „Русск. Вѣстн.“, стр. 205.

[42] „Русск. Вѣстн.“, стр. 209.

[43] „Русск. Вѣстн.“, стр. 211.

ногахъ. Впрочемъ, при всей нескладности этихъ «опредѣленій» признать ихъ безусловно лживыми я, конечно, не могу. Вспоминается мнѣ изъ временъ моей юности одинъ пустынножитель, который ежегодно въ извѣстный день предлагалъ мнѣ нѣкій обширный картонъ, на коемъ были словесно изображены всѣ возможные и невозможные грѣхи и преступленія, и требовалъ, чтобы я противъ каждаго признавалъ себя виновнымъ; когда же я передъ нѣкоторыми, слишкомъ странными, останавливался въ недоумѣніи, то онъ ободрительно кивалъ головой и говорилъ: «ничего! *въ какихъ-нибудь смыслахъ* и противъ этого грѣшенъ». Отрицать это утвержденіе въ такомъ общемъ видѣ я, разумѣется, не могъ, и все кончалось надлежащимъ образомъ. Не сравнивая г. Розанова съ этимъ досточтимымъ пустынникомъ, я могу допустить, что его общія опредѣленія меня, какъ «блудницы», «татя», «палки» и т. д., могутъ быть «въ какихъ-нибудь смыслахъ» справедливы. Другое дѣло, когда онъ приписываетъ мнѣ опредѣленныя желанія, прямо противоположныя тѣмъ, которыя я дѣйствительно имѣю: тутъ уже его зеркало несомнѣнно оказывается кривымъ и негоднымъ къ употребленію. Такъ, напр., г. Розановъ утверждаетъ, будто я жажду для Россіи «еще вакханаліи и вакханаліи» [44], или предлагаю русскому народу, отказавшись отъ древней вѣры и выйдя изъ церкви, остаться при одномъ «громъ побѣды раздавайся!» [45].

Конечно, и на это можно смотрѣть какъ на оправданіе той мысли г. Розанова, что кромѣ себя и своихъ единомышленниковъ онъ никого понимать не можетъ. Къ прискорбію, я долженъ замѣтить, что нашъ философъ «непониманія» не останавливается и на этомъ и вступаетъ въ прямое противорѣчіе съ такими опредѣленными истинами, относительно которыхъ вопросъ о пониманіи или непониманіи уже не имѣетъ мѣста. Такъ, возвращаясь къ измышленному имъ,

[44] „Русск. Вѣстн.“, стр. 211.

[45] „Русск. Вѣстн.“, стр. 208. Ср. съ этимъ начало моего главнаго сочиненія „Исторія и будущность теократіи“: „Оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія, показать, какъ эта древняя вѣра, освобожденная отъ оковъ мѣстнаго оскорбленія и народнаго самолюбія, совпадаетъ съ вѣчною и вселенскою истиною, — вотъ общая задача моего труда“. Г. Розановъ могъ не читать этой книги, но онъ несомнѣнно читалъ „Націон. вопр. въ Россіи“, гдѣ, между прочимъ, рѣшительно отвергается нелѣпая мысль объ ассимиляціи восточн. церкви западною (облатиненіе), и именно эту нелѣпую мысль онъ мнѣ приписываетъ!

для характеристики католичества іезуиту, обваривающему младенцевъ кипяткомъ, г. Розановъ замѣчаетъ теперь, будто *я не отрицаю* этого «поразительнаго факта, практиковавшагося въ знаменитомъ орденѣ» [46], тогда какъ я прямо назвалъ такого іезуита *несуществующимъ* («этотъ предусмотрительный, хотя и не существующій іезуитъ»). Какъ бы велико ни было непониманіе г. Розанова, не можетъ оно, однако, доходить до того, чтобы въ эпитетѣ «несуществующій» не видѣть рѣшительнаго отрицанія. Но если бы даже *законъ непониманія* позволялъ и это относительно меня, то ужъ навѣрное онъ не позволяетъ г. Розанову отрицать свои собственныя, только что произнесенныя слова. Между тѣмъ онъ дѣлаетъ и это, тутъ же (стр. 203, примѣч.) заявляя, будто, говоря о іезуитахъ, онъ не говорилъ о всей католической церкви, — тогда какъ всего за шесть страницъ мы читаемъ у него слѣдующее, прямо противоположное заявленіе: «инквизиція и *іезуитскій орденъ; принципы послдняго мы можемъ принять за принципы вообще католичества,* по аксіомѣ: что въ части есть — есть и въ цѣломъ» [47].

Итакъ, въ виду прискорбнаго неумѣнія г. Розанова ладить съ истиной, или, по крайней мѣрѣ, оставаться съ нею въ сколько-ни-

---

[46] „Русск. Вѣстн.“, стр. 203, примѣч.

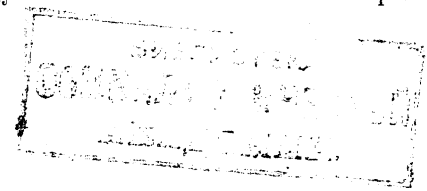
[47] „Русск. Вѣстн.“, стр. 197, примѣч. 1. Послѣ этого меня уже нисколько не удивляютъ другія противорѣчія между г. Розановымъ и истиною, въ родѣ, напр., слѣдующаго. Желая показать, что я не понимаю сущности опровергаемыхъ мною взглядовъ, г. Розановъ говоритъ (стр. 204, примѣч.): „Такъ, по вопросу о культурно-историческихъ типахъ собственно является одинъ вопросъ: какъ же, если типы эти непроницаемы, отнестись къ нѣкоторымъ абсолютнымъ идеямъ (какъ христіанство, или въ другой сферѣ — геометрія): отвергнуть ли ихъ, сохраняя эту непроницаемость, или сохранить эти идеи и тогда отвергнуть ихъ непроницаемость“. Между тѣмъ я, будто бы, вмѣсто этого вопроса говорилъ о вещахъ, не относящихся къ дѣлу. На самомъ же дѣлѣ съ начала и до конца моей полемики съ г. Страховымъ я указывалъ именно на несогласимость дѣйствительно универсальнаго характера христіанства и науки съ мнимою непроницаемостью культурныхъ типовъ — указывалъ, какъ на главное роковое для всей доктрины противорѣчіе (см. „Націон. вопр. въ Россіи“). Не удивляетъ меня теперь и то, что по поводу евангельскихъ словъ: „не знаете, какого *вы* духа“, обращенныхъ къ апостоламъ, т. е. къ *людямъ*, г. Розановъ замѣчаетъ, что эти слова сказаны Богомъ, и что, слѣдовательно, его „критикъ“ (т. е. я), ссылаясь на нихъ, не различаю Бога отъ человѣка (стр. 193, примѣч.)..

будь приличныхъ отношеніяхъ, предложенное имъ зеркало оказывается къ сожалѣнію, безполезнымъ для моего самопознанія. Неужели, однако, провозвѣстникъ «самаго нужнаго слова» такъ увлекся моею «жалкою» особой, что ничего и не сказалъ въ поясненіе этого слова, въ оправданіе своего идеала абсолютной нетерпимости и всеобщаго непониманія? Въ концѣ статьи, въ нѣсколькихъ строкахъ онъ какъ будто хочетъ представить если не разумное оправданіе, то, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое поясненіе своего идеала конкретнымъ образомъ. Онъ рисуетъ съ своей точки зрѣнія характеръ и будущность русскаго народа. Вотъ этотъ образъ: «Есть представленіе о народѣ нашемъ, какъ исключительно мягкомъ, «терпимомъ», неспособномъ и, въ видахъ ему навязанной репутаціи, уже какъ будто и безправномъ къ самозащитѣ... Такъ понимаетъ его, этого требуетъ отъ него и г. Вл. Соловьевъ и иные съ нимъ единомышленные. Имъ эта «терпимость» нужна, по крайней мѣрѣ на-время. Они не замѣтили въ немъ иныхъ, суровыхъ и строгихъ чертъ; и между тѣмъ именно онѣ въ немъ главное. Ихъ обманулъ *двухъ-вѣковой карнавалъ нашей исторіи;* насталъ его послѣдній день, и они требуютъ *веселья нестерпимаго,* огней, вина, наконецъ, *блуда,* и если возможно (?), въ неслыханныхъ формахъ[48]. Имъ кажется, «возможно»... Еще день не кончился, ихъ день... послѣдній день, и вотъ что *въ безмѣрномъ упоеніи* они не хотятъ сознать, не чувствуютъ. Между тѣмъ, въ запертой и еще пустой церкви все измѣняется, *свѣтлыя ризы замѣняются черными,* на мѣсто однѣхъ книгъ приготовляются другія, главныя. Еще все молчитъ; *неситесь въ веселіи своемъ буйномъ по улицамъ*[49], доѣдайте послѣдній блинъ, и если нужно (?), засыпайте. Но народъ, — ударитъ протяжный колоколъ, и онъ необозримыми толпами потянется къ храму, гдѣ все другое, и онъ самъ въ ней другой... Новая эпоха, новая эра нашей исторіи, о, если бы скорѣе она наступила, если бы, наконецъ, сгинула съ глазъ эта улица, эти маски, вино, красавицы, и все, все, за что *цѣпляются* только немногія мертвыя руки, нѣсколько несы-

[48] Теперь по крайней мѣрѣ ясно, чего мы съ „Вѣстникомъ Европы“ требуемъ отъ жизни. Кто бы могъ этого ожидать? Ужасно подумать, какъ обманываютъ всѣ видимости!

[49] Это опять постоянные сотрудники „Вѣстника Европы“ несутся въ буйномъ веселіи по улицамъ. Содрогайтесь, благочестивые читатели „Русскаго Вѣстника“! Недостаетъ только „скачущаго штандарта“ и „ѣдущихъ андроновъ“. Недаромъ г. Розановъ заявлялъ свое плохое мнѣніе о Гоголѣ.

тыхъ еще *желудковъ*, неутоленныхъ позывовъ» [50]. Нѣсколько желудковъ, за что-то цѣпляющихся — каковъ образъ! Но восхищеніе красотою формы не должно отвлекать насъ отъ сущности. Высшій идеалъ г. Розанова есть замѣна свѣтлыхъ ризъ черными. Это меня не удивляетъ; но напрасно онъ говоритъ за Россію. Россія кромѣ масляницы и чистаго понедѣльника знаетъ и другіе дни. Русскій народъ не отказывался и не откажется ни отъ Свѣтлаго Воскресенія, ни отъ всемірнаго собора Пятидесятницы, гдѣ всѣ языки и всѣ законы жизни сойдутся во взаимномъ пониманіи и признаніи.



---

[50] „Русск. Вѣстн.“, стр. 210—211. Курсивы мои.

Примѣчанія.

Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1885, № 6.

Красота въ природѣ. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1889, кн. I, стр. 1—50.

Общій смыслъ искусства. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1890, кн. 5, стр. 84—102.

Китай и Европа. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1890, № 2, стр. 673—696; № 3, стр. 187—206; № 4, стр. 761—776.

Японія. (Историческая характеристика.) Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1890, № 7.

Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1890, №№ 8, 9, 10.

О лирической поэзіи. По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1890, № 12.

По поводу сочиненія Н. М. Минскаго „При свѣтѣ совѣсти“. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1890, № 3, стр. 437—441.

Письмо къ редактору „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ Н. Я. Гроту. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1890, № 5.

Иллюзія поэтическаго творчества. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“, іюль 1890.

Рецензія на книгу Е. П. Блаватской „The Key to Theosophy“. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“, августъ 1890.

Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкого „Метафизика въ древней Греціи“. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“, октябрь 1890.

Г. Ярошъ и истина. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“, апрѣль 1890.

Рецензія на книгу Д. Щеглова „Исторія соціальныхъ системъ“. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1890, № 7.

Запоздалая вылазка изъ одного литературнаго лагеря. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1891, № 7, стр. 416—420.

О поддѣлкахъ. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1891, № 8, стр. 149—163.

Изъ философіи исторіи. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1891, № 9, стр. 133—157.

Руководящія мысли „Историческаго Обозрѣнія“. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1891, № 10, стр. 75—86.

Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія. Напечатано впервые въ „Полномъ собраніи сочиненій“.

Замѣтка о Е. П. Блаватской. Напечатано впервые въ „Критико-біографическомъ словарѣ русскихъ писателей“ С. Я. Венгерова.

Изъ вопросовъ культуры:

I. Ю. Ѳ. Самаринъ въ письмѣ къ баронессѣ Э. Ѳ. Радэнъ. — Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1893, № 5.

II. Историческій сфинксъ. — Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1893, № 6.

Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1893, кн. 18. Лекція П. Н. Милюкова „Разложеніе славянофильства (Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ)“ была прочитана въ Москвѣ въ 1893 г. и потомъ напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1893, № 18.

Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 2.

Споръ о справедливости. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 4.

Конецъ спора. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 7.