*Проф. Михаилъ Тарѣевъ.*

# ИСТИНА И СИМВОЛЫ

# ВЪ ОБЛАСТИ ДУХА.

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА.
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1905.

Оттиски изъ №№ Богословскаго Вѣстника за 1903, 1904 и 1905 гг.




7 81
37

Печатать дозволяется Января 15 дня, 1905 года
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*

# СОДЕРЖАНІЕ.


стр.

I. Типы религіозно-нравственной жизни . . . . . 3

II. Религія и нравственность . . . . . 45

III Духъ и плоть. . . . . 125

# I.

# ТИПЫ РЕЛИГІОЗНО-НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

Оттиски изъ № 9 „Богословскаго Вѣстника“ за 1902 г.

Печатать дозволяется. Сентября 5 дня, 1902 года.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Арсеній*.

# ТИПЫ РЕЛИГІОЗНО-НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ [1]).

## I.

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

Источниками изученія религіозно-нравственныхъ типовъ служатъ собственное наблюденіе, исторія, психологія, нравоописательная и обличительная письменность и изящная литература [2]). Русскій богословъ съ особымъ вниманіемъ долженъ воспользоваться изящною литературою, потому что русская беллетристика представляетъ собою отрадное явленіе въ нашей жизни, наивысшій плодъ русскаго творчества. Это работа русскаго генія цѣломудренная [3]), вдумчи-

---

[1]) Пробная лекція по каѳедрѣ нравственнаго богословія, прочитанная 6-го Сентября.

[2]) Святоотечески-аскетическая жизнь и письменность относятся къ области христіанскаго идеала, а не дѣйствительности нашей мірской жизни.

[3]) По отзыву иностранной критики, удивляющейся авторскому цѣломудрію даже въ изображеніи такихъ грязныхъ типовъ, какъ типы М. Горькаго

вая, правдивая, мистически возвышенная и возгрѣтая состраданіемъ любовью къ труждающимся и уничиженнымъ. Она имѣетъ высокую гносеологическую цѣнность по религіозно-нравственнымъ вопросамъ. Союзъ богословія съ русскою литературою долженъ принести цѣнные плоды.

Религія, по самому общему понятію, есть нравственное отношеніе конечнаго къ безконечному, земного къ небесному, человѣческаго къ божественному. Соотвѣтственно тому, проявляется ли въ этомъ отношеніи преобладаніе земного, человѣческаго, или небеснаго, божественнаго, всѣ религіозно-нравственные типы распадаются на двѣ группы.

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

Первый изъ нихъ это типъ людей, которые при религіозномъ настроеніи съ различною степенью силы, иногда весьма значительной, живутъ всецѣло мірскою жизнью, во всей полнотѣ ея страстей, интересовъ и цѣлей. Религія въ ихъ жизни это одно изъ цѣнныхъ средствъ достиженія земныхъ цѣлей, удовлетворенія человѣческихъ страстей,—средство, которое цѣнно особенно потому, что оно считается дѣйствительнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда оказываются безсильными всѣ земныя средства, и къ которому прибѣгаютъ люди съ сильною волею лишь тогда, когда опускаются въ безсиліи собственныя руки, а люди лѣнивые даже тогда, когда было бы достаточно просто труда, умѣнья и терпѣнья. Такая религіозно-нравственная жизнь близко знакома русскому наблюдателю. Андрей Печерскій (П. И. Мельниковъ) въ интересныхъ и правдивыхъ очеркахъ воспроизводитъ эту жизнь „Въ лѣсахъ“, этомъ привольѣ старообрядческаго благочестія. Блестящими красками онъ рисуетъ предъ нами проявленія этого благочестія, цѣлую атмосферу ладана, истоваго перстосложенія и колѣнопоклоненій предъ иконами древняго письма, ревниваго соблюденія преданій старцевъ; здѣсь люди истинно услаждаются церковнымъ благолѣпіемъ, чинными уставными службами, блескомъ иконъ и паникадилъ, синеватыми клубами ладана; здѣсь блюдутъ благочестіе, дорожатъ имъ, охраняютъ себя отъ всего, что осквернитъ, а паче всего отъ общенія съ людьми, чуждыми древляго благочестія. Но подъ этимъ прозрачнымъ покры-

валомъ уставной чинности мятутся и клокочутъ сердечныя страсти въ первобытной несдержанности, въ широкомъ разгулѣ: „чревоугодіе, піанственнаго питія вкушеніе, объяденіе, невоздержаніе“, ненависть, зависть, честолюбіе, сребролюбіе. Здѣсь „грѣхъ со спасеньемъ по-сосѣдски живутъ“. Типичнымъ представителемъ такой жизни предъ нами выступаетъ Патапъ Максимычъ Чапуринъ. Не будучи „законснѣлымъ изувѣромъ“ старообрядчества, онъ „до страсти любилъ церковное благолѣпіе“, въ домѣ у него были моленная, своя канонница, онъ былъ „истовымъ“ попечителемъ часовни; онъ чуть не цѣлый день заставляетъ своихъ дочерей пѣть понравившіеся ему тропари Богоявленью, много жертвуетъ на скиты, а тотъ скитъ, гдѣ правитъ его сестра, содержится на его средства. Но еще болѣе того любилъ Патапъ Максимычъ вкусно и обильно покушать, обильно выпить, ублажить свою грѣшную плоть; страстно любилъ онъ широкій почетъ и богатство. Онъ ведетъ широкое коммерческое дѣло, весь до мозга костей погруженъ въ него, а хочетъ большаго и большаго. Онъ мечтаетъ о каменномъ домѣ въ Петербургѣ, предъ которымъ съ удивленіемъ останавливались бы прохожіе, о медаляхъ, крестахъ, мундирахъ, близкомъ знакомствѣ съ министрами, генералами, полковниками; онъ мечтаетъ о большой славѣ и даже о самоличной извѣстности самому Красному Солнышку. Онъ деспотиченъ, самонадѣянъ, строптивъ. Много въ душѣ его грязи. Онъ, по его собственнымъ словамъ, снаружи-то „блаженъ мужъ“, а внутри „вскуе шаташася“. Какимъ же союзомъ связываются и на какой почвѣ объединяются въ его душѣ искреннее благочестіе и земное пристрастіе?.. Благочестіе для него полезно и пріятно. Такъ онъ „старинки“ придерживался потому, что у него расколомъ дружба и знакомство съ богатыми купцами держались, кредита отъ раскола больше было. Да кромѣ того, во время отлучекъ изъ дому, по чужимъ мѣстамъ жить въ раскольничьихъ домахъ бывало ему привольнѣй и спокойнѣй“. Куда бы онъ ни поѣхалъ, „вездѣ и къ мало знакомому раскольнику идетъ онъ какъ къ родному. Всячески его успокоятъ, все приберегутъ, все сохранятъ и всѣмъ угодятъ. И то льстило Патапу Максимычу, что послѣ родителя былъ онъ попечителемъ Городецкой часовни и отъ часовеннаго общества былъ ему за

то великій почетъ. А почетъ и особенно церковный почетъ Чапуринъ любилъ". Льстило его самолюбію, когда, бывая въ той часовнѣ за службой, становился онъ впереди всѣхъ, первый подходилъ къ цѣлованію евангелія или креста, получалъ отъ бѣглаго попа въ крещенскій сочельникъ первый кувшинъ богоявленской воды, въ вербну заутреню первую вербу, въ свѣтло Воскресенье перву свѣчу". Служеніе Богу доставляло ему удовольствіе, которое стояло въ одномъ ряду съ другими земными удовольствіями. Вотъ ему выпалъ „ладный денекъ", счастливый, удачный, приведшій его въ пріятное расположеніе духа. И было чему радоваться: новый заказъ получилъ, долгъ отдали, выгодно пшеницу купилъ, вечерню выстоялъ, новаго попа въ служеніи видѣлъ, дочь выгодно просваталъ. Подъ эту единственную мѣрку Чапуринъ подводитъ всякое доброе дѣло. „Великъ предъ Богомъ грѣхъ—родного человѣка изъ дому выгнать, говорилъ онъ женѣ относительно ея пьяницы брата. Отъ людей зазорно, роду-племени покоръ! У добрыхъ людей такъ не водится. Славу Богу, насъ не объѣстъ". Кромѣ того онъ надѣялся сдѣлать изъ него, протрезвивъ его, хорошаго прикащика. „Доходна до Бога молитва нищаго", говоритъ ему жена. „Подавай за Настю, чтобъ Господь послалъ ей хорошаго мужа". Въ той средѣ, въ которой жилъ Патапъ Максимычъ, было несомнѣннымъ убѣжденіемъ, что молитва и не только собственная молитва, но даже купленная молитва другихъ, много содѣйствуетъ человѣку въ достиженіи загробнаго блаженства и даже въ земныхъ дѣлахъ, независимо отъ ихъ нравственной цѣнности. Патапъ Максимычъ любилъ жертвовать на скиты; только помнилъ онъ при этомъ не объ одной загробной жизни, но вѣрилъ во временное воздаяніе. Изъ исторіи Іова, сидѣвшаго на гноищи, больше всего его вниманіе привлекало то, что „подалъ ему Богъ больше прежняго".

## II.

Второй типъ это типъ людей, которые всю свою страстность, свои интересы перенесли въ область религіи, въ которой они видятъ свое вѣдомство, свой удѣлъ, свою службу. Человѣкъ второго религіозно-нравственнаго типа не имѣетъ внѣ религіи интересовъ, но въ религіи не имѣетъ ничего

кромѣ своихъ личныхъ интересовъ, своихъ страстей. Этотъ человѣкъ слышалъ призваніе Божіе и оставивъ Халдею, будничную жизнь, переселился въ Палестину, на церковную службу, въ духовное вѣдомство, но подобно Рахили перевезъ сюда своихъ идоловъ, которымъ продолжаетъ поклоняться на новомъ мѣстѣ. Это служитель алтаря, который, обитая при храмѣ, перенесъ сюда свои пожитки и свои привычки и расположился здѣсь и чувствуетъ себя какъ дома; это жрецъ, который, ухаживая за идоломъ, вычищая его и перемѣняя на немъ одежды и украшенія, привыкъ къ нему, сознаетъ его безпомощность и свое значеніе для него и въ отсутствіе свидѣтелей фамильярно хлопаетъ его по плечу; это прорицатель, который знаетъ, что сила оракула въ его собственномъ умѣ. Основное религіозно-нравственное направленіе этого рода людей опредѣляется убѣжденіемъ, что дѣло Божіе совершается человѣческими силами, умомъ людей, ихъ умѣньемъ, ловкостью, сообразительностью. Въ глубинѣ ихъ души таится невѣріе въ Божіи пути, недовѣріе Божіему разуму, Его промыслу. Они горды своимъ значеніемъ для дѣла вѣры, они боятся, что безъ ихъ сознательныхъ усилій, спеціальныхъ учрежденій и дѣйствій оно погибнетъ; они не вѣрятъ въ свободу людей, въ ихъ расположеніе къ добру, они видятъ въ добрѣ не самодовлѣющее благо, но только законъ, они не понимаютъ, что въ царствѣ Божіемъ духу человѣческому свѣтло и радостно, что атмосфера, свободная отъ мученій братскаго гнѣва, отъ нечистотъ разврата, отъ терзаній мести и внѣшняго противленія злу, атмосфера любви, прощенія, благословенія за враговъ, молитвы за гонителей, что эта атмосфера приноситъ нашему духу блаженство, что стоитъ лишь привести избраннаго Отцемъ небеснымъ въ соприкосновеніе съ царствомъ Его и онъ неудержимо увлечется къ нему, а непризванныхъ никакими мѣрами нельзя сдѣлать сынами Богу, что нужна человѣку прежде всего свобода отъ собственнаго грѣха и внѣшняго насилія. Представителей этого типа людей нужно искать, какъ само собою понятно, среди священно и церковно-служителей. Великолѣпно, съ исключительною рельефностью, колоритностью и глубиною представленъ этотъ типъ Ѳ. М. Достоевскимъ въ „Великомъ Инквизиторѣ“. Господь Іисусъ Христосъ основалъ царство Божіе

на принципѣ, выразившемся въ побѣдѣ надъ искушеніями отъ діавола въ пустынѣ, на принципѣ свободнаго слѣдованія избранныхъ и призванныхъ царству духа. „Видишь ли, говорилъ Ему въ пустынѣ искуситель, видишь ли сіи камни въ этой нагой и раскаленной пустынѣ? Обрати ихъ въ хлѣбы, и за Тобой побѣжитъ человѣчество, какъ стадо, благодарное и послушное, хотя и вѣчно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся имъ хлѣбы Твои". Но Онъ не захотѣлъ лишить человѣка свободы и отвергъ предложеніе, ибо какая же свобода, разсудилъ Онъ, если послушаніе куплено хлѣбами. Во имя свободной любви и свободной вѣры человѣка Онъ отвергъ также тѣ силы — чудо, тайну и авторитетъ, которыми могъ бы на вѣки побѣдить и плѣнить совѣсть людей. Онъ отвергъ предложеніе діавола броситься внизъ съ крыла храма, чтобы ангелы подхватили и понесли Его и не дали Ему упасть на землю и разшибиться; Онъ жаждалъ свободной вѣры, а не чудесной; жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника предъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ. Наконецъ во имя тойже свободы духа Онъ отвергъ предложеніе искусителя покорить людей и объединить ихъ внѣшнею властью, царскимъ авторитетомъ, основать всемірную монархію.—Но свобода духа доступна лишь немногимъ избранникамъ. Тысячи и десятки тысячъ идутъ за Господомъ во имя небеснаго хлѣба, вѣруютъ безъ чуда и живутъ свободою духа; но милліоны, десятки тысячъ милліоновъ слабовольныхъ и слабосильныхъ не могутъ пренебречь хлѣбомъ земнымъ для небеснаго, не могутъ вѣровать безъ чуда и тайны, не могутъ объединиться безъ внѣшняго авторитета, не могутъ различать добра и зла безъ ига закона, не могутъ жить свободою совѣсти безъ внѣшней власти. И „Великій Инквизиторъ" былъ въ пустынѣ, питался акридами и кореньями, благословлялъ свободу, дарованную Господомъ, и готовился уже стать въ число избранниковъ Его, въ число могучихъ и сильныхъ съ жаждой „восполнить число". Но Онъ очнулся и не захотѣлъ служить безумію. Онъ воротился и примкнулъ къ сонму тѣхъ, которые *исправили подвигъ Его.* Онъ ушелъ отъ гордыхъ и воротился къ смиреннымъ для счастья этихъ смиренныхъ. Онъ хочетъ спасенья и счастья всѣхъ десятковъ тысячъ милліо-

новъ. Они могутъ достигнуть спокойствія совѣсти и безмятежнаго счастья лишь въ оковахъ самой строгой внѣшней дисциплины, рабской покорности внѣшней власти. Носителемъ такой церковной власти и является предъ нами „Великій Инквизиторъ“. Его встрѣча съ явившимся на землю Господомъ составляетъ въ поэмѣ поразительную картину. Пятнадцать вѣковъ спустя Господь пожелалъ хоть на мгновенье посѣтить дѣтей Своихъ; и вотъ, по безмѣрному милосердію своему, Онъ проходитъ еще разъ между людей въ томъ самомъ образѣ человѣческомъ, въ которомъ ходилъ тридцать три года между людьми. Онъ снисходитъ на „стогны жаркіе“ южнаго города (Севильи), какъ разъ въ которомъ всего лишь наканунѣ въ „великолѣпномъ автодафе“, въ присутствіи короля, двора, рыцарей, кардиналовъ и прелестнѣйшихъ придворныхъ дамъ, при многочисленномъ населеньи всей Севильи, была сожжена кардиналомъ, великимъ инквизиторомъ, разомъ чуть не цѣлая сотня еретиковъ ad majorem gloriam Dei. Онъ появился тихо, незамѣтно, но всѣ узнаютъ Его. Народъ непобѣдимою силою привлекается къ Нему, окружаетъ Его, нарастаетъ кругомъ Него, слѣдуетъ за Нимъ. Онъ молча проходитъ среди ихъ съ тихою улыбкой безконечнаго состраданія. Солнце любви горитъ въ Его сердцѣ, лучи свѣта, просвѣщенія и силы текутъ изъ очей Его и, изливаясь на людей, сотрясаютъ ихъ сердца отвѣтною любовью. Онъ простираетъ къ нимъ руки, благословляетъ ихъ, и отъ прикосновенія къ Нему, даже лишь къ одеждамъ Его, исходитъ цѣлящая сила. Онъ исцѣляетъ слѣпого, воскрешаетъ мертвую. Въ народѣ смятеніе, крики, рыданія, и вотъ, въ эту самую минуту вдругъ проходитъ по площади самъ кардиналъ, великій инквизиторъ. Это девяностолѣтній почти старикъ, высокій и прямой, съ изсохшимъ лицомъ, со впалыми глазами, но изъ которыхъ еще свѣтится, какъ огненная искорка, блескъ. За нимъ въ извѣстномъ разстояніи слѣдуютъ мрачные помощники и рабы его и „священная“ стража. Онъ останавливается предъ толпой и наблюдаетъ издали. Онъ все видѣлъ, онъ видѣлъ воскрешеніе умершей, и лицо его омрачилось. Онъ хмуритъ сѣдыя густыя брови свои и взглядъ его сверкаетъ зловѣщимъ огнемъ. Онъ простираетъ перстъ свой и велитъ стражамъ взять того человѣка. И вотъ, та-

кова его сила и до того уже пріученъ, покоренъ и трепетно послушенъ ему народъ, что толпа немедленно раздвигается предъ стражами и тѣ, среди гробоваго молчанія, вдругъ наступившаго, налагаютъ на Него руки и уводятъ Его въ тюрьму. Толпа моментально, вся, какъ одинъ человѣкъ, склоняется головами до земли предъ старцемъ-инквизиторомъ; тотъ молча благословляетъ народъ и проходитъ мимо.

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

щать имъ жить съ ихъ женами и любовницами, имѣть или не имѣть дѣтей, и они будутъ покоряться намъ съ весельемъ и радостью. Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти,—все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостью, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. Будутъ тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла. Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть".

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

## III.

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

Изъ нихъ первый, въ общемъ порядкѣ третій, есть типъ такой религіозно-нравственной жизни, которая построяется на принципѣ пространственныхъ, количественныхъ отноше-

ній человѣческаго къ божественному, земного къ небесному. Божественное и человѣческое это двѣ разныя области, такъ что перейти въ область божественной жизни, можно лишь оставивъ область жизни человѣческой. Божественная жизнь возвышается надъ человѣческою, какъ безконечное и неограниченное надъ конечнымъ и условнымъ; первая можетъ соединяться со второю только подъ условіемъ, что человѣческая жизнь теряетъ свою ограниченность. Здѣсь земная условность и прежде всего тѣлесная ограниченность разсматривается какъ зло, потому что внѣшняя условность служитъ преградой, отдѣляющей человѣка отъ небеснаго блаженства. Тѣло это темница, въ которую ввержень духъ, жаждущій свободнаго полета въ небесныя обители. Здѣсь все усиліе направлено на подавленіе плоти, все вниманіе обращено на достиженіе личнаго совершенства, все спасеніе полагается въ бѣгствѣ изъ міра. Подавлять страсти и привязанности, умерщвлять плоть, освободить духъ отъ оковъ тѣлесныхъ потребностей и земныхъ отношеній—считается единственнымъ призваніемъ человѣка. Міръ есть скверна, исключительное значеніе которой въ томъ, что она даетъ возможность добродѣтели воздержанія, побѣды надъ искушеніями. Человѣкъ жаждетъ уединенія, на все окружающее онъ смотритъ съ презрѣніемъ, онъ боится осквернения отъ одного прикосновенія къ мірскимъ интересамъ. Душа трепещетъ въ своемъ одиночествѣ, какъ въ непроглядной тьмѣ, погружается въ себя, изъ себя хочетъ создать идеальный міръ, въ себѣ ищетъ сіянія небеснаго луча, свободы отъ міра и мистическаго погруженія въ божественную жизнь. Человѣкъ хочетъ въ экстазѣ превзойти самого себя, весь напрягается въ созерцательномъ самозабвеніи, весь сосредоточивается въ умномъ дѣланіи, въ интеллектуальномъ подъемѣ надъ дебелостью своей природы, а жизнь, дѣйствительная жизнь, богатая содержаніемъ, неисчерпаемая въ разнообразіи формъ остается гдѣ-то вдали, не тронутая экстазомъ. И вотъ она снова давитъ его своею тяжестью, связываетъ его оковами своихъ потребностей, — и онъ побѣжденъ. Мистическая вѣра даетъ содержаніе его уму, слегка затрогиваетъ его чувство и не доходитъ до его воли. Она слишкомъ интеллектуальна, тонка и слаба, чтобы овладѣть всѣмъ его существомъ, направлять его дѣятель-

ность, опредѣлять его жизнь.... она безъ дѣлъ становится мертвою, она вырождается въ безжизненное занятіе богословіемъ. А вѣдь и онъ, человѣкъ этой мертвой вѣры, испытывалъ священный восторгъ, искалъ драгоцѣнной жемчужины, и нашелъ ее, и пошелъ, продалъ все имущество, чтобы купить ее, но, купивъ, закопалъ въ землю: такъ его мина не принесла прибыли. Онъ построилъ домъ свой на пескѣ; и пошелъ дождь, и разлились рѣки, и подули вѣтры, и налегли на домъ тотъ; и онъ упалъ,—и было паденіе его великое.

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

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

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

тикѣ". Въ частности онъ не любилъ женщинъ: онъ считалъ ихъ существами низшими.

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

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

соты своей чистоты и безупречности. Монашество—это форма одиночества".

Въ жизни Лозовскаго сыграла выдающуюся роль его любовь къ Валентинѣ. Это была ненормальная любовь; онъ самъ справедливо называлъ ее сумасшествіемъ, безуміемъ. Въ той самой степени, въ какой онъ ненавидѣлъ людей, презиралъ плоть, презиралъ женщинъ, онъ ненавидѣлъ и Валентину и вмѣстѣ съ тѣмъ его тянула къ ней дикая стихійная сила. Любовь для него была равносильна потерѣ власти надъ собою, паденію съ высоты духа, бѣсовскому одержанію. Онъ любилъ Валентину и вмѣстѣ мстилъ ей за свое униженіе, за то, что она столкнула его съ неба на землю, издѣвался надъ нею и неоднократно собирался убить ее и себя. Въ этой любви сошлись два дикихъ звѣря.

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

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

Егоръ Егорычъ Марѳинъ былъ очень маленькаго роста, съ лицомъ гордо приподнятымъ вверхъ, съ голубыми глазами, тоже закинутыми къ небесамъ, и съ небольшими, торчащими, какъ у таракана, усиками,—точно онъ весь стремился упорхнуть куда-то въ высь. Онъ былъ масонъ, т. е. ставилъ цѣлью своей жизни устройство и очищеніе внутренняго человѣка, нравственное усовершенствованіе и вос-

пріятіе Христа посредствомъ молитвы, поста, мудромыслія, мудрочтенія и мудробесѣдованія. Сводя всѣ догматы къ евангелію, онъ уклонялся отъ „казеннаго (по его выраженію) православія“, потому что не находилъ въ немъ простора для своего мистицизма. Его масонство было искренно; обладая прирожденнымъ мягкосердечіемъ и почти безконечною природною добротою, онъ чистосердечно стремился къ духовному совершенству, хотѣлъ быть аскетомъ, неустанно практиковалъ умное дѣланіе, съ глубокимъ вниманіемъ и полною любовью занимался изученіемъ и объясненіемъ масонскихъ символовъ и ритуаловъ. Что такое умное дѣланіе? „Оно, какъ объясняетъ самъ Егоръ Егорычъ, стремится вывести темный огонь жизни изъ свѣта внѣшняго міра въ свѣтъ міра божественнаго. Но такъ какъ внѣшнія вещи міра мы познаемъ: первое, чрезъ внѣшній свѣтъ, въ коемъ мы ихъ видимъ; второе, чрезъ звуки, которыми онѣ съ нами говорятъ, и чрезъ тѣлесныя движенія, которыя ихъ съ нами соединяютъ, то для отвлеченія всего этого необходимы мракъ, тишина и собственное безмолвіе; а потому, приступая къ умному дѣланію, мы должны замкнуться въ тихой и темной кельѣ безмолвно, пребывать въ ней въ неподвижномъ положеніи, сидя или лежа. За симъ самое умное дѣланіе совершается въ семи степеняхъ, соотвѣтственно семи видамъ натуры: изъ сихъ семи степеней или видовъ три суть темныя, въ коихъ нашъ огненный духъ еще только стремится къ небесному свѣту, одинъ видъ есть переходный и три послѣдніе высшіе. Въ частности сіи семь видовъ и степеней *умнаго дѣланія* суть слѣдующіе: отвлекшись отъ множественности чувствъ, мыслей и желаній, должно собрать и сосредоточить всю силу духа въ области сердца. Вспомогательными средствами для сего являются: задержаніе дыханія (ноздренное дыханіе), при мысленномъ повтореніи молитвы Іисусовой. Сіе называется *сжатіемъ* духа; сіе сжатіе переходитъ во внутреннее порывистое *движеніе*, выражающееся усиленнымъ біеніемъ сердца. Въ такомъ движеніи духъ, не будучи въ состояніи выйти изъ самого себя, впадаетъ въ *томленіе*. Но томленіе духа по небесномъ свѣтѣ приближаетъ къ намъ сей послѣдній; когда же онъ соприкасается съ нашимъ духомъ, то происходитъ *сотрясеніе* или *толчекъ*, иначе называемый *небесною молніею*. Это есть переходъ или прорывъ

изъ темной области въ свѣтлую. Здѣсь наше существо вводится въ райскую сущность, которая открывается, какъ божественная *теплота*, за каковою слѣдуетъ небесная *сладость*, ощущеніе коей не сопровождается никакимъ страстнымъ томленіемъ и никакими движеніями въ тѣлѣ; послѣднюю же степень составляетъ видѣніе небеснаго *свѣта* и божественныхъ образовъ". Умному дѣланію, какъ уже сказано, Егоръ Егорычъ предавался усиленно. Тѣ случаи въ жизни, которые вызываютъ людей на энергичную дѣятельность, обычно давали ему поводъ погрузиться въ умное дѣланіе. Чрезъ призму мистицизма проходили всѣ его отношенія къ людямъ и потому во всѣхъ случаяхъ однообразно преломлялись и получали одинаковую окраску. Своего племянника Ченцова онъ съ ранней молодости взялъ подъ свое покровительство и энергично окружалъ его своими наставленіями и выговорами, пока мать Ченцова не разбранила его самыми гадкими и оскорбительными словами и даже просила его избавить отъ своихъ посѣщеній; послѣ ея смерти онъ поспѣшилъ помириться съ племянникомъ и предался горячему желанію просвѣтить его масонствомъ, но Ченцовъ устроилъ ему скандалъ, впрочемъ пользовался его карманомъ и въ концѣ концовъ трагически кончилъ свою жизнь.— Полюбивъ старшую изъ трехъ сестеръ Рыжовыхъ, Людмилу, онъ желалъ ее болѣе, чѣмъ кого либо посвятить въ таинство герметической философіи, мечталъ устроить ея душу по строгимъ правиламъ масонской морали, но она, отдавшись развратному Ченцову, преждевременно покончила свои годы. Обративъ затѣмъ свое особенное вниманіе на вторую сестру, Сусанну, Егоръ Егорычъ съ любовью посвящаетъ ее въ тайны масонства; онъ везетъ ее въ церковь, украшенную масонскими знаками и торжественно объясняетъ ей ихъ смыслъ: „подъ куполомъ, толковалъ онъ, всевидящее око съ надписью: illuxisti obscurum — просвѣтилъ еси тьму! А подъ окномъ этимъ кругъ sine fine безъ конца"..... Онъ пишетъ ей письма о молитвѣ словесной, умной, созерцательной, посылаетъ ей душеспасительныя книги, составляетъ для нея экстракты изъ масонскихъ сочиненій, ему хотѣлось видѣть въ ней масонку, умѣющую практиковать умное дѣланіе. Сусанна, будучи „нервно-духовной субстанціей", а отчасти по сложившимся семейнымъ обстоятель-

ствамъ оказалась воспріимчивою къ тайнамъ масонства. Достигнувъ въ этомъ отношеніи полнаго успѣха, Егоръ Егорычъ женился на ней. Но это былъ бракъ духа. Однако Сусанна, несмотря на свою духовность и строгую мораль, вовсе не была сухимъ и черствымъ существомъ и никакъ не могла ограничиться въ своихъ пожеланіяхъ одной лишь сферой масонства. И вотъ предъ смертью Егоръ Егорычъ долженъ былъ сознаться, что онъ заѣлъ молодость и весь вѣкъ Сусанны... Таковы были отношенія Егора Егорыча къ ближайшимъ къ нему лицамъ. Но по крайней мѣрѣ достигъ ли онъ личнаго совершенства, внутренняго благосостоянія? Онъ умѣлъ не обнаруживать гнѣвливости, но въ душѣ его постоянно гнѣздились гордость, уныніе и печаль. „Я злецъ, я нетерпяшка! Гдѣ-жъ мое духовное самовоспитаніе? Его нѣтъ ни на грошъ во мнѣ“! говорилъ онъ самому себѣ.

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

## IV.

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

Эта жизнь представляетъ собою внутреннее и свободное проникновеніе божественнаго начала въ границы и формы человѣческаго существованія, согласное сочетаніе небеснаго и человѣческаго, реализацію божественной воли въ условіяхъ и законахъ человѣческаго существованія, дѣйствительное служеніе человѣческой жизни божественному содержанію. Эта жизнь создается двойною любовью,—во-первыхъ, любовью къ духовнымъ благамъ, къ небесной чистотѣ, къ вѣчной духовной божественной жизни, и во-вторыхъ, любовью къ земной жизни, начиная съ собственной жажды жизни и кончая любовью ко всѣмъ ея проявленіямъ, всѣмъ ея носителямъ,—любовью къ „клейкимъ, распускающимся весной листочкамъ“, голубому небу, человѣческому подвигу, любовью къ дѣтямъ, къ ихъ радостямъ, жалостью къ ихъ страданіямъ, любовью ко всѣмъ страдальцамъ, униженнымъ и презрѣннымъ,—любовью къ лицу человѣка, котораго встрѣчаешь, къ его рѣчи, улыбкѣ, любовью индиви-

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

. . . . . .

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

Въ этомъ видѣ религіозно-нравственной жизни Духъ Божій, носившійся во дни оны надъ первобытнымъ хаосомъ, снисходитъ въ формы жизни, выработанныя творческою силою Божіею изъ этого хаоса, облекается въ нихъ, проникаетъ

во всѣ улицы, переулки, тропинки и изгороди человѣческой жизни, всюду внося тепло и свѣтъ, истину и правду, все приводя любовью на служеніе Богу. Здѣсь человѣкъ служитъ Богу въ естественныхъ отношеніяхъ земной жизни, какъ сынъ развратнаго отца, какъ братъ несчастнаго преступника, какъ отецъ бѣднаго семейства, служитъ Господу Іисусу въ мрачныхъ трущобахъ нищеты, болѣзней и преступленій, давая ѣсть алчущимъ, пить жаждущимъ, одѣвая нагихъ, принимая странниковъ, посѣщая несчастныхъ въ темницахъ и больницахъ, служа всѣмъ меньшимъ братьямъ Христа. Это жизнь дѣйствительной вѣры и дѣятельной любви. Здѣсь мы видимъ праведника въ занятіяхъ земледѣльца, дѣлателя палатокъ, рыболова, служителя, здѣсь мы видимъ подвиги подаванія холодной чаши воды бѣдному страннику, обмыванія раны попавшему въ руки разбойниковъ, ухода за дѣтьми, обученія малыхъ сихъ, служенія наукѣ, искусству, подвиги служенія правдѣ и добру въ тѣхъ дѣйствительныхъ условіяхъ и формахъ, въ которыхъ живетъ человѣчество.....

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

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

Алеша Карамазовъ — сынъ развратнаго отца и юродивой кликуши, братъ Ивана Карамазова, убѣжденнаго себялюбца, и Димитрія, ведущаго жизнь распущенную и безтолковую. Онъ выводится предъ нами въ двадцатилѣтнемъ возрастѣ, въ монашескомъ одѣяніи. Былъ онъ вовсе не фанатикъ и

не мистикъ даже. Онъ просто былъ ранній человѣколюбецъ, и если ударился на монастырскую дорогу, то потому только, что въ то время она одна поразила его и представила ему, такъ сказать, идеалъ исхода рвавшейся изъ мрака мірской злобы къ свѣту любви души его. И поразила-то его эта дорога лишь потому, что на ней онъ встрѣтилъ тогда необыкновенное, по его мнѣнію, существо — знаменитаго монастырскаго старца Зосиму, къ которому привязался горячею первою любовью своего неутолимаго сердца. Это былъ и дѣйствительно замѣчательный старецъ Онъ рисуется предъ нами авторомъ въ чертахъ необычайно симпатичныхъ. Отъ его образа становится на сердцѣ тепло, радостно и умиленно. Исполненный ко всѣмъ любви, онъ близко принималъ къ сердцу чужія нужды, былъ доступенъ и легко проникалъ въ чужую душу. Онъ наставлялъ своихъ слушателей молитвѣ за всѣхъ людей и особенно любви. „Братья, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и во грѣхѣ его, ибо сіе ужь подобіе божеской любви и есть верхъ любви на землѣ. Любите все созданіе Божіе, и цѣлое, и каждую песчинку. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите. Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божію постигнешь въ вещахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь наконецъ весь міръ уже всецѣлою, всемірною любовію... Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы какъ дѣти, какъ птички небесныя. И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что онъ затретъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться. Бѣгите сего уныніа... Помни особенно, что не можешь ничьимъ судьею быть. Ибо не можетъ быть на землѣ судья преступника, прежде чѣмъ самъ судья не познаетъ, что и онъ такой же точно преступникъ, какъ и стоящій предъ нимъ, и что онъ-то за преступленіе стоящаго предъ нимъ, можетъ, прежде всѣхъ и виноватъ“. Алеша полюбилъ старца и привязался къ нему. Отъ этой любви какой-то глубокій, пламенный внутренній восторгъ все сильнѣе и сильнѣе разгорался въ его сердцѣ. Не смущало его нисколько, что этотъ старецъ все-таки стоитъ предъ нимъ единицей: „Все равно, онъ святъ, въ его сердцѣ тайна обновленія для всѣхъ, та мощь, которая

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

Въ Алешѣ Карамазовѣ самымъ характеристичнымъ было именно то, что любовь его всегда была дѣятельная; любить пассивно онъ не могъ; возлюбивъ, онъ тотчасъ же принимался помогать. Это былъ юноша честный по природѣ своей, любящій истину въ словахъ, требующій правды въ жизни, ищущій и вѣрующій въ нее, а, увѣровавъ, требующій немедленнаго участія въ ней всей силой души своей, требующій скораго подвига, съ непремѣннымъ желаніемъ хотя бы всѣмъ пожертвовать для этого подвига, даже жизнью. Едва только онъ, задумавшись серьезно, поразился убѣжденіемъ, что безсмертіе и Богъ существуютъ, то сейчасъ же есте-

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

При гробѣ своего любимаго старца, Алеша пережилъ сильный переворотъ въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, весьма знаменательный для новой его жизни въ міру. Старца, за

исключеніемъ немногихъ противниковъ его изъ монастырской братіи, всѣ, и міряне и монахи сильно любили и, главное, пріобвыкли считать его, еще при жизни его, за несомнѣннаго и великаго святаго. При гробѣ его ждали немедленнаго проявленія чудотворной силы; тѣло почившаго окружали не только толпы любопытствующихъ, но многіе даже захватили съ тобою больныхъ своихъ, надѣясь получить исцѣленіе для нихъ. Степенный и разсудительный отецъ Паисій, одинъ изъ приближенныхъ усопшаго старца, старался сдержать такое нетерпѣливое ожиданіе вѣрующихъ. „Такое и столь немедленное ожиданіе чего-то великаго, говорилъ онъ инокамъ, есть легкомысліе, возможное лишь между свѣтскими, намъ же неподобающее“. Но его мало слушали. Да и самъ онъ, хотя возмущался слишкомъ нетерпѣливыми ожиданіями и находилъ въ нихъ легкомысліе и суету, однако потаенно про себя, въ глубинѣ души своей, ждалъ почти того же, чего и сіи взволнованные, въ чемъ самъ себѣ не могъ не сознаться. Алеша раздѣлялъ тѣ же вѣрованія; убѣжденіе, что старецъ его по смерти доставитъ необычайную славу монастырю, царило въ душѣ его, можетъ быть даже сильнѣе, чѣмъ у кого бы то ни было въ монастырѣ. Но вотъ отъ гроба почившаго, даже скорѣе, чѣмъ можно было бы ожидать отъ трупа всякаго простого человѣка, сталъ исходить мало-по-малу, но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе замѣчаемый тлетворный духъ. Это обстоятельство произвело во всѣхъ необычайный, грубо разнузданный соблазнъ. Враги почившаго были безмѣрно обрадованы. „Знать судъ-то Божій не то что человѣческій“, говорили они,—„значитъ нарочно хотѣлъ Богъ указать“. Всѣ же любившіе покойнаго старца страшно чего-то вдругъ испугались и, встрѣчаясь другъ съ другомъ, робко лишь заглядывали одинъ другому въ лицо. Но особенно сильно и мучительно смутился этимъ обстоятельствомъ Алеша, считавшій впослѣдствіи этотъ горестный день однимъ изъ самыхъ тягостныхъ и роковыхъ дней своей жизни. Въ томъ, что тѣло его старца, вмѣсто того, чтобы немедленно начать производить исцѣленія, подверглось, напротивъ того, раннему тлѣнію и, вслѣдствіе того, осмѣянію и поруганію,—въ этомъ для него было нарушеніе высшей справедливости по отношенію къ лицу, на которомъ въ то время сосредоточива-

лась вся его любовь и который сіялъ предъ нимъ въ ореолѣ праведника. Тотъ, который долженъ бы былъ, по упованіямъ его, быть превознесенъ превыше всѣхъ въ цѣломъ мірѣ,— тотъ самый, вмѣсто славы ему подобавшей, вдругъ низверженъ и опозоренъ. На ходъ его мыслей въ это время несомнѣнно имѣла вліяніе недавняя продолжительная и откровенная бесѣда съ нимъ его брата Ивана. Это была profession de foi Ивана Карамазова. „Я вѣрую въ Бога, говорилъ онъ Алешѣ, но міра этого Божьяго не принимаю, и хоть и знаю, что онъ существуетъ, да не допускаю его вовсе“. Онъ не принималъ міра Божьяго изъ-за страданій, которыми наполнена человѣческая жизнь, изъ-за слезъ, которыми пропитана вся земля отъ коры до центра: онъ не понималъ смысла этихъ страданій и слезъ. Теперь и Алеша говорилъ словами брата: „я противъ Бога моего не бунтуюсь, а только міра Его не принимаю“. Вмѣстѣ съ этими словами онъ, какъ человѣкъ правдивый и послѣдовательный, сталъ уже у той черты, за которою „все позволено“, такъ что близка была минута, когда совершилось бы паденіе его „изъ святыхъ во грѣшники“, совершился бы „позоръ праведника“. Онъ не только готовъ былъ на колбасу и водку, но даже пошелъ, по приглашенію Ракитина, къ Грушенькѣ, этой, по выраженію Димитрія, инфернальной женщинѣ, изъ-за которой Дмитрій велъ съ своимъ отцомъ борьбу на смерть. Но кризисъ уже совершился и Алеша вышелъ побѣдителемъ изъ своего маловѣрія.

Приведя Алешу къ Грушенькѣ, Ракитинъ уже радовался видѣть позоръ праведника, но паденія не совершилось. Грушенька была въ весьма затруднительныхъ обстоятельствахъ, ей приходилось выбирать между однимъ изъ Карамазовыхъ и „прежнимъ“,—тѣмъ офицеромъ полякомъ, который первый обманулъ ее и бросилъ, затѣмъ исчезъ изъ виду, а теперь снова появился на горизонтѣ и снова звалъ ее къ себѣ. Мысль о „прежнемъ“ мучила ее нѣсколько лѣтъ: въ ней боролась жажда мести и презрѣнія съ желаніемъ простить. Это былъ въ ея жизни рѣшительный моментъ, въ который она припоминала все свое прошлое. Она была очень возбуждена. Раньше она сама просила Ракитина привести къ ней Алешу по низкимъ побужденіямъ, но теперь была не такая минута. Однако она была рада Алешѣ. Но и съ

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

Когда Алеша возвратился въ монастырь, по-монастырскому уже очень поздно, сердцу его было сладко и странно. При видѣ гроба своего старца онъ уже не испытывалъ ноющей, мучительной жалости; радость сіяла въ умѣ его и сердцѣ его. Предъ нимъ возставалъ живой образъ его старца, ему вспоминались его наставленія. Ставъ на колѣняхъ и слушая читавшееся надъ покойникомъ евангеліе и именно повѣствованіе о чудѣ на бракѣ въ Канѣ Галилейской, онъ

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

Чрезъ три дня онъ вышелъ изъ монастыря.

Въ высшей степени интересно сравнить Алешу съ однимъ изъ представителей предшествующаго типа. Для сравненія возьмемъ наиболѣе симпатичный и даже прекрасный образъ мистически настроенной жизни въ лицѣ Лизы Калитиной изъ „Дворянскаго гнѣзда“. Уже внѣшность Лизы была какъ бы воздушная: блѣдное лицо, серьезные глаза и губы, легкая походка, голосъ тихій. Напротивъ Алеша былъ статный, краснощекій, со свѣтлымъ взоромъ, пышащій здоровьемъ юноша. Сбросивъ подрясникъ, онъ носилъ прекрасно сшитый сюртукъ и смотрѣлъ совсѣмъ красавцемъ. Лиза, воспитанная на житіяхъ, полагала, что христіаниномъ нужно быть не для чего либо другого, а единственно для того, что

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

Какимъ же дѣятелемъ выступаетъ предъ нами Алеша Карамазовъ, сначала только по временамъ появляясь изъ монастыря въ міру, а потомъ постоянно живя въ міру? Онъ совершенно забываетъ о себѣ и въ той же самой степени погруженъ въ заботы о другихъ. Преисполненный ко всѣмъ любви, онъ обладаетъ сердцемъ отзывчивымъ; чужое горе и чужую радость онъ чувствуетъ какъ свои собственныя, чужая душа для него близка и открыта; онъ все понимаетъ въ чужихъ страстяхъ, горѣ и радостяхъ. Онъ ко всѣмъ

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

За эту луковку всѣ любили Алешу и заботились о немъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ самъ о себѣ забывалъ, всѣ заботились о немъ, потому что онъ всѣмъ былъ дорогъ,— всѣмъ онъ былъ дорогъ потому, что каждому подавалъ такую луковку, какой никто другой не могъ подать. Онъ дорогъ былъ всѣмъ своею правдивостью, искренностью, чи-

стотою своей совѣсти, онъ всюду вносилъ умиротвореніе, успокоеніе, откровенность. „Съ тобой только однимъ бывали у меня добренькія минутки, а то я вѣдь злой человѣкъ“, говоритъ ему отецъ. „Я тебя больше всѣхъ люблю“, говоритъ Алешѣ Дмитрій,—„ты у меня все“. Мысль объ Алешѣ спасаетъ Дмитрія отъ самоубійства; его только мнѣніемъ онъ дорожитъ; невѣріе Алеши въ то, что онъ убилъ отца, возрождаетъ его. Даже Иванъ не могъ устоять предъ желаніемъ „познакомиться съ нимъ разъ навсегда и его съ собой познакомить“. „Я отъ васъ одного могу узнать всю правду“, говорила ему Катерина Ивановна; она довѣряла ему всѣмъ своимъ существомъ и его только мнѣніемъ дорожила. Когда Грушенька смотрѣла на Алешу, она стыдилась себя, только его одного она любила по-иному, чѣмъ другихъ. „Никогда предъ вами не солгу“, сказала ему Лиза, „мнѣ только вашихъ слезъ и надо, а другіе пускай казнятъ меня“.... Вся луковка Алеши состояла въ томъ, что съ нимъ людямъ было лучше и при немъ люди становились лучше.

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

## V.

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

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

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

Если мы спросимъ, въ чемъ состояло спасительное дѣло Господа нашего Іисуса Христа въ самомъ общемъ его ха-

рактерѣ, то отвѣтъ можетъ быть одинъ: всѣ люди до Христа служили Богу внѣшне и символически, а Онъ, даровавъ человѣку вѣчную божественную жизнь, научилъ насъ поклоняться Богу духовно и истинно, т. е. самымъ дѣломъ, непризрачно. Не говоря уже о религіяхъ языческихъ, самая высшая изъ дохристіанскихъ религій, религія іудейская предписывала человѣку правила внѣшняго благоповеденія, давала ему чистоту тѣлесную, а не душевную, сообщала ему только сѣнь грядущихъ благъ, а не дѣйствительныя блага,—въ ветхозавѣтномъ богослуженіи все было внѣшне и образно. Вообще человѣкъ до Христа не зналъ самого себя, не зналъ дѣйствительнаго блага, истинной жизни: онъ полагалъ сущность своей жизни въ тѣлѣ и внѣшнихъ отношеніяхъ, искалъ блага въ тѣлесной красотѣ и силѣ, въ политической славѣ своего народа—во временномъ, тѣновномъ, скоропреходящемъ. И Богу онъ посвящалъ не самого себя, а только свое, внѣшнее. Господь Іисусъ Христосъ открылъ человѣку великую истину, что Богъ есть духъ, что Онъ не нуждается подобно человѣку въ пищѣ и питіи, что Онъ не смотритъ на лица, на происхожденіе, внѣшнее положеніе и внѣшнюю праведность человѣка, что Онъ не требуетъ отъ него внѣшнихъ жертвъ, что Онъ можетъ открываться только въ духѣ человѣка, что Онъ хочетъ отъ него духовной жертвы—душевной чистоты, милости и любви; во свѣтѣ этой великой истины онъ научилъ человѣка видѣть сущность своей жизни въ духѣ и въ духѣ же совершать служеніе Богу. Богъ есть духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ (Іоан. IV, 24). Духовная жизнь въ человѣкѣ, которую даровалъ людямъ Господь Іисусъ Христосъ и которая проявляется прежде всего въ живой вѣрѣ и дѣятельной любви,—духовная жизнь есть истинная вѣчная божественная жизнь и потому служеніе Богу въ духѣ есть служеніе истинное, дѣйствительное, а не призрачное. Духовная жизнь есть истинное, непреходящее благо для человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явленіе божественной жизни, обнаруженіе божественной славы, она есть подлинное служеніе Богу. Христосъ научилъ насъ, что служеніе Богу должно составляться не особыми специфическими дѣйствіями человѣка и учрежденіями, но вся жизнь человѣка должна быть богослуженіемъ. Дѣйствительная,

истинная жизнь, подлинное благо и служеніе Богу, угожденіе Ему—все это не отдѣльныя области, но все это одно и то же: нельзя жить подлинною жизнью и имѣть вѣчное благо, не служа Богу, но и служеніе Богу состоитъ именно въ томъ, что есть для человѣка истинное благо и что составляетъ его дѣйствительную жизнь,—служеніе Богу состоитъ въ духовной жизни, въ живой вѣрѣ и дѣятельной любви.

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

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

Возможны три формы символическаго служенія Богу въ христіанствѣ — обрядовое богослуженіе, церковно-юридическое благоустройство и интеллектуальная вѣра. Эти формы служенія Богу мы называемъ символическими формами служенія Богу потому, что они могутъ практиковаться христіаниномъ безъ наличности въ немъ духа Христова, духовной жизни, живой вѣры и дѣятельной любви. Можно право вѣровать, исповѣдывать устами Христа, усердно исполнять богослужебные обряды и въ тоже время жить по-языčески;

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

Однако—и мы должны обратить на это особое вниманіе—церковно-юридическое благоустройство, интеллектуальная вѣра, аскетическіе подвиги и обрядовое богослуженіе — все это не пустая внѣшность, безусловно-безразличная въ рели-

гіозно-нравственномъ отношеніи, какъ смотритъ на нихъ односторонне-отвлеченный раціонализмъ, но это именно символы религіозно-нравственной жизни: они представляютъ собою путь, которымъ можно приближаться къ духу Христову. Въ послѣднемъ случаѣ они имѣютъ глубокое воспитательное значеніе,—они представляютъ собою средство воспитанія духовной жизни. Объ этомъ ихъ положительномъ значеніи я уже говорилъ въ своей статьѣ „Цѣль и смыслъ жизни“. Поэтому сущность односторонне-символическаго служенія Богу въ христіанствѣ состоитъ въ томъ, что символъ ставится на мѣсто дѣйствительности. Это, конечно, не то, что просто слышать благовѣстіе о Христѣ и не послѣдовать или, принявъ, отпасть отъ него, что бываетъ или съ тѣмъ, у кого лукавый похищаетъ посѣянное въ сердцѣ слово Божіе, или съ тѣмъ, кто бываетъ привременнымъ и соблазняется отъ скорби и гоненій, или съ тѣмъ, у кого слово Божіе заглушается заботами вѣка сего и обольщеніемъ богатства. Объ этихъ явленіяхъ душевной жизни у насъ теперь и рѣчи нѣтъ. Мы говоримъ о положительныхъ типахъ религіозной жизни, о формахъ служенія Богу. Впрочемъ это не значитъ, что замѣна религіозной дѣйствительности символомъ не вмѣняется человѣку въ своей собственной специфической особенности,—напротивъ. Односторонне-символическое служеніе Богу это не то, что просто вмѣсто истинно-религіознаго дѣла заниматься внѣшними дѣлами, не имѣющими никакого отношенія къ религіи и никакого значенія для нея, какъ было бы при односторонне-раціоналистическомъ взглядѣ на символическое богослуженіе,— здѣсь религіозная дѣйствительность замѣняется символомъ; но въ этомъ и состоитъ специфическій грѣхъ христіанина. Христіанскій символъ не есть пустая внѣшность, но есть символъ духовной жизни, онъ обязываетъ христіанина къ духовной жизни, представляя изъ себя средство воспитанія въ людяхъ духа Христова. Посему христіанинъ, ограничиваясь символомъ, успокоиваясь на символическомъ служеніи Богу, погрѣшаетъ противъ той дѣйствительности, которую символъ обозначаетъ. Если бы евхаристическій хлѣбъ и вино были простой хлѣбъ и простое вино, то не погрѣшалъ бы христіанинъ, принимая ихъ недостойно. Но какъ евхаристическіе хлѣбъ и вино суть завѣтъ смерти

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

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

## VI.

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

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

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

Далѣе, что такое протестантство, какъ не замѣна духовной жизни символомъ интеллектуальной вѣры? Протестантство это интеллектуализмъ вѣры, но не въ его героической формѣ, логически и, отчасти, исторически первоначальной, не въ формѣ односторонняго аскетизма, который въ древней церкви вырождался даже въ еретическія направленія, а въ позднѣйшей формѣ отвлеченнаго мистицизма. Основа протестантства — мистическая оправдывающая вѣра. „Богъ хочетъ отъ насъ только вѣры и только чрезъ вѣру хочетъ Онъ быть въ общеніи съ нами“, повторялъ безчисленное множество разъ Лютеръ. „Вѣра должна быть началомъ, срединой и концомъ всего благочестія“, говоритъ позднѣйшій представитель протестантства, А. Гарнакъ (op. cit. Ss. 169. 170).

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

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

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

Переходя къ третьему историческому типу христіанства— типу обрядового богослуженія, мы конечно прежде всего должны остановиться на своемъ національномъ обрядовѣріи, которое въ теченіе многихъ вѣковъ усиленно обличается нашими проповѣдниками и нашло свое рѣзкое выраженіе въ старообрядчествѣ.

Быть можетъ, многіе изъ васъ ожидали, что я, назвавъ католичество и протестантство, сопоставлю съ ними православіе. Но православіе можно понимать въ двухъ смыслахъ— или въ ложномъ національномъ смыслѣ, по которому оно совпадаетъ съ этимъ россійскимъ или греко-россійскимъ обрядовѣріемъ, или же въ истинномъ универсальномъ смыслѣ, по которому оно совпадаетъ съ христіанствомъ, какъ оно и называется у нѣкоторыхъ изъ нашихъ наилучшихъ богослововъ и должно называться. Поэтому не иначе какъ съ прискорбіемъ можно смотрѣть на легкомысленныя попытки связать неразрывно православіе съ опредѣленными формами государственной жизни и національнаго характера. Западныя вѣроисповѣданія дѣйствительно представляютъ собою временныя народныя формы христіанства: католичество это христіанство романскихъ народовъ, протестантство— германскихъ народовъ; но православіе въ истинномъ смыслѣ, по которому оно совпадаетъ съ христіанствомъ, универсально и вѣчно: оно призвано обнять всѣ народы, оно, опираясь на евангеліе, ограничено только предѣлами вѣковъ. Западные христіане, по собственному ихъ признанію, католики-кифовы и протестанты-павловы, мы, какъ христіане, хотимъ быть и оставаться Христовыми. Съ католичествомъ и протестантствомъ нужно сопоставлять не православіе - христіанство, а тоже національную форму христіанства и именно русское обрядовѣріе, старообрядчество.

Вообще говоря обрядовѣріе не исключительно наше на-

ціональное, оно принято нами отъ грековъ: припомнимъ тотъ восторгъ, въ который привело Владиміровыхъ пословъ богослуженіе въ св. Софіи.

Въ греческой церкви съ древнихъ временъ, подъ вліяніемъ языческой философіи, а особенно съ IV вѣка, когда въ христіанскую церковь вступило множество язычниковъ по мірскимъ разсчетамъ, обнаруживались крайности символическаго служенія Богу, въ видѣ напр. манихейскаго аскетизма, гностическаго интеллектуализма, или той страсти къ пустому богословствованію, которую порицаетъ Григорій Богословъ, въ видѣ случайныхъ крайностей чрезмѣрно пышнаго богослуженія или временнаго перенесенія государственныхъ формъ на церковное устройство. Но въ греческой церкви все это проявлялось временно и случайно, не исчерпывая существа церковной жизни. Въ исключительной односторонности формы символическаго богослуженія были усвоены: католичествомъ — юридическое церковно-устройство, протестантствомъ — интеллектуализмъ вѣры, а русскій народъ принялъ отъ грековъ преимущественно богослужебную обрядность. Говоримъ это потому, что формы церковнаго устройства и символъ вѣры приняты нами и содержатся въ совершенной неизмѣнности, ими нашъ народъ не живетъ, какъ жили греки, напр. христологическими спорами, тогда какъ церковное богослуженіе получило у насъ широкое развитіе, имѣетъ для народа живое воспитательное значеніе и во всякомъ случаѣ въ настоящее время наше церковное богослуженіе своимъ благолѣпіемъ превосходитъ все то, что въ этой области даютъ не только католичество, но и современныя греческая и другія восточныя церкви. Характерно уже то одно, что церковно-національный грѣхъ Россіи падаетъ не на области вѣроученія и церковнаго устройства, а на область богослуженія.

Но обрядовѣріемъ далеко не исчерпывается содержаніе религіозной жизни русскаго народа, которая всегда была двоевѣріемъ. Наряду съ развитіемъ внѣшняго богослуженія въ глубинѣ народной русской жизни живымъ родникомъ бьетъ истинная духовная жизнь въ глубочайшихъ проявленіяхъ—смиренной вѣры и дѣятельной любви. И это, несомнѣнно, проявленія въ русскомъ народѣ истиннаго православія, истиннаго христіанства. Образъ Алеши Карамазова взятъ

изъ живой дѣйствительности. Во всякомъ случаѣ въ высшей степени примѣчательна та черта религіозной жизни русскаго народа, что у насъ монастыри, эти центры богослужебнаго благолѣпія, молитвенныхъ и аскетическихъ подвиговъ, никогда не были мѣстами безусловнаго уединенія, не отгораживались отъ міра непроходимою стѣною, напротивъ они всегда были исходными пунктами духовнаго просвѣщенія страны, сюда стекаются и здѣсь получаютъ утѣшеніе богомольцы со всѣхъ концовъ русской земли, изъ нихъ выходили носители дѣятельной любви, они были опорой для благихъ начинаній государственныхъ дѣятелей. Въ этомъ отношеніи образъ святого основателя сей святой обители, благословляющаго иконой русскаго князя на борьбу съ врагами, служитъ прекраснымъ изображеніемъ религіозной жизни русскаго народа. Исторія, дѣйствительность, искусство русскаго народа неопровержимо свидѣтельствуютъ, что русскій народъ въ глубинѣ своей религіозной жизни живетъ устоями, которые художественно воспроизведены въ образѣ Алеши Карамазова, что этотъ образъ взятъ изъ русской дѣйствительности. Въ созданіи этого образа Достоевскій болѣе національненъ, чѣмъ какой либо другой писатель, чѣмъ онъ самъ въ другихъ отношеніяхъ. Гарнакъ, давшій рѣзкій отзывъ о восточномъ православіи, не могъ не засвидѣтельствовать изъ собственнаго знакомства съ русскою жизнью, что русскій народъ живетъ смиренною вѣрою, кротостью и силою братской любви [1]). Какъ чужой намъ онъ не могъ постигнуть только одного, что въ данномъ случаѣ евангельскій идеалъ смиренной вѣры и кроткой любви находитъ опору въ національныхъ особенностяхъ народа. Люди вѣрующіе и любящіе могутъ быть и среди романскихъ и среди германскихъ народовъ, но смиренно вѣрующій и кротко любящій народъ есть только русскій: „Золото, золото — сердце народное“,—и есть же дѣйствительно что-то въ народной душѣ нашей безконечно умилительное, дорогое, завѣтное всѣмъ... Русскій народъ глубоко религіозенъ, религіозенъ душевно, какъ бы ни представлялась на поверхностный взглядъ без-

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

сердечныхъ людей эта религіозность простымъ и неодухотвореннымъ формализмомъ внѣшняго благочестія. Народъ-пахарь имѣетъ всѣ данныя быть народомъ—философомъ, и именно философомъ религіознымъ, ибо вѣдь и каждая высшая религіозная философія зарождалась подъ безбрежнымъ, глубокимъ и чистымъ небомъ, всѣ чудныя молитвы и хвалы Господу слагались при таинственномъ блескѣ вѣчныхъ звѣздныхъ очей, среди открытой, не подправленной человѣческою фантазіей, природы, сохранившей въ своей нетронутой красѣ отраженіе великаго дня творчества. Исканіе божественныхъ началъ жизни, свойственное простому народу, его не останавливающееся религіозное движеніе показываютъ, что есть въ русской душѣ одна завѣтная дума, безконечно дорогая, священная, и растетъ, не гаснетъ она, сладко тревожа сердце, ищетъ жизни, правды и умиленія. Народъ хочетъ быть сознательнымъ христіаниномъ, жаждетъ всецѣло принять истину Бога въ свое открытое, безгранично - любящее сердце. Не религіозною настроенностью только, которая легко можетъ быть и очень часто бываетъ исключительно простою, чисто-внѣшней благочестивостью, опредѣляется достоинство вѣры русскаго народа, но ея глубокимъ жизненнымъ и философскимъ значеніемъ. Глубоко, глубоко залегаетъ въ народной душѣ мысль о Богѣ, о вѣчности, о безсмертіи божественной правды, она тепла и молитвенна, она рвется въ жизнь, жаждетъ сказаться въ ней во всемъ своемъ чудномъ значеніи. Народъ ищетъ *правду христіанскую* въ жизни, вѣря, что нѣтъ той области человѣческихъ отношеній, которыя могли бы слагаться безъ освѣщенія ея святымъ свѣтомъ, о которыхъ не было бы сказано людямъ слова отъ Бога“ [1]). „Русь созидаетъ высшую изъ возможныхъ культуръ, — *культуру религіозную*“ [2]). Проведеніе въ жизнь христіанскихъ началъ лежитъ въ основѣ всей жизни русскаго народа; сознаніе этого направленія жизни лежало въ основѣ славянофильства; сознательное стремленіе къ этимъ началамъ лежитъ въ основѣ новѣйшаго русско-славянскаго движенія [3]).

---

[1]) *Заря* Русско-славянскій сборникъ, вып. 1, М 1902, стр. 49 111—112.

[2]) *Москва.* Литературно-политическій сборникъ, вып. 1, М. 1902, стр 2.

[3]) Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ особеннаго вниманія названные сборники.

Съ гордостью говоритъ Гарнакъ о томъ, что нѣмцы внесли во всеобщую исторію; о славянахъ, по его мнѣнію, нельзя сказать подобное—von den Slaven lässt sich Ähnliches nicht behaupten S. 177. Нѣтъ, и славяне вносятъ свою лепту во всемірную исторію. Конечно духъ католичества могъ обнаружиться только въ грандіозныхъ внѣшнихъ явленіяхъ, протестантство могло заявить себя только величайшимъ переворотомъ, а духъ русскаго народа для проявленія чрезъ него евангельской жизни не требуетъ громкихъ дѣлъ, но только неустанной невидимой работы, внутренняго кроткаго дѣла. Однако ужели поэтому признать эту духовную работу менѣе значительной? Согласно съ евангеліемъ нужно дать иной отвѣтъ. Не мала та лепта, которую вноситъ въ сокровищницу всемірной исторіи русскій народъ.

Русскій народъ живетъ духовною жизнью, вноситъ свою долю въ общечеловѣческое дѣло. Но это его дѣло совершается во многихъ отношеніяхъ стихійно, поэтому многія противныя вліянія по временамъ одерживаютъ надъ нимъ верхъ. Нужно, чтобы это дѣло совершалось имъ съ полнымъ сознаніемъ, чтобы онъ неуклонно шелъ евангельскимъ путемъ. Содѣйствовать выработкѣ въ немъ яснаго сознанія своего христіанскаго призванія, своихъ евангельскихъ задачъ — такова ближайшая задача русской этики, которая должна исходить изъ словъ Христа: „*Богъ есть духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ*“.

## II.

# РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

Оттиски изъ № 10 и 11 Богословскаго Вѣстника за 1904 годъ.

Печатать дозволяется. Сентября 15 дня, 1904 г.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.

# РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ [1]).

## I.

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

Прежде всего вопросъ является труднымъ вслѣдствіе тѣхъ крайностей, до которыхъ доводятся противоположныя мнѣнія, и вслѣдствіе проистекающаго отсюда взаимнаго непониманія противниковъ. Такъ, съ одной стороны, защитники религіозныхъ основъ морали отвергаютъ даже мысль о самостоятельномъ значеніи нравственности, о свободѣ и самобытности этическаго сознанія: la morale n'est rien si elle n'est religieuse. Они утверждаютъ, что только одна религія сдерживаетъ звѣрскіе инстинкты въ человѣкѣ, что стоитъ лишь дать человѣку свободу отъ узъ религіи, снять съ него тяжесть религіозной совѣсти, и онъ погибнетъ въ гнусномъ болотѣ разврата, захлебнется въ крови, задохнется подъ развалинами общества. Возлагая всю надежду на религію, они самое стремленіе человѣка къ автономіи этическаго сознанія отожествляютъ съ стремленіемъ къ свободѣ разгула и братоубійства; для нихъ усиліе практическаго разума или философской мысли въ сторону этической автономіи неизбѣжно является отшествіемъ блуднаго сына изъ отчаго дома религіи „на страну далече", гдѣ онъ расточаетъ свое имѣніе, полученное отъ Бога; они поставляютъ автономную этику въ неразрывную связь съ матеріалистическими доктринами: les doctrines matérialistes servent de fondement habituel à la morale indépendante. Они относятъ ее къ области матеріальной культуры, къ области личныхъ усилій человѣка, его земныхъ интересовъ, въ противоположность области религіозно-небес-

[1]) Прочитано 6 сент. 1902 г. При печатаніи дополнено.

ной. Этика самымъ фактомъ освобожденія отъ религіи и устремленія къ автономіи падаетъ изъ области святого-небеснаго въ область земную-мірскую, перестаетъ быть святою, становится однимъ изъ проявленій утилитарной работы [1]). Съ другой стороны, защитники автономной морали не довольствуются свободою этики отъ религіи; низводя мораль изъ небесной области въ сферу свободнаго разума, земного опыта, они влекутъ за моралью и религію, указываютъ для нея производное значеніе формы религіознаго сознанія. „Напрасно,—говоритъ извѣстный французскій мыслитель Фулье,—напрасно религіозныя ученія помѣщаютъ источникъ морали въ небесахъ, подобно индійцамъ, считавшимъ полноводный Гангъ нисходящимъ съ неба: наука показала намъ, что источники Ганга находятся на земныхъ горахъ, а источники морали на вершинахъ человѣческой мысли". И затѣмъ онъ разсуждаетъ о непознаваемости Бога, о зависимости вѣры въ святость и истинность божественной воли отъ нравственнаго сознанія, о зависимости повиновенія абсолютной волѣ отъ нравственнаго расположенія нашей воли. Отсюда Фулье дѣлаетъ тотъ выводъ, что „религія и ея требованія зависятъ отъ морали, а не наоборотъ. Въ сущности, пишетъ онъ, религія есть не что иное, какъ символическая мораль, проектированная человѣкомъ въ безконечности. Человѣкъ воображаетъ, что нравственность включена въ религію, что она входитъ въ составъ этой безграничной области, законамъ которой она подчинена: на самомъ же дѣлѣ религія является частью человѣческой нравственности, въ содержаніе которой она включена. Небо, которое мы помѣщаемъ надъ нами, находится въ насъ самихъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи, Богъ есть нашъ внутренній идеалъ, перенесенный нами во вселенную" [2]).—При такихъ противоположныхъ взглядахъ на автономную этику, ваша рѣчь о самостоятельномъ положеніи этики будетъ различно звучать для

---

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

[2]) E Thirion *Morale et religion* выражается грубѣе: La religion a été appelée par les législateurs au secours de la morale (p 43)

защитниковъ религіозныхъ основъ морали и различно для ихъ противниковъ, изъ которыхъ каждый будетъ понимать васъ по своему; вамъ нужно наблюдать большую осторожность, вамъ будетъ стоить большого труда провести мысль объ относительной самостоятельности морали безъ униженія религіи, о взаимной зависимости религіи и нравственности.

Во-вторыхъ, нашъ вопросъ представляетъ особыя трудности вслѣдствіе сложности историческихъ отношеній религіи и нравственности. Эти области человѣческаго духа не проходятъ на протяженіи исторіи въ застывшихъ формахъ, но каждая изъ нихъ постепенно развивается, поэтому развивается и ихъ отношеніе. Послѣднее, въ силу этого, не можетъ быть опредѣлено одною формулою. Что вѣрно опредѣляетъ отношеніе морали къ религіи на одной ступени духовнаго развитія, то можетъ вполнѣ не оправдаться въ примѣненіи къ другой ступени. Направленіе, полезное человѣку въ однихъ историческихъ условіяхъ, можетъ вести къ духовной убыли при другихъ условіяхъ. Впрочемъ, это не спеціальный законъ, опредѣляющій отношеніе вѣры и нравственности, но общій законъ духовнаго развитія,—тотъ законъ, что жизнь духа въ направленіи, въ свободномъ устремленіи, а не въ окостенѣвшей формѣ. Поэтому поступаютъ ошибочно, если оправданное историческимъ дѣтствомъ значеніе религіи для нравственной дѣятельности выставляютъ обязательнымъ для человѣка, въ которомъ уже развито чувство моральной автономіи. Поэтому, далѣе, ошибочно поступаютъ тѣ, которые требуютъ свободы моральнаго сознанія во имя абсолютнаго характера этической автономіи, тогда какъ полезное освобожденіе столь же можетъ привести къ духовному вымиранію, какъ и религіозная гетерономія, если втискивается въ рамки неизмѣнной формы, если освобожденіе, какъ живое направленіе созрѣвшаго духа, возводится въ принципъ абсолютной и неизмѣнной свободы духа. Поэтому же, наконецъ, нѣтъ основаній возражать, утверждаясь на фактахъ прошлаго, противъ автономныхъ требованій развитаго духа, если только эти запросы не претендуютъ на абсолютность, если только въ нихъ предъявляется право на абсолютность субъективную, если не пренебрегаются объективныя границы духа.

Помимо указанныхъ, можно было бы отмѣтить и другія,

менѣе важныя, трудности въ рѣшеніи нашего вопроса. Но мы должны также указать на нѣкоторыя особенныя удобства, которыми наши дни сопровождаютъ поставленную нами задачу. Нынѣ въ ней разобраться легче, чѣмъ было нѣсколько десятилѣтій тому назадъ. Религіозныя и этическія чувства въ послѣднее время подверглись анализу, тонкость котораго можно сравнить съ успѣхами химіи, смѣнившей алхимію; психологическій анализъ разложилъ сложныя духовныя явленія на простѣйшіе элементы, которые теперь доступны наблюденію и изслѣдованію въ совершенной чистотѣ. Мы оцѣниваемъ вѣру и нравственность безъ предубѣжденій, подходимъ къ нимъ безъ восточнаго этикета, безъ напускного тумана: полагаемъ ихъ цѣнность въ томъ, что онѣ даютъ намъ, а не въ томъ, что мы имъ приписываемъ. Эту дѣйствительную цѣнность мы и отыскиваемъ, не боясь подойти къ нимъ съ испытующимъ умомъ. Наша оцѣнка уже не есть благоговѣніе дикаря предъ идоломъ, котораго онъ самъ же ставитъ на пьедесталъ, чиститъ и одѣваетъ. Мы ищемъ живую силу, и не хотимъ, чтобы человѣческія слова, переданныя по традиціи, и возведенныя нашими руками надстройки скрывали отъ насъ дѣйствительные источники. Пусть слова, потерявшія смыслъ, разлетаются какъ мыльный пузырь, пусть бездушные идолы падаютъ; мы тѣмъ вѣрнѣе подходимъ къ родникамъ живой воды. Современный разумъ проводитъ свое остріе по той чертѣ, которая отдѣляетъ дарованное небомъ отъ пріобрѣтеннаго человѣкомъ. Ко всему, на чемъ лежитъ печать святости, предъявляется вопросъ: есть ли это голосъ неба, его откровеніе, или это запросъ духа? Вслѣдствіе этого, силы нашего духа теперь открылись полнѣе, чѣмъ когда либо. Никогда прежде съ такою откровенностью человѣкъ не обнаруживалъ своихъ способностей и желаній. Только нынѣ люди стали со всею искренностью, безъ надрыва, отвѣчать на вопросы: чего они хотятъ въ глубинѣ своего сердца и что могутъ своими силами? Безъ жеманства, они сняли съ себя мишурныя украшенія и обнажились другъ предъ другомъ. „Мы ставимъ себѣ задачей, пишетъ Гюйо въ предисловіи къ своему очерку морали,—изыскать, чѣмъ была бы и какую имѣла бы область мораль, въ которой никакой предразсудокъ не имѣлъ бы ни малѣйшей доли участія, въ которой все было бы логично

обосновано и правильно оцѣнено въ смыслѣ ли достовѣрности или въ смыслѣ простой вѣроятности мнѣній и гипотезъ... Вы не колеблете истины морали, когда показываете, что предметъ ея, какъ науки, ограниченъ. Напротивъ, ограничить предѣлы науки нерѣдко то же, что придать ей характеръ большей достовѣрности: химія—не что иное, какъ алхимія, ограниченная доступными наблюденію фактами. Точно также мораль чисто научная не должна притязать обнять все; вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, она сама должна работать надъ ея ограниченіемъ. Она должна откровенно признаться: въ такомъ то случаѣ я ничего не могу предписать вамъ повелительно во имя долга; тутъ нѣтъ болѣе ни обязанности, ни санкціи; соображайтесь съ самыми глубокими своими инстинктами.... начиная съ этого пункта вы предоставлены своему self-government"... Въ истекшія тысячелѣтія человѣчество привыкло молчать о своихъ естественныхъ стремленіяхъ и порывахъ, оно пріучено затаивать въ глубинѣ сердца свои наисильнѣйшія сомнѣнія, оно жило лицемѣрно, боясь признаться въ своей низости, боясь говорить въ слухъ о собственной высотѣ. Какъ часто раздавались „его славословія, смѣшанныя съ рыданіями, благословенія, прерывавшіяся стонами,—отчаянныя мольбы, вздохи умирающихъ грудей, поднимавшіеся вмѣстѣ съ дымомъ кадилъ". Гдѣ, въ какихъ пустыняхъ, въ какомъ уединеніи ночи можно было подслушать откровенную рѣчь измученнаго и скованнаго человѣчества? Нужны были неимовѣрныя страданія Іова, чтобы вызвать дерзновенный, хотя все-же неясный, лепетъ его предъ небомъ. Только нынѣ люди заговорили своими „крылатыми", откровенными словами. Нынѣ мы имѣемъ возможность наблюдать правдивые вздохи и мысли людей,—мы видимъ самое большее, что могутъ люди сдѣлать по собственнымъ побужденіямъ, по собственному разуму,—самое большее, что они требуютъ отъ правды и долга, чтобы дать имъ мѣсто въ своихъ сердцахъ,—самое большее, что можно отъ нихъ требовать во имя правды и долга.

## II.

Религія есть отношеніе человѣка къ всеединому началу жизни, къ универсу. Человѣческое сознаніе, даже на низ-

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

Религія, сказано, есть живое отношеніе человѣка къ универсу. Но вѣдь понятіе цѣлаго міра есть результатъ продолжительнаго интеллектуальнаго развитія; на первыхъ ступеняхъ развитія для человѣка „вся земля“—это тотъ небольшой участокъ земли, который ему извѣстенъ, всемірный потопъ—наводненіе, покрывающее обитаемую имъ долину. Какъ же возможна религія для первобытнаго человѣка?... Совершенно не важно, приближается ли понятіе цѣлаго къ дѣйствительной безграничности міра; важно самое представленіе цѣлаго, имѣетъ силу субъективное значеніе представленія. Поэтому, психологически религія дикаря, для котораго границы земли совпадаютъ съ границами его острова и которому сводъ небесный кажется большимъ шатромъ, усѣяннымъ блестящими точками, и религія культурнаго человѣка, постигшаго безграничность міра, имѣетъ одинаковый смыслъ.

Дальнѣйшая кажущаяся несообразность первобытной религіи усматривается въ политеизмѣ. Можно ли говорить о всеединомъ началѣ жизни, если человѣкъ поклоняется многимъ богамъ?.. Несообразность эта устраняется, во-первыхъ, тѣмъ, что каждый моментъ поклоненія одному изъ многихъ боговъ нужно понимать, какъ всеохватывающій, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что многіе боги представляются религіозному сознанію въ томъ или другомъ единствѣ. „То обстоятель-

ство, что человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ множества различныхъ божественныхъ существъ, можетъ казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дорогѣ другому; мысль объ одномъ, казалось бы, должна вытѣснять мысль о другомъ. Въ этомъ смыслѣ уже вытекающая изъ непосредственныхъ побужденій религія съ ея временными и спеціальными богами можетъ вызывать изумленіе.—Разрѣшеніе загадки заключается въ слѣдующемъ. Въ моментъ переживанія и душевнаго движенія человѣкъ съ такой полнотой поглощается тѣмъ, что дается въ его представленіи,—что у него не остается мѣста ни сопоставленію, ни сравненію, а, можетъ быть, даже и воспоминанію о другихъ богахъ. Вообще въ психической жизни ритмически смѣняются непосредственное поглощеніе впечатлѣніями и рефлексія. Въ моменты размышленія мы можемъ сопоставлять и сравнивать другъ съ другомъ тѣ представленія, которыя заявляютъ о себѣ въ моменты сильныхъ и глубокихъ настроеній. Впослѣдствіи, быть можетъ, вскроются противорѣчія; ихъ необходимо уничтожить, и мы стремимся ихъ уничтожить, поскольку новыя переживанія не завладѣваютъ нами съ такой силой, что мы забываемъ трудности и проблемы размышленія. Это справедливо по отношенію ко всѣмъ ступенямъ религіознаго развитія и при всѣхъ религіозныхъ точкахъ зрѣнія. Но во время такой ритмической смѣны одна волна можетъ оказывать вліяніе на другую. Если размышленіе открываетъ реальныя затрудненія, тогда характеръ переживаній можетъ подвергнуться медленнымъ измѣненіямъ; наоборотъ, размышленіе можетъ измѣниться, благодаря опытамъ тѣхъ моментовъ, когда человѣкъ всецѣло захваченъ переживаніями. При всѣхъ обстоятельствахъ будетъ дѣйствовать непроизвольная тенденція къ тому, чтобы согласовать различныя представленія, которыя благодаря различію переживаній являются выраженіями объекта чувства. Въ сферѣ политеизма задача разрѣшается такимъ способомъ, что создается представленіе о единствѣ происхожденія боговъ или о единомъ мірѣ боговъ, въ которомъ каждому отдѣльному богу принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто. Такой способъ разрѣшенія задачи отыскивается безъ всякихъ затрудненій, потому что здѣсь можно воспользоваться

знакомыми аналогіями изъ отношеній людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совмѣстной дѣятельности живыхъ существъ; благодаря въ значительной степени именно этимъ аналогіямъ, этически-соціальное развитіе въ свою очередь оказываетъ вліяніе на представленія о богахъ“ [1]).

Религія на протяженіи исторіи переживаетъ развитіе. Мы знаемъ высшій моментъ, до котораго развитіе достигло; съ большею или меньшею вѣроятностью мы угадываемъ его начальные моменты. Важнѣйшіе фазисы религіознаго развитія—переходъ религіи отъ политеизма къ монотеизму, переходъ отъ естественной религіи къ этической и, наконецъ, переходъ отъ религіи стихійно-народной къ лично-творческой. Конечно, эти переходы не слѣдуютъ одинъ за другимъ строго-хронологически, составляя скорѣе разныя стороны въ единомъ по существу религіозномъ прогрессѣ. О первомъ нѣтъ нужды говорить; о второмъ скажемъ ниже; теперь два слова о третьемъ. Первоначально религія есть плодъ стихійно-народнаго творчества. Подобно какъ органическій зародышъ въ началѣ образуетъ неразрывную часть материнскаго организма, такъ и первобытный человѣкъ чувствуетъ свое родство съ природою. Мать-земля сырая—это не пустой звукъ въ его устахъ. Онъ чувствуетъ на себѣ вліяніе солнца, онъ чувствуетъ притягательную силу луны и звѣздъ. Это космическое чувство въ немъ живетъ, бьется въ немъ ритмомъ, вдохновляетъ его. Первобытный человѣкъ обладалъ свойствами, которыя намъ теперь трудно понять: это было существо вдохновенное. Онъ слышалъ голосъ Бога, ходящаго во время дневной прохлады, онъ внималъ небесамъ, видѣлъ ангеловъ, сходящихъ и восходящихъ на небо, онъ жилъ жизнью природы, духъ Божій обиталъ въ немъ. Это не было только созерцаніе универса, понятіе цѣлаго, но духъ Божій окрылялъ его, наполнялъ его сердце, носилъ его. Религіозный гимнъ выливался изъ его сердца непроизвольно. Онъ жилъ въ религіозной стихіи. Онъ зналъ тайну природы, тайну погруженія въ нее, единенія съ нею. И онъ искалъ этого единенія, онъ искалъ выхода изъ себя, экстаза, безумія, забвенія въ природной, сверхличной жизни.

---

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

Даже нынѣ поэтъ говоритъ вѣтру:

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

А „тогда“ бури еще не дремали.

И это было не индивидуальное творчество, но общественное—народное, племенное, семейное. Въ началѣ противостояли и входили въ общеніе не Богъ и человѣкъ, а Богъ и семья, Богъ и племя, Богъ и народъ. Предъ величіемъ универса, предъ тайной Бога все человѣчество—въ той или другой реальной группѣ—объединялось, какъ стадо жалось другъ къ другу, искало Его въ своей природной жизни, въ брачныхъ отношеніяхъ, въ семейныхъ началахъ, въ народномъ или государственномъ строѣ. Чтобы религіозно вдохновиться, человѣкъ не искалъ уединенія, но общенія. Вдохновеніе было заразительно, оно обнимало собранія. И боги были семейные, народные. Общественный характеръ религіи дѣлалъ неизбѣжными опредѣленныя формы ея и необходимою внѣшнюю власть. Но изъ этого стихійнаго состоянія религія каждаго народа рано или поздно переходитъ на высшую ступень—религіи лично-творческой, разумно-свободной, или духовной. Такова преимущественно религія евангельская, религія Христа-Логоса. На этой ступени религія разрываетъ границы національности, ставитъ человѣка въ личныя, внутренно-непосредственныя отношенія къ Богу и потому пріобрѣтаетъ характеръ универсальности: личныя отношенія къ Богу объявляются принципіально доступными для всѣхъ людей, независимо отъ различія въ національности, въ языкѣ, въ общественномъ положеніи. Наивысшій принципъ духовной религіи—личность человѣческая: ея благо, ея свободная жизнь составляетъ высшую цѣль религіи; вмѣстѣ съ тѣмъ личный разумъ человѣка, его собственное творчество признается послѣднимъ началомъ въ опредѣленіи отношеній лица ко всему внѣшне-общественному, ко всякой формѣ. „Не человѣкъ для субботы,

а суббота для человѣка". „Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными". „Сыны свободны". „Не называйтесь учителями: всѣ вы братья. И отцемъ себѣ не называйте никого на землѣ: ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ"...

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

Мнѣ припоминается одна страница изъ книги Б. Чичерина *Наука и религія*. „Какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя, какъ скоро предъ внутреннимъ его сознаніемъ раскрывается глубочайшій тайникъ его души, гдѣ мысль и совѣсть совпадаютъ, такъ онъ не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ окружающаго его безконечнаго бытія и стремленія къ единенію съ этимъ бытіемъ. Это чувство составляетъ чистѣйшее выраженіе собственной его природы, ибо человѣкъ, будучи носителемъ абсолютнаго начала, не можетъ не чувствовать присутствія этого начала въ себѣ и своей связи съ нимъ. Отсюда то явленіе, что религіозное чувство находится у людей самыхъ необразованныхъ, также какъ и самыхъ образованныхъ. При недостаткѣ умственнаго развитія, оно можетъ принимать несоотвѣтствующія истинному понятію формы, но оно распространено во всемъ человѣчествѣ. Религія, въ отличіе отъ философіи, составляетъ достояніе всѣхъ. Отсутствіе религіознаго чувства всегда яв-

ляется искаженіемъ человѣческой природы... Чувство составляетъ однако лишь первоначальную основу религіи. Само въ себѣ, оно не заключаетъ ничего, кромѣ неопредѣленнаго ощущенія духовнаго недостатка и проистекающаго отсюда стремленія къ восполненію этого недостатка. Для того, чтобы это восполненіе могло совершиться, нуженъ предметъ; предметъ же не создается чувствомъ: онъ дается ему извнѣ и притомъ не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Необходимо представленіе, къ которому бы чувство могло обратиться, а представленіе производится разумомъ. Кто не имѣетъ понятія о Богѣ, тотъ не можетъ и ощущать Его присутствія; понятіе же о Богѣ дается разумомъ, который одинъ раскрываетъ намъ абсолютныя начала бытія. Чувство, отдѣльно взятое, есть выраженіе ограниченности, стремящейся къ единенію съ безконечнымъ; но прилѣпиться къ этому безконечному оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный его образъ. Религіозное чувство, по самой своей природѣ, есть чувство, проникнутое разумомъ. Оно можетъ принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится выти изъ своей ограниченности и соединиться съ безконечнымъ. Этимъ объясняется и различіе религій. Религіозное чувство на всѣхъ ступеняхъ одинаково; на низшихъ ступеняхъ оно можетъ проявляться даже сильнѣе, нежели на высшихъ, ибо оно менѣе заслоняется постороннимъ содержаніемъ. Но умственное состояніе у людей разное, а вслѣдствіе того различно и пониманіе Божества. Религія подлежитъ развитію не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разумъ. Богъ открывается человѣку по мѣрѣ того, какъ человѣкъ способенъ Его понимать. Отсюда ясно, что разумное начало въ религіи составляетъ существеннѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, т. е. извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ Его къ міру. Съ этой стороны, религія совпадаетъ съ философіею; содержаніе ихъ тождественно“ [1]).

Въ этихъ прекрасныхъ строкахъ нечего измѣнять, но ихъ необходимо дополнить. Въ нихъ разумъ разсматривается, какъ теоретическая способность, хотя и развивающаяся, но

[1]) Б. Чичеринъ *Наука и религія*, стр. 215—216.

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

Легко видѣть, что нѣтъ основаній понять разумность высшей ступени религіи въ томъ смыслѣ разсудочности, по которому религія вполнѣ совпадала бы съ философіею, исчерпывалась бы философскимъ міросозерцаніемъ. Нѣтъ, религія отличается отъ философіи, даже на высшихъ ступеняхъ развитія, какъ жизнь отличается отъ мысли. Религія не мыслима безъ элемента мистическаго, безъ вѣры, безъ живого отношенія къ Абсолютному. Въ то время какъ въ философіи міръ есть только объектъ мысли, логическія формы мышленія ставятся выше содержанія и абсолютность принадлежитъ исключительно только имъ, абсолютное является только отвлеченнымъ понятіемъ,—въ религіи абсолютное

силою вѣры переносится изъ міра субъективнаго въ міръ объективный и чувство зависимости отъ Абсолютнаго никогда изъ религіи не исчезаетъ. Религія это философія +вѣра, а вѣра, живая вѣра, всегда имѣетъ характеръ вдохновенности, стихійности. Но при всемъ томъ духовная религія можетъ быть названа разумною не въ одномъ лишь томъ смыслѣ, что она оправдывается разумомъ, а въ смыслѣ болѣе тѣснаго отношенія ея къ разуму,—въ томъ смыслѣ, что она есть плодъ лично-разумнаго творчества. Въ этой религіи духовно-стихійное покоряется разуму, духи повинуются человѣку, абсолютность не давитъ человѣка какъ внѣшняя сила, но вѣрующій и въ себѣ сознаетъ ту же, сродняющую его съ Богомъ, абсолютность, и потому является сыновно-свободнымъ.

## III.

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

Это тѣсное отношеніе морали къ соціальной жизни не только признается въ наукѣ, но даже принимается иногда съ нѣкоторыми крайностями, на которыя необходимо теперь же указать. Такъ Іерингъ вполнѣ отожествляетъ нравственность и общественность. Источникъ нравственнаго императива онъ указываетъ не въ индивидѣ, а въ обществѣ; нормы поведенія индивида онъ называетъ привходящими къ нему извнѣ. Онъ не отрицаетъ этической автономіи, но только признаетъ ее результатомъ, а не исходнымъ пунктомъ моральнаго развитія. Онъ пишетъ: „*Исторически* нормы нравственности добыты были не индивидомъ, а обществомъ, и практическое значеніе ихъ заключается въ томъ, что общество требуетъ ихъ соблюденія отъ индивида. Преодолѣніе этой противоположности внѣшняго и внутренняго, полное сліяніе индивида съ нравственнымъ закономъ, его автономія, говоря

короче,—есть послѣдняя, высшая форма, которую принимаетъ нравственный законъ. И тѣмъ не менѣе, нельзя отрицать дѣйствительности, нельзя умалчивать о томъ фактѣ, что нравственныя нормы были возложены на индивида извнѣ, какъ велѣніе,—и именно какъ велѣніе общества... Итакъ, всѣ нравственныя нормы въ широкомъ смыслѣ слова (право, мораль, правила общежитія) имѣютъ въ виду исключительно благо и преуспѣяніе общества. Нравственное и общественное—одно и то же; то, что называется нравственнымъ, мы всегда, вмѣсто этого, можемъ назвать и общественнымъ. Всякая нравственная норма—не что иное, какъ общественный императивъ". Наконецъ Іерингъ считаетъ нравственность плодомъ инстинкта самосохраненія въ примѣненіи его къ обществу. „Инстинктъ самосохраненія есть неотступный спутникъ всякой жизни, стражъ и блюститель, которому природа вручила заботу о ея поддержаніи. Перенося понятіе жизни на общество, понимая общество какъ личное существо, мы тѣмъ самымъ признаемъ въ немъ инстинктъ самосохраненія. Этотъ инстинктъ проявляется прежде всего въ установленіи нравственнаго порядка; онъ стремится къ созданію жизненныхъ условій, необходимыхъ для общества на данной ступени его развитія. Мораль есть не что иное, какъ высшая форма эгоизма: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается до морали, лишь только оно сознаетъ, что индивидуальное самосохраненіе обусловлено общественнымъ. Вотъ тотъ моментъ, когда рождается мораль. Моментомъ, когда моральное начало вступаетъ въ мірозданіе, является переходъ отъ индивида къ обществу".

Въ этой историко-общественной теоріи многое нуждается въ рѣшительномъ исправленіи. Что исторически мораль происходитъ отъ тѣхъ требованій, которыя предъявляются обществомъ индивидууму какъ необходимое условіе общественнаго и, въ зависимости отъ него, индивидуальнаго существованія, съ этимъ, конечно, должно согласиться; но что и по существу общественное и моральное одно и то же, мораль и право вполнѣ совпадаютъ, это мнѣніе должно отвергнуть. Со стороны содержанія, различіе между этими двумя областями въ томъ, что „право, говоря словами В. С. Соловьева, есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности,—право есть принудительное требова-

ніе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла". Не даемъ подробнаго раскрытія этихъ мыслей, отсылая читателя къ четырнадцатой главѣ *Оправданія добра*. Со стороны формальной эти области различаются тѣмъ, что право относится къ внѣшнимъ поступкамъ, къ общественному строю, а нравственность—къ внутреннимъ мотивамъ, къ настроенію человѣка. Это—основная мысль книги К. Д. Кавелина *Задачи этики*. Ни Соловьевъ, ни Кавелинъ не упускаютъ изъ вниманія тѣсной связи морали и права. „Правда, нравственность и выгода соединены нерасторжимыми узами": эти слова стоятъ эпиграфомъ въ книгѣ Кавелина. „Связанныя единствомъ главной задачи, нравственная и объективная дѣятельность работаютъ одна другой въ руку, пишетъ онъ въ своей книгѣ. Приведеніе всѣхъ идеаловъ, субъективныхъ и объективныхъ, къ единству въ одной общей и строгой системѣ будетъ вѣнцомъ, послѣднимъ словомъ знанія, и возможное ихъ проведеніе и осуществленіе въ дѣйствительности, въ жизни, — вѣрхомъ человѣческой мудрости". Эта связь однако не скрываетъ отъ нихъ и не должна скрывать того различія между моралью и правомъ, которое не позволяетъ свести мораль къ праву, какъ это дѣлаетъ Іерингъ. Въ области права и цѣлью и субъектомъ является общество; субъектъ и послѣдняя цѣль нравственности—индивидуумъ. Право всецѣло направляется на самосохраненіе общества; оно имѣетъ въ виду и благо индивида, но лишь въ той степени, въ какой онъ составляетъ часть цѣлаго,—не болѣе. Поэтому въ правѣ все условно, ограничено и конкретно; оно не имѣетъ дѣла съ отвлеченными истинами и идеалами. „Лишь по недоразумѣнію въ нѣкоторыхъ законодательствахъ существуютъ (на бумагѣ) постановленія, предписывающія воздерживаться вообще отъ пьянства, быть благочестивымъ, почитать родителей". Право дѣйствительно лишь въ той степени, въ какой оно связано съ наличными условіями жизни. То, что Іерингъ пишетъ въ доказательство общественнаго характера морали, относится исключительно къ праву. Онъ пишетъ: „если индивидъ является цѣлевымъ субъектомъ морали, въ такомъ случаѣ нравственныя нормы, выводимыя изъ абстрактнаго понятія индивида, изъ идеальнаго типа моральнаго человѣка, для всѣхъ должны быть одинаковы; такимъ обра-

зомъ исключается возможность вліянія на нравственный законъ общественнаго момента, какъ напримѣръ, раздѣленія общества на классы и различнаго положенія ихъ. А между тѣмъ нравственный законъ предписываетъ одному индивиду одну, другому другую обязанность; во время войны онъ говоритъ на одномъ языкѣ, во время мира—на другомъ". Но именно этого нельзя сказать о морали: она говоритъ всегда и всѣмъ на одномъ языкѣ, для нея каждый членъ общества есть человѣкъ и только. Мораль утверждается на субъективной волѣ, на личномъ разумѣ. Поэтому мораль и только мораль, въ отличіе отъ права, обладаетъ автономіей. Автономно, или свободно, и морально одно и то же. Только въ морали мѣсто общимъ, автономно и въ этомъ смыслѣ безусловно выраженнымъ, началамъ дѣятельности, такъ какъ безусловныя начала могутъ быть только субъективными. Какъ въ условномъ характерѣ общества основа для условности права, такъ и въ субъектѣ, въ разумной личности, основа моральной автономіи и безусловности. И послѣдняя цѣль нравственности не общество, а индивидъ, хотя ея ближайшій объектъ — общество [1]). „Общество, какъ цѣлевой субъектъ морали, охватываетъ собою также и индивида, какъ цѣлевого субъекта, но не обратно, ибо въ цѣломъ заключается часть, а не въ части цѣлое": этого слишкомъ мало для этики. Сказать: когда будетъ всѣмъ хорошо, и тебѣ будетъ хорошо,— еще не значитъ выразить цѣль нравственности. Субъектъ— послѣдняя, но прямая цѣль морали. Цѣль морали — благо субъекта, достигаемое добромъ. Благо не матеріальное, не внѣшнее, а духовное—свобода духа, его крѣпость, спокойствіе, радость,—все то, что составляетъ жизнь духа. Если ставится цѣлью дѣятельности внѣшнее благосостояніе и средствомъ для этого избирается общее благосостояніе—это простой утилитарный разсчетъ. Но достиженіе добромъ личнаго духовнаго блага—мораль. Цѣль права—самосохраненіе общества; цѣль нравственности — духовное самосохраненіе субъекта въ обществѣ. Общественная жизнь имѣетъ тенденцію раздавить личность, стереть въ немъ индивидуальность, поработить его. Съ этою общественною тенденціею субъектъ борется посредствомъ морали. Есть иныя средства борьбы—

---

[1]) Ср. *Spir* Moraliat und Religion, S. 11—19; 76—77

высокое общественное положеніе, богатство, честь. Но эти средства въ концѣ концовъ не даютъ духовнаго блага, развѣ самое большее они даютъ самомнѣніе; они не оживотворяютъ духа, не создаютъ сильной личности, свободнаго субъекта Для этой цѣли единственное средство—добро. Общественное положеніе, богатство, честь—это суррогатъ, который слишкомъ часто обманываетъ человѣка; добро—это дѣйствительная сила, дающая власть надъ міромъ. Неложно сказано: „не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство. Продавайте имѣнія ваши и давайте милостыню“... Въ послѣднемъ итогѣ кроткіе наслѣдуютъ землю. Служащіе добру—истинные цари, и имъ сказано: „всегда радуйтесь“. Значило бы спуститься до дѣтскихъ учебниковъ, если бы мы стали разъяснять, что эта власть добра не сопровождается внѣшнимъ блескомъ, что это духовное благо не только не слѣдуетъ отожествлять съ внѣшнимъ благосостояніемъ, а даже не нужно понимать его въ смыслѣ юридической награды, ради которой дѣлается добро. Даже утилитаристы, Милль и Спенсеръ, неоднократно разъясняли своимъ читателямъ, что счастье можетъ быть конечною цѣлью дѣйствія, не будучи его непосредственною цѣлью. Въ сочиненіи *Планъ жизни* Лекки пишетъ: „Одно изъ первыхъ и наиболѣе ясно формулированныхъ правилъ, которыхъ слѣдуетъ придерживаться, состоитъ въ томъ, что счастье достигается лучше всего тогда, когда оно не ставится непосредственною цѣлью жизни“. И Толстой, признающій личное счастіе послѣднею цѣлью доброй жизни и говорящій о мірскомъ расчетѣ слѣдовать ученію Христа, въ концѣ концовъ не отрицаетъ, что путь добра усѣянъ лишеніями, страданіями, униженіями, гоненіями, трудомъ и борьбою. Если сначала человѣкъ со всею ясностью сознанія поставитъ себѣ цѣлью достиженіе счастья, а потомъ въ качествѣ средства къ ней изберетъ добрую жизнь, онъ конечно ошибется въ своихъ расчетахъ. Сочетаніе добра и личнаго блага предполагаетъ уже развитую духовную личность, имѣющую вкусъ къ духовной красотѣ. Оно не основывается на отвлеченномъ положеніи, что для счастья лучшее или единственное средство есть добро; оно утверждается на опытѣ духовно-развитаго человѣка, который говоритъ: для меня благо возможно только чрезъ добро. Можетъ быть, не имѣть потребности въ добро-

дѣланіи значило бы стоять на болѣе вѣрномъ пути къ достиженію полнаго счастья, такъ что эта потребность должна быть признана крестомъ; но во всякомъ случаѣ, кто ее имѣетъ, для того добро единственный путь къ счастью. Не къ счастью вообще, а къ духовной радости, къ силѣ и свободѣ духовной жизни,—ближайшимъ образомъ къ свободѣ отъ общественнаго давленія. Чтобы сохранить свой духовный обликъ отъ напора людского зла, чтобы не растеряться въ той сутолокѣ, которая образуется столкновеніемъ противоположныхъ людскихъ интересовъ, человѣку необходимо людямъ дѣлать добро. Стать въ отношеніяхъ къ людямъ на точку зрѣнія lupus est homo homini, значитъ потерять всякую надежду на личное человѣческое достоинство. Я могу быть человѣкомъ въ томъ единственномъ случаѣ, если я въ каждомъ членѣ общества признаю человѣческое достоинство. Только дѣлая добро людямъ, я пріобрѣтаю внутренній миръ и крѣпость духовную, становлюсь выше общества, возвышаюсь надъ нимъ въ личномъ достоинствѣ, возвышаюсь изъ состоянія части цѣлаго до самоцѣнной величины. Радость всякаго дружескаго общежитія, сила всякаго людского союза—вотъ предваренія моральной радости, моральной силы. Чтобы быть моральнымъ субъектомъ, человѣку необходимо не только общеніе съ людьми, но и служеніе людямъ. Поэтому связь моральнаго субъекта съ обществомъ самая тѣсная: если общество, его благосостояніе, и не есть единственная цѣль нравственныхъ дѣйствій, все-же оно есть ихъ ближайшая цѣль. И это несомнѣнно, что въ нѣкоторомъ отношеніи нравственность и общественность совпадаютъ, что нравственныя нормы это требованія, которыя общество въ интересахъ своего самосохраненія предлагаетъ индивиду. Но не въ этомъ мораль. Мораль въ томъ, что человѣкъ идетъ навстрѣчу этимъ требованіямъ общества автономно, что онъ служитъ обществу по разумнымъ мотивамъ. Пусть исторически такая автономія есть лишь результатъ общественнаго развитія, это результатъ рокового значенія, имѣющій силу исходнаго пункта новаго развитія. Только съ этого пункта и нужно считать нарожденіе моральнаго субъекта, нарожденіе нравственности.

Историко-психологическіе корни нравственности уходятъ глубоко въ доразумную подпочву, въ безсознательную область инстинктивныхъ стремленій. Уже въ мірѣ животныхъ мы

находимъ общественную жизнь съ необходимыми жертвами индивидуальныхъ интересовъ на общую пользу. Равнымъ образомъ и въ человѣческой исторіи племенная жизнь, основывающаяся на кровномъ родствѣ,— можно было бы сказать, естественно выростающая изъ семьи, если бы не была болѣе основательною научная догадка, что не семья предшествуетъ племени, а племя предшествуетъ семьѣ, которая заключаетъ въ себѣ болѣе высокій этическій элементъ и предполагаетъ болѣе высокое индивидуальное развитіе,—племенная жизнь предваряетъ то высокое развитіе индивида, при которомъ его этическій разумъ можетъ имѣть автономное значеніе. Прежде чѣмъ человѣкъ сознательно поставитъ себѣ вопросъ, почему онъ личными интересами долженъ жертвовать въ пользу общихъ, онъ уже силою необходимости и силою инстинктовъ поставленъ въ систему общества, какъ его часть. И нынѣ, при высокой и могущественной культурѣ, и тѣмъ болѣе на зарѣ исторіи, когда человѣкъ былъ слабъ и безоруженъ, онъ не можетъ лично существовать, бороться съ природою и пріобрѣтать средства къ жизни, не состоя неразрывною частью общества, такъ же, какъ общество, самое примитивное, даже общество въ мірѣ животныхъ, не можетъ существовать безъ самопожертвованія или самоограниченія индивидовъ. И эта необходимость дѣйствуетъ на первобытнаго человѣка не чрезъ его разумъ, а чрезъ инстинкты. Не такъ нужно представлять дѣло, что люди, живя въ началѣ по-одиночкѣ въ берлогахъ, стали потомъ сплачиваться въ общества по убѣжденію въ пользѣ общественной жизни, а такъ, что племенная или семейная жизнь первобытныхъ людей образуетъ самый устойчивый слой личной психики. Сознаніе племенное предшествуетъ развитому индивидуальному сознанію. Дикарь сознаетъ себя не въ качествѣ личности, а въ качествѣ члена своего племени, и всѣ его чувства соотвѣтствуютъ этому сознанію. Въ строгомъ смыслѣ о самопожертвованіи индивида въ первобытномъ обществѣ, какъ объ актѣ воли, нельзя говорить, потому что общіе интересы, не только нивеллирующіе дикарей, но и сплачивающіе ихъ, въ каждомъ изъ нихъ психологически сильнѣе интересовъ индивидуальныхъ. Эта общность и составляетъ первоначальную, инстинктивную, племенную этику. Эта этика жизни родовой, племенной, или позднѣе народной, потому именно

есть этика племенная, или родовая, что она опредѣляетъ не отношенія человѣка къ человѣку, а отношенія племенъ, или родовъ, или народовъ, въ лицѣ ихъ членовъ. Каждый членъ такого племени въ той же самой степени соблюдаетъ правила примитивнаго общежитія по отношенію къ своему племени, въ какой считаетъ обязательнымъ нарушать ихъ по отношенію къ членамъ чужого племени. Не убивать кого-нибудь изъ своего племени для него такъ же обязательно, какъ обязательно убивать членовъ чужаго племени. Однако и въ предѣлахъ своего племени, которыми ограничивается племенная этика, инстинктивно-общественная жизнь не заслуживаетъ въ собственномъ смыслѣ наименованія этической. Не въ томъ нравственность, чтобы индивидъ жертвовалъ личными интересами въ пользу общества, а въ томъ, чтобы онъ дѣлалъ это по разумнымъ мотивамъ. Когда съ теченіемъ времени въ первобытномъ обществѣ развивается личность и разумъ замѣняетъ мѣсто соціальнаго инстинкта, тогда и только тогда нарождается человѣческая нравственность. Это ни переходъ отъ индивидуальной жизни къ общественной, ни переходъ отъ племенной жизни къ индивидуальной; нарожденіе нравственности это переходъ отъ инстинктивно-соціальной жизни къ разумно-общественной. При этомъ обычай, которымъ опредѣляется и общественный строй и личное настроеніе, распадается на личную нравственность и общественное право. Однако эти области не разрываются, но, различаясь, развиваются въ тѣсной связи. Моральное сознаніе, раскрываясь индивидуально, стремится воплотиться въ общественномъ строѣ, которымъ реализуется минимумъ нравственности. Оторванное отъ общественнаго строя, заключенное въ изолированномъ индивидѣ, моральное сознаніе погибаетъ вмѣстѣ съ физическою жизнью уединеннаго индивида. Но, съ другой стороны, и право заинтересовано не въ томъ только, чтобы воплотить минимумъ моральнаго сознанія передовыхъ членовъ общества, но и дать свободу личнаго этическаго развитія. Право—это маховое колесо, которое регулируетъ моральную энергію лица при передачѣ ея общественной массѣ. Мораль это активно-прогрессивная сила; право—консервативная. Если мораль безсильна въ жизни, не воплощаясь въ правѣ; то и право, не развивающееся за сознаніемъ передовыхъ умовъ, пророковъ общества, вопло-

щая въ началѣ минимумъ морали, должно обратиться, застывая, въ тормазъ моральнаго развитія общества. При такой тѣсной связи этики съ соціальными науками, можно однако настаивать на самостоятельности этики, поскольку она имѣетъ дѣло не съ воплощеніемъ этическихъ началъ въ соціальномъ строѣ, не съ передачею личной энергіи на толпу, а съ самыми этическими идеалами.

Развитіе морали выражается въ переходѣ отъ инстинктивныхъ началъ общественной жизни къ морали разумно-автономной. Это весьма сложный процессъ. Въ полный объемъ разумно-этической автономіи входитъ понятіе человѣческаго достоинства, или вообще человѣка, независимо отъ племенной или народной принадлежности. Это понятіе выработалось съ величайшею медленностью, въ непремѣнной зависимости отъ этнографическаго горизонта, отъ постепенно расширяющихся дружественныхъ сношеній народовъ между собою, пока они фактически не объединились, или почти объединились въ одной общечеловѣческой семьѣ. Извѣстно объ ограниченности въ этомъ отношеніи всѣхъ древнихъ народовъ, изъ которыхъ каждый считалъ своихъ сосѣдей варварами. Едва-ли не у Цицерона мы впервые встрѣчаемъ болѣе или менѣе ясное этическое понятіе человѣка, — онъ писалъ: „человѣкъ обязанъ содѣйствовать счастью всякаго другого человѣка, кто бы тотъ ни былъ, на томъ простомъ основаніи, что онъ — человѣкъ“. Намъ нѣтъ, впрочемъ, нужды слѣдить за историческими моментами этого развитія и различать разные этапы на пути разумно-этической автономіи, такъ какъ, завися отъ исторически-развивающихся сношеній между собою всѣхъ народовъ, въ существѣ она не есть количественная всеобщность въ понятіи человѣка, количественная абсолютность, но это качественная абсолютность, субъективная: разумно-этическое отношеніе не есть отношеніе ко всѣмъ людямъ, но собственно отношеніе ко всякому человѣку, какъ *человѣку*, — отношеніе, утверждающееся на качественномъ, субъективномъ, познаніи человѣческаго достоинства. — Во всякомъ случаѣ истинная нравственность есть нравственность автономная, вполнѣ утверждающаяся на собственномъ разумѣ. Противъ моральной автономіи ничего не говоритъ условность историко-психологическаго происхожденія морали; нѣтъ никакихъ основаній

возражать противъ этической автономіи съ этой стороны. Важно уже то, что представители позитивной науки, которые именно могли бы выставить противъ абсолютности моральнаго сознанія этотъ аргументъ, отказываются отъ него, считаютъ его непригоднымъ, обезсиливая его тѣмъ самымъ въ качествѣ доказательства противъ разумныхъ основъ автономной этики. Такъ Гюйо и Фулье, который пишетъ: „этика совсѣмъ не зависитъ отъ вопроса о происхожденіи, она опирается на свойства нашей природы въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ настоящее время, и на тотъ конечный идеалъ, который мы сами для себя ставимъ: если въ настоящее время мы обладаемъ нравственными достоинствами, то не все-ли равно, отъ кого мы происходимъ: отъ усовершенствовавшейся обезьяны, или отъ „выродившагося Адама“. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою перспективу прогресса, уже совершившаго весьма важное превращеніе и, слѣдовательно, въ будущемъ способнаго произвести что нибудь еще болѣе удивительное. Во второмъ случаѣ, мы являемся жертвами непостижимаго (?) грѣхопаденія и роковымъ образомъ расплачиваемся за него не только физическими недугами, но (что еще важнѣе) и нравственными недостатками“. Само собою понятно, что оставаясь на научной почвѣ мы не можемъ основывать этическую автономію на метафизическихъ предпосылкахъ, не можемъ говорить „объ интуиціяхъ или врожденныхъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, не зависящихъ отъ воспитанія и функціонирующихъ съ инстиктивной правильностью“, не можемъ говорить „объ абсолютной цѣнности, или абсолютномъ добрѣ, понимая подъ абсолютнымъ — исключительный, независимый отъ всякаго соотношенія“ (Гижицкій). Мы можемъ говорить лишь объ относительномъ добрѣ, т. е. о томъ, которое есть благо для человѣка; мы говоримъ о разумной этической автономіи въ томъ единственномъ смыслѣ, что для разума, для разумнаго сознанія, обязательно разумное, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Этика, какъ наука, исходитъ изъ того факта, что человѣкъ, на извѣстной ступени развитія, перестаетъ руководиться инстинктомъ и руководится разумомъ, что идеи разума—силы; исходя отсюда, она идетъ на помощь индивидуальному разуму и разъясняетъ, что́ для разума обязательно какъ разумное. Этическая автономія въ

обязательности для разума разумнаго, и только въ этомъ. Она начинается съ того момента, когда разумъ достигаетъ логическаго самосознанія, — въ этомъ самосознаніи имѣетъ свою опору и потому не зависима отъ вопроса объ историко-психологическомъ происхожденіи морали. Мы принимаемъ моральную автономію лишь въ смыслѣ обязательности для разума разумнаго, въ чемъ совпадаютъ нравственное ученіе Сократа, практическая философія Канта, теорія идей-силъ Фулье и Гюйо. Нужно признать также наивнымъ то возраженіе противъ теоріи автономной морали, что она, распатывая инстинктивныя и номистическія основы жизни, бросаетъ человѣка на неустойчивую почву личнаго произвола, на которой быстро выростаютъ терніи животныхъ инстинктовъ, заглушающихъ всякую нравственность. Соглашаясь, что дѣйствительно въ переходныя эпохи отъ номистическихъ началъ жизни къ началамъ свободно-разумнымъ въ толпѣ временно можетъ понижаться нравственный уровень, когда старыя начала расшатаны, а новое еще не окрѣпло; нужно принять за общее правило, что разумныя начала жизни не могутъ оказывать ни положительнаго, ни отрицательнаго продолжительнаго дѣйствія на людей, слѣпо повинующихся инстинктамъ и темнымъ чувствамъ,— за которыхъ поэтому нѣтъ основаній опасаться; что, напротивъ, люди, уже вышедшіе изъ-подъ власти инстинктовъ и ставшіе подъ знамя разума, рѣшительно нуждаются въ указаніяхъ автономной этики Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обратить вниманіе на характеръ того историческаго момента, когда въ сознаніи европейскаго общества XIX вѣка впервые ясно обозначилась идея независимой морали (le moment où la morale indépendante se formule) [1]).

---

[1]) C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* pp 2—4: L' anarchie des esprits est universelle. Aucune théorie générale ne les relie, aucune foi commune; pas d'unité, ni dans les aspirations, ni dans les désirs, ni dans les espérances.

D' une part, nous voyons les débris de la vieille société, fondée sur la vieille transcendance, constituant toute la série des abus et des privilèges sur la série des principes théologiques, entant l' autorité humaine sur l' autorité divine, et ramenant la morale à l' obéissance.

De l'autre, nous voyons la société nouvelle proclamant le droit de l' homme, et bouleversant en son nom toutes les institutions du vieux monde; puis,

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

---

après avoir vaincu, incapable de constituer la victoire, laissant sa rivale lui en arracher le prix.

Que reste-t-il alors de cette double lutte? La confusion de tous les principes, et l'anarchie de tous les faits.

C'est pour sortir de cette situation... que la morale indépendante a repris la question du droit à son origine.

должны безъ разбору расточать помощь только потому, что насъ о ней просятъ“ (Гижицкій, Фаулеръ и др.). Въ Америкѣ не поощряютъ попрошайничества, но жертвуютъ милліоны на просвѣщеніе и промышленность, уничтожающія нищету. Разумно совѣтуютъ давать нищему не болѣе, но и не менѣе, чѣмъ сколько нужно, чтобы стать ему на ноги и зарабатывать самому. Разумная мораль своею ближайшею цѣлью имѣетъ общественное благоустройство, принимая на себя ограниченность, или условность, необходимо связанную съ общественнымъ дѣломъ. Она отрѣшается отъ дѣла общественнаго благоустройства только въ одномъ моментѣ, въ одномъ направленіи, чтобы почерпнуть внутри духа основы для прогрессивнаго отношенія къ общественнымъ вопросамъ и найти силы въ субъективной автономіи, снова возвращаясь къ соціальному благоустройству, какъ своей ближайшей цѣли. Она стремится къ равновѣсію между личностью и обществомъ, защищая не только альтруизмъ противъ эгоизма, но и эгоизмъ противъ неумѣреннаго альтруизма (Спенсеръ), основывая возможность болѣе рѣшительнаго самопожертвованія лишь на преизбыткѣ личной силы духа и на благѣ риска (Гюйо). Разумность какъ въ теоретической, такъ и въ практической области существенно сводится къ логической объективности [1]), и потому высшій принципъ автономной морали—справедливость. Больше этого во имя разума нельзя требовать отъ человѣка. Мнѣ кажется наиболѣе неосновательнымъ въ богословской критикѣ автономной этики упрекъ въ томъ, что ея принципъ ограниченъ. Напротивъ, заслуги научной этики въ томъ, что она „вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, сама работаетъ надъ ея ограниченіемъ“. Морали нужна хотя бы ограниченная область, въ которой она могла бы быть автономною. Ея абсолютность, т.-е. автономія, чисто субъективнаго характера и относится лишь къ основанію этики, но не къ той ея сторонѣ, которою этика обращена къ общественности, не къ содержанію ея.

Въ заключеніе отдѣла о нравственности, мнѣ хотѣлось бы не только указать на недостаточное раскрытіе нѣкоторыхъ

---

[1]) Ср. талантливый трудъ Н Г. Городенскаго *Нравственное сознаніе человѣчества*, стр. 165 и др.

положеній, требующихъ болѣе спеціальной обработки, хотя я и старался держаться на почвѣ, общей для разныхъ направленій въ этикѣ,—но и сдѣлать одно замѣчаніе. „У всего прекраснаго въ этомъ мірѣ есть своя каррикатура: у доктора шарлатанъ, у патріота бахвалъ, у вѣрующаго ханжа, у человѣка добродѣтельнаго лицемѣръ, у бѣдняка тотъ вѣчно голодный волкъ, та прожорливая акула, какими являются люди, избравшіе нищенство своимъ ремесломъ“ (Вагнеръ въ Вопросахъ жизни). Я бы добавилъ: у духовнаго пониманія религіи—раціонализмъ и у автономной этики—научно-матеріалистическая этика. Говоря о разумѣ, какъ основѣ морали, мы отличаемъ разумъ отъ науки, имѣющей своимъ предметомъ исключительно внѣшній міръ, включая сюда и человѣка, какъ часть міра. Знаемъ опыты въ обоснованіи этики путемъ такой науки, путемъ эмпирическаго знанія [1]). Но мы говоримъ о разумѣ, обращенномъ на самого себя, обра-

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

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

зующемъ духовную личность. Говорить объ автономной морали это не значитъ непремѣнно считать единственнымъ методомъ этики историческій, и всѣ основательныя возраженія противъ этого метода въ этикѣ не могутъ быть приводимы противъ всякой мысли о независимой нравственности [1])...

## IV.

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

---

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

придавленный нуждою, или человѣкъ, потопляющій самосознаніе въ скотскихъ удовольствіяхъ, не обладаютъ свободою духовной жизни; но здоровье, воздержаніе, мужество, культурность—сами собою еще не порождаютъ дѣйствительности духовной жизни. Чѣмъ положительно создается духовная жизнь личности,—это религія и моральное отношеніе къ обществу. Въ качествѣ единственныхъ положительныхъ путей духовнаго самосохраненія личности, религія и мораль преимущественно родственны между собою.

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

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

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

Но мало признать этотъ фактъ. Мы должны признать логически оправданною свободу этическаго самосознанія въ отношеніи къ религіи, моральную критику религіи. Мы должны признать за человѣкомъ право отвергнуть ту или другую форму религіи, не удовлетворяющую нравственному сознанію человѣка, право сознательнаго повиновенія религіознымъ авторитетамъ по этическимъ мотивамъ. Если эта истина еще не нашла себѣ всеобщаго признанія; то во всякомъ случаѣ уже не можетъ быть мѣста разумнымъ возраженіямъ

---

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

противъ нея, ей могутъ противиться только по недоразумѣнію. Могутъ сказать и все еще нѣкоторые говорятъ, что испытующая мысль должна быть совершенно устранена традиціей и абсолютнымъ авторитетомъ: мы должны повиноваться Богу, въ Котораго вѣруемъ, по тому одному, что Онъ—Богъ [1]); мы должны жить такъ, какъ учитъ насъ вѣровать преданная намъ отцами вѣра. Наша вѣра, добавляютъ иные, изъ всѣхъ вѣръ есть самая истинная; повиноваться ей—наша послѣдняя нравственная обязанность. Поэтому самую мысль о критическомъ отношеніи къ вѣрѣ находятъ богохульною.—Но нѣтъ ничего легче, какъ доказать ложность этого мнѣнія. Религій много и каждая изъ нихъ можетъ опираться на традицію: этимъ подрывается безусловное значеніе традиціи. Эту мысль раскрываетъ подробно преосв. Ѳеофанъ. „Всякому, пишетъ онъ, должно испытать и несомнѣнно увѣриться, истинна ли та вѣра, которой онъ держится; и если она окажется неистинною,—отыскать, гдѣ та единая истинная, которая истинно ведетъ къ истинному Богу и даруетъ несомнѣнное вѣчное спасеніе. Это такъ обязательно и понудительно, какъ исхищать себя изъ огня. Господь не несвидѣтельствована Себе оставилъ (Д. XIV, 17), а равно и единой Своей истинной вѣры; но когда Онъ попустилъ, чтобы близъ нея на сей землѣ существовали другія вѣры; то тѣмъ самымъ на всѣхъ наложилъ обязательство не безъ смысла держаться вѣры Его, а по несокрушимымъ *основаніямъ*, ради которыхъ съ полнымъ убѣжденіемъ отвергается все прочее. Симъ испытаніемъ (слѣд. критическимъ отношеніемъ) воздается честь вѣрѣ и удерживается истинное достоинство человѣка, лица разумнаго, сознательнаго, совѣстнаго“ (Начерт. хр. нр. 1891 стр. 327). Однимъ изъ вѣрнѣйшихъ признаковъ грѣховности преосв. Ѳеофанъ

[1]) Еще Платономъ поставленъ вопросъ: является ли добро хорошимъ потому, что его хочетъ Богъ, или же, наоборотъ, Богъ хочетъ добра потому, что оно хорошо. Въ средніе вѣка это былъ одинъ изъ вопросовъ, раздѣлявшихъ двѣ схоластическихъ школы (Ѳомы Аквинскаго и Дунса Скотта). Вопросъ можетъ казаться труднымъ. Но едвали что можно возразить противъ такого рѣшенія: конечно, все, чего хочетъ Богъ, должно быть признано добромъ; но добро не есть добро только потому, что его хочетъ Богъ, оно и само по себѣ имѣетъ самостоятельную цѣнность, при чемъ раньше познается именно эта цѣнность. Ср. *G. H Graue* Die selbstandige Stellung der Sittlichkeit zur Religion, S. 12—13

выставляетъ то, что „человѣку познать Бога некогда: поэтому онъ содержитъ вѣру такъ, какъ слышалъ и принялъ“ (277).

Какія же это основы? Это основы нравственнаго сознанія. Конечно, можно указать какъ на пути къ религіозной истинѣ—на чудеса, на исторію религій и церкви, на философію догматовъ... Но кому не извѣстно, что чудеса могутъ быть истинныя и ложныя, что они могутъ или убѣждать или ожесточать единственно въ зависимости отъ нравственнаго настроенія человѣка, какъ это свидѣтельствуется евангельскою исторіею? Кому не извѣстно, что церковно-историческіе и богословско-философскіе вопросы обсуждаются въ наукѣ, не для всѣхъ доступной, цѣлыми столѣтіями, а вопросы вѣры и жизни не терпятъ отлагательства, ихъ каждый долженъ рѣшить для себя? Безусловно-авторитетнымъ рѣшеніемъ вопросовъ вѣры и жизни можетъ быть только ихъ рѣшеніе на основѣ совѣсти, только этою основою опредѣляется и отношеніе человѣка къ внѣшнимъ признакамъ религіозной истины, ею направляются и богословскія мнѣнія. Къ этой именно основѣ сводятся всѣ споры между представителями разныхъ вѣръ и исповѣданій, какъ это блестяще раскрыто В. С. Соловьевымъ въ одной изъ главъ *Оправданія добра*: „всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины, пишетъ онъ, сводятся къ одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи предъ другими“ [1]).

Трудно указать, съ какой бы религіозной точки зрѣнія можно возразить противъ субъективнаго, или гносеологическаго, приматства этическаго сознанія. Если имѣть въ виду фактъ богооткровенной религіи, богооткровеннаго нравственнаго закона, то вѣдь также слѣдуетъ принять во вниманіе, что откровеніе нравственнаго закона въ послѣднемъ основаніи опирается на собственное моральное сознаніе человѣка. Такъ, ветхозавѣтный законодатель, давая народу израильскому законъ, говорилъ ему: „заповѣдь, которую я заповѣдую тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она

---

[1]) Изъ иностранной литературы сюда относятся A Sabatier *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (особ. p. 430—431), J. Kostlin *Die Begründung unserer sittlich-religiosen Ueberzeugung.*

не на небѣ, чтобы можно было говорить: кто сходилъ бы для насъ за море, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее? но весьма близко къ тебѣ слово сіе: оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнить его“ (Втор. XXX, 11—14). Откровенный нравственный законъ является лишь раскрытіемъ внутренняго закона совѣсти. По словамъ св. Іоанна Златоустаго, „Богъ, въ началѣ создавая человѣка, даровалъ ему естественный законъ. Богъ даровалъ намъ совѣсть и познаніе добра и зла сдѣлалъ врожденнымъ. Намъ не нужно учиться, что блудъ есть зло, а цѣломудріе добро. Мы знаемъ это отъ начала. И для удостовѣренія, что мы знаемъ это отъ начала, законодатель, давая впослѣдствіи законы и сказавъ: не убій (Вт. VII, 17), не прибавилъ, что убійство есть зло. Онъ только запретилъ грѣхъ, но не училъ о немъ, потому что совѣсть предварительно научила насъ этому, и онъ говорилъ объ этомъ какъ уже съ знающими и разумѣющими“. Такъ же разсуждаетъ и новѣйшій богословъ, еп. Ѳеофанъ. „Совѣсть,—пишетъ онъ,—по природѣ сочетана съ волею Божіею; потому коль скоро ей указано будетъ, что на то и на то есть воля Божья, она тотчасъ склоняется на то, стоитъ за то и нудитъ насъ не нарушать того. Впрочемъ, поставляя то или другое дѣло въ обязанность, Господь не хочетъ ограничиваться одною волею Своею или однимъ титломъ вседержительства, но къ каждому изъ таковыхъ дѣлъ благоволилъ приложить и другія, ближайшія основанія, непосредственно вытекающія изъ свойствъ самаго дѣла и его соприкосновенностей. Сіи ближайшія основанія суть посредства, чрезъ кои воля Божія впечатлѣвается въ нашемъ умѣ и сердцѣ въ свойственной дѣлу степени. Потому въ истолкованіи обязанностей своихъ можно, конечно, ограничиваться тѣмъ, что на то или другое дѣло есть воля Божія; но приличнѣе и соотвѣтственнѣе нашей природѣ изыскивать и сіи основанія ближайшія: ибо чрезъ нихъ воля Божія связываетъ насъ“.

Такъ представляется дѣло съ точки зрѣнія богооткровенной религіи; еще рѣшительнѣе выступаетъ приматство морали въ области религіи языческой, или естественной. Язычники не имѣютъ откровеннаго закона и однако они естественно, сами собою, различаютъ добро и зло. „Когда языч-

ники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. II, 14, 15) [1]). Да и почему считается болѣе благочестивымъ видѣть въ нравственности продуктъ темнаго религіознаго чувства, чѣмъ считать ее дѣломъ разумнаго сознанія человѣка? Вѣдь для вѣры, въ концѣ концовъ, и разумъ человѣческій есть даръ Божій, и признаніе автономной морали не умаляетъ, а возвеличиваетъ Божественный Промыслъ [2]).

Итакъ, „религія имѣетъ самостоятельную этику своей неизбѣжной логической предпосылкой, выдѣляетъ ли она эту предпосылку сознательно или нѣтъ“. Въ этомъ логическомъ освѣщеніи намъ представляется въ высшей степени понятнымъ историческое отношеніе религіи и нравственности. Религія—мы говоримъ о религіи естественной, или языческой—становится этическою по мѣрѣ того, какъ самъ человѣкъ развивается до моральнаго сознанія. „На низшихъ извѣстныхъ намъ ступеняхъ религіи эта послѣдняя не имѣетъ, строго говоря, этическаго значенія. Боги выступаютъ здѣсь, какъ силы, отъ которыхъ зависитъ человѣкъ, а не какъ образцы или устроители нравственнаго порядка... Лишь тогда, когда человѣкъ на практикѣ выяснилъ себѣ этическія задачи и развилъ въ себѣ этическое чувство, хотя бы это чувство и не выдѣлялось еще изъ другихъ чувствъ—какъ нѣчто вполнѣ самостоятельное,—лишь при этихъ предпосылкахъ боги могутъ пріобрѣсти этическій характеръ. Великія человѣческія цѣли—въ увеличенномъ масштабѣ и идеализированной формѣ—становятся цѣлями боговъ. Боги дѣлаются защитниками и обладателями той высшей цѣнности, съ которой познакомился человѣкъ въ борьбѣ за жизнь. Какія же другія цѣли или свойства могли бы люди придать богамъ или признать божественными, какъ не тѣ,

---

[1]) E Thirion *Morale et religion* утверждаетъ l'origine toute humaine de la morale (p. 49); L'abbè De Broglie *La morale sans Dieu* говоритъ: la morale païenne paraît justement terrestre et humaine (p. 67) Разница не большая..

[2]) Противъ O. Pfleiderer'a *Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhaltniss geschichtlich und philosophisch erörtert,* S. 191—196

которыя въ самомъ человѣческомъ опытѣ выступаютъ какъ высшія? Человѣкъ растетъ вмѣстѣ съ своими высшими цѣлями, а параллельно съ этимъ растутъ его боги... Переходъ отъ естественной религіи къ этической можетъ быть съ полнымъ правомъ названъ наиболѣе значительнымъ переворотомъ въ исторіи религіи“ (Геффдингъ). Этизированіе религіи составляетъ необходимое условіе для позднѣйшаго и самаго высокаго перехода религіи отъ ступени народно-стихійной къ лично-творческой.

Этизированіе религіи—это историческій фактъ. Мы не входимъ въ историческія детали этого факта, т.-е. не рѣшаемъ чисто историческимъ путемъ вопроса о томъ, что̀ первоначально вліяло—религія на мораль или мораль на религію. Думаемъ, что этого вопроса исторически рѣшить нельзя, и мнимо-историческое рѣшеніе его всегда является одѣяніемъ въ историческіе факты произвольныхъ мнѣній. Этотъ произволъ выступаетъ съ совершенною ясностію, когда изслѣдователи вопроса объ отношеніи религіи и нравственности указываютъ на индійскія вѣрованія, какъ на доказательство вліянія религіи на нравственность, а на греческія—какъ на доказательство обратнаго вліянія. Въ умѣ читателя остается сомнѣніе, почему же не воспользоваться этими примѣрами совершенно иначе. Въ опредѣленномъ видѣ вѣрованій трудно выдѣлить элементы чисто-религіозные и чисто-этическіе, если они соединены въ единствѣ духовной жизни. Съ своей стороны, мы беремъ общій историческій фактъ этизированія религіи, который необходимо предполагается нашею мыслью, подобно тому, какъ старостью необходимо предполагается истекшее дѣтство. Нужно признать, что нравственное сознаніе можетъ развиться безъ содѣйствія религіи, а религія безъ вліянія нравственнаго сознанія не можетъ перейти изъ состоянія естественнаго на ступень моральную [1]). Поэтому мы признаемъ первоначальнымъ отношеніемъ религіи и морали этизированіе религіи.

Этизированіе религіи исторически принимаетъ ту форму, которую оно единственно можетъ принять. Когда человѣкъ вѣруетъ въ Бога, поставляетъ въ зависимость отъ Него всю

---

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

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

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

Болѣе существенные результаты для нашего вопроса должно имѣть разъясненіе того обстоятельства, что союзъ религіи съ нравственностью носитъ черты нѣкоторой необходимости. Я хочу этимъ сказать слѣдующее. Будучи родственными и относительно самостоятельными, каждая съ своеобразною цѣнностью, религія и нравственность могутъ и вступать въ союзъ и снова расходиться своими путями. И вотъ, когда человѣкъ уже развился до этическаго самосознанія, тогда отдѣленіе религіи отъ нравственности, ея развитіе собственными путями, должно имѣть для нея роковое значеніе. У первобытнаго человѣка, еще недоразвившагося до разумной морали, религія опредѣляется естественными чувствами мистическаго ужаса, безпомощности, племеннаго родства; она приводитъ его къ жестокимъ поступкамъ, заставляя заколать собственнаго сына или побѣжденныхъ враговъ. Но этихъ поступковъ нельзя оцѣнивать съ этической точки зрѣнія, потому что ихъ жестокость не оттѣняется наличностью нравственнаго сознанія, наличностью мыслей, обвиняющихъ одна другую. Когда же эти-

ческое сознаніе развилось, или когда—что въ данномъ случаѣ имѣетъ одно значеніе—человѣку данъ нравственный законъ, тогда изолированіе религіи отъ нравственности не можетъ остаться безнаказаннымъ. Оно не есть только регрессъ въ религіи, возвращеніе къ первобытности религіознаго сознанія, оно неизбѣжно является въ видѣ искаженія духовной жизни. Въ силу субъективной однородности религіи и нравственности, безнравственность религіи, нимало не препятствуя силѣ религіознаго чувства, необходимо даетъ ей ложное направленіе. „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ". Въ чемъ же выражается ложность такого религіознаго направленія? Если есть слово, которое можетъ обозначить всю сложность этого религіознаго явленія, не будучи ни слишкомъ жестко, ни слишкомъ слабо, то это—лицемѣріе. Быть лицемѣрно-религіознымъ вообще значитъ имѣть видъ благочестія и не имѣть его духа. Этимъ не сказано неизбѣжно, что видъ благочестія человѣкъ принимаетъ на себя сознательно, для какого-нибудь матеріальнаго прибытка отъ людей, хотя на своихъ крайнихъ ступеняхъ лицемѣріе принимаетъ такую форму. Лицемѣрный можетъ искренно и сильно вѣровать, но вѣра эта покоится на самообманѣ. Религіозное лицемѣріе въ томъ, что религія сдвигается съ своей подлинной субъективной почвы и ставится на несвойственныя ей опоры. Истинное направленіе религіи, ея развитіе, при которомъ она бываетъ живою силою, состоитъ въ движеніи отъ внѣшней покорности Абсолютному къ внутренней абсолютности духа. Въ нравственности человѣкъ уже достигаетъ абсолютности, въ формѣ автономіи, доходитъ до ступени свободной духовной жизни,— свободной въ отношеніяхъ къ обществу. Хотя это не есть абсолютность религіозная, не есть свобода богосыновства, но все же это есть родственная религіи духовная свобода, на которую религія естественно опирается, принимая этическій обликъ. Нравственность — неизбѣжный этапъ въ развитіи духа; и на ступени этическаго самосознанія религія должна наполняться нравственнымъ содержаніемъ. Если же она освобождается отъ этого содержанія, то она поворачиваетъ съ пути своего естественнаго развитія, въ которомъ ея жизнь. При такихъ условіяхъ она должна искать себѣ новаго содержанія, и находитъ его въ эгоизмѣ. Первобытный чело-

вѣкъ, какъ и дитя, не знаетъ ни эгоизма, ни самопожертвованія. Но когда человѣкъ развивается до этической автономіи, до ступени духовной личности, тогда возможенъ и эгоизмъ, какъ сознательная индивидуальность,—носительница индивидуальныхъ благъ. Религіозное лицемѣріе—это эгоизмъ, или индивидуализмъ, на религіозной почвѣ, это—ограниченіе религіи индивидуальною сферою [1]). Что при этомъ разумѣются блага индивидуально-ограниченныя, т.-е. внѣшнія, это само собою понятно. Въ лицемѣрной религіи развитый (дошедшій до яснаго самосознанія) индивидуумъ ставитъ лично себя, въ противоположность другимъ людямъ, въ отношенія къ Богу, ищетъ Его покровительства себѣ, а не другимъ, ограничиваетъ милости Его собою, или своими. Лицемѣріе и фарисейство—одно и то же. Наконецъ, должно добавить, что религія, сдвигаясь съ пути къ абсолютности въ тупикъ индивидуальной ограниченности, неизбѣжно обращается въ обрядовѣріе. Подобно, какъ богатство, честь и власть являются суррогатомъ духовной свободы въ обществѣ,—такъ обрядовѣріе, надежда на символическія добрыя дѣла, на условныя средства богоугожденія, является суррогатомъ, замѣняющимъ благо религіозной абсолютности, скрывающимъ жажду духовной вѣры. Человѣкъ можетъ казаться благочестивымъ, чтобы обмануть другихъ людей,—это то, что болѣе извѣстно подъ именемъ лицемѣрія; но онъ можетъ искренно вѣровать въ силу обрядовъ, искренно ждать отъ благочестія личныхъ благъ, и это все же лицемѣріе, это—историческое лицемѣріе, потому что имъ могутъ жить цѣлыя общества многіе вѣка, и ложь его обнаруживается историческимъ взглядомъ на пути религіи [2]).

Итакъ, религія народа на ступени этическаго сознанія

---

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

[2]) Легко понять, что я говорю не о происхожденіи и не о значеніи обрядовъ въ религіи, которые имѣютъ широкую историко-психологическую основу, а о вырожденіи обрядовъ въ обрядовѣріе.

должна имѣть нравственное содержаніе; въ противномъ случаѣ она вырождается въ лицемѣріе. Въ исторіи народной религіи лицемѣріе—болѣе обширное явленіе, чѣмъ это принято думать.

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

Іоаннъ далъ этой братіи, съ монашескимъ платьемъ и звѣриными сердцами, особый монастырскій уставъ. Жизнь въ Александровской слободѣ располагалась такъ: въ четвертомъ часу утра царь съ царевичами и Малютою Скуратовымъ ходилъ на колокольню благовѣстить къ заутренѣ. Чернецы спѣшили въ церковь. Кто не являлся, бывалъ наказанъ осьмидневнымъ заключеніемъ. Служба шла до шести—семи часовъ утра. Царь пѣлъ, читалъ и молился столь ревностно, что на его лбу оставались слѣды его поклоновъ. Въ 8 часовъ обѣдня. Въ 10 часовъ трапеза, за которою Іоаннъ читалъ назидательныя творенія. Всѣ ѣли и пили досыта. Послѣднимъ обѣдалъ царь-игуменъ. Послѣ обѣда царь или велъ съ любимцами душеспасительныя бесѣды о законѣ, или же ѣхалъ въ застѣнки пытать какую-нибудь

свою жертву. Повидимому, это послѣднее дѣйствовало на него особенно освѣжающе и ободряюще: послѣ этого онъ былъ веселъ, шутилъ и былъ ласковѣй. Въ 8 часовъ вечерня. Въ десятомъ часу онъ шелъ спать, при чемъ трое слѣпыхъ сказывали ему сказки. Въ полночь онъ просыпался и день начинался молитвою. Нерѣдко во время слушанія божественной литургіи онъ давалъ самыя жестокія и безчеловѣчныя приказанія. Такимъ образомъ царь жилъ между алтаремъ и застѣнками, съ совершителями безкровной жертвы и исполнителями безчеловѣчныхъ и кровожадныхъ приказаній, часто онъ былъ одновременно и игуменъ и палачъ. Безпокойный, непостоянный и суетливый царь, вѣчно пребывающій въ тревогѣ и волненіи, онъ часто прерывалъ эту жизнь отъѣздами въ монастыри, на охоту на дикихъ звѣрей и на травлю своихъ подданныхъ въ Москвѣ и другихъ городахъ. Такая смѣсь аскетизма и строгой религіозности и кровожаднаго звѣрства дополнялась безнравственной половой необузданностью. Такъ, царь часто приказывалъ силою приводить къ себѣ чужихъ женъ, обезчестивъ которыхъ отдавалъ на поруганіе опричникамъ, а затѣмъ возвращалъ мужьямъ. Тогда, опасаясь, чтобы мужъ не вздумалъ мстить за это безобразіе, царь приказывалъ мужей умерщвлять, въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ не брезгалъ и издѣвательствами надъ опозоренными мужьями“...

Мало того. Мы можемъ наблюдать безнравственность въ болѣе прямой и тѣсной связи съ религіозностью,—безнравственность по религіознымъ мотивамъ. Низкія страсти человѣкъ вноситъ въ самую область религіи. Кому не извѣстны образъ Торквемады, всѣ ужасы инквизиціи, кровопролитіе религіозныхъ войнъ, преслѣдованіе еретиковъ, религіозная нетерпимость, стѣсненіе духовной свободы во имя славы Божіей? „Всякій, убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служитъ Богу“, сказано тѣмъ, которые названы солью земли и свѣтомъ міра. Но помимо этихъ рѣзкихъ проявленій религіозной безнравственности, проницательный взглядъ откроетъ и въ религіозныхъ ученіяхъ и въ строѣ народной религіозной жизни многое, что объясняется сердечною жестокостью, проникающею въ сферу религіи, процвѣтающею подъ ея покровомъ. Конечно, было бы безосновательно *обвинять* въ этихъ проявленіяхъ безнравственности религію, или

*объяснять* ее религіею. Такія обвиненія можно встрѣтить въ фельетонной литературѣ, съ которою научная этика не имѣетъ ничего общаго. Тѣмъ не менѣе, на вопросъ: la religion, implique-t-elle inévitablement la moralite? [1]) необходимо дать отрицательный отвѣтъ.

Далѣе. Въ отношеніи къ вопросамъ общественнаго благоустройства религія (какъ и право, сначала скрытое въ религіи, затѣмъ отдѣлившееся отъ нея и замѣнившее ее въ этомъ дѣлѣ, взявшее всецѣло на себя эти вопросы)—народная религія является силою консервативною, между тѣмъ какъ активность принадлежитъ личному пророчеству, творческому разуму. Отсюда столкновеніе между ними. Этическое сознаніе непрерывно развивается, и религія должна двигаться по этому же пути. Въ той мѣрѣ, въ какой она отстаиваетъ свою исключительность, свою непроницаемость, свою неподвижность, она оказывается всецѣло областью обрядовѣрія, царствомъ символовъ, мертвой формы. Припомнимъ рѣчи ветхозавѣтныхъ пророковъ, — не представителей раннѣйшаго „пророчества видѣній“, народностихійнаго, а тѣхъ, которые говорили о себѣ: „я не пророкъ и не сынъ пророка“, которые выступали по личному призванію, дѣйствовали во имя слова Божія, во имя нравственнаго закона. Эти пророки говорили религіознѣйшему изъ народовъ: „Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ, говоритъ Господь. Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота; и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу. Когда вы приходите являться предъ лице Мое, кто требуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе и празднованіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя; они бремя для Меня; Мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю отъ васъ очи Мои; и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыя дѣянія ваши отъ очей Моихъ; перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро; ищите правды; спасайте угнетеннаго;

---

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

защищайте сироту; вступайтесь за вдову"... Горе тому народу, у котораго нѣтъ такихъ пророковъ. Впрочемъ, позднѣе, какъ въ другихъ областяхъ, такъ и въ области этико-общественной личный героизмъ дѣятелей смѣняется собирательною работою. Нынѣ въ дѣлѣ общественнаго благоустройства наука, общество, государство идутъ впереди народной религіи. Такъ, у насъ крѣпостное право отмѣнено не религіею, а литературными и государственными дѣятелями. Такъ же улучшается дѣло судебное, тюремное. Въ историческихъ изслѣдованіяхъ по этимъ вопросамъ мы найдемъ яркія указанія на отношеніе къ нимъ религіи. Какъ извѣстно, въ старину даже тюрьмы были при монастыряхъ. Вотъ страничка изъ исторіи Соловецкой тюрьмы: „... Иноки исполняли свою печальную обязанность тюремщиковъ не только за страхъ, но и за совѣсть, и .... тяжело было положеніе людей, отданныхъ подъ ихъ власть: никакихъ указаній на облегченія и смягченія, всегда возможныя со стороны администраціи во всякой тюрьмѣ, мы въ Соловецкой обители не видимъ. Не встрѣчается также нигдѣ, хотя бы и самымъ слабымъ образомъ выраженнаго, желанія представителей церкви снять съ себя такъ несвойственную и противорѣчащую евангельскому ученію обязанность"... Равнымъ образомъ и въ область брачной жизни, этой общественной ячейки, наука и разумъ вводятъ новыя этическія начала, которыхъ не можетъ не одобрить и религія. Я разумѣю тѣ этическія начала, которыя вытекаютъ изъ законовъ наслѣдственности. „Оба пола,—пишетъ безбожный Дарвинъ, должны были бы воздерживаться отъ брака, если они въ какой-либо степени страдаютъ физическими или умственными недостатками. Но подобныя желанія относятся къ области утопій и никогда не будутъ даже отчасти осуществлены въ дѣйствительности до тѣхъ поръ, пока законы наслѣдственности не сдѣлаются общеизвѣстными. Всякій, кто способствуетъ достиженію этой цѣли, оказываетъ большую пользу человѣчеству". Нельзя не упомянуть съ глубочайшею благодарностью о литературной дѣятельности нашего В. В. Розанова на пользу этики зачатія [1]). Сравните съ этимъ голосомъ

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

разума безчувственность въ этомъ отношеніи народной религіозной совѣсти, которая однако очень чувствительна къ ритуальнымъ мелочамъ, окружающимъ таинство брака.

Наконецъ, религія безъ этики безсильна. Право, какъ и наука, и искусство, нѣкогда поглощавшееся въ религіи, нынѣ дѣйствуетъ самостоятельно. Этика, въ силу существенной связи съ правомъ, примыкаетъ къ нему и образуетъ самобытный этико-общественный строй, заключающій въ себѣ начала и прогрессивное (динамическое) и консервативное (статическое). На долю религіи остается внутренній міръ человѣка,— и религія нынѣ отличается отъ этико-общественнаго строя, какъ изолированная личность противостоитъ обществу. Вопросъ о взаимоотношеніи личности и общества, личнаго религіознаго настроенія и общественной дѣятельности, въ литературѣ не новый. Можно указать на блестящее рѣшеніе его въ соотвѣтствующихъ главахъ *Оправданія добра*. В. С. Соловьевъ приводитъ въ примѣръ одного помѣщика, которымъ въ своемъ имѣніи многіе крестьяне были замучены, всѣ биты и всѣ дѣвушки были поруганы и о которомъ сосѣди говорили: „онъ истинный христіанинъ и (т.-е.)—исполняетъ всѣ христіанскіе обряды“. Религія, включающая въ себя высочайшую нравственность, оказалась безсильною сдѣлать человѣка дѣйствительно нравственнымъ, удержать его отъ крѣпостного звѣрства, когда господствовало крѣпостное право; напротивъ—нынѣ, съ уничтоженіемъ этого права, стало невозможно и такое личное звѣрство. „То, чего идея, ограниченная субъективною сферою, личною нравственностью (религіозностью?), не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала общимъ дѣломъ“. Народная религія можетъ реализовать нравственность, которая въ ней содержится, только при посредствѣ этико-общественнаго строя. Безъ этого посредства народная религія необходимо обращается въ обрядовѣріе, самая возвышенная религіозно-нравственная проповѣдь виситъ на воздухѣ и оказывается гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Надежда произвести этико-общественное благоустройство непосредственно и единственно путемъ субъективной религіи есть очевиднѣйшая утопія. Тутъ дѣло, конечно, не въ опредѣленной степени культурности, а въ самомъ фактѣ куль-

турнаго развитія, въ его движеніи. Въ пониманіи народа, который не имѣетъ элементарныхъ правовыхъ и этическихъ понятій, который не умѣетъ соблюсти тѣлесной чистоты и внѣшней порядочности, кратко сказать—культурное развитіе котораго задерживается какими-нибудь обстоятельствами, въ пониманіи такого народа самая возвышенная религія вырождается въ лицемѣрное обрядовѣріе, въ жизни его—оказывается совершенно безплодною. Правда, и при этихъ условіяхъ религія можетъ доставить людямъ величайшее утѣшеніе въ скорбяхъ, приготовить ихъ къ страданіямъ и смерти, вести ихъ радостно на пытки и смерть; но для жизни, для этико-общественнаго благоустройства она безсильна. Бѣдному народу нужна его религія, но думать, что ему нужна только религія, что ему не нужны блага этико-общественнаго прогресса, могутъ лишь мнимые друзья народа и его истинные враги.

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

Въ наши дни — теоретически — этика утверждаетъ автономное начало [1]); практически — современное культурное общество построяетъ свою жизнь на основѣ независимаго разума. И этотъ расцвѣтъ автономной морали нужно признать весьма важнымъ шагомъ въ историческомъ прогрессѣ. Впрочемъ, сейчасъ же необходимо оговориться. Каждый переходъ отъ одной ступени этико-общественнаго развитія къ другой сопровождается крайностями, искаженіями новаго принципа. Напримѣръ, христіанское ученіе о духовной свободѣ сопровождалось крайностями антиномистическаго движенія. Такъ и моральная автономія новаго времени сопро-

[1]) Съ этой точки зрѣнія написана *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von Fr. Jodl.* Есть въ русскомъ переводѣ.

вождается крайностями матеріалистически-отрицательнаго отношенія къ нравственному закону Нынѣ охотно говорятъ о томъ, что кромѣ законовъ природы и науки и кромѣ обязанности сообразоваться съ этими законами нѣтъ иныхъ законовъ и иныхъ обязанностей, что человѣкъ можетъ и долженъ руководиться только пользою личною и общественною, что альтруизмъ есть лишь разумный эгоизмъ,—говоря иначе, что служеніе ближнему допустимо только въ предѣлахъ личной пользы, что мораль не имѣетъ въ себѣ ничего святого. Это настроеніе нужно признать какъ фактъ [1]). Но что же отсюда слѣдуетъ?.. Во-первыхъ, какъ религію нельзя обвинять за ту безнравственность, которая совершается людьми во имя религіозныхъ мотивовъ, такъ и самозаконную мораль нельзя обвинять за крайности антиномистическаго движенія. Зло не въ религіи и не въ морали, а въ человѣкѣ: проявляясь, оно лишь измѣняетъ форму сообразно съ новыми ученіями, въ сущности оставаясь тѣмъ же. Матеріалистическій антиномизмъ ни чѣмъ не хуже религіозной безнравственности. Во-вторыхъ, не нужно преувеличивать крайностей современнаго антиномизма и не нужно говорить о нравственномъ вырожденіи культурнаго человѣчества, ожидающемъ своего потопа. Такія пророчества не новость; они встрѣчаются въ каждую эпоху. Such dismal forebodings are no novelty. Every age produces its prophecies of coming woes (Leslie Stephen). Несомнѣнно, что въ общемъ современный этико-общественный строй морально выше, чѣмъ былъ когда-либо прежде. Но самое главное не въ этомъ. Если ребенокъ падаетъ, значитъ—онъ началъ ходить. Антиномистическія крайности лишь подчеркиваютъ высоту этическаго движенія. Было бы величайшею неправдою утверждать, что независимая мораль непремѣнно сводится къ матеріалистическимъ принципамъ. Нѣтъ, она объявляетъ себя независимою съ двухъ сторонъ: съ религіозно-метафизической и, въ то же время, съ научно-матеріалистической [2]). Какъ въ теоріи мы выше показали, что защи-

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

[2]) См C. Coignet *La morale indépendante*

щать автономную мораль не значитъ становиться на научно-матеріалистическую точку зрѣнія, такъ и въ дѣйствительности современное этическое движеніе не имѣетъ ничего общаго съ матеріалистическими тенденціями и съ крайностями антиномизма; напротивъ, враждебно имъ. Наконецъ, моральная автономія не состоитъ лишь въ отрицательной свободѣ лица отъ закона религіознаго, но она вмѣстѣ съ тѣмъ проявляется въ моральной энергіи. Только въ этомъ правдивомъ освѣщеніи мы надлежаще можемъ оцѣнить автономно-этическое движеніе въ современномъ культурномъ обществѣ. Самымъ характернымъ для этого движенія являются такъ называемыя этическія общества, недавно возникшія и быстро растущія въ Америкѣ и западной Европѣ [1]). Въ этихъ обществахъ этическое движеніе вполнѣ опредѣлилось. Первый принципъ этическаго движенія тотъ, что священное (религіозное) объединеніе людей должно быть основано единственно на благоговѣйной преданности добру, поскольку оно фактически проявляется въ мірѣ, въ людяхъ (devotion to the good in the world). Этическое общество есть братство единственно по благоговѣйной преданности добру въ мірѣ (an Ethical Society—a fellowship solely in devotion to the good in the world). Этическое братство имѣетъ своею цѣлью распространять добро въ мірѣ и сокращать постепенно царство зла. Понятіе добра не связывается ни съ какими опредѣленными богословскими вѣрованіями или метафизическими мнѣніями. Это исключительно то живое, всѣмъ понятное, добро, которое порождается сердцемъ и ощущается сердцемъ,— справедливость, семейная любовь, благотворительность, честность. Въ братство принимаются члены независимо отъ ихъ вѣрованій и мнѣній. Предметъ его благоговѣнія—праведность (we set righteousness up as an object to worship). Этическія общества готовы признать, что въ принципѣ хри-

---

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

стіанство есть первое этическое общество (Christianity is the original Ethical Society); но они недовольны современною христіанскою церковью за то, что она (будто) не обращаетъ достаточнаго вниманія на нравственную задачу, укрывая ее за догмой и культомъ; недовольны богословіемъ за то, что оно ограничивается признаніемъ абсолютнаго добра внѣ міра, внѣ человѣческаго сердца; недовольны метафизикой за ея отвлеченный взглядъ на добро. Не остается безъ вниманія и то, что богословскія вѣрованія и метафизическія мнѣнія раздѣляютъ людей. Надѣются объединить всѣхъ людей въ нравственномъ союзѣ (to draw all men into moral union). Освобождаясь отъ богословія и метафизики, этическія общества, съ другой стороны, становятся въ рѣшительный антагонизмъ съ позитивизмомъ, секуляризмомъ и соціализмомъ—по своей положительной любви къ морали, по своей этической энергіи. Отсюда второй принципъ этическихъ обществъ—признаніе абсолютной святости и неприкосновенности нравственнаго долга. Для нихъ исполненіе нравственнаго долга—религія (the doing of duty is a religion). Нравственное поведеніе они ставятъ выше всего,—выше религіозныхъ ученій и обрядовъ, выше всѣхъ матеріальныхъ благъ. Они отвергаютъ матеріальное благосостояніе, политическіе успѣхи и соціальный прогрессъ безъ личной нравственной основы. Они признаютъ праведность единственнымъ путемъ къ радостной, мирной и воодушевленной жизни (right conduct is the way, and the only way, of a joyful, peaceful, inspiring life),—не только основою общественнаго единенія, но и внутренней духовной жизни... Мы не входимъ въ ближайшія—теоретическія и практическія задачи названныхъ обществъ; ограничимся ихъ принципами. Съ этой стороны ихъ нельзя не назвать явленіемъ высоко отраднымъ.

## V.

Автономно-этическое движеніе мы называемъ важнымъ шагомъ въ исторіи духовнаго прогресса. Однако, объясняя и оправдывая это движеніе, оцѣнивая его съ психологической и исторической точекъ зрѣнія, мы цѣнимъ его какъ живое направленіе духа, а не какъ конечную формулу. Это существенно не одно и то же. Когда направляютъ путь къ высокому морскому берегу, чтобы обойти болото, то про-

тивъ этого направленія нельзя съ самаго начала выставлять то, что оно упирается въ море [1]): какъ временное направленіе—оно неизбѣжно. Однако, при встрѣчѣ съ безбрежнымъ моремъ, его необходимо измѣнить: оно не можетъ быть вѣчнымъ. Нельзя остановиться на моральной автономіи, признать ее безусловно - самодовлѣющею. Отъ нея необходимо новое движеніе къ религіи — къ духовной религіи; моральное сознаніе необходимо восполнить религіозною абсолютностью духа. Самое автономно-этическое движеніе имѣетъ ту высшую цѣнность, что оно даетъ размахъ, или точку опоры для свободнаго устремленія къ небу.

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

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

Утилитаризмъ встрѣчаетъ ожесточенную полемику со стороны апологетовъ нравственной природы человѣка. Эта по-

---

[1]) Вотъ что всегда забываетъ апологетика и что дѣлаетъ ее томительно-скучною и вяло-безсильною, вызывая симпатіи къ свѣжимъ и своевременнымъ направленіямъ. Живой духъ не хочетъ мертвой формулы, но живого, хотя бы условнаго, направленія

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

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

повидимому хорошо; но какою пошлою кажется жизнь, если ее растянуть на этой плоскости, ограничить ее этими узкими предѣлами.

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

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

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

Этическая религія это прежде всего дѣятельная религія (a practical religion). Она вооружается противъ эстетическаго, или философскаго, или богословскаго отношенія къ духовному міру, къ добру. Признавая абсолютныя опредѣленія

---

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

[2]) Ib S. 201

[3]) Emerson *The Sovereignty of Ethics* и др

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

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

Россія имѣетъ собственнаго представителя этической религіи—Л. Н. Толстого. Съ его именемъ у насъ связывается сильный подъемъ этическаго самосознанія. Служеніе добру онъ поставилъ высшею задачею человѣка, самодовлѣющимъ

благомъ. Служеніе добру для него религія, добро для него Богъ, кромѣ добра для него нѣтъ иного Бога. „Добро есть вѣчная, высшая цѣль нашей жизни. Какъ бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, какъ стремленіе къ добру, т. е. къ Богу". Въ евангеліи онъ видитъ только ученіе о доброй жизни, только систему правилъ общественнаго благоустройства.

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

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

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

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

Для Бога, угоднаго Ему, человѣкъ не можетъ сдѣлать ничего, кромѣ добра; въ этомъ правы Кантъ и другіе представители этической религіи. Но вѣра даетъ человѣку больше самаго добра: „Богъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ".

Кантъ бытіе Божіе (и безсмертіе души) называетъ посту-

лятами чистаго практическаго разума. Въ этомъ мірѣ и въ этой жизни нѣтъ соотвѣтствія между счастьемъ и добродѣтелью. Поэтому необходимо признать бытіе Бога, Который можетъ наградить добродѣтельнаго человѣка въ загробной жизни. Такимъ образомъ, по Канту, нравственный законъ приводитъ къ *предположенію* бытія Божія [1]), т.-е. къ религіи. Бытіе Божіе, какъ безсмертіе души и свобода, это—предположеніе практическаго разума, гипотеза съ точки зрѣнія добра... Но вѣдь указать на гипотетичность бытія Божія, это значитъ въ корнѣ подорвать возможность вѣры. Можно ли съ точки зрѣнія Канта говорить о религіи? Несомнѣнно, его рѣчь о религіи есть возмутительное лицемѣріе, какъ и отзывался о ней, напр., В. Д. Кудрявцевъ, — какъ называютъ лицемѣріемъ религію Толстого [2]).

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

## VI.

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

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

Буддизмъ имѣетъ характеръ отрицательно-пассивный, созерцательный. Въ буддизмѣ личность достигаетъ отрица-

---

[1]) См *Критику практическаго разума.*

[2]) Отъ нихъ одинъ шагъ къ точкѣ зрѣнія позитивистовъ, которые говорятъ: croire en Dieu, ce n'est pas croire que Dieu est, c'est vouloir qu'il soit (M. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'education contemporaine,* p. 193).

тельной абсолютности. Познавая обманъ бытія, буддійскій мудрецъ отрицаетъ его, и въ этомъ познаніи, въ этомъ отрицаніи, онъ становится выше всего, онъ становится самобогомъ. Буддизмъ атеистиченъ.

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

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

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

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

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

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

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

къ женѣ и родителямъ не можетъ лечь въ основу семейной жизни; заповѣдь о неосужденіи не можетъ быть началомъ въ устройствѣ судовъ; заповѣдь о пренебреженіи къ богатству не можетъ вести къ экономическому благосостоянію: заповѣдь о любви ко врагамъ не создаетъ патріотизма.

Народъ, мнимо опредѣляющій свою жизнь исключительно евангеліемъ, это народъ, исключительно отданный власти суевѣрій и лицемѣрія. Таково было, между прочимъ, средневѣковое католичество.

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

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

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

## VII.

Утилитарная мораль и этическая религія нашли рѣшительнаго противника въ лицѣ Ницше. Онъ ставитъ проблему добра, проблему нравственности. Не подвергая сомнѣнію утилитарную сторону нравственности, онъ спрашиваетъ, можетъ ли человѣческое добро объяснить смыслъ жизни, есть ли оно самое высшее въ мірѣ, и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. Добро имѣетъ утилитарную цѣнность, но смыслъ жизни выше добра и зла. Толстой и Ницше—это антиподы. Есть на эту тему замѣчательная книга Л. Шестова *Добро въ ученіи гр. Толстого и Ф. Ницше*. Ницше началъ сознательную жизнь служеніемъ добру. „Состраданіе и стыдъ имѣли слишкомъ большую власть надъ Ницше, и онъ ви-

дѣлъ въ нравственности Бога". Но онъ не остановился на этомъ пунктѣ. Онъ поставилъ проблему добра, какъ высшаго смысла міровой жизни, и пришелъ къ отрицательнымъ выводамъ. „Онъ искалъ въ нравственности божественныхъ слѣдовъ и не нашелъ. Она тамъ оказалась безсильной, гдѣ всѣ люди вправѣ были ожидать отъ нея наибольшаго проявленія силы". Сила жизни по Ницше выше идеаловъ добра. Л. Шестовъ признаетъ этотъ выводъ совпадающимъ съ евангельскою благовѣстью: солнце всходитъ одинаково надъ грѣшниками и праведниками. Но не случайно ли это совпаденіе? Не есть ли это пересѣченіе двухъ прямыхъ, идущихъ въ разныхъ направленіяхъ? Ницше отрицаетъ добро, евангеліе возводитъ его на высоту абсолютнаго. Ницше жертва той же ошибки, какъ и представители этической религіи. Онъ искалъ въ утилитарной нравственности божественныхъ слѣдовъ, но божественное начало нужно внести въ нравственность силою творческой вѣры, какъ это дѣлаетъ евангеліе. Съ этой стороны евангеліе для Ницше осталось совершенно недоступно.

Наши „новопутейцы"—поклонники Ницше и враги Толстого; они отзываются о морали не иначе, какъ съ пренебреженіемъ, они жаждутъ чисто-мистической религіи. Одинъ изъ постоянныхъ сотрудниковъ Новаго Пути проводитъ рѣзкую грань между религіей и нравственностью въ такихъ словахъ: „такъ какъ заповѣдь любить ближняго всецѣло относится къ области поступковъ, повелѣній и запретовъ, то мы приходимъ къ выводу, что эта заповѣдь составляетъ неотъемлемую часть утилитарной, практической, морали, а не мистической религіозной. Другими словами: религіозная истина вообще и евангеліе, какъ историческое воплощеніе этой истины, въ частности, не содержатъ въ себѣ заповѣди о любви къ ближнему, какъ впрочемъ и никакой другой заповѣди". Это—смѣшеніе христіанства съ буддизмомъ, это клевета на евангеліе. Евангеліе—гимнъ любви. Не въ томъ разница между утилитарной моралью и евангеліемъ, въ чемъ видитъ ее Новый Путь, а въ томъ, что мораль имѣетъ ближайшею цѣлью общественное благоустройство, тогда какъ христіанство какъ духовная религія возводитъ нравственность вообще и любовь въ частности на высоту абсолютнаго содержанія личной духовной жизни.

Но этого мало. Христіанскую религію хотятъ понять какъ отрицаніе нравственности, *преступленіе* ея законовъ. „Христосъ есть явленіе не нравственное, а религіозное, сверхъ-нравственное, *преступающее* черезъ всѣ предѣлы и преграды нравственнаго закона, явленіе величайшей свободы *по ту сторону добра и зла*“. Вмѣстѣ съ этимъ религіозность усматриваютъ именно въ этой свободѣ субъекта, въ своеволіи лица, въ антитеизмѣ, въ антихристіанствѣ, въ человѣкобожествѣ. „Бунтъ противъ человѣчества (т.-е. отрицаніе нравственности), противъ Бога, противъ Христа — вотъ восходящія ступени этой новой нравственной эволюціи. Безграничная свобода, безграничное Я, обожествленное Я, Я—Богъ,—вотъ послѣднее слово этой религіи“. Итакъ нравственность не какъ автономія разума, а какъ безграничная свобода, и религія не какъ вѣра, а какъ самобожество. Съ этой стороны заслуживаетъ особаго вниманія книга Д. С. Мережковскаго *Религія Л. Толстого и Достоевскаго*. Книга талантливая. Книга увлекательная. Критическое изученіе ея не можетъ не принести громадной пользы такъ же, какъ вредно должно быть ея вліяніе на умы некритическіе. И въ томъ и другомъ случаѣ она доставляетъ большое наслажденіе, но она не для большой публики. Я прошелъ чрезъ увлеченіе книгою, и если я ниже отзываюсь о ней рѣзко, то это результатъ обманутыхъ ожиданій, разоблаченнаго фокуса.

Блестящихъ представителей новой религіи авторъ, о которомъ рѣчь, видитъ—историческаго въ Наполеонѣ, литературнаго въ Раскольниковѣ („Преступленіе и Наказаніе“ Достоевскаго).

Наполеонъ — „безмѣрный во всемъ, но еще болѣе странный, не только переступаетъ за всѣ черты, но и выходитъ изъ всѣхъ рамокъ; своимъ темпераментомъ, своими инстинктами, своими способностями, своимъ воображеніемъ, своими страстями, своею *нравственностью* онъ кажется отлитымъ *въ особой формѣ*, изъ другого металла, чѣмъ его сограждане и современники.—*Онъ смотритъ на человѣческое существо, какъ на обстоятельство или на вещь, но не какъ на себѣ подобнаго.* У него нѣтъ ни любви, ни ненависти къ людямъ: *онъ одинъ—все для себя*—остальныя существа лишь цифры.—Непроизвольно онъ смотритъ на себя какъ на существо, единствен-

ное въ мірѣ, созданное, чтобы властвовать.—Я имѣю право на всѣ ваши жалобы возражать вѣчнымъ Я, отвѣтилъ онъ однажды на заслуженные упреки одного близкаго ему человѣка и затѣмъ прибавилъ: „я не похожъ ни на кого, я не принимаю ничьихъ условій... Я, говорилъ онъ, не такой человѣкъ, какъ всѣ, и законы нравственности и общественныхъ условій не могутъ имѣть для меня значенія“. Кратко сказать, Наполеонъ—геніальный носитель крайняго своеволія, безграничной свободы, и не на словахъ, а на дѣлѣ, въ дѣйствіи. Раскольниковъ говоритъ о немъ: „настоящій властелинъ, кому все разрѣшается, громитъ Тулонъ, дѣлаетъ рѣзню въ Парижѣ, забываетъ армію въ Египтѣ, тратитъ полмилліона въ московскомъ походѣ и отдѣлывается каламбуромъ въ Вильнѣ,—ему все разрѣшается“. На это своеволіе, на эту свободу Мережковскій смотритъ религіозно, свято: Наполеонъ *создавалъ религію*. Ему лишь недоставало *сознанія* своего религіознаго значенія, недоставало *религіознаго* сознанія: способность дѣйствія въ немъ перевѣшивала способность созерцанія. Онъ „самъ не зналъ, что творитъ, самъ не вѣдалъ, коего онъ духа“. Но „своею жизнью, примѣромъ своимъ, величіемъ своего счастья и величіемъ своей гибели онъ потрясъ, какъ еще никто никогда не потрясалъ, глубочайшія основы всей христіанской и дохристіанской нравственности; помимо воли, противъ воли своей, началъ переоцѣнку всѣхъ цѣнъ, возбудилъ небывалыя сомнѣнія въ первоначальнѣйшихъ откровеніяхъ человѣческой совѣсти“.

Раскольниковъ — двойникъ Наполеона. „Я хотѣлъ Наполеономъ сдѣлаться, оттого и убилъ... У меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ“. Преступленіе Раскольникова совершенно особенное, своеобразное. „Надо понять до конца всю дѣйствительную новизну и небывалость этой мысли: всѣ прежнія злодѣйства совершались, все равно по разсчету или изъ страсти, но для какой-нибудь цѣли; если бы преступникъ отрекся отъ цѣли, освободился отъ страсти, то могъ бы не дѣлать того, что сдѣлалъ; Раскольниковъ, первый изъ людей, выдумываетъ и совершаетъ дѣйствительно небывалое, невѣдомое въ мірѣ, *новое* преступленіе, такое, какого никто и никогда не совершалъ до него, преступленіе новаго по-

рядка нравственныхъ измѣреній—*преступленіе для преступленія*—безъ разсчета, безъ цѣли, безъ страсти, по крайней мѣрѣ, безъ страсти сердца, только съ холодною, отвлеченною страстью ума, познанія, любопытства, опыта. На опытѣ желаетъ онъ узнать, испробовать послѣднюю сущность того, что люди называютъ „зломъ“ и „добромъ“, желаетъ узнать послѣдніе предѣлы человѣческой свободы. И онъ узналъ ихъ“.

Что же онъ узналъ? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ Достоевскій и Мережковскій расходятся. По Достоевскому, Раскольниковъ не вынесъ преступленія своего и это такъ и должно быть, такъ и разумно. Правда, у Достоевскаго не такъ просто представляется дѣло, какъ оно просто для ариѳметически - юридическаго разума—предъ закономъ согрѣшилъ, по закону и пострадай. Предъ людьми Раскольниковъ не признаетъ себя виновнымъ; онъ возмущается и предъ юридическимъ наказаніемъ - страданіемъ отъ людей. Онъ согрѣшилъ противъ самого себя, „принципъ убилъ“; и страданіе его внутреннее, свое,—„внутреннеё *проклятіе*“. Но за этою сложностью скрывается прямая мысль, что Раскольниковъ не вынесъ своего преступленія, остался побѣжденнымъ, не вынесъ внутренняго проклятія. „Я былъ въ каторгѣ, пишетъ Достоевскій въ дневникѣ, и видалъ преступниковъ, „рѣшеныхъ“ преступниковъ. Это была долгая школа. Ни одинъ изъ нихъ не переставалъ себя считать преступникомъ. Съ виду это былъ страшный и жестокій народъ. „Куражились“, впрочемъ, только изъ глупенькихъ, новенькіе, и надъ ними смѣялись. Большею частью народъ былъ мрачный, задумчивый. Про преступленія свои никто не говорилъ. Никогда не слыхалъ я никакого ропота О преступленіяхъ своихъ даже и нельзя было вслухъ говорить. Случалось, что раздавалось чье-нибудь слово съ вызовомъ и вывертомъ, и—„вся каторга“, какъ одинъ человѣкъ, осаживала выскочку. Про это не принято было говорить. Но, вѣрно говорю, можетъ, ни одинъ изъ нихъ не миновалъ долгаго душевнаго страданія внутри себя, самаго очищающаго и укрѣпляющаго“. Иначе смотритъ на Преступленіе и Наказаніе Раскольникова Мережковскій. Онъ поправляетъ Достоевскаго: „все, что слѣдуетъ далѣе (въ романѣ, т.-е. покаяніе и воскресеніе Раскольникова), до такой степени

искусственно и неискусно приставлено, прилѣплено, что само собою отпадаетъ, какъ маска съ живого лица". Также Шестовъ отзывается о „сверхчеловѣкѣ" въ системѣ Ницше, также оба они отбрасываютъ христіанство Толстого, какъ наростъ на его язычествѣ. Это „исправленіе" есть уже сознаніе безсилія понять и обнять. Не всего Толстого понимаетъ Мережковскій, и не всего Достоевскаго онъ понимаетъ, онъ объясняетъ ихъ односторонне, тенденціозно

По мысли Мережковскаго, цѣнность опыта новаго преступленія Раскольникова совершенно иная. „Выводы опыта превзошли его ожиданія: онъ думалъ, что человѣкъ свободенъ; но онъ все-таки не думалъ, что *человѣкъ до такой степени свободенъ*. Этой то безпредѣльности свободы и не вынесъ онъ: она раздавила его больше, чѣмъ вся тяжесть карающаго закона". Римляне во святомъ святыхъ іерусалимскаго храма увидали лишь голыя бѣлыя стѣны. „Раскольниковъ такимъ же безстрашнымъ циническимъ взоромъ, какъ римскіе легіонеры, заглянулъ туда, куда никто изъ людей до него не заглядывалъ—во святое святыхъ человѣческой совѣсти. И онъ увидѣлъ или ему кажется, что онъ увидѣлъ „ничто", пустое мѣсто, пустой воздухъ, бѣлыя голыя стѣны. Въ такой мѣрѣ онъ этого не ожидалъ: когда онъ шелъ попробовать, то вѣдь все-таки сомнѣвался—иначе и пробовать было бы не зачѣмъ—и не только сомнѣвался, но, можетъ быть, и надѣялся, даже прямо желалъ, конечно самъ того не подозрѣвая, чтобы не такъ то было „просто", какъ ему кажется „взять все за хвостъ и стряхнуть къ чорту". И вотъ онъ узналъ навѣрное, что извнѣ это дѣйствительно очень трудно и опасно, но зато внутри—а внутри-то для него самое важное, единственно важное— еще гораздо проще, чѣмъ онъ предполагалъ. Отъ этой-то простоты ему и сдѣлалось страшно: ему сдѣлалось страшно оттого, что вообще нѣтъ ничего страшнаго. Ужасъ имъ овладѣлъ, больше котораго въ мірѣ нѣтъ, и отъ котораго бѣжитъ вся природа—ужасъ пустоты, ужасъ ничего".

Эти выводы Мережковскаго мы должны признать несоотвѣтствующими дѣйствительному настроенію Раскольникова. „И неужели, говорилъ Раскольниковъ, ты думаешь, Соня, что я не зналъ, напримѣръ, хоть того, что если ужъ началъ я себя спрашивать и допрашивать, имѣю-ль я право и власть

имѣть, то, стало быть, не имѣю права власть имѣть Или что если задаю вопросъ: вошь-ли человѣкъ? то, стало быть, ужъ не вошь человѣкъ для меня, а вошь для того, кому этого и въ голову не заходитъ, й кто прямо безъ вопросовъ идетъ... Ужъ если я столько дней промучился, пошелъ-ли бы Наполеонъ или нѣтъ? такъ вѣдь ужъ ясно чувствовалъ, что я не Наполеонъ... заранѣе предчувствовалъ, что скажу себѣ это уже послѣ того, какъ убью! Да развѣ съ этакимъ ужасомъ что-нибудь можетъ сравниться! О, пошлость! О, пошлость"!

Ужасъ пустоты, ужасъ неимовѣрной легкости, воздушности, безпредѣльности—это со стороны Мережковскаго не наблюденіе надъ Раскольниковымъ, а фантазированіе.

Въ томъ, что Раскольниковъ не вынесъ свободы, Мережковскій видитъ его слабость. „Трагедія Раскольникова заключается не въ томъ, что, вообразивъ себя бронзовымъ, оказался онъ перстнымъ, но лишь въ томъ, что тѣло у него дѣйствительно все не изъ бронзы, а душа не вся изъ бронзы, и ошибка его не въ томъ, что онъ полѣзъ въ новое слово, а лишь въ томъ, что онъ полѣзъ и въ новое дѣйствіе, тогда какъ рожденъ былъ только для новаго слова. Впрочемъ, и это противорѣчіе, этотъ разрывъ созерцанія и дѣйствія—вовсе не личная слабость Раскольникова, а слабость вообще всѣхъ людей новой европейской культуры. Наполеонъ слабѣе въ созерцаніи, чѣмъ въ дѣйствіи. Раскольниковъ наоборотъ".

Мережковскій относится съ сожалѣніемъ къ слабости Раскольникова. И все-же онъ высоко цѣнитъ его опытъ. Онъ называетъ этотъ опытъ религіознымъ. „Борьба, которая происходитъ въ Раскольниковѣ, неизмѣримо глубже, чѣмъ политика, глубже, чѣмъ нравственность: это борьба двухъ первозданнѣйшихъ религіозныхъ стихій человѣческаго духа... Не укоровъ совѣсти испугался онъ, а молчанія совѣсти, не подавляющаго сознанія вины своей, а неизмѣримо болѣе подавляющаго сознанія своей невинности, не грозящаго наказанія, а неизбѣжной безнаказанности... Это нашъ ужасъ, наша трагедія, никогда еще не совершавшаяся въ мірѣ, новая трагедія свободы, противоположная старой трагедіи совѣсти, новое, открытое нами, какъ-бы четвертое, трагическое измѣреніе міра и духа. Это нашъ ужасъ, и если мы

отъ него погибаемъ, то и *гордиться* вправѣ передъ всѣми вѣками величіемъ этого ужаса".

Напротивъ, по мысли Достоевскаго въ слабости Раскольникова его спасеніе. Чѣмъ болѣе Раскольниковъ возмущается предъ насильственной карою отъ людей („тѣмъ-то вѣдь и ужасна внѣшняя кара закона, что отнимаетъ у преступника всякую возможность внутренняго добровольнаго искупленія"); чѣмъ сильнѣе презираетъ онъ свою слабость, свою пошлость, чѣмъ болѣе страдаетъ онъ отъ сознанія: „не вошь человѣкъ для меня, а самъ я сквернѣе и гаже, чѣмъ убитая вошь"; тѣмъ вѣрнѣе онъ въ глазахъ Достоевскаго идетъ по пути спасенія. До послѣдней строки романа Раскольниковъ не знаетъ спасительности своихъ страданій, не подозрѣваетъ, и въ этомъ его трагедія; но Достоевскій ведетъ своего героя безошибочно. Въ нагло-откровенномъ Порфиріи съ его жестокими словами о Раскольниковѣ: „пусть его погуляетъ пока, пусть,—вѣдь я и безъ того знаю, что онъ моя жертвочка" проглядываетъ образъ автора

Оцѣнкѣ опыта Раскольникова съ точки зрѣнія самого Достоевскаго помогаетъ замѣчательный параллелизмъ его преступленія съ преступленіемъ Сони. „Развѣ ты не то-же сдѣлала? говоритъ ей Раскольниковъ. Ты тоже переступила . смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... Свою (это все равно!). Ты могла жить духомъ и разумомъ, а кончишь на Сѣнной... Мы вмѣстѣ прокляты, вмѣстѣ и пойдемъ—по одной дорогѣ!" Въ лицѣ Сони менѣе всего можно видѣть жрицу свободной любви, разгульнаго веселья, ея преступленіе менѣе всего состояло въ нравственной пустотѣ, воздушности, безпредѣльности; она — жертва общественнаго строя, общественной нужды, она брошена обществомъ въ пасть разврата. Она „великая грѣшница", но и ея преступленіе не внѣшне-противозаконническое, не внѣшне-юридическое, а внутреннее, противъ своей личности, и ея проклятіе внутреннее,—то, что она стала жить жизнью „безъ духа и разума". Таково же, какъ преступленіе, такъ и проклятіе Раскольникова: онъ „принципъ убилъ". Юридически - законническая невинность, невиновность предъ людьми, и внутреннее проклятіе—вотъ тяжесть Раскольникова, которую Мережковскій тенденціозно проглядѣлъ.

Въ лицѣ Раскольникова мы должны видѣть, говоря на-

учнымъ языкомъ, отрицателя морали утилитарной, законнической, и носителя морали автономной. Столкновеніе той и другой морали, переходъ отъ морали общественно-законнической, общественно-утилитарной къ морали разумно-автономной—вотъ главная тема романа Преступленіе и Наказаніе. И эта тема раскрыта Достоевскимъ съ такою тонкостью, которою тѣмъ болѣе восхищаешься, чѣмъ болѣе изучаешь преступленіе Раскольникова. Поразительна эта тонкость при той сложности и запутанности, въ которой выступаютъ и въ дѣйствительности, и въ романѣ, эти двѣ морали. Повидимому одна незамѣтно переходитъ въ другую, и въ этомъ дана возможность искушенія, предъ которымъ не устоялъ Раскольниковъ.

Легкими штрихами въ романѣ отмѣчается сердечность Раскольникова, его любвеобильность. Было бы грубою ошибкою со стороны критики соблазниться этою легкостью и признать въ сердечности Раскольникова второстепенную черту. Эта легкость кричитъ, обращаетъ на себя особенное вниманіе, подобно шипящему свисту на рыночномъ шумѣ. Вотъ жемчужины Раскольниковской любви: онъ любитъ мать и сестру, даетъ деньги Мармеладовымъ при первомъ посѣщеніи—„загребъ сколько пришлось мѣдныхъ денегъ“ (при своей крайней нищетѣ), вступается за пьяную дѣвушку—20 копѣекъ городовому, платитъ во снѣ надъ клячей, даетъ пятакъ уличной пѣвицѣ, три пятака Дуклидѣ, отдаетъ на похороны Мармеладова послѣднія деньги, присланныя ему матерью, отдаетъ „уцѣлѣвшій пятакъ“ нищей—и это въ то время, когда душа его разрывалась отъ мученій. Въ высшей степени примѣчательна и любовь Раскольникова къ своей бывшей невѣстѣ. „Больная такая дѣвочка была, вспоминаетъ самъ Раскольниковъ,—совсѣмъ хворая; нищимъ любила подавать и о монастырѣ все мечтала, и разъ залилась слезами, когда мнѣ объ этомъ стала говорить... Дурнушка такая собою. Право не знаю, за что къ ней я тогда привязался, кажется, за то, что всегда больная... Будь она еще хромая, аль горбатая, я бы, кажется, еще больше ее полюбилъ“. Уже во время суда „бывшій студентъ Разумихинъ откопалъ откуда-то свѣдѣнія и представилъ доказательства, что преступникъ Раскольниковъ, въ бытность свою въ университетѣ, изъ послѣднихъ средствъ своихъ помо-

галъ одному своему бѣдному и чахоточному университетскому товарищу и почти содержалъ его въ продолженіе полугода. Когда же тотъ умеръ, ходилъ за оставшимся въ живыхъ, старымъ и разслабленнымъ отцомъ умершаго товарища (который содержалъ и кормилъ своего отца своими трудами), помѣстилъ, наконецъ, этого старика въ больницу, и когда тотъ тоже умеръ, похоронилъ его... Сама бывшая хозяйка Раскольникова, мать умершей невѣсты его, вдова Зарницына, засвидѣтельствовала тоже, что когда они еще жили въ другомъ домѣ, у Пяти Угловъ, Раскольниковъ, во время пожара, ночью, вытащилъ изъ одной квартиры, уже загорѣвшейся, двухъ маленькихъ дѣтей, и былъ при этомъ обожженъ. Этотъ фактъ былъ тщательно разслѣдованъ и довольно хорошо засвидѣтельствованъ многими свидѣтелями". Раскольниковъ это рыцарь жалости, христіанской любви. Преступленіе его—преступленіе человѣка съ любвеобильнымъ сердцемъ. „Не вошь человѣкъ *для меня*", говоритъ Раскольниковъ (подчеркнуто у Достоевскаго). „Да какъ вы, говоритъ Соня Раскольникову,—вы, *такой*... (курсивъ Достоевскаго) могли на это рѣшиться?.. Да что это!" Правда, отмѣчается также жестокость Раскольникова. Разумихинъ отзывается о немъ: „Великодушенъ и добръ. Иногда, впрочемъ, холоденъ и безчувственъ до безчеловѣчія, точно въ немъ два противоположные характера смѣняются". Это „соприкосновеніе противоположностей" Мережковскій схватываетъ съ жадностью. Онъ видитъ въ Раскольниковѣ то же „совпаденіе красоты въ обоихъ полюсахъ", какъ и въ Свидригайловѣ, Ставрогинѣ. Онъ придаетъ первенствующее значеніе въ характерѣ Раскольникова его наполеоновской жестокости, считая его сердечность „слабымъ остаткомъ" человѣчности. Но это крайне тенденціозное, ложное освѣщеніе характера Раскольникова. Мережковскій проглядываетъ (вѣдь не намѣренно?) то обстоятельство, что кромѣ единственнаго преступленія—убійства старухи и ея сестры, котораго онъ „не вынесъ", во всемъ романѣ не указано ни одного факта жестокости Раскольникова, (такъ же, какъ совсѣмъ не дѣлается намека на сладострастіе), напротивъ отмѣчается съ удареніемъ, что доброта въ немъ была сердечная, а жестокость—умственная, отвлеченная. „Онъ былъ молодъ, отвлеченъ и, стало быть, жестокъ". Его мечты о Наполеонѣ,

о безчеловѣчіи героевъ — это отвлеченныя мечты. Въ частности, и его преступленіе имѣетъ тотъ же двойной характеръ. Съ одной стороны оно сердечно связано съ его добротою. „Единичное зло и сто добрыхъ дѣлъ“, говоря словами Свидригайлова. Преступленіемъ, по словамъ самого Раскольникова, онъ „хотѣлъ только поставить себя въ независимое положеніе, первый шагъ сдѣлать, достичь средствъ, и тамъ все бы загладилось неизмѣримою, сравнительно, пользой“. Съ другой стороны, въ основѣ его преступленія лежала *мысль* о героизмѣ, о томъ, что пророку все позволено. Эту двойственность въ характерѣ преступленія слѣдуетъ имѣть въ виду,—и нужно при этомъ обратить особое вниманіе на то, что доброта въ немъ была сердечная, а мечты о Наполеонѣ—отвлеченныя. Эта двойственность такъ именно оцѣнивается и самимъ Раскольниковымъ. Послѣ преступленія онъ называетъ свои мечты о Наполеонѣ въ „прямой“ рѣчи съ Соней вздоромъ: „Это все вздоръ, почти одна болтовня“. Главное—заботы о матери и сестрѣ. „Я хотѣлъ добра людямъ“. Но и тогда эти мечты, какъ мысль, онъ одобряетъ: „вся эта мысль была вовсе не такъ глупа“. По отвлеченности мечты о Наполеонѣ преступленіе Раскольникова было плодомъ теоріи. „Игривая острота ума и отвлеченные доводы разсудка васъ соблазняютъ-съ“, говоритъ ему Порфирій. По ясновидѣнію этого прозорливца, Раскольниковъ при своихъ отвлеченныхъ выкладкахъ ошибся въ „дѣйствительности и натурѣ“ своей. „Тутъ, говоритъ онъ о преступленіи Раскольникова,—книжныя мечты-съ, тутъ теоретически раздраженное сердце; тутъ видна рѣшимость на первый шагъ, но рѣшимость особаго рода,—рѣшился, да какъ съ горы упалъ, или съ колокольни слетѣлъ, да и на преступленіе-то словно не своими ногами пришелъ“. Онъ „теорію выдумалъ“. И Свидригайловъ говорилъ Дунѣ: „тутъ своего рода теорія... Собственная теорійка; такъ себѣ теорія“. Но кромѣ этой отвлеченной мечты въ Раскольниковѣ, въ его преступленіи, живое нравственное начало. Въ немъ борятся нравственность съ казуистикой, которая „выточилась какъ бритва“. Ему прежде всего важно „нравственное разрѣшеніе вопроса“. Теоретичность преступленія—это его высшая сознательность; но для идеи романа имѣетъ существенное значеніе не сама по себѣ теоретическая сознатель-

ность, приводящая къ безвоздушности, къ бѣлой стѣнѣ, а нравственная окраска сознанія. Раскольникову хотѣлось не просто перешагнуть, а „разрѣшить своей *совѣсти* перешагнуть чрезъ иныя препятствія, и *единственно* въ томъ только случаѣ, если исполненіе идеи (иногда *спасительной*, можетъ быть, для всего человѣчества) того потребуетъ". Не безвоздушная сознательность, а сознательность преступленія при свѣтѣ совѣсти—вотъ въ чемъ единственная оригинальность Раскольникова. „Что дѣйствительно *оригинально* (курсивъ Достоевскаго) во всемъ этомъ,—говорилъ Раскольникову Разумихинъ,—и дѣйствительно принадлежитъ одному тебѣ, къ моему ужасу, это то, что все-таки кровь *по совѣсти* разрѣшаешь... Вѣдь это разрѣшеніе крови *по совѣсти*, это... это по моему страшнѣе, чѣмъ бы оффиціальное разрѣшеніе кровь проливать, законное".

Этическая точка зрѣнія играла въ Преступленіи и Наказаніи первенствующую роль. „Я хотѣлъ Наполеономъ сдѣлаться, оттого и убилъ.—Я задалъ себѣ одинъ разъ такой вопросъ: что если-бы, напримѣръ, на моемъ мѣстѣ случился Наполеонъ, и не было бы у него, чтобы карьеру начать, ни Тулона, ни Египта, ни перехода черезъ Монъ-Бланъ, а была бы, вмѣсто всѣхъ этихъ красивыхъ и монументальныхъ вещей, просто-запросто, одна какая-нибудь смѣшная старушонка регистраторша, которую еще вдобавокъ надо убить, чтобы изъ сундука у нея деньги стащить, ну, такъ рѣшился-ли бы онъ на это, если бы другого выхода не было? Не покоробился-ли бы оттого, что это ужъ слишкомъ не монументально и грѣшно?".... Въ эти слова нужно вникнуть. Чѣмъ ничтожнѣе эта старушонка, регистраторша, ростовщица, тѣмъ сильнѣе вырисовывается любовь Раскольникова къ человѣку. „Не вошь человѣкъ для меня". Это *основной тонъ всего романа*. Эстетика скрываетъ нравственность; великолѣпіе войны, громъ пушекъ требуютъ громадной толпы, но совершенно скрываютъ человѣка. Нужно бросить эстетику, чтобы добраться до человѣка, до этики. „Я рѣшительно не понимаю: почему лупить въ людей бомбами правильною осадою—болѣе почтенная форма? Боязнь эстетики есть первый признакъ безсилія!" Раскольниковъ отбросилъ эстетику, онъ намѣтилъ себѣ жалкую старушонку и онъ сталъ сильнѣе Наполеона. „Я наконецъ догадался, что не только его не покоробило бы,

но и даже и въ голову бы ему не пришло, что это не монументально ...и даже не понялъ бы онъ совсѣмъ, чего тутъ коробиться". Но эта-то кажущаяся сила великаго Наполеона есть его дѣйствительное безсиліе, а слабость Раскольникова— его сила. Наполеонъ и не замѣтилъ бы немонументальности этого преступленія, потому что онъ не зналъ цѣнности человѣка. Для него человѣкъ былъ *вещью*. Поэтому для Наполеона переходъ отъ Тулона и Египта къ старушонкѣ былъ бы переходомъ отъ великаго къ смѣшному. Но для Раскольникова это есть переходъ отъ эстетически-величественнаго къ нравственно-великому. Онъ замѣтилъ ничтожество старухи, потому что онъ видѣлъ въ ней человѣка. Святость человѣка для человѣка въ этой немонументальной формѣ предстала Раскольникову съ силою категорическаго императива. На это Мережковскій не обратилъ вниманія и тѣмъ оказался несравненно ниже Достоевскаго, ниже его мысли. „Предъ Наполеономъ, пишетъ Мережковскій, у Раскольникова есть даже *нѣкоторое* преимущество; онъ видитъ не только внѣшнія, но и внутреннія преграды, задержки, которыя долженъ преступить, чтобы право имѣть. Наполеонъ ихъ вовсе не видитъ. Можетъ быть впрочемъ, эта слѣпота и была *отчасти* источникомъ силы его"... Нѣкоторое? отчасти? только? Нѣтъ, все величіе Наполеона въ его слѣпотѣ и все преимущество Раскольникова въ ясности его сознанія. Противъ общественно-нравственнаго закона Наполеонъ шелъ съ полнымъ сознаніемъ, но внутренне-разумнаго сознанія святости человѣческой личности у него не было. Раскольниковской проблемы никогда предъ нимъ не могло возникнуть. Напротивъ для Раскольникова самый роковой вопросъ—святость человѣка для человѣка. Вопросъ Преступленія и Наказанія это вопросъ, можно ли соединить свободу Наполеона съ сознаніемъ Раскольникова. Прежде, въ Вѣчныхъ Спутникахъ Мережковскій это понималъ лучше, хотя и не вполнѣ. „Есть что-то поистинѣ ужасающее и почти нечеловѣческое въ такихъ фанатикахъ идеи, какъ Робеспьеръ и Кальвинъ. Посылая на костеръ за Бога или подъ гильотину за свободу тысячи невинныхъ, проливая кровь рѣкой, они *искренно считаютъ себя благодѣтелями* человѣческаго рода и *великими праведниками*... Корсаръ, Жюльенъ постоянно рисуются, какъ будто играютъ роль, *наивно* вѣрятъ въ свою правоту и силу. А ге-

рой Достоевскаго уже сомнѣвается, правъ ли онъ. Тѣ умираютъ непримиримыми, а для него это состояніе гордаго одиночества и разрыва съ людьми только временный кризисъ, *переходъ къ другому міросозерцанію*". Но уже и тогда Мережковскій видѣлъ этотъ переходъ не въ томъ, въ чемъ онъ дѣйствительно состоитъ. „Раскольниковъ дошелъ путемъ ожесточеннаго протеста до отрицанія нравственныхъ законовъ, до того, что наконецъ сверцъ съ себя, какъ ненужное бремя, какъ предразсудокъ, всѣ обязательства долга. На этой ледяной теоретической высотѣ, въ этомъ одиночествѣ, кончается всякая жизнь. И Раскольниковъ неминуемо долженъ бы погибнуть, если бы въ душѣ его не было скрыто другое начало. Достоевскій довелъ его до момента, когда въ немъ пробуждается подавленное, но не убитое религіозное чувство". Итакъ, другое начало, будто, только въ концѣ пробуждается, а во время преступленія оно подавлено. Но это слишкомъ вяло для Раскольникова. Другое начало на самомъ дѣлѣ уже дѣйствуетъ въ немъ во время преступленія, доставляя ему глубокія страданія и не допуская его до ледяной высоты. „Настоящіе герои, великіе преступники закона не плачутъ и не умиляются. Кальвинъ, Робеспьеръ, Торквемада не чувствовали чужихъ страданій—въ этомъ ихъ сила, ихъ цѣльность; они какъ будто высѣчены изъ одной глыбы гранита; а въ героѣ Достоевскаго есть уже *вѣчный* источникъ слабости—раздвоенность, расколотость воли... Горе великимъ преступникамъ закона, если въ ихъ душѣ, сожженной страстью идеи, *сохранилось хоть что-нибудь человѣческое*! Горе людямъ изъ бронзы, если хоть одинъ уголокъ ихъ сердца *остался* живымъ! Довольно *слабаго* крика совѣсти, чтобы они проснулись, поняли и погибли". Вотъ къ чему свелось новое міросозерцаніе — къ слабому остатку совѣсти, къ исконной раздвоенности! Это слишкомъ слабо для Достоевскаго! Нѣтъ, отличіе Раскольникова отъ Наполеона не въ слабыхъ остаткахъ прошлаго, а въ совершенно новомъ принципѣ. „Фанатизмъ идеи только одна сторона его характера. Въ немъ есть и нѣжность, и любовь, и жалость къ людямъ, и слезы умиленія. Вотъ въ чемъ его слабость, вотъ что его губитъ". Но въ этой слабости новая сила Раскольникова, которая его не губитъ, а спасаетъ, которая возноситъ его выше Наполеона. Дѣло въ томъ именно, что его жалость къ людямъ не есть

лишь слабый отзвукъ природы, остатокъ прошлаго, но это новый принципъ, сознанный въ своей абсолютности. Чтобы понять Раскольникова не нужно опускаться ниже Наполеона, но нужно идти дальше: въ Раскольниковѣ весь Наполеонъ, но онъ болѣе, чѣмъ Наполеонъ. „Преступленіе? говоритъ Раскольниковъ... Какое преступленіе?... То, что я убилъ гадкую, зловредную вошь, старушонку - процентщицу, которую убить сорокъ грѣховъ прощается, которая изъ бѣдныхъ сокъ высасывала, — и это-то преступленіе?“ Да, преступленіе; даже такой человѣкъ не вошь для человѣка, даже такого человѣка убить значитъ принципъ убить. Это не отзвукъ природной жалости, это любовь, возведенная на высоту абсолютнаго принципа. Этика съ характеромъ автономной абсолютности, на высотѣ религіознаго принципа— вотъ сущность Раскольникова, вотъ сила, предъ которою уступаетъ своеволіе Наполеона. Геній и эстетика должны стушеваться предъ немонументальною абсолютностью автономной этики. Неэстетично, и потому тяжело, въ этомъ трагедія. Но это муки новаго рожденія, муки перерожденія Наполеона въ Алешу Карамазова. „Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачете и возрыдаете, а міръ возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ“. Вмѣсто зловредной вши, старушонки-процентщицы, родился человѣкъ въ душѣ Раскольникова, не вынесшаго преступленія, потому что для него человѣкъ не вошь. На мѣсто монументальной эстетики великаго своеволія новая красота внутренней силы, автономнаго разума. „Все мнѣ позволено, но не все“ я хочу. На мѣсто безграничнаго своеволія безграничное и свободное самоограниченіе. Наполеонъ, Торквемада, Робеспьеръ это образы прошлаго, это зерно, которое должно сгнить въ сердцѣ Раскольникова, чтобы народился Алеша Карамазовъ. Они оправдываются въ сердцѣ Раскольникова, но оправданіе прошлаго не даетъ своеволія для будущаго; оправдываясь какъ природное, эстетическое явленіе прошлаго, эти образы исчезаютъ въ нравственной силѣ будущаго. Понять Раскольникова какъ типъ, слабѣйшій Наполеона, значитъ возвратиться къ Неронамъ и Робеспьерамъ. Нужно понять его какъ внутренно-

сильнѣйшій типъ. „Все хорошо, говорилъ Кирилловъ („Бѣсы“).—Человѣкъ несчастливъ потому, что онъ не знаетъ, что онъ счастливъ, только потому. Кто съ голоду умретъ и кто обидитъ и обезчеститъ дѣвочку—хорошо. И кто размозжитъ голову за ребенка, и то хорошо; и кто не размозжитъ, и то хорошо... Должно не только терпѣть, но и любить необходимое“. Но вѣдь это только по отношенію къ прошлому, только созерцаніе прошлаго, только мертвая точка настоящаго,—для дѣйствія въ будущемъ, для жизни нужно иное. „Они не хороши, говорилъ Кирилловъ далѣе,—потому, что не знаютъ, что они хороши. Когда узнаютъ, то не будутъ насиловать дѣвочку. Надо имъ узнать, что они хороши, и всѣ тотчасъ же станутъ хороши, всѣ до единаго“. Такъ и для Кириллова рокъ—въ прошломъ, добро—въ будущемъ. И это иное, равное року въ прошломъ, столь же абсолютное и несокрушимое, хотя и внутреннее, нѣжное, слабое,—это человѣческая автономія. Это не „что-нибудь человѣческое“, это „человѣческое, слишкомъ человѣческое“, это — человѣческое на ступени абсолютнаго, божественнаго, это—нравственное на высотѣ религіознаго. Это именно свое у человѣка до абсолютности, до божественности, до неотъемлемости. „Раскольниковъ, по мнѣнію Мережковскаго, испыталъ подобное тому, что долженъ бы испытать человѣкъ, который вдругъ потерялъ бы ощущеніе вѣса и плотности своего тѣла: никакихъ преградъ, никакихъ задержекъ; всюду пустота, воздушность, безпредѣльность; ни верху, ни низу; никакой точки опоры“. Это, сказали мы, фантазированіе Мережковскаго До такого состоянія Раскольниковъ не дошелъ, потому что другое начало въ немъ уже дѣйствовало во время преступленія. Конечно, то состояніе, если бы онъ „вынесъ“ преступленіе, предполагается, только предполагается,—но это не состояніе воздушности, безпочвенности, а состояніе бездушности, безсмысленности, какъ если бы человѣкъ духовно „убилъ себя“, призвалъ на себя безуміе, вырвалъ собственное сердце, осквернилъ свою святыню, „убилъ свой принципъ“, остался „безъ разума и духа“. Сознавать приближеніе безумія это—величайшее страданіе, но разумно желать безумія невозможно. И раскольниковъ убилъ лишь руками, но „не вынесъ“ преступленія, поэтому на самомъ дѣлѣ своего принципа онъ не убилъ, какъ не мертва была и Соня, „живя

въ грязи, которую ненавидѣла". Вмѣстѣ съ этимъ нужно также признать жалкою фантазіей и разсужденія Мережковскаго объ одиночествѣ Раскольникова: по его мнѣнію, это— одиночество достигнутой высоты по ту сторону добра и зла. Правда, Раскольниковъ послѣ преступленія не можетъ выносить общества матери и сестры, но это было для него „безвыходное и тяжелое уединеніе". Да и уединеніе это было не безусловно, и это самое главное. Въ то время какъ „мысль о Дунѣ и матери наводила на него паническій страхъ", онъ искалъ общества Сони, которая стала для него „своею" „У меня одна ты теперь, говорилъ онъ ей... Я пришелъ къ тебѣ. Мы вмѣстѣ прокляты, вмѣстѣ и пойдемъ. Никто ничего не пойметъ изъ людей, если ты будешь говорить имъ, а я понялъ. Ты мнѣ нужна, потому я къ тебѣ и пришелъ... Ты тоже переступила. Но ты выдержать не можешь, и если останешься одна, сойдешь съ ума, какъ и я. Стало быть, намъ вмѣстѣ итти, по одной дорогѣ". Ну, есть ли здѣсь хоть одинъ намекъ на „могущество и уединеніе"! Почему Раскольниковъ, ища общества Сони, избѣгалъ матери и сестры, это для Сони было очень понятно. „А жить-то, говорила она ему,—жить-то какъ будешь? Жить-то съ чѣмъ будешь? Развѣ это теперь возможно? Ну, какъ ты съ матерью будешь говорить? (О, съ ними-то, съ ними что теперь будетъ!) Да что я! Вѣдь ты ужъ бросилъ мать и сестру. Вотъ вѣдь ужъ бросилъ же, бросилъ. О, Господи! воскликнула она.—Вѣдь онъ уже это все знаетъ самъ! Ну какъ же, какъ же безъ человѣка-то прожить! Что съ тобой теперь будетъ!" Въ этихъ же чувствахъ Раскольникова, въ его отношеніи къ матери и сестрѣ, и особенно къ Сонѣ, въ его природѣ, въ его сердечности — лежитъ причина его возрожденія. Съ точки зрѣнія Достоевскаго, воскресеніе Раскольникова болѣе всего понятно, вполнѣ естественно, совершенно безыскусственно. Раскольниковъ страдаетъ потому, что его природа не отвѣчаетъ его отвлеченнымъ мечтамъ, его мысли,—онъ презираетъ себя по своей теоріи. Затѣмъ, онъ страдаетъ отъ тѣхъ, кого любитъ. „Идя къ Сонѣ, онъ чувствовалъ, что въ ней вся его надежда и весь исходъ; онъ думалъ сложить хоть часть своихъ мукъ, и вдругъ теперь, когда все сердце ея обратилось къ нему, онъ вдругъ почувствовалъ и сознадъ, что онъ сталъ безпримѣрно несчаст-

нѣе, чѣмъ былъ прежде". Равнымъ образомъ, ему не удавалось и отчужденіе отъ матери и сестры. Временная ненависть къ нимъ была кажущеюся, подъ нею скрывалась любовь, вскорѣ снова выплывшая наверхъ. „О, восклицалъ онъ,—если бы я былъ одинъ, и никто не любилъ меня, и самъ бы я никого никогда не любилъ! Не было бы всего этого", т.-е. страданій, которыя заставили его открыться. Раскольниковъ не догадывается, что то (внутреннее) страданіе и это страданіе было одно и то же: любовь, которая тяжестью сковывала его отвлеченную мысль,—любовь дѣлала для него страданіями отношенія къ Сонѣ и роднымъ. Онъ также не понималъ, что въ возрастаніи этихъ страданій, когда онъ сталъ еще несчастнѣе отъ взаимной любви, особенно отъ любви къ Сонѣ, было его воскресеніе. Онъ воскресъ тогда, когда его любовь достигла абсолютности, безконечности. Какъ это глубочайше правдиво, глубочайше похристіански. Раскольниковъ на поверхности своего сознанія, въ своихъ мысляхъ до конца презираетъ свое малодушіе, а въ то же время въ глубинѣ его души растетъ его любовь. И незамѣтно для него подошло воскресеніе. „Какъ это случилось, онъ и самъ не зналъ, но вдругъ что-то какъ бы подхватило его и какъ бы бросило къ ея ногамъ (Сони). Онъ плакалъ и обнималъ ея колѣни. Въ первое мгновеніе она ужасно испугалась, и все лицо ея помертвѣло. Она вскочила съ мѣста и, задрожавъ, смотрѣла на него. Но тотчасъ же, въ тотъ же мигъ она все поняла. Въ глазахъ ея засвѣтилось безконечное счастіе; она поняла, и для нея уже не было сомнѣнія, что онъ любитъ, *безконечно любитъ ее*, и что настала же, наконецъ, эта минута". Вотъ это слово *любитъ* и объясняетъ воскресеніе. Тутъ не въ мысляхъ его перемѣна произошла, не одна теорія побѣдила другую, а „жизнь наступила вмѣсто діалектики". И какъ это у Достоевскаго именно безыскусственно: на однѣхъ и тѣхъ же страницахъ онъ показываетъ намъ послѣдніе отзвуки внутренней драмы Раскольникова, его теоретическое презрѣніе къ своему малодушію и эту воскрешающую силу любви. Критику нужно сдѣлаться рабомъ своей идеи, чтобы видѣть здѣсь у Достоевскаго „неискусную приставку"!

Свѣтлое человѣчески-божественное прежде всего противоположно стихійно-безсознательному, величественно-эстети-

ческому. Но у него есть еще другая противоположность— общественно-утилитарная. Наполеоны и Робеспьеры, посылая тысячи на костеръ, нарушая общественно-моральные законы, могли считать себя благодѣтелями человѣчества, потому что у нихъ и отрицаніе и утвержденіе относилось къ той же области: однихъ рѣзали, чтобы другимъ было хорошо. То и другое соизмѣримо. Иное дѣло при новомъ измѣреніи, когда достоинство личности возносится на высоту религіозную Здѣсь уже личность является несоизмѣримою съ общественно-утилитарнымъ. А между тѣмъ, повидимому, границы здѣсь нельзя провести. Въ этомъ—искушеніе. „Я хотѣлъ только первый шагъ сдѣлать—поставить себя въ независимое положеніе, достичь средствъ, и тамъ все бы загладилось неизмѣримою, сравнительно, пользою. *Я хотѣлъ добра людямъ*“. Для добра людямъ, для пользы обществу—убить одну мерзкую старушонку: развѣ это не соблазнительно? И вотъ, при видимой соблазнительности, оказывается нельзя: убить старушонку оказывается убить принципъ. Человѣкъ выше общества; старушонка, какъ человѣкъ, выше общественной пользы; любовь къ человѣку выше любви къ людямъ, къ обществу. Только въ человѣкѣ абсолютное, но не въ общественно-утилитарномъ. Это—религія. Это личная религія, духовная, а не религія толпы. Что именно въ этомъ одновременномъ отрицаніи утилитарной этики и утвержденіи святости личности была религія для Достоевскаго, это видно изъ слѣдующихъ словъ его Пушкинской рѣчи. „Какое можетъ быть счастье (и для самого дѣятеля, и для общества), если оно основано на чужомъ несчастіи? Позвольте, представьте, что вы сами возводите зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой. И вотъ, представьте себѣ тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только одно человѣческое существо, мало того—пусть даже не столь достойное, смѣшное даже на иной взглядъ существо, не Шекспира какого-нибудь... И вотъ только его надо опозорить, обезчестить и замучить и на слезахъ (его) возвести наше зданіе! Согласитесь ли вы быть архитекторомъ такого зданія на этомъ условіи? И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которыхъ выстроили это зданіе, согласились бы сами принять отъ васъ такое счастіе, если въ фундаментѣ

его заложено страданіе, положимъ, хоть и ничтожнаго существа, но безжалостно и несправедливо замученнаго и, принявъ это счастье, остаться навѣки счастливыми? Тутъ... перейти предѣла нельзя". Такъ Достоевскій возноситъ добро съ утилитарной низости до религіозной высоты личной святыни. Для него абсолютная цѣнность въ человѣческой личности, въ человѣческой жизни, все равно—въ чужой или своей; здѣсь единственное преступленіе—гибель жизни, все равно, своей или чужой. Раскольниковъ убилъ чужую жизнь; Соня „умертвила и предала себя" ради другихъ: умертвила, потому что потеряла „жизнь духомъ и разумомъ", и потому умертвила себя напрасно, личностью своею пожертвовала для общественной пользы. Она—великая грѣшница и ея проклятіе одинаково съ проклятіемъ Раскольникова. Въ святости личности предѣлъ жертвы. Жертва для другого должна быть безпредѣльною физически, любовь—до смерти, но не до погубленія чужой жизни, не до потери своей духовной личности. При истинной жертвѣ духовная личность возрастаетъ до абсолютности. „Кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее". Эта любовь къ человѣку выше общественно-утилитарнаго закона. Равнымъ образомъ, и страданіе отъ преступленія противъ этой любви глубже юридическаго наказанія. Вотъ почему Раскольниковъ не признаетъ себя виновнымъ предъ людьми, виновнымъ съ точки зрѣнія общественно-законнической.

„Совершенная безнравственность" какъ религія есть совершенная нелѣпость. Ошибка Мережковскаго въ томъ, что онъ свободу плоти отожествляетъ съ безнравственностью; онъ хочетъ быть язычникомъ болѣе, чѣмъ сами язычники. Единственный принципъ нравственности—человѣкъ человѣку святыня; единственный видъ безнравственности—убійство въ прямомъ и широкомъ смыслѣ этого слова, грѣхъ противъ своей духовной личности и противъ чужой жизни. Нравственность предполагаетъ аскетизмъ, какъ гигіену духа и какъ условіе общественной жизни, но нисколько не требуетъ аскетизма, какъ специфическаго духовнаго подвига. Язычники, жившіе свободною плотскою жизнью, имѣли нравственность, „по природѣ дѣлали законное, были сами себѣ законъ." Несовершенство дохристіанской нравственности объясняется степенью культуры, но не языческою плотскою свободою.

Въ силу сложныхъ историческихъ условій борьбы съ язычествомъ въ историческомъ христіанствѣ святость и нравственность стали отожествляться съ аскетизмомъ, съ подавленіемъ плоти. Мережковскій правъ, когда онъ вооружается противъ этой односторонности историческаго христіанства; но онъ впадаетъ въ ту же ошибку, когда религіозную свободу плоти понимаетъ какъ безнравственность. Это, вѣроятно, простое вліяніе моднаго Ницше, который великъ, какъ критикъ утилитарной морали, но слишкомъ слабъ, какъ критикъ христіанства, потому что оно для него совпадало съ утилитарной моралью. Ницше и его ученики ниже Достоевскаго въ пониманіи христіанства. Какъ бы то ни было, религія, какъ совершенная безнравственность, есть совершенная нелѣпость. Когда видишь потуги Мережковскаго опредѣлить эту религію, то онъ является до крайней степени жалкимъ, ходульнымъ. Онъ смотритъ на Наполеона религіозно, свято. „Въ эгоизмѣ Наполеона, безумномъ или животномъ съ точки зрѣнія нравственности позитивной, не желающей быть и не смѣющей не быть христіанской, скрывается, съ иной точки зрѣнія, нѣчто высшее, потустороннее, первозданное, премірное—религіозное“. Но все же есть предѣлъ этому восторгу. „И если онъ погибъ, продолжаетъ Мережковскій о Наполеонѣ, то не потому, что слишкомъ, а потому, что все-таки недостаточно любилъ себя, любилъ себя не до конца, не до Бога, не вынесъ этой любви, ослабѣлъ, потерялъ равновѣсіе и, хотя на одно мгновеніе, самъ себѣ показался безумнымъ, смѣшнымъ. Отъ этого маленькаго сомнѣнія въ себѣ, а не отъ великой вѣры въ себя, онъ и погибъ“. Разумѣется то, что Наполеонъ завидовалъ Александру, который, покоривъ Азію, объявилъ себя народу сыномъ Юпитера, и весь Востокъ повѣрилъ ему. „Ну, а я, если бы въ настоящее время я вздумалъ объявить себя сыномъ Бога Отца,—нѣтъ такой рыночной торговки въ Парижѣ, которою я не былъ бы освистанъ“. И вотъ этой слабости Мережковскій не можетъ простить Наполеону. Ахъ, если бы онъ не усомнился... Но что же тогда произошло бы?! Вотъ это-то и безсиленъ выразить Мережковскій, потому что за всѣми его ходульными восклицаніями скрывается „совершенная легкость, безвоздушность, пустота“, безсмысліе. Ну, если бы Наполеонъ объявилъ себя сыномъ Юпитера, то, въ случаѣ успѣха, вы-

шло бы повтореніе Александра, Нерона, Калигулы... и только Вѣдь все это уже было. „Взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой, и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ, и буду подобенъ Всевышнему“: это уже было! Это было антитеистически и эстетически величественно, но мечтать о повтореніи этого безумно. Въ этихъ своихъ словахъ Наполеонъ геніально-уменъ. Въ дни нашей культуры богосыновство Наполеона было бы смѣшнымъ. Мы уже не можемъ видѣть богосыновней славы въ „монументальной“ эстетикѣ, потому что мы уже знаемъ богосыновство какъ абсолютную внутреннюю силу. Рядомъ съ Галилеяниномъ—Сыномъ Божіимъ Наполеонъ—сынъ Юпитера можетъ быть только смѣшонъ. Наполеоновское величіе для насъ это не слишкомъ много, а слишкомъ мало. Образъ Наполеона относится къ прошлому, а не къ будущему; онъ эстетически великъ и милъ, какъ дѣтскія сказки, какъ Иванушка-дурачекъ съ его коврами-самолетами, но религіозно ничтоженъ. Какъ ни обаятеленъ этотъ образъ для толпы, его ничтожество только оттѣняется ничтожествомъ толпы, ничтожествомъ Николая Ростова съ его: „вели мнѣ сейчасъ Аракчеевъ итти на васъ съ эскадрономъ и рубить—ни на секунду не задумаюсь и пойду“. Гдѣ же черта, отдѣляющая въ „религіи“ толпы аракчеевское отъ наполеоновскаго?

Мережковскій восторгается Раскольниковымъ, его безвоздушностью, легкостью. „Это наша трагедія, нашъ ужасъ, которымъ мы вправѣ гордиться предъ всѣми вѣками“. Но восторгается не до конца. Раскольниковъ „убилъ для себя, для себя одного; если бы онъ могъ прибавить „и для Бога“, то былъ бы спасенъ. Онъ любилъ себя не до конца, не до Бога, и недостаточною, не послѣднею любовью“. Опять ходули, потуги,—опять пустота и безсмысліе подъ знаками восклицанія! Конечно, Мережковскій хотѣлъ бы видѣть Раскольникова на высотѣ Ницше; о большей высотѣ своеволія онъ не имѣетъ ни понятія, ни представленія. Но Ницше для насъ не слишкомъ великъ, а слишкомъ жалокъ. Онъ великъ своими страданіями, страданіями свободнаго духа, но онъ смѣшонъ и жалокъ въ качествѣ Сверхчеловѣка, Человѣкобога. Онъ великъ какъ человѣкъ предъ Богомъ, какъ непокорный во всемъ своемъ ничтожествѣ, но онъ ничтоженъ и жалокъ въ качествѣ бога, какъ жалокъ бываетъ не-

счастный безумный, страдающій маніей величія—въ бумажной коронѣ. „Смыслъ жизни въ силѣ и красотѣ? скажемъ словами В. С. Соловьева,—пусть такъ; но какъ бы мы ни предавались ихъ эстетическому культу, мы не найдемъ въ немъ не только защиты, но даже ни малѣйшаго указанія на возможность какой-нибудь защиты противъ того общаго и неизбѣжнаго факта, который внутренно упраздняетъ эту мнимую божественность силы и красоты, ихъ мнимую самостоятельность и безусловность—тотъ фактъ, что конецъ всякой здѣшней силы есть безсиліе, и конецъ всякой здѣшней красоты есть безобразіе... Развѣ сила, безсильная предъ смертью, есть въ самомъ дѣлѣ сила? Развѣ разлагающійся трупъ есть красота? Древній представитель силы и красоты (Александръ) умеръ, какъ самая безсильная и безобразная тварь, а новѣйшій поклонникъ силы и красоты заживо превратился въ умственный трупъ. Отчего же первый не былъ спасенъ своею красотою и силою, а второй своимъ культомъ красоты и силы? И кто же станетъ поклоняться божеству, не спасающему свои воплощенія и своихъ поклонниковъ?“

И здѣсь, на другомъ полюсѣ, въ либеральномъ лагерѣ, мы видимъ тѣ же китайскія церемоніи, тотъ же восточный этикетъ въ богопоклоненіи, какъ и въ консервативномъ старообрядчествѣ,—то же богопоклоненіе безъ нравственности, символъ вмѣсто жизни, мнимую, приписываемую силу вмѣсто дѣйствительной. Мы ищемъ силы, которая дѣйствительно была бы сильна и жива. Такою силою можетъ быть только богосыновняя вѣра въ Бога, въ которой безпредѣльное дерзновеніе соединяется съ полнымъ сознаніемъ собственнаго ничтожества, а не человѣкобожество,—такою силою можетъ быть только вѣра, дѣйствующая этическою любовью. Все еще забавляются мишурнымъ блескомъ, монументальной эстетикой и не хотятъ понять, что нравственность не исчерпывается утилитарною моральною, что въ ней есть собственныя глубины, что у нея есть своя абсолютность, что она приводитъ къ Богу,—мало того, что только чрезъ нее есть доступъ къ Богу. Здѣсь тоже ищутъ абсолютности. „Безконечною любовью нельзя любить ни себя, ни другихъ—можно любить только безконечное, только Бога. Безконечная любовь къ себѣ, безконечная любовь къ другимъ есть одна и та же любовь“. Это такъ, но это не значитъ, что любовь

къ себѣ становится безконечною, дѣлаясь безнравственною,— безнравственный эгоизмъ это не безконечность, а тупикъ. Это значитъ, что нѣтъ двухъ безконечностей, но любовь къ себѣ становится безконечною, совершенно совпадая съ этической любовью: любить другихъ такъ, погубить себя за другихъ такъ, чтобы въ этомъ обрѣсти себя—это и есть божественная любовь. „Больше этой любви нѣтъ“. Культъ безнравственнаго своеволія снова есть тотъ же культъ безнравственнаго мистицизма,—и ужъ, конечно, въ дебряхъ этого мистицизма Мережковскій и старообрядцы близки другъ къ другу. Но что можетъ быть противнѣе безнравственнаго мистицизма, и что можетъ быть великолѣпнѣе этической религіи?

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

Нравственность, право, культура образуютъ внѣшнюю оболочку религіознаго духа, религіозной личности. До религіозной личности можно дойти только чрезъ культуру, право и нравственность; религія бываетъ живою силою только подъ условіемъ нравственности, права, культуры. Безъ этической культуры нельзя дойти до религіи; но духовная религія выше культуры и нравственности, это та абсолютность, которая лежитъ за предѣломъ общественной культуры, это глубочайшая внутренно-духовная цѣнность. Со стороны въ

человѣкѣ цѣннаго ничего нельзя видѣть кромѣ этической культурности, и мы вправѣ желать и требовать, чтобы религія не являлась безъ этически-культурнаго одѣянія. Но этою оболочкою религія не исчерпывается, она то внутреннее абсолютно-цѣнное въ личности, обращенное къ Богу, что цѣнно само въ себѣ и придаетъ всему смыслъ.

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

Отсюда высшее начало духовной жизни — полная свобода...

III.

# ДУХЪ И ПЛОТЬ.

Оттиски изъ №№ „Богословскаго Вѣстника“ за 1905 г

Печатать дозволяется. Декабря 15 дня, 1904 г.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.

# ДУХЪ И ПЛОТЬ.

Гдѣ духъ Господень, тамъ свобода.
(2 Кор III, 17).

## I.

Въ послѣднее время у насъ много разсуждаютъ о церковной жизни. Обнаруживаются существенные недостатки въ современной постановкѣ пастырскаго дѣла и предлагаются мѣры къ ихъ устраненію На этой почвѣ усиленно ведутъ рѣчь объ устройствѣ православнаго прихода, объ обезпеченіи духовенства, о семинарской программѣ Существенный недостатокъ этого рода мѣръ—ихъ палліативный характеръ тогда какъ пастырское служеніе должно имѣть принципіальныя основы, оно есть по преимуществу служеніе духа, и въ сужденіяхъ о немъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, нужно смотрѣть въ корень вещей. Не хотятъ говорить о мѣрахъ радикальныхъ, можетъ быть, потому, что радикальное въ этой области менѣе уловимо, такъ какъ всецѣло относится къ области свободнаго духа. Легче вести рѣчь объ изданіи какого-нибудь закона или правила, о внѣшнихъ порядкахъ, о числовыхъ данныхъ, чѣмъ развивать апостольскій совѣтъ: „духа не угашайте“. Поэтому думаютъ, что по вопросамъ церковной жизни и христіанской практики можно руководиться самостоятельными практическими соображеніями, не затрогивая вопроса о сущности христіанства, не обращаясь къ евангелію. „Тамъ идеалъ, а мы имѣемъ дѣло съ жизнью“, говорятъ намъ. „Вступая въ нашу атмосферу, небесные лучи должны преломиться. Духъ долженъ имѣть осязательныя орудія, чтобы дѣйствовать на косную массу. Въ интересахъ

христіанства нужно воспользоваться услугами государства, науки, позитивнымъ прогрессомъ, матеріальнымъ обезпеченіемъ, благоустройствомъ формы"... Думая такъ, забываютъ, что всѣ стороны христіанской жизни должны опредѣляться единственнымъ принципомъ—внутреннимъ, должны развиваться изъ одного начала—духовнаго. Говорятъ: одно дѣло идеалъ, другое дѣло жизнь. Но идеалъ можно понимать различно. Конечно, идеалъ всегда есть конкретный образъ идеи, но идея или есть идея того, чѣмъ должна бы быть и должна стать дѣйствительность, или же есть идея того, что должно быть въ нашей дѣйствительности. Въ первомъ случаѣ, идеалъ противополагается дѣйствительности какъ будущее настоящему, возможное опытному, невиданное виданному,—и даже представляется какъ невозможное въ дѣйствительности, такъ что правило жизни неизбѣжно приспособляетъ идеалы къ условіямъ дѣйствительности. Въ этомъ случаѣ практическое значеніе принадлежитъ не идеалу, а образцу. Идеалъ и дѣйствительность стоятъ на разныхъ ступеняхъ одной лѣстницы и раздѣлены между собою временно и пространственно. Идеаломъ устраняется дѣйствительность, дѣйствительностью устраняется идеалъ. Побѣда идеала надъ дѣйствительностью есть побѣда времени и пространства. Нынѣ и тогда, здѣсь и тамъ. Идеалъ нельзя прямо примѣнить къ дѣйствительности, подобно какъ огонь при соприкосновеніи сжигаетъ или плавитъ, а чрезъ посредство пара двигаетъ. Переходъ отъ дѣйствительности къ идеалу совершается въ естественномъ возрастаніи или совершенствованіи; онъ опредѣляется условными правилами и временными формами, онъ осуществляется вмѣстѣ съ совершенствованіемъ правилъ и формъ, посему онъ есть совершенствованіе условно-механическое. Во второмъ смыслѣ, идея относится къ дѣйствительности какъ вѣчное къ временному, абсолютное къ условному, невидимое къ видимому, существенное къ феноменальному. Здѣсь идеалъ на столько же будущій, на сколько и прошедшій: „прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь". Здѣсь идеалъ-цѣль совпадаетъ съ причиной: „все Имъ и для Него создано. Онъ есть прежде всего, и все Имъ стоитъ". Здѣсь достиженіе идеала есть обнаруженіе того, что сокрыто отъ вѣка: „нынѣ прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра". Здѣсь

идеалъ какъ задача совпадаетъ съ данною основою жизни. посему съ одной стороны сказано: „если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное“ (т.-е. достиженіе праведности поставляется условіемъ вступленія въ царство Божіе), а съ другой стороны предписано: „ищите прежде царства Божія и правды его“ (т.-е. царство Божіе изображается существующимъ, такъ что его можно искать, какъ скрытое сокровище, и правда представляется его достояніемъ). Царство Божіе существуетъ отъ вѣка, составляетъ реальное благо и этическую задачу настоящаго и ожидается какъ эсхатологическое будущее. Идеалъ-разумъ есть начало жизни, сокрытъ въ ней, такъ что жизнь является свѣтомъ для человѣка, въ жизни открывается разумъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ свободно достигаемый идеалъ-любовь даетъ человѣку истинную вѣчную жизнь. Таковъ духовный идеалъ, идеалъ духовной вѣчной жизни, въ отличіе отъ идеала естественнаго, или мірского, совершенства. Христіанство и есть такой именно духовный идеалъ. Особенность этого идеала въ томъ, что онъ реализуется въ законахъ и правилахъ безусловныхъ, неограниченныхъ, что онъ всецѣлое и исключительное достояніе свободной творческой личности. Пусть и въ дѣлѣ реализаціи духовнаго идеала есть различіе между настоящимъ и будущимъ, между направленіемъ духа и дѣйствительною условностью; но вся сила въ томъ, что эта внѣшняя условность никогда не переносится на собственное устремленіе духа, на его рѣшенія, на самое представленіе идеала, во внутреннюю храмину „кроткаго и молчаливаго духа“, но ожидаетъ его лишь за порогомъ этой храмины, лишь во внѣшнемъ обнаруженіи,—различіе между настоящимъ и будущимъ царства Божія относится не къ самому духу, а лишь къ внѣшней оболочкѣ духа. Въ своей же собственной храминѣ, во внутреннемъ благѣ, въ свободномъ направленіи, въ томъ, что „николиже отпадаетъ“, что вѣчно, въ этомъ духъ теперь то же, что онъ будетъ и въ будущемъ, въ этомъ его полнота не знаетъ никакихъ границъ, его направленіе не испытываетъ никакого уклоненія. Конечно, съ какою силою ни бросить камень, онъ полетитъ не по прямой линіи, неизбѣжно уклонится къ землѣ; лодка, направляемая прямо къ берегу, относится теченіемъ внизъ.

Но иное дѣло, уклоняется ли лодка только теченіемъ, или же ее сознательно направляютъ по теченію, безъ усилій привести къ берегу. Въ отношеніи къ свободной дѣятельности человѣка эта разница не только имѣетъ громадное значеніе, но она именно и обозначаетъ границу между религіознымъ и будничнымъ, небеснымъ и земнымъ. Каково бы ни было направленіе духа, его внѣшнее обнаруженіе будетъ условно, ограниченно, но весь вопросъ въ томъ, каково это направленіе. Требованія религіознаго идеала безусловны и неограниченны, религіозное устремленіе духа есть именно устремленіе къ абсолютному, религіозное направленіе есть именно направленіе прямое. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Религіозное въ отличіе отъ мірского, или земного, и есть именно абсолютное, здѣсь все разсматривается sub specie aeterni, sub specie absoluti. Возьмите область мірскихъ, земныхъ стремленій человѣка, и изслѣдуйте, чего онъ хочетъ: вы найдете, что онъ всегда хочетъ чего-нибудь ограниченнаго, единичнаго или многаго, числоваго, того или этого, мѣстнаго или временнаго. Я хочу построить себѣ одинъ домъ въ двѣнадцать комнатъ, желаю засѣять сто десятинъ, хочу, чтобы два моихъ сына были счастливы, чтобы одинъ мой другъ и три пріятеля имѣли удачу. Пусть когда я пріобрѣту сто десятинъ, мнѣ захочется имѣть двѣсти, когда построю одинъ домъ, мнѣ захочется имѣть еще дачу, и такъ далѣе безъ конца. Но въ каждый данный моментъ я хочу чего-нибудь ограниченнаго, каждое реальное желаніе условно. Безусловность здѣсь уничтожаетъ самую возможность желанія. Напротивъ, въ религіозной области стремленіе необходимо безусловно. Въ религіозномъ отношеніи я хочу, чтобы всѣ люди были счастливы, всѣ были сынами Божіими, чтобы вся тварь освободилась отъ рабства тлѣнію, чтобы Богъ былъ все во всемъ,—религіозная любовь есть любовь до смерти, религіозное совершенство есть абсолютное совершенство. Разумѣется, это не есть совершенство естественное, взрослое, абсолютность безконечнаго числа, безконечнаго времени; на пути увеличиванія числа, количественнаго совершенствованія, естественнаго возрастанія можно придти только къ абсолютности всемогущества, всевѣдѣнія, къ той абсолютности идеала, которою устраняется дѣйствительность и стремленіе къ которой неизбѣжно сокращаетъ

жизнь, размѣнивается на ограниченныя желанія и подмѣняетъ идеалы образцами. Напротивъ, истинно-религіозная абсолютность есть абсолютность духовной жизни, духовнаго совершенства. Но это есть именно абсолютность, которая составляетъ неотъемлемую принадлежность религіознаго стремленія. Каждое стремленіе духа религіозно лишь тогда, когда оно неограниченно и абсолютно. Больше или меньше, здѣсь и тамъ, теперь и тогда — это земное, это стремленіе къ идеалу количественному; все и навѣки — это жизнь божественная. Здѣсь нѣтъ мѣста ариѳметическимъ вычисленіямъ, расчетамъ и соображеніямъ, приспособленіямъ и оглядываніямъ: кто взялся за плугъ, а самъ оглядывается назадъ, тотъ не работникъ на нивѣ Божіей. Все оставить, все продать, чтобы пріобрѣсти одну жемчужину, возненавидѣть все свое—это значитъ жить божественною жизнью. Во внѣшнемъ обнаруженіи и этотъ божественный порывъ встрѣтитъ ограниченіе, но это ограниченіе нимало не ослабляетъ его внутренней силы, нимало не измѣняетъ его собственнаго направленія. Религіозно я люблю всѣхъ людей и въ силу этой любви ухаживаю за этимъ человѣкомъ. Повидимому, здѣсь тѣ же границы, въ какія заключена и плотская любовь. Но это только повидимому, только во внѣшнемъ проявленіи: во внутреннемъ существѣ та и эта любовь различны. Любовь мірская условна сама въ себѣ, поскольку плотскою любовью я люблю этого человѣка лишь потому, что онъ „этотъ“ человѣкъ, — мой братъ, мой другъ; напротивъ, въ духовной любви нѣтъ внутреннихъ границъ, поскольку я люблю этого человѣка не какъ именно этого, а какъ одного изъ всѣхъ, поскольку духовная любовь предполагаетъ ненависть къ „своимъ“, — для нея есть границы только внѣшнія, ибо, любя всѣхъ, я фактически могу благотворить лишь отдѣльнымъ представителямъ человѣчества. „Я созналъ,—говоритъ одинъ изъ героевъ Достоевскаго (Версиловъ въ *Подросткѣ*),—что мое служеніе идеѣ вовсе не освобождаетъ меня, какъ нравственно-разумное существо, отъ обязанности сдѣлать въ продолженіе моей жизни хоть одного человѣка счастливымъ практически... Осчастливить непремѣнно и чѣмъ-нибудь хоть одно существо въ своей жизни, но только практически, то-есть въ самомъ дѣлѣ, я бы поставилъ заповѣдью для всякаго развитаго человѣка, подобно

тому, какъ я поставилъ бы въ законъ или повинность каждому мужику посадить хоть одно дерево въ своей жизни въ виду обезлѣсенія Россіи"... То же и въ отношеніи къ другимъ границамъ. Все это границы для внѣшняго проявленія духовной жизни, но не для ея внутренней силы. Несмотря на эти внѣшнія границы, требованія духовнаго идеала всегда абсолютны: всѣхъ люби, все отдай, люби до смерти. Лепта бѣдной вдовы была религіознымъ дѣломъ, потому что другіе клали много отъ избытка своего, а она отдала все свое пропитаніе: ограниченность лепты не была границею ея религіознаго порыва,—въ ограниченности внѣшняго факта открылась религіозная безграничность ея духа. Ограниченность внѣшняго обнаруженія не простирается на самый духовный идеалъ—и требованія его всегда безусловны; въ этой безусловности ихъ религіозная сила. „Господи! сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему противъ меня? до семи ли разъ?"—„Не говорю тебѣ: до семи, но до седмижды семидесяти разъ".—„Сколько мнѣ отдавать изъ своего имѣнія? десятую ли часть?"—„Всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть Моимъ ученикомъ". Такой абсолютный характеръ имѣютъ всѣ заповѣди Христа: ничего половиннаго, никакой ариѳметики, никакого высчитыванія. Не только не убивай, а даже не гнѣвайся, совсѣмъ не гнѣвайся; не только не прелюбодѣйствуй, а даже не смотри на женщину съ вожделѣніемъ; вовсе не клянись; не противься злу....

Если заповѣди евангелія имѣютъ такой безусловный характеръ, то очевидно полнота ихъ исполненія дается не внѣшнимъ дѣйствіемъ, не ариѳметикой, а духомъ, его энергіей. Не въ томъ дѣло, сколько я даю,—безконечное ариѳметическое возрастаніе жертвы не приближаетъ меня къ духовной абсолютности; все дѣло въ томъ, *какъ* я даю. Въ царствѣ Божіемъ нѣтъ внѣшнихъ цѣнностей, здѣсь есть только одна цѣнность—цѣнность человѣческаго духа, человѣческой личности. Въ области внѣшней культуры и мірской цивилизаціи мы видимъ внѣшнія цѣнности, независимыя отъ цѣнности личностей — это формы производства, формы взаимныхъ людскихъ отношеній... Въ этой области прогрессъ совершается объективно, въ сферѣ этихъ формъ. Внѣшній прогрессъ можно усчитывать. Такой объективности

нѣтъ въ царствѣ Божіемъ, въ его исторіи. Въ царствѣ Божіемъ требованія абсолютны, и реализованы они могутъ быть только въ абсолютныхъ цѣнностяхъ, а такими цѣнностями могутъ быть только человѣческія личности. Поэтому царствіе Божіе не приходитъ примѣтнымъ образомъ; нельзя сказать: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ. Оно внутри человѣка. Только въ духѣ человѣческомъ, въ его творческой энергіи, можетъ быть адэкватная область примѣненія его безусловныхъ законовъ. Какъ неограниченность заповѣдей, такъ и абсолютное значеніе личности это принципіальныя основы христіанской вѣры. Ни одна религія не возводитъ человѣка на такую высоту, какъ это дѣлаетъ христіанство. „Какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? Или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою?“ Мірской прогрессъ, движеніе къ идеалу естественнаго совершенства, совершается въ сферѣ формъ и состоитъ въ смѣнѣ низшихъ формъ высшими, менѣе развитыхъ болѣе развитыми и сложными. Въ царствѣ Божіемъ формы не имѣютъ такого значенія. Здѣсь онѣ только внѣшняя граница внутренней безграничности, видимая условность духовной абсолютности. Несомнѣнно съ духовнымъ прогрессомъ и формы должны мѣняться, но это измѣненіе есть лишь необходимое слѣдствіе внутренняго роста. „Никто къ ветхой одеждѣ не приставляетъ заплаты изъ небѣленной ткани; ибо вновь пришитое отдеретъ отъ стараго, и дира будетъ еще хуже. Не вливаютъ также вина молодого въ мѣхи ветхіе, а иначе прорываются мѣхи, и вино вытекаетъ, и мѣхи пропадаютъ. Но вино молодое вливаютъ въ новые мѣхи, и сберегается то и другое“. Въ царствѣ Божіемъ формы не имѣютъ самостоятельнаго значенія объективнаго средства для внутренняго развитія. Послѣднее совершается въ глубинѣ духа, оно всегда бьетъ изъ источника „живой воды“, всегда имѣетъ абсолютный характеръ личнаго творчества. „Кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ; но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную“. Свобода творчества, свобода личности—вотъ необходимое условіе духовной жизни, духовнаго развитія. Это есть свобода обладанія истиной. Каждый христіанинъ, какъ и Христосъ, есть сынъ Божій, имѣетъ въ себѣ духа Божія,

который есть духъ богосыновней свободы, духъ свободнаго творчества. „Къ свободѣ призваны вы, братья“, торжественно завѣряетъ апостолъ: „духа не угашайте!“ Этою духовною свободою опредѣляются отношенія христіанъ къ внѣшней формѣ жизни. Нужно различать между абсолютностью личности и условностью формы; отношеніе христіанской личности къ формѣ можетъ быть лишь дѣломъ свободы. Абсолютность евангельскаго закона единственно адэкватную сферу примѣненія имѣетъ въ творческой личности, которая лишь изъ своей свободы устанавливаетъ отношеніе къ внѣшней формѣ. Дѣломъ Христа было воспитать въ людяхъ богосыновнюю свободу, а не внѣшне отмѣнять формы. Отсюда поразительные видимые контрасты въ жизни и ученіи Христа. Такъ Христосъ и по своей жизни и по своему ученію былъ „конецъ закона“, какъ это ясно формулировалъ апостолъ,— и однако Самъ Христосъ не объявилъ конца закона: Онъ пришелъ не нарушить законъ, но исполнить. Онъ не отмѣнилъ законъ, ибо всякая внѣшняя отмѣна формы есть узаконеніе другой формы,—Онъ далъ закону абсолютное выраженіе, возвелъ его къ живому источнику свободной личности, которая уже сама изъ своей свободы должна создать отношеніе къ формѣ. Или еще примѣръ. Ученикъ Христовъ, первомученикъ Стефанъ, выражалъ съ существенной стороны ученіе Христа, когда проповѣдывалъ, что „Іисусъ Назорей разрушитъ мѣсто сіе (т.-е. храмъ) и перемѣнитъ обычаи, которые передалъ намъ Моисей“,—подобно какъ и Самого Христа враги обвиняли въ словахъ: „Я разрушу храмъ сей рукотворенный, и чрезъ три дня воздвигну другой нерукотворенный“. И однако Самъ Христосъ не разрушалъ храма,—Онъ очистилъ его изгнаніемъ изъ него продающихъ и покупающихъ. Его дѣломъ было установить принципъ поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ, предоставивъ ему въ сердцѣ „истинныхъ поклонниковъ“ свободно опредѣлить свое отношеніе къ храму. Абсолютность христіанства только тогда можетъ совмѣститься съ условностью исторической формы, когда то и другое относится къ разнымъ сферамъ: абсолютность помѣщается въ духѣ, а форма признается внѣшнею условностью. Вопросъ объ отношеніи абсолютности духовной жизни къ внѣшней условности формы

только тогда получаетъ надлежащее разрѣшеніе, когда оно предоставляется свободѣ духа.

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

## II.

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

---

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

При переходѣ духовнаго блага отъ личности къ народу является необходимою форма. Это естественная, а не идеальная необходимость. Форма является необходимою прежде всего по законамъ подражанія и по законамъ воспитанія. Одинъ по любви къ Богу и людямъ раздаетъ все имѣніе свое, проводитъ дни и ночи въ молитвѣ и отдаетъ тѣло свое на сожженіе. Другіе, для которыхъ духовная жизнь не есть дѣйствительное благо, но идеалъ и долгъ,—усвояютъ то, что есть первоначально лишь результатъ духовной жизни, внѣшнее доброе дѣло—аскетическую добродѣтель, которая является для нихъ внѣшнею заповѣдью. Подражаютъ часамъ молитвы, родамъ пищи, внѣшнему выраженію молитвеннаго духа... И нельзя, конечно, отрицать воспитательнаго значенія формы: она является символомъ духовной жизни, прежде всего доступнымъ для народнаго пониманія. Такъ въ частности для народа необходимы церковное управленіе, символъ вѣры и богослужебный обрядъ. Эти символы, обязывая, воспитываютъ. Но наряду съ этимъ исторически-условнымъ символическимъ значеніемъ религіозной формы, она пріобрѣтаетъ въ глазахъ толпы абсолютную цѣнность. И это вотъ почему. Христіанство есть величайшее благо для того, кто его постигъ и воспринялъ, для личности, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно крестъ—страшное требованіе по отношенію къ земной жизни. Вѣдь нужно подумать о томъ, что значитъ быть христіаниномъ: это значитъ любить до смерти, возненавидѣть себя, возненавидѣть отца, мать, жену, дѣтей. Народъ такою жизнью жить не можетъ. Когда же христіанство предлагается, какъ долгъ и идеалъ, народу, онъ по естественному чувству самосохраненія, ищетъ средствъ обезопасить себя отъ „всепоядающаго огня“ религіи, отъ истребляющихъ молній неба,—и находитъ это средство въ самостоятельной, объективной, цѣнности церковнаго символа, религіозной формы, добраго дѣла — въ православіи, правовѣріи и обрядовѣріи. Все это естественно, разумно и понятно. Во всемъ этомъ еще нѣтъ серьезной проблемы.

Серьезная проблема религіозной формы начинается съ того момента, какъ формою устраняется личность, символомъ замѣняется свободное творчество. Въ этомъ случаѣ подрываются самыя основы духовной религіи, форма стано-

вится орудіемъ духовной смерти, символъ убиваетъ. Это и есть проблема нашего времени.

Легко убѣдиться въ томъ, что христіанская религія, бывшая нѣкогда жизнью и дѣломъ, нынѣ стала у насъ пустымъ символомъ. Было время, когда стать христіаниномъ значило стать инымъ человѣкомъ, когда въ водахъ крещенія дѣйствительно омывалась нечистота грѣховная, когда каждый христіанинъ дѣйствительно владѣлъ силою духа Божія, когда участіе въ святой чашѣ и хлѣбѣ было символомъ фактическаго участія христіанъ въ смерти Христовой, слѣдованія по Его пути. Христіане на столько по жизни отличались отъ нехристіанъ, что „изъ постороннихъ никто не смѣлъ пристать къ нимъ, а народъ прославлялъ ихъ“. Вездѣ, гдѣ только христіане ни соприкасались съ нехристіанами, въ путешествіяхъ ли, въ сношеніяхъ ли односельчанъ, въ торговлѣ, вездѣ христіане выдѣлялись изъ язычниковъ. Вотъ почему во время жестокихъ гоненій на христіанъ, когда послѣдніе стояли у всѣхъ на виду и за жизнью ихъ внимательно слѣдили, защитники христіанства смѣло и во всеуслышаніе указывали на высоту христіанской жизни. „Не мы, говорили они громко, а язычники грабятъ по дорогамъ, разбойничаютъ на моряхъ, приготовляютъ яды, когда не могутъ умертвить кого силою. Они, а не мы, сбываютъ съ рукъ женъ своихъ, чтобы завладѣть ихъ приданымъ; изъ нихъ же бываютъ и жены, отравляющія своихъ мужей, чтобы выйти за мужъ за любовниковъ. Они рожденныхъ ими дѣтей или умерщвляютъ, или подкидываютъ, когда сжалятся надъ ними. Они вступаютъ въ заговоръ противъ своихъ согражданъ и отечества, не страшась положенной за то казни. Они посягаютъ на святотатство и грабятъ храмы боговъ, которымъ поклоняются. Они производятъ и всѣ другія легчайшія и обыкновеннѣйшія преступленія, какъ то: поддѣлываютъ ложныя свидѣтельства, похищаютъ наслѣдства, настоящихъ наслѣдниковъ или истребляютъ, или устраняютъ, предаютъ тѣла свои на блудодѣяніе... Въ чемъ подобномъ можно упрекнуть христіанъ, которыхъ религія состоитъ въ провожденіи безпорочной жизни? Язычники, видя, что сами они творятъ описанныя мною беззаконія, а мы ничего иного не дѣлаемъ, кромѣ добра, могли бы кажется понять, что на нашей сторонѣ благочестіе, а на ихъ злочестіе. Да и какъ люди, во

всѣхъ поступкахъ жизни своей держащіеся добраго пути, могутъ заблуждаться въ главнѣйшемъ предметѣ, т.-е. въ религіи? Съ другой стороны, быть не можетъ, чтобы тотъ, кто заблуждается въ жизни своей, не обманывался и на счетъ своей религіи. Такимъ образомъ изъ поведенія той и другой стороны удобно узнать можно, какая изъ нихъ превосходнѣе"... Для апологета христіанства, какъ для наблюдателя, было очевидно, что языческое богослуженіе исчерпывается пустою обрядностью, церемоніальностью, тогда какъ христіанство есть религія дѣла и жизни. „Въ чемъ состоитъ многобожіе? спрашиваетъ апологетъ. Какую имѣетъ оно силу? Какіе его обряды, происхожденіе, основныя начала, существо? Къ чему оно стремится? Какую обѣщаетъ награду, чтобы человѣкъ вѣрно служилъ ему и защищалъ его? Я вижу въ немъ однѣ только церемоніи, оканчивающіяся ничѣмъ. Напротивъ того наша религія тверда и неизмѣнна, потому что учитъ правдѣ, всегда находится съ нами, обитаетъ во внутренности души и приноситъ самый умъ въ жертву Богу. Языческая религія ничего болѣе не требуетъ, кромѣ пролитія крови, дыма отъ фиміама и пустыхъ возліяній; а наша требуетъ благоразумія, чистаго сердца и непорочности жизни. Языческая религія допускаетъ къ себѣ всѣхъ безъ разбора, прелюбодѣицъ, распутныхъ женщинъ, срамныхъ безстудниковъ, воровъ, разбойниковъ, отравителей, и всѣ они ни о чемъ иномъ не молятся, какъ чтобы могли злодѣянія свои совершать безнаказанно. У насъ нѣтъ мѣста никакому грѣху. Кто приступитъ къ жертвоприношенію не съ чистою совѣстью, тотъ подвергнется угрозамъ Самого Бога, который видитъ всѣ изгибы сердца, который есть непримиримый врагъ грѣха, и неминуемо требуетъ отъ насъ правды и вѣры. Тутъ неумѣстны ни злонравіе, ни превратныя молитвы. Но язычники столь несчастны, что не могутъ понять, какъ вредна религія, поблажающая величайшимъ злодѣяніямъ и пріемлющая молитвы, зараженныя нечистою совѣстью. Они думаютъ, что исполнили самое злочестивое приношеніе, когда подымутъ руки свои, когда совершаютъ возліяніе, какъ будто скверны духа могутъ быть омыты и очищены какою либо водою изъ потоковъ или изъ моря. Надобно омывать совѣсть и очищать ее отъ всякихъ пожеланій, въ ней гнѣздящихся. Надобно всякаго рода преступ-

ленія изглаживать спасительными водами истины и вѣры. Кто такъ поступать будетъ, тотъ очиститъ душу свою такъ, что никакія скверны тѣла ему не повредятъ".

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

Церковные идеалы наши, дѣйствительно, не простираются дальше того, чтобы имя Божіе славилось отъ моря до моря едиными устами, чтобы однообразное богослужебное благолѣпіе украшало всю нашу землю, чтобы церковное управленіе дѣйствовало стройно, — дальше того, что̀ — символы, форма. Наше церковное управленіе, консисторско-канцелярское, не разсчитано на потребности живой души; наше исповѣданіе ограничивается учебниками и не связано съ жизнью; наше обрядовое богослуженіе въ народномъ пониманіи покрыто мракомъ старообрядчества и даже идолопоклонства. И все это признается нормальнымъ. Вотъ картина, переданная недавно на страницахъ одного изъ духовныхъ журналовъ. „Лѣтъ десять—двѣнадцать назадъ объѣзжалъ кузнецкій уѣздъ мѣстный архипастырь. Въ одномъ мордовскомъ селѣ онъ пожелалъ узнать, на сколько тверды мордва въ православной вѣрѣ. Онъ зашелъ въ домъ старосты и только хотѣлъ было помолиться, какъ замѣтилъ, что въ переднемъ углу совсѣмъ нѣтъ иконъ.

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

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

— А гдѣ же икона?

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

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

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

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

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

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

Странно то, что православное сознаніе не налагаетъ никакого долга, хотя и внушаетъ самомнѣніе. „Старообрядцы Чердынскаго уѣзда Юмской волости—народъ трудолюбивый, воздержный, сравнительно грамотный; они составляютъ несомнѣнно лучшій элементъ Юмской волости и могли бы служить образцомъ для подражанія своимъ сосѣдямъ, право-

славнымъ—невоздержнымъ, поголовно неграмотнымъ, живущимъ крайне грязно"... О какой же другой мѣстности нельзя сказать того же?

Не только по сравненію съ инославными, но даже по сравненію съ язычниками христіане нынѣ выдѣляются безнравственностью. Нынѣ мы ведемъ войну на Дальнемъ Востокѣ. Мы терпимъ пораженія. Но наши военныя неудачи скоро могутъ уступить мѣсто нашимъ побѣдамъ. Гораздо прискорбнѣе, что мы, православные, уступаемъ язычникамъ въ этической культурѣ. Вотъ что пишетъ недавно православный епископъ Дальняго Востока, Иннокентій (Переяславскій): „Весьма грустными явленіями въ общественной жизни Манчжуріи объясняются многія жертвы, понесенныя Россіей на Дальнемъ Востокѣ. Живя въ гор. Дальнемъ, я удивлялся и скорбѣлъ душой о той безпечности и непробудномъ разгулѣ, который царилъ тамъ наканунѣ самыхъ военныхъ событій. Казалось, для русскаго жителя далекой окраины нѣтъ ничего страшнаго, и онъ можетъ безъ трепета встрѣтить своего наступающаго врага. Но первые роковые удары изъ смертоносныхъ орудій повергли всѣхъ въ неописуемый ужасъ: всѣ потеряли голову, все побѣжало...

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

Цѣлыя полчища публичныхъ японскихъ женщинъ, которыхъ съ большимъ вниманіемъ и заботливостью выпроваживали (во время войны) изъ новыхъ русскихъ колоній, краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуютъ о здѣшнихъ нравахъ; такой грубый развратъ не могъ не вызвать въ туземныхъ жителяхъ отвращенія къ русскому человѣку, стремящемуся просвѣщать инородцевъ... Не вдаваясь въ перечисленіе всѣхъ ненормальныхъ явленій мѣстной общественной жизни, достаточно сослаться на мѣстныя иностранныя газеты, уподобляющія наши новыя русскія города съ Содомомъ и Гоморрой. Переѣзжая изъ новыхъ русскихъ го-

родовъ въ иностранные китайскіе, невольно приходится убѣдиться въ нравственномъ перевѣсѣ послѣднихъ надъ первыми“...

Краснорѣчивѣе этого голоса іерарха могутъ говорить лишь самые факты. Вотъ картинка изъ нашей жизни на Дальнемъ Востокѣ. Русскій пароходъ захватываютъ японцы. Одинъ изъ плѣнниковъ составилъ описаніе своего пребыванія въ Японіи. „Въ часъ дня нашъ старшій офицеръ попросилъ, чтобы разрѣшили командѣ обѣдать. Вынесли мы на ютъ рындовую и начали пить; нѣкоторые успѣли выпить по пяти, вмѣсто одной чарки. Но пришелъ японецъ и забралъ рындовую, не давъ никому пить, а бочку запечаталъ своей печатью... Въ 10 часовъ вечера нашъ хлѣбопекъ и еще нѣкоторые хорошо подвыпили и завели японцевъ въ буфетъ и начали угощать, но они, кромѣ пива и лимонада, ничего не пили“... Плѣнники высажены на берегъ. „Мы ходили по городу свободно; было одно плохо: команда, не бывшая долго на берегу, на радостяхъ сильно запьянствовала. Такъ мы прожили въ Нагасакахъ 5 дней. Два раза приходилъ приставъ съ переводчикомъ и просилъ, чтобы мы не дрались. Наши матросы.... напились и въ пьяномъ видѣ передрались. Сломали нѣсколько велосипедовъ у японцевъ и побили много прохожихъ. Всѣ съ синяками выѣзжали изъ Нагасакъ“,—впрочемъ не съ одними синяками, а еще съ „двумя ящиками, въ которыхъ помѣщались иконы“...

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

Но на этомъ еще нельзя остановиться. Вотъ фактъ, котораго трудно не видѣть: церковь теряетъ власть надъ своими чадами. Не она владѣетъ нынѣ ихъ думами, не подъ ея руководствомъ рѣшаютъ они свои живые вопросы, не она ведетъ ихъ на жизненномъ пути. Мы наблюдаемъ массовыя отпаденія отъ церкви, хотя они не признаются и не отмѣчаются въ церковныхъ спискахъ. Скажемъ ли, что отпадаютъ прелюбодѣи, ростовщики, мірскіе кулаки? Нѣтъ, эти остаются въ церкви. Отпадаютъ тѣ, которые ищутъ духовной жизни, ищутъ отвѣтовъ на живые вопросы, ищутъ вож-

дей, ищутъ духовнаго служенія Богу. Они спрашивали хлѣба, имъ давали камень; они искали живого слова, имъ давали мертвыя формулы. И они пошли своими путями.

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

Гдѣ причины этихъ печальныхъ явленій? Причина въ томъ, что установившаяся форма не даетъ мѣста свободнымъ религіознымъ дѣятелямъ, что единственные дѣятели у насъ на нивѣ Божіей священники, приготовляемые и избираемые по формѣ, составляющіе духовное вѣдомство, и только.

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

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

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

Не въ томъ серьезный вопросъ, какъ измѣнить семинарскую программу, а въ томъ, можетъ ли вообще семинарскій трафаретъ приготовить дѣятелей на нивѣ Христовой, можетъ ли уловить ловцовъ Божіихъ консисторская форма, начинающая номеромъ на прошеніи ставленника и кончающая номеромъ резолюціи, не дающая мѣста ни одному живому моменту человѣческихъ отношеній между избирающимъ и избираемымъ. Архим. Павелъ въ одномъ изъ писемъ къ проф. Н. И. Субботину писалъ: „Покойный владыка Иннокентій, митрополитъ Московскій, сказалъ мнѣ разъ: когда я былъ малолѣтнимъ, во мнѣ былъ страхъ Божій, а когда вступилъ въ науки, учился въ семинаріи, страхъ Божій потерялъ, и уже потомъ, когда вышелъ изъ семинаріи, опять началъ бояться Бога“. Сравните съ этимъ относящіяся сюда строки изъ дневника прот. Путятина. Извѣстный преосвященный Порфирій писалъ: „Наше духовенство есть каста и, какъ каста, имѣетъ прирожденные пороки. Ежели въ средѣ его и являются блестящія дарованія, то сила ихъ ослабляется узкимъ образованіемъ и направленіемъ душъ въ одну сторону, къ колокольнямъ. У кого изъ нихъ есть природное краснорѣчіе, у того оно, стѣсненное школьными формами, правилами, или нѣмѣетъ, или не имѣетъ сильнаго вліянія на общество, которое можетъ быть увлекаемо, спасаемо, словомъ естественнымъ, живымъ“...

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

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

Исторія еврейскаго народа съ убѣдительностью, какой только можно желать, научаетъ насъ, что живая основа религіозной жизни—свободная дѣятельность пророковъ. Евреи имѣли славныхъ царей, но не въ царяхъ была ихъ сила; они имѣли блестящее священство, но не въ священствѣ было ихъ спасеніе. Ихъ сила и ихъ слава—свободные посланники Божіи. У нихъ были помазанные цари и царство у нихъ было символомъ царствованія Божія, но цари ихъ были на сторонѣ народа, а не на сторонѣ Божіей,—какъ сами они составляли собственную славу и гордость народа, такъ и народъ былъ ихъ гордостью; у нихъ были законные и наслѣдственные священники, но священники ихъ также были костью отъ костей и плотью отъ плоти народной, жили интересами народа, жили его даяніями. Только пророки ихъ были неподкупными служителями Божіими, только ихъ устами говорилъ свободный духъ Божій. Цари и священники обычно были въ союзѣ, пророки же, неустрашимо возглашая слово Божіе, не знали никакихъ человѣческихъ связей,—ихъ грозная рѣчь направлялась равно какъ къ народу, такъ и къ его священникамъ и царямъ: „Слушайте, священники, и внимайте, домъ Израилевъ, и приклоните ухо, домъ царя, ибо вамъ будетъ судъ“. Судъ былъ священникамъ вмѣстѣ съ народомъ, потому что „грѣхами народа Моего, говорилъ Господь, кормятся они, и къ беззаконію его стремится душа ихъ. И что̀ будетъ съ народомъ, то и со священникомъ“. И судьба царя была въ судьбѣ народа.

Цари еврейскіе были помазанниками Божіими и священство іудейское было законно-наслѣдственнымъ; но законное помазаніе и законная наслѣдственность еще не давали полнаго ручательства за то, что каждый царь будетъ рабомъ Божіимъ и что священство всегда будетъ священствомъ Божіимъ; то и другое служеніе въ своей законности еще не

имѣло критерія для отличенія славы Божіей отъ славы мірской и богослуженія дѣломъ отъ богослуженія формальнаго, фарисейскаго. Напротивъ пророчество, никогда не опредѣляясь внѣшнимъ регламентомъ, всегда въ самой своей дѣйствительности имѣло критерій своей богоугодности.

Въ еврейской исторіи, правда, наряду съ истинными пророками были пророки ложные. Но ложное пророчество всегда обличалось истинными пророками, тогда какъ священство не находило обличителей въ своей средѣ. Пророчество въ самомъ себѣ, въ самой своей дѣйствительности, имѣетъ родникъ своего вѣчнаго обновленія. Возможность ложнаго пророчества при свободѣ пророческаго духа не опасна для религіозной жизни народа, потому что всегда побѣждается собственными силами пророчества; опасенъ законническій формализмъ, совершенно не дающій мѣста для обнаруженія пророческаго духа. Время усиленнаго пророческаго служенія въ еврейской исторіи было временемъ религіозной жизни народа, хотя это были дни тяжелые въ политическомъ отношеніи и мрачные для іерусалимскаго храма. Начало гибели еврейскаго народа было положено въ тѣхъ затрудненіяхъ, которыя пророческій духъ находилъ для себя въ теократическомъ строѣ,— было положено въ тѣ дни, о которыхъ сказано: „разумный безмолствуетъ въ это время; ибо злое это время“. Въ тѣ столѣтія предъ рождествомъ Христовымъ, въ которыя прекратилось у іудеевъ пророческое служеніе, народъ іудейскій былъ уже мертвымъ даже въ дни политической самостоятельности, при всемъ великолѣпіи священническаго служенія.

Въ лицѣ Христа божественный пророкъ былъ распятъ законнымъ іудейскимъ священствомъ при участіи римской власти. Его свободная смерть стала источникомъ новой духовной жизни въ исторіи человѣчества. Въ Его церкви внѣшняя царская власть совсѣмъ не должна имѣть мѣста. Священство Его церкви ведетъ свое начало отъ Его апостоловъ и оно должно быть не только законнымъ, но и пророчески-воодушевленнымъ. Въ христіанствѣ священство не воодушевленное, законническое, еще менѣе терпимо, чѣмъ то было въ еврейской исторіи, ибо въ Новомъ Завѣтѣ „излить духъ Божій на всякую плоть“ и всѣ истинные поклонники Божіи должны пророчествовать. Если же всѣ хри-

стіане должны имѣть въ себѣ духа Божія, если личность въ христіанствѣ имѣетъ абсолютно-цѣнное значеніе, если христіанство есть царство абсолютно-цѣнныхъ личностей, а не служеніе тѣней и формы, то дѣятели на христіанской нивѣ Божіей должны быть по преимуществу свободными носителями духа Божія.

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

Поэтому всѣ, кому дороги интересы духовной жизни, кто имѣетъ въ себѣ „начатокъ духа“, всѣ въ мѣру своего духовнаго возраста должны безотлагательно, не успокоивая себя никакими упованіями, проявить себя дѣломъ, способствовать появленію истинныхъ работниковъ на нивѣ Божіей; всѣ мы отвѣтственны за трупный запахъ, который идетъ отъ насъ. Пророковъ Божіихъ нужно вымолить у Бога, нужно заслужить ихъ, свободное слово тѣмъ, которые любятъ его.

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

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

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

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

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

## III.

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

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

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

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

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

Это слѣдуетъ уже изъ того, что христіанство, или евангеліе, не можетъ опредѣлять плотской жизни. Евангеліе нельзя проповѣдывать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, ненависть къ братьямъ и сестрамъ, а это было бы полною нелѣпостью, въ родѣ средневѣковаго дѣтскаго крестоваго похода. Дѣти могутъ жить только по естественному чувству любви къ родителямъ и семьѣ, только въ радостной атмосферѣ семейной ласки, семейнаго тепла, только въ атмосферѣ улыбокъ и нѣжности. Евангеліе нельзя непосредственно прилагать къ рѣшенію вопросовъ государственныхъ. Кесарево кесарю, Божіе Богу. Государство, основанное на евангеліи, это contradictio in adjecto такъ же, какъ и царство Божіе съ характеромъ мірского государства: „князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими, но между вами, сказалъ Христосъ своимъ ученикамъ, да не будетъ такъ“. Равнымъ образомъ не можетъ быть и христіанской политики. Непосредственное примѣненіе евангелія къ рѣшенію политическихъ вопросовъ должно привести къ явному абсурду. Если, напр., г. Сапожниковъ въ *Странникѣ* (1904 г. февр.) пишетъ: „съ библейской точки зрѣнія Россія должна какъ можно скорѣе вполнѣ и окончательно присоединить Маньчжурію къ своимъ владѣніямъ“, то очевидно это *мнимое* христіанство не есть евангельское христіанство. — Непосредственно по евангелію нельзя устроить суды, потому что въ евангеліи сказано: „не судите“. — Нынѣ, въ дни войны, нерѣдко можно слышать и читать, особенно въ напутственныхъ рѣчахъ полковыхъ священниковъ, что „истиннымъ воиномъ можетъ быть только христіанинъ“; но такія рѣчи опрокидываются каждымъ успѣхомъ язычниковъ-японцевъ надъ православными воинами. Одинъ священникъ сказалъ войску, вмѣсто „со щитомъ или на щитѣ“:— „со Христомъ и во Христѣ“. Это—безсознательное кощунство. Если „цѣль войны заключается въ томъ, чтобы ослабить, по возможности, не только боевую силу и укрѣпленія непріятеля, но и всю совокупность его моральныхъ и матеріальныхъ рессурсовъ“, то войну нельзя оправдать съ точки зрѣнія евангельской; если въ евангеліи предписано „не противиться злому“, то, оче-

видно, евангеліе не имѣетъ своею задачею воспитывать воинственности.—На евангельской основѣ не можетъ процвѣтать брачная жизнь, потому что евангеліе требуетъ отъ мужа „оставить жену, возненавидѣть ее“, а для брачной жизни требуется плотская любовь, плотская страсть. Г. Мережковскій говоритъ о „христіанской святости брака“; но это потому, что на мѣсто Христова евангелія онъ ставитъ „новое“ евангеліе, смотритъ не на единаго вѣчнаго историческаго Христа, а „мистически созерцаетъ новый ликъ“ грядущаго Христа.—Патріотизмъ можно примирить съ евангеліемъ только при помощи лицемѣрія и софистики, такъ какъ исходный пунктъ евангелія—борьба съ національною ограниченностью въ области религіи. Истинное христіанство не можетъ подогрѣвать патріотическихъ чувствъ.—Наконецъ, „христіанская наука“, „христіанское искусство“—пустые звуки. У евангелія нѣтъ непосредственныхъ точекъ соприкосновенія съ наукою и искусствомъ. Наука и искусство тѣмъ лучше, чѣмъ они свободнѣе, человѣчнѣе. Вопросы науки и искусства не могутъ быть христіанскими вопросами; какъ не можетъ быть христіанскаго вопроса объ электричествѣ, о телефонѣ, такъ и не должно быть христіанскаго вопроса о театрѣ, о безубойномъ питаніи, хотя и много нынѣ охотниковъ ставить такіе вопросы.

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

дѣла до законовъ естественной жизни, до *формъ* и видовъ плотского существованія.

Забвеніе этой истины ставитъ безвыходную дилемму или отрицать мірскую жизнь во имя евангелія, или понизить евангеліе, приспособить его къ потребностямъ жизни. Первымъ путемъ пошелъ Толстой. Онъ глубоко понимаетъ христіанскій законъ, во всякомъ случаѣ глубже, чѣмъ защитники такъ называемаго новаго христіанства. Его ошибка въ томъ, что въ евангеліи онъ видитъ не только содержаніе лично-духовной жизни, а и норму общественнаго благоустройства, основу земного благоденствія. При такомъ взглядѣ на значеніе евангелія, выводы Толстого послѣдовательны. Если евангеліе абсолютно, то, въ непосредственномъ примѣненіи къ плотской, мірской жизни, оно отрицаетъ всѣ ея формы. Ради евангелія нужно отвергнуть науку, искусство, государство, бракъ: все это не можетъ вынести евангельскаго абсолютизма. Толстой не останавливается предъ тѣмъ, что вѣдь безъ этихъ формъ и видовъ естественной жизни послѣдняя обращается въ призракъ. Мало того, онъ требуетъ во имя евангелія уничтоженія самой плотской жизни. „Жить зачѣмъ? говоритъ Позднышевъ - Толстой... Если есть цѣль жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигается цѣль... Если цѣль человѣчества благо, добро, любовь,—то вѣдь достиженію этой цѣли мѣшаетъ что? Мѣшаютъ страсти. Изъ страстей самая сильная и злая, и упорная—половая, плотская любовь, и потому, если уничтожатся страсти, и послѣдняя, самая сильная изъ нихъ, плотская любовь, то пророчество исполнится, люди соединятся во едино, цѣль человѣчества будетъ достигнута, ему незачѣмъ будетъ жить“.

Противники Толстого, съ которыми онъ, при всемъ своемъ безсиліи, могущественно борется, идутъ какъ разъ противоположнымъ путемъ. Обнимая въ сферѣ христіанства всю полноту естественной жизни человѣка, защищая христіанскій бракъ, христіанскій судъ, христіанское государство, христіанское искусство, и въ то же время сознавая невозможность абсолютнаго содержанія въ формахъ естественной жизни, они понижаютъ евангельскія требованія, примѣняютъ евангеліе къ уровню потребностей общественнаго благоустройства, выводятъ изъ христіанства правила о повиновеніи ра-

бовъ господамъ и властямъ, о покорности жены мужу, создаютъ христіанскій соціализмъ и т. д. Это приспособленіе достигается путемъ привнесенія въ евангельское христіанство остатковъ іудейской нравственности и обрывковъ житейской языческой мудрости. Такимъ образомъ въ систему христіанства принимаются іудейское десятословіе и формы языческой религіи. Возникающее при этомъ противорѣчіе, напр. между заповѣдью о ненависти къ отцу и матери и заповѣдью: „чти отца и мать“, устраняется гипотезой евангельскихъ совѣтовъ, необщеобязательныхъ, добровольныхъ, къ которымъ и сводится вся сущность евангелія. Конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ понижается евангеліе, приспособляясь къ жизни, и естественная жизнь, втягиваясь въ чуждую ей сферу, какъ то придавливается, создается какъ бы робость въ естественныхъ движеніяхъ, радость омрачается.

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

На этой свободѣ должно настаивать въ интересахъ самого евангелія. Евангелію нѣтъ дѣла до содержанія мірской жизни, для него дороги лишь души человѣческія. Однако души могутъ быть пріобрѣтены для евангелія лишь въ томъ случаѣ, если онѣ выростаютъ въ сферѣ свободной плотской жизни, въ теплѣ и радости плотскихъ страстей, если онѣ развиваются сильными и свободными личностями, если онѣ предварительно обогащаются всѣмъ богатствомъ мірской жизни. Только въ полнотѣ и свободѣ плотской жизни можетъ быть точка опоры для небесныхъ порывовъ духа. Если сказано: „возненавидь отца, мать, жену, дѣтей,—раздай имущество,—пожертвуй жизнью“; то вѣдь, очевидно, это благовѣстіе имѣетъ *силу* лишь для того, кто знаетъ тепло плотской любви, радости семейной жизни, кто поработалъ надъ пріобрѣтеніемъ имущества, кто любилъ свой народъ, насладился честью и славою. Жертва жизнью для Бога есть дѣйствительная жертва со стороны того, кто имѣетъ жизнь—богатую, радостную, сильную. Для Бога можетъ быть пріобрѣтенъ тотъ, кто сначала пріобрѣлъ себя для себя. Напротивъ, кто не любилъ мірскою любовью, не зналъ мірскихъ сладостей и горестей, для того слова евангельскія звучатъ вяло, слабо, какъ эхо отдаленнаго пѣснопѣнія, въ которомъ не раз-

берешь словъ, какъ сновидѣніе, котораго не вспомнишь. Если бы удалось внушить евангеліе кому-нибудь съ дѣтства, съ первыхъ дней сознанія воспитать его въ истинномъ христіанствѣ, то вѣдь это выросъ бы жалкій уродецъ, никому и ни на что негодный,—выродилась бы изъ него та теплохладность, о которой сказано въ Писаніи: „ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ".

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

## IV.

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

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

ною жизнью, нельзя сказать, что тѣмъ самымъ онъ святъ Богу!

Христіанство въ абсолютности добра, въ соединеніи этики съ вѣрою, въ духовной вѣрующей любви,—и потому христіанское отношеніе къ природѣ и плоти начинается лишь съ того момента, съ котораго природное отношеніе становится отношеніемъ къ человѣку, къ лицу. Природное отношеніе христіанина не становится по одному этому неизбѣжно аскетическимъ, не создаетъ бѣгства изъ міра. Христіанскій духъ проявляется въ дѣйствительной любви къ живымъ людямъ, а не въ отвлеченно-созерцательной религіозности. Кто говоритъ, что онъ любитъ Бога, но не любитъ брата своего, тотъ съ христіанской точки зрѣнія—лжецъ. И кто говоритъ, что онъ любитъ брата своего, но любитъ словомъ или языкомъ, а не дѣломъ и истиною, тотъ также лжецъ. Евангеліе исходитъ изъ того, что жизнь есть благо—не святое и не грѣшное, но—благо. Благо—солнечный свѣтъ, здоровье, радости семейной жизни, дружескаго общенія. И любить по евангелію значитъ давать людямъ прежде всего это благо жизни, до чаши холодной воды включительно. Истинный христіанинъ скорбитъ съ больными, заключенными, и радуется съ радующимися,—радуется на радости семьи и служитъ ей со всею полнотою чувства. Христосъ создаетъ вино на веселіе брачущихся и съ любовью благословляетъ дѣтей: развѣ это можетъ быть забыто христіанствомъ? *Избранные* Христа избираются изъ міра и посылаются въ міръ *служить* людямъ. Именно *служить*, но не *управлять* міромъ, не налагать на него свое внутреннее благо, какъ долгъ, какъ законъ, какъ форму. „Кто поставилъ Меня судить или дѣлить васъ“? сказалъ Христосъ одному изъ народа, просившему Его раздѣлить между нимъ и братомъ наслѣдство. Такъ словами Христа избранные Его могутъ сказать міру: „кто поставилъ насъ женить или разводить васъ? кто поставилъ насъ управлять вашею плотскою жизнью“?

Евангеліемъ оправдывается образъ старца Зосимы, любившаго и Бога, и природу, и людей. Но оправдывается евангеліемъ и образъ Алеши Карамазова. Та же самая любовь къ человѣку оправдываетъ и личное участіе человѣка въ плотской жизни. Мы уже видѣли, что Марѳинъ духовнымъ бракомъ съ Сусанной заѣлъ ея молодость, загубилъ ея вѣкъ.

Было бы съ его стороны дѣломъ истинной любви—дать ей дѣтей, ибо высшее благо жены—имѣть дѣтей, ибо спасается жена чадородіемъ... „И увидѣла Рахиль, что она не рождаетъ дѣтей Іакову, и позавидовала Рахиль сестрѣ своей, и сказала Іакову: дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю“... И вѣчно Рахиль будетъ плакать о дѣтяхъ своихъ, и вѣчно образъ Марѳина будетъ образомъ проклятаго лицемѣрія...

Христіанство не оскверняется плотью, и вмѣстѣ съ тѣмъ—оно не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ. Христіанство въ томъ и только въ томъ, что надъ плотью, только въ духовной абсолютной любви, только въ абсолютномъ устремленіи духа къ божественному совершенству. Христіанство въ томъ, чтобы любить всѣхъ людей, чтобы ненавидѣть свое, чтобы положить душу свою за людей. Христіанство въ томъ вдохновенномъ порывѣ, въ томъ призваніи, которое ставитъ человѣка выше границъ плоти. Говоря объ участіи христіанина къ плоти и его участіи въ плоти, не то мы хотимъ сказать, что духовность и абсолютность христіанства можетъ быть сколько нибудь понижена, но мы хотимъ сказать, что абсолютность христіанской религіи не можетъ создать особаго рода жизни (мнимо-аскетическаго). Для Божьяго дѣла христіанинъ долженъ возненавидѣть все свое, бросить мать и отца, жену и дѣтей, презрѣть всякое мірское благо,—въ этомъ, и только въ этомъ христіанство. Но пока онъ не почувствовалъ своего избранія, пока онъ не созналъ опредѣленнаго дѣла Божьяго, котораго не можетъ исполнить въ плотскихъ границахъ, до тѣхъ поръ ему единственная возможность жить по-человѣчески—слѣдовать законамъ плоти. Выходить изъ ея границъ безъ призванія, т. е. безъ радостнаго и всеохватывающаго сознанія божественной задачи, не вмѣщающейся въ этихъ границахъ, это значитъ идолопоклонничать предъ формою.

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

Пока не требуетъ поэта
Къ священной жертвѣ Аполлонъ,
Въ заботахъ суетнаго свѣта
Онъ малодушно погруженъ.
Молчитъ его святая лира,
Душа вкушаетъ хладный сонъ,

И средь дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ
Но лишь божественный глаголъ
До слуха чуткаго коснется,
Душа поэта встрепенется,
Какъ пробудившійся орелъ.
Тоскуетъ онъ въ забавахъ міра,
Людской чуждается молвы,
Къ ногамъ народнаго кумира
Не клонитъ гордой головы.
Бѣжитъ онъ, дикій и суровый,
И звуковъ и смятенья полнъ,
Въ широко-шумныя дубровы,
На берега пустынныхъ волнъ.

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

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

По этой темѣ, мы прежде всего направляемъ евангельскій огонь противъ фарисейскаго лицемѣрія въ области религіи

(что́ вполнѣ соотвѣтствуетъ собственному облику историческаго евангелія). Намъ, въ противоположность фарисейскому лицемѣрію, бездушному формализму, хотѣлось бы раскрыть понятіе евангельски-свободнаго отношенія христіанскаго духа къ плоти. Только въ этой свободѣ реальнаго отношенія къ живой плоти христіанскій духъ можетъ найти точку опоры для воздѣйствія на современное человѣчество, только въ видѣ свободной духовно-личной силы.

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

## V.

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

Но они не останавливаются на этомъ. Мережковскій, имѣющій въ виду всю полноту языческой, или плотской жизни, говоритъ, что плоть равноцѣнна духу, равносвята, — какъ духъ святъ, такъ и плоть свята, сладострастіе свято. Божественное, духовное, это—верхнее небо, небесная бездна; плотское, человѣческое, это—нижнее небо, нижняя бездна,—тамъ

и здѣсь одна абсолютность. „Итакъ, язычество — не какъ противоположная христіанству, или отрицаемая имъ другая половина міра, а какъ необходимая половина самого христіанства; ученіе Христа, не какъ величайшее разъединеніе, а какъ *соединеніе* этихъ двухъ половинъ, двухъ полюсовъ, двухъ половъ міра; казавшееся „христіанствомъ“ и донынѣ кажущееся „анти-христіанствомъ“ — не два, а одно; небо вверху и небо внизу, дневное и ночное — не два, а одно“. Земля небесная и небо земное; если предаться небесному до конца, то дойдешь до земли; если погрузиться окончательно въ земное, то достигнешь неба. „Доброе и злое начала равны; оба пути въ концѣ соединяются, Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ—одно и тоже“ Мережковскій религіозно смотритъ на плоть, на человѣческое; самое евангеліе онъ видитъ не въ проповѣди объ одномъ только божественномъ, но равно о божественномъ и человѣческомъ, онъ указываетъ полярность въ самомъ ученіи Христа, христіанство для него соединеніе этихъ противоположностей. Подобно ему, и Розановъ, останавливающій свое вниманіе преимущественно на полѣ, на бракѣ, видитъ въ полѣ, въ бракѣ, не только человѣческое, но и божественное, онъ возвышается до религіи брака. Въ его воззрѣніи „семья хочетъ занять аппартаменты, до сихъ поръ занятые дѣвственнымъ состояніемъ, *аγαμι*—ею, хочетъ себѣ вѣнцовъ, скипетровъ, „житій“ и „державства“ и „ключей царства небеснаго“, ранѣе ей не дававшихся. О ключахъ весь и споръ: можно ли семейному, плодородному, счастливому, веселому, безъ унынія и тоски въ себѣ, безъ упрековъ себѣ, однако содѣлаться дорогимъ и милымъ существомъ Богу? Въ этомъ весь и споръ: объ основномъ христіанскомъ настроеніи. Оно было 2000 лѣтъ довольно удушливое, тоскливое, печальное, жалующееся, скорбящее; въ общемъ—трагическое. Нѣтъ улыбокъ, преступенъ смѣхъ, порицаемо удовольствіе; и всего страстнѣе порицается—сладчайшее, мужеженское, „любовь“, соединеніе. Теперь я беру это, беру самое сладкое и, разсматривая, съ недоумѣніемъ говорю: да что же тутъ неправда? Неправда въ хитрости, заносчивости, власти, скупости. А это, изъ чего рождается такое чудное существо какъ дитя, такое невинное, — оно скорѣе мнѣ думается уже свято, нежели грѣховно... Проценты хороши— капиталъ хорошъ“...

Эти защитники святой плоти сами себя объявляютъ рѣшительными противниками церковнаго (т. е. исторически-христіанскаго) аскетизма,—и мнѣ кажется, что въ ихъ воззрѣніи все исчерпывается этою историческою антитезою, что они не доходятъ до высоты евангельскаго ученія, до евангельской проблемы. Съ другой стороны и ихъ обычные оппоненты идутъ всецѣло противъ нихъ, довольствуясь защитою того, что они отвергаютъ. Но нужно и важно разсмотрѣть вопросъ исключительно съ евангельской точки зрѣнія, исключительно по существу отношенія духа и плоти. Было бы желательно прежде всего устранить изъ сферы обсужденія все, что не существенно для евангелія, для христіанскаго духа, и все, что не существенно для плоти, все исторически-временное. Евангельская проблема отношенія духа и плоти есть проблема отношенія божественнаго къ человѣческому; это отношеніе далеко не то же, что аскетическое отношеніе духа и плоти. Пусть, какъ въ каждой изъ высшихъ религій чистота первоисточника понижается въ народно-историческомъ явленіи, такъ и въ христіанствѣ евангельское отношеніе божественнаго и человѣческаго подмѣняется аскетическими идеалами въ понятіи народа,—это такъ понятно. Но во всякомъ случаѣ нѣтъ основаній считать аскетическую проблему исчерпывающею евангельскую проблему. „Историческое христіанство, говоритъ Мережковскій, усилило одинъ изъ двухъ мистическихъ полюсовъ святости въ ущербъ другому—именно полюсъ отрицательный въ ущербъ положительному—святость духа въ ущербъ святости плоти; духъ былъ понятъ, какъ нѣчто не полярно-противоположное плоти, а какъ нѣчто совершенно отрицающее плоть, какъ безплотное. Безплотное и есть для историческаго христіанства духовное и вмѣстѣ съ тѣмъ чистое, доброе, святое, божеское, а плотское—нечистое, злое, грѣшное, дьявольское... Не указанъ ли въ ученіи Христа выходъ изъ этого противорѣчія? Не утверждаетъ ли ученіе это въ посюсторонней полярной противоположности потусторонняго мистическаго единства Духа и Плоти? Не утверждаетъ ли Христосъ равноцѣнности, равносвятости Духа и Плоти?“ Такъ Мережковскій, рѣшая аскетическую проблему иначе, чѣмъ она рѣшается въ историческомъ христіанствѣ, думаетъ одинаково съ своими противниками, что этою проблемою исчерпывается евангеліе

Онъ не догадывается, что сущность дѣла не въ томъ или другомъ рѣшеніи аскетической проблемы, а въ подмѣнѣ евангельской проблемы аскетическою и, обратно, въ возвращеніи отъ послѣдней къ первой. Въ рѣшительномъ антагонизмѣ аскетизму онъ доходитъ до эстетическаго абсолютизма, до абсолютной эстетики по ту сторону добра и зла, и думаетъ, что это и есть евангельская точка зрѣнія. Онъ не замѣчаетъ, что въ сущности онъ остается на томъ же уровнѣ, на какомъ стоятъ изобличаемые имъ противники, и неизбѣжно приходитъ къ тому же смѣшенію двухъ началъ. Равнымъ образомъ и Розановъ, строго говоря, работаетъ надъ вопросомъ этико-культурнымъ, но не надъ религіознымъ вопросомъ. Все, чего онъ хочетъ по отношенію къ браку, *на его пути* можетъ быть достигнуто нѣсколькими церковно-государственными законами. А что не можетъ быть достигнуто измѣненіемъ въ законодательствѣ, то и совсѣмъ не можетъ быть достигнуто на его пути. Нельзя всю религію сводить къ вопросу о бракѣ. Толстой говоритъ, что религія въ уничтоженіи брака, Розановъ — что она въ благоустройствѣ брака. Тотъ и другой равно не доходятъ до религіи. Легко понять, что оппоненты Мережковскаго и Розанова изъ богословъ обычно довольствуются разработкою только аскетическаго вопроса. И это взаимное сведеніе существеннаго къ исторически-временному замѣчается какъ въ общей постановкѣ вопроса, такъ и въ частностяхъ. Напр. Розановъ категорически заявляетъ, что „проституція и дѣтоубійство— плоды аскетизма“. Но кто же не знаетъ, что проституція и дѣтоубійство существуютъ въ широкихъ размѣрахъ тамъ, гдѣ не слыхали объ аскетизмѣ, что это зло знаютъ дикари, что дѣтоубійство, по крайней мѣрѣ, объясняется экономическими условіями? Розановъ и Мережковскій ставятъ зло на счетъ церкви, а ихъ оппоненты все зло связываютъ съ существомъ язычества. „Умственное юродство, нравственная грязь—неизбѣжная принадлежность человѣческаго... Можетъ ли христіанство благословить греческія оргіи и римскія пиршества, на которыхъ плоть торжествовала надъ духомъ? можетъ ли христіанство благословить то искусство, которое служитъ самолюбію или чувственности? Можетъ ли христіанство благословить тотъ апоѳеозъ чувственности, какой мы находимъ въ Декамеронѣ Боккаччіо?“... Но вѣдь христіанскій

аскетизмъ не исчерпывается же борьбою съ этими крайностями? Съ другой стороны, существенно ли и неизбѣжно эти крайности связаны съ язычествомъ? Не знаетъ ли само язычество средствъ борьбы съ ними? Не въ томъ ли суть дѣла, чтобы знать, до какого предѣла спасеніе въ самой культурѣ, и откуда начинается область религіознаго спасенія?

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

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

Мы ставимъ такой вопросъ: имѣетъ ли плоть *христіанскую* святость? Т.-е. во-первыхъ, удовлетворяется ли плотью христіанское сознаніе и, во-вторыхъ, даетъ ли плоть въ собственныхъ границахъ мѣсто абсолютности?

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

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

Итакъ, что такое семейная любовь для христіанскаго сознанія?

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

Да, это дѣйствительно волшебный инструментъ, которымъ животный эгоизмъ чудесно превращается въ жертву Богу, которымъ на высоту религіи возводятся будничныя гра-

ницы—тепло, отечество, мужъ, жена, интересъ общества, хозяйство, избытокъ, выгодная купля, продажа, двадцатое число...

Это религія помѣщика Левина, о которомъ съ неизмѣнною любовью вспоминаетъ неоднократно Розановъ. „Вся жизнь моя, говоритъ о себѣ Толстой, сосредоточилась въ семьѣ, въ женѣ, въ дѣтяхъ и потому въ заботахъ объ увеличеніи средствъ жизни. Стремленіе къ совершенствованію подмѣнилось уже прямо стремленіемъ къ тому, чтобы мнѣ было съ семьей какъ можно лучше". Въ это время Левинъ-Толстой пріобрѣтаетъ одно за другимъ имѣнія, устраиваетъ конный заводъ, а особенно любуется на своихъ свиней. „Прежде, когда онъ (Левинъ) старался сдѣлать что-нибудь такое, что сдѣлало бы добро для всѣхъ, для человѣчества, для Россіи, для всей деревни,—онъ замѣчалъ, что мысли объ этомъ были пріятны, но сама дѣятельность всегда бывала нескладная, не было полной увѣренности въ томъ, что дѣло необходимо нужно, и сама дѣятельность, казавшаяся сначала столь большою, все уменьшаясь и уменьшаясь, сходила на нѣтъ; теперь же, когда онъ, послѣ женитьбы, сталъ болѣе и болѣе ограничиваться жизнью для себя,—онъ, хотя не испытывалъ болѣе никакой радости при мысли о своей дѣятельности, чувствовалъ увѣренность, что дѣло его необходимо, видѣлъ, что оно спорится гораздо лучше, чѣмъ прежде, и что оно все становится больше и больше. Теперь онъ, точно противъ воли, все глубже и глубже врѣзывался въ землю, какъ плугъ, такъ что ужъ и не могъ выбраться, не отворотивъ борозды.—Жить семьѣ такъ, какъ привыкли жить отцы и дѣды, то-есть въ тѣхъ же условіяхъ образованія, и въ тѣхъ же воспитывать дѣтей,—было несомнѣнно нужно. Это было такъ же нужно, какъ обѣдать, когда ѣсть хочется; и для этого такъ же, какъ нужно приготовить обѣдъ, нужно было вести хозяйственную машину въ Покровскомъ такъ, чтобы были доходы"... Въ это же время невѣрующій Левинъ нашелъ, или ему показалось, что онъ нашелъ вѣру.

Это та религія, отъ которой съ негодованіемъ отвернулись всѣ. Тургеневъ писалъ: „Левинъ—эгоистъ до мозга костей". Достоевскій говорилъ о „мрачномъ обособленіи Левина и угрюмомъ отъединеніи". „Кити,—такъ излагаетъ До-

стоевскій мысли Левина,—Кити весела и съ аппетитомъ сегодня кушала; мальчика вымыли въ ваннѣ и онъ сталъ меня узнавать: какое мнѣ дѣло, что̀ тамъ въ другомъ полушаріи происходитъ; непосредственнаго чувства къ угнетенію славянъ нѣтъ и не можетъ быть, потому что я ничего не чувствую". Иного сужденія о такой религіи, конечно, и быть не можетъ. „Все это поэзія и бабьи сказки—все это благо ближняго, говорилъ Николай Ростовъ. Мнѣ нужно, чтобы наши дѣти не пошли по-міру; мнѣ надо устроить наше состояніе, пока я живъ; вотъ и все".

Впослѣдствіи Толстой отвергнулъ этотъ идеалъ. „Одна степенно ведомая въ предѣлахъ приличія, роскошная жизнь благопристойной, такъ называемой, добродѣтельной семьи, проѣдающей, однако, на себя столько рабочихъ дней, сколько достаточно бы на прокормленіе тысячъ людей, въ нищетѣ живущихъ рядомъ съ этой семьей,—болѣе развращаетъ людей, чѣмъ тысячи неистовыхъ оргій грубыхъ купцовъ, офицеровъ, рабочихъ, предающихся пьянству и разврату". И не только своими словами, но и своею судьбою Толстой показалъ, что семья—граница для христіанской свободы. Когда Толстой хотѣлъ по-христіански раздать свое имѣніе, онъ встрѣтилъ рѣшительное препятствіе въ словахъ жены: „я не могу пустить дѣтей по-міру, когда никто не хочетъ исполнить того-же".

„Это, замѣчаетъ Мережковскій, и есть главный, какъ будто неопровержимый, доводъ князя міра сего, который убаюкиваетъ насъ въ нашей языческой мерзости и вслѣдствіе котораго христіанство, вотъ ужъ скоро двадцать вѣковъ, не удается: если не можетъ одинъ человѣкъ измѣнить все это, то пусть все и остается по-прежнему. Это и есть та серединная пошлость, на которой стоитъ міръ, по крайней мѣрѣ нашъ демократически-мѣщанскій міръ, и которая дѣлаетъ для него „слабую паутину собственности" желѣзною цѣпью". Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ пишетъ: „какая бездна животнаго эгоизма въ томъ семейномъ инстинктѣ, который восхваляется выше всѣхъ принциповъ и вѣрованій современной буржуазной моралью". Вотъ рѣзкій расколъ въ нѣдрахъ самого новаго христіанства. Религія Розанова для Мережковскаго мѣщанство. Правда, это не мѣшаетъ Мережковскому имѣть и другой взглядъ на мѣ-

щанскую семью. „Если, говоритъ онъ, кромѣ святости духа, мы признаемъ и святость плоти, кромѣ христіанской, столь же вѣчную святость языческую; то семья и хозяйство—не мѣщанство; это неизмѣримо глубже и первобытнѣе; это вѣчный голосъ природы, неодолимое чувство жизни, которое заставляетъ звѣря устраивать логово, птицу—гнѣздо и человѣка—зажигать огонь семейнаго очага. Это—покорное волѣ природы свиваніе гнѣзда, благолѣпное домостроительство". Не будемъ говорить о томъ, удается ли Мережковскому достигнуть примиренія. Во всякомъ случаѣ, и въ послѣднихъ словахъ его скрывается мысль, что розановская религія, религія семьи, не имѣетъ собственно христіанской святости, что семья не имѣетъ даже человѣческой святости. Семья природно-естественна, эстетически-прекрасна, имѣетъ свои радости и свои горести, которыми она и оправдывается; въ ней гармонически сочетается личный эгоизмъ съ общею пользою. Но когда проснется въ человѣкѣ сознаніе божественное, абсолютное, можетъ ли тогда семья удовлетворить его? Можно ли это сознаніе втиснуть въ границы *своей* семьи? Установить *религіозную* неприкосновенность интересовъ своей семьи не значитъ ли это изгнать изъ человѣческой жизни всякую мысль о святомъ, о небесномъ? Не самъ ли Розановъ писалъ когда-то, что „въ частной или семейной жизни обнаруживается каждымъ человѣкомъ слабая степень психической дѣятельности?" Можно,—мало того, даже должно и къ своей семьѣ относиться религіозно, но не значитъ ли это—стереть притягательную силу „своего"? Религіозную святость можно внести въ семейныя отношенія лишь въ томъ случаѣ, когда святость имѣетъ небесно - универсальную основу...

Розановъ восторгается крѣпостью семейной жизни въ іудействѣ; поэтому онъ ставитъ іудейство выше христіанства. Но вѣдь семья въ іудействѣ неразрывно связана съ національною ограниченностью религіи, съ національнымъ самомнѣніемъ, съ книжничествомъ и фарисействомъ, съ тою системою, которая не могла вынести *человѣка*. Іудеи ждали себѣ первыхъ мѣстъ въ царствѣ Мессіи, царскихъ вѣнцовъ и судейскихъ троновъ, ждали позора всѣхъ язычниковъ у своихъ ногъ,—и они не могли вынести Мессіи, Который проповѣдывалъ Бога Отца всѣхъ людей. Національная исклю-

чительность вела за собою исключительность, фарисейство, и внутри народной жизни самихъ евреевъ,—крайнее презрѣніе избранныхъ къ народу простому,—все то, что такъ противно христіанству. „Чѣмъ болѣе любилъ еврейскій народъ Бога, тѣмъ менѣе любилъ онъ людей. Что въ Богѣ всѣ народы земные имѣютъ своего отца, который въ милосердіи своемъ печется о заблудшихъ столько же, сколько о вѣрныхъ, скорбитъ о нихъ и ищетъ ихъ спасенія—эта мысль была совершенно чужда евреямъ... *Для насъ, Господи, создалъ Ты вѣкъ сей, о прочихъ же народахъ, происшедшихъ отъ Адама, Ты сказалъ, что они ничто, но подобны слюнѣ, и все множество ихъ Ты уподобилъ каплямъ, каплющимъ изъ сосуда* (3 Ездры VI)... Какимъ ужасающимъ холодомъ вѣетъ отъ этихъ словъ, какая странная отчужденность отъ всѣхъ людей слышится здѣсь! Кромѣ своего народа, всѣ остальныя племена земныя не только пренебрежены, но почти забыты. Во всемірной исторіи и во всемірной литературѣ вѣроятно никогда не были сказаны слова такой презрительности, какъ эти... Двѣ тысячи лѣтъ назадъ заложена была новая исторія и новая цивилизація—та, въ которой живемъ, думаемъ и стремимся мы... Историческое и религіозное значеніе еврейскаго народа кончилось“... Розановъ, конечно, помнитъ, кѣмъ были сказаны эти слова *(Религія и культура)*. Но нынѣ онъ говоритъ иначе. Теперь онъ поетъ гимны іудейству, онъ хочетъ возвратить міру владычество іудейской религіи. Хоть вспомнилъ бы онъ, что въ исторіи всякія реставраціи и возрожденія бываютъ неудачны, не бываетъ въ исторіи полнаго возврата. Христіанскаго сознанія не удовлетворитъ іудейскою ограниченностью.

Абсолютное, религіозное, сознаніе не можетъ вынести плотской ограниченности. Черта, отдѣляющая евангельскій абсолютизмъ отъ односторонняго аскетизма не такъ груба, какъ принято думать; правда не въ антитезѣ аскетизма, не въ признаніи его ложнымъ, а въ признаніи его символомъ, скрывающимъ въ себѣ евангельскую истину. Евангельскій абсолютизмъ въ томъ, что абсолютно-религіозное сознаніе перерастаетъ плотскую ограниченность, не можетъ быть влито въ нее, какъ новое вино въ старые мѣхи. Облекая эту евангельскую истину, односторонній аскетизмъ начинаетъ не съ причины, а со слѣдствія, съ конца: подводя

оставленіе семьи подъ категорію совершенства и долга, смотря на это какъ на средство достигнуть внутренней святыни, онъ предписываетъ оставленіе семьи безъ наличности духовнаго блага. По евангелію вслѣдствіе внутренняго преизбытка и Божьяго призванія сами собою разрываются границы семьи, живой родникъ универсальной любви бьетъ чрезъ края семьи, собственныя мірскія блага пренебрегаются ради внутренняго блага; а здѣсь слѣдствіе ставится на мѣсто причины, начинаютъ съ того, что есть конецъ, долгомъ замѣняютъ благо, самый внѣшній фактъ—безбрачіе считаютъ совершенствомъ. Здѣсь—всѣ характерныя черты всякой застывшей формы въ области религіи. Подъ эту застывшую форму съ удобствомъ подлѣзаютъ и ею прикрываются самый пошлый обманъ, лицемѣріе, дармоѣдство, игра на народныхъ суевѣріяхъ, обирательство народа. Но все же бѣда не въ идеѣ евангельскаго абсолютизма, а въ томъ, что символъ становится на мѣсто духа,—и нужно чрезъ этотъ символъ пробиваться къ родникамъ живой воды.

Для евангелія — плотская жизнь есть природная жизнь, которая сама по себѣ ни свята, ни грѣховна. Согласно съ евангеліемъ желать не возврата къ іудейству, а религіозной свободы плотской жизни. Евангельскій Богъ въ любви до смерти, въ любви ко всѣмъ, но не въ плоти, не въ семьѣ. Евангельская религія—религія духа и любви, но не религія семьи и плоти. Мнѣ менѣе всего хотѣлось бы сказать что-либо оскорбительное для той идеи, какую защищаетъ Розановъ,—менѣе всего хотѣлось бы умалить культурное значеніе его литературной дѣятельности. Что семья—самое нѣжное и прекрасное въ человѣческой жизни, что она даетъ человѣку глубочайшее счастье, имѣетъ въ себѣ красоту и требуетъ себѣ самаго сердечнаго вниманія,—это выше сомнѣнія; но это еще не даетъ основанія приписать семьѣ религіозную святость. Я думаю, что, съ одной стороны, было бы печально, если бы вся религія ограничивалась предѣлами семьи, все равно, какъ если бы не было на небѣ солнца и весь свѣтъ ограничивался однимъ домашнимъ очагомъ; что, съ другой стороны, для процвѣтанія семьи ей нужна только религіозная свобода, естественный просторъ, что она можетъ питаться собственными силами. „Любящій свою жену (и дѣтей) любитъ самого себя“: это вполнѣ до-

статочное естественное основаніе для семейнаго тепла. Но религія, христіанская религія, выступаетъ за предѣлы семьи; солнца не затмить скромному семейному очагу. „Если вы будете любить (только) любящихъ васъ, какая вамъ награда (какая въ этомъ религія)? Не то же ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго (божественнаго, христіанскаго) дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники?“ Въ сравненіи съ религіозною абсолютностью жизнь семейная и народная есть жизнь природная и только. Вмѣсто *культа* семьи болѣе соотвѣтствуетъ существу дѣла *культура* семьи, культура плоти.

Практически религіозныя мечтанія Розанова совершенно безплодны. Хорошая семья сама въ себѣ имѣетъ слишкомъ достаточно тепла, естественнаго эгоизма, ибо любить плоть свою, любить любящихъ—это такъ естественно: что такой семьѣ могутъ дать религіозные обряды миквы и подобные? А гдѣ семья изъѣдена тяжелыми соціальными условіями и разнузданными звѣрскими инстинктами, гдѣ пьяный мужъ истязаетъ жену и продаетъ дѣтей, что тамъ можетъ подѣлать религія семьи? Что могутъ подѣлать мечты о религіи семьи: развѣ такими мечтами можно создать религію? Можно согласиться съ тѣмъ, что примѣненіе христіанства въ качествѣ народной религіи ослабляетъ семейныя узы, но вѣдь это логически приводитъ къ свободѣ духовно-личной религіи и къ религіозной свободѣ плоти, а никакъ не къ замѣнѣ духовной религіи религіей семьи. Говорить о религіи семьи—если только это не реторическая фигура—это значитъ съ другого конца подходить къ тому же бездушному символизму.

## VI.

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

бесная приводитъ къ любви земной, такъ и плотской путь, пройденный до конца, приводитъ къ небу.

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

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

Объ одномъ ли и томъ же говорятъ Розановъ и Мережковскій?

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

„Что такое блудъ? спрашиваетъ также Мережковскій.— Это—запуганный, загнанный въ самый темный уголъ души и тѣла, и здѣсь разлагающійся полъ; это—пламя, которое

гасятъ, но не могутъ погасить, и которое, тлѣя, превращается въ чадъ". Анна въ качествѣ любовницы Вронскаго менѣе всего можетъ быть названа блудницею; напротивъ въ ней половая страсть проявляется въ ореолѣ святости. Въ ней—„святое сладострастіе".

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

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

— Ани и будущія.

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

— N'est ce pas immoral? сказала Долли.

— Отчего? Подумай, у меня выборъ изъ двухъ: или быть беременною, то-есть больною, или быть другомъ, товарищемъ своего мужа,—умышленно поверхностнымъ и легкомысленнымъ тономъ сказала Анна...—Для тебя, для другихъ,—продолжала она,—еще можетъ быть сомнѣніе; но для меня... Ты пойми, я не жена; онъ любитъ меня до тѣхъ поръ, пока любитъ. И что-жъ, чѣмъ же я поддержу его любовь? Вотъ этимъ?

Она вытянула бѣлыя руки передъ животомъ"...

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

Анна для Мережковскаго—святая вакханка.

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

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

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

У Розанова—іудейство; у Мережковскаго—хлыстовство.

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

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

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

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

Я не думаю, чтобы христіанство было въ нерасторжимости брака, такъ какъ оно не заключается въ границахъ

брака; но несомнѣнно, что оно не имѣетъ ничего общаго съ половою страстью Анны къ Вронскому. Это вполнѣ понятно и это ни мало не унизительно для христіанства. Христіанство это религія абсолютной жизни, а въ половой страсти, хотя бы и переступающей границы семьи, не можетъ быть абсолютности. Что въ этой страсти нѣтъ абсолютности, а приводитъ она, напротивъ, въ тупикъ, въ этомъ христіанство не виновато. Винить его въ этомъ по меньшей мѣрѣ странно. Анна такъ понимаетъ свою гибель: „Моя любовь все дѣлается страстнѣе и себялюбивѣе, а его (Вронскаго) все гаснетъ и гаснетъ, и вотъ отчего мы расходимся. И помочь этому нельзя. У меня все въ немъ одномъ, и я требую, чтобъ онъ весь больше и больше отдавался мнѣ. А онъ все больше и больше хочетъ уйти отъ меня. Мы именно шли навстрѣчу до связи, а потомъ неудержимо расходимся въ разныя стороны. И измѣнить этого нельзя... Если бъ я могла быть чѣмъ-нибудь, кромѣ любовницы, страстно любящей однѣ его ласки; но я не могу и не хочу быть ничѣмъ другимъ. И я этимъ желаніемъ возбуждаю въ немъ отвращеніе, а онъ во мнѣ злобу, и это не можетъ быть иначе“. Вотъ это и есть тупикъ половой страсти, которую усиливаются возвести на пьедесталъ абсолютности. И въ этотъ тупикъ нельзя втиснуть христіанства; оно не вмѣщается здѣсь, ему здѣсь тѣсно и душно. Страсть Анны это даже для Вронскаго—„*мрачная, тяжелая любовь*“.

Затѣмъ мученіемъ для Анны Карениной было то, что она любила и Вронскаго и Сережу. Сережу, сына отъ брака съ Карениным, она любила столь же сильно, какъ и Вронскаго. „Когда она думала о сынѣ и его отношеніяхъ къ бросившей его отца матери, ей становилось страшно“. Между тѣмъ Вронскій и Сережа инстинктивно ненавидѣли другъ друга,— и это было мучительно для Анны. „Только эти два существа я люблю, и одно исключаетъ другое, говорила она. Я не могу ихъ соединить, а это мнѣ одно нужно. А если этого нѣтъ, то все равно. Все, все равно“... Эту трагедію не такъ то легко рѣшить, какъ это кажется Мережковскому... Чтобы стихійно отдаться Вронскому, Аннѣ нужно было отнять мать у сына. Этого мало. Чрезъ своего первенца она была связана съ мужемъ,—съ отцемъ своего сына. Мережковскій не находитъ достаточно сильныхъ словъ, чтобы заклеймить эту

министерскую машину, человѣка безъ сердца, душившаго въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ свою жену. Дѣйствительно, трудно представить человѣка, имѣющаго менѣе мужскихъ достоинствъ, чѣмъ Карениинъ. Онъ такъ же ничтоженъ въ качествѣ мужа, какъ ничтожна была въ качествѣ человѣка старушонка-процентщица, убитая Раскольниковымъ. Но вотъ эта то параллель и говоритъ многое. Карениинъ былъ ничтоженъ, но все же онъ былъ мужъ своей жены. О немъ не стоило бы и говорить, если бы не было одного обстоятельства — того, что Анна отъ него родила Сережу, красиваго мальчика, у котораго „глаза точно такіе же“, какъ у отца. Анна любила сына отъ Каренина и не любила дочери отъ Вронскаго.... А вѣдь Мережковскій увѣряетъ насъ, что въ несчастіи Карениной виноваты церковнослужители и церковный аскетизмъ. Ну, при чемъ тутъ аскетизмъ?... Тутъ предѣлъ въ сферѣ самой плоти. Анна „прилѣпилась къ мужу и стала съ нимъ одною плотью“. „Оставитъ человѣкъ отца и мать, и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотью; такъ что они уже не двое, но одна плоть. Что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ“. Вѣдь это не церковно-юридическій законъ, а законъ природы, законъ плоти. И печать этого закона для Анны Сережа. Толстой рѣшительно высказывается за нерасторжимость того, что Богъ сочеталъ,—за нерасторжимость первой связи мужчины и женщины. Такъ же рѣшаетъ вопросъ и Достоевскій, говоря въ Пушкинской рѣчи: „Представьте, что вы сами возводите зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой. И вотъ, представьте себѣ тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человѣческое существо, мало того— пусть даже не столь достойное, смѣшное даже на иной взглядъ существо, не Шекспира какого - нибудь, а просто честнаго старика, мужа молодой жены, въ любовь которой онъ вѣритъ слѣпо, хотя сердца ея не знаетъ вовсе, уважаетъ ее, гордится ею, счастливъ ею и покоенъ. И вотъ только его надо опозорить, обезчестить и замучить, и на слезахъ этого обезчещеннаго возвести ваше зданіе! Согласитесь ли вы быть архитекторомъ такого зданія на этомъ условіи? Вотъ вопросъ. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которыхъ выстроили это зданіе, согласились

бы сами принять отъ васъ такое счастіе, если въ фундаментѣ его заложено страданіе, положимъ, хоть и ничтожнаго существа, но безжалостно и несправедливо замученнаго, и, принявъ это счастье, остаться навѣки счастливыми? Скажите, могла ли рѣшить иначе Татьяна, съ ея высокой душой, съ ея сердцемъ столько пострадавшимъ?... Тутъ трагедія, она и совершается, и перейти предѣла нельзя, уже поздно, и вотъ Татьяна отсылаетъ Онѣгина". Вотъ гдѣ соприкасаются Достоевскій и Толстой, а не тамъ, гдѣ думаетъ Мережковскій.

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

Опять какая противоположность Розанову. „Обыкновенно, пишетъ послѣдній, принято думать, что чувственность—жестока; но осмотритесь подробнѣе, зорче, внимательнѣе, и вы увидите странное явленіе, что самые безсердечные люди въ

жизни, совершенно хладные ко всяческому страданію, неумолимые предъ слезами, не трогаемые криками — именно люди бѣдные чувственностью и ужасно богатые „belle vertue". Эти послѣдніе, при всемъ ихъ спокойствіи и тихости, есть истинный ужасъ жизни, начинающаяся ея минерализація: ибо хоть расточитесь вы въ слезахъ предъ ними, источитесь кровью, они такъ и не измѣнятъ застывшей улыбки, „ко всему міру" улыбки, на губахъ своихъ. Это нужно испытать и испытывается это въ жгучія и роковыя минуты жизни. Въ древней Греціи была странная, по нашему—мучительная поговорка: „если у тебя есть скопецъ—убей его, если нѣтъ—купи и убей". Древній міръ зналъ хорошо эту породу людей; хорошо испыталъ ее на своей шкурѣ: и вся желчь и негодованіе на этотъ типъ людей вылились у него въ приведенной поговоркѣ".

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

О самой мысли Мережковскаго, о религіозной святости плоти на мнимой высотѣ безнравственности и своеволія, мы здѣсь не будемъ говорить, такъ какъ въ этомъ пунктѣ вопросъ объ отношеніи духа и плоти совпадаетъ съ вопросомъ объ отношеніи религіи и нравственности, о чемъ у насъ уже была рѣчь. „Совершенная безнравственность, какъ религія, есть совершенная нелѣпость"—вотъ выводъ, къ которому мы пришли выше при рѣшеніи этого вопроса. Теперь мы только добавимъ, что необходимость внести въ границы плотской

---

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

жизни начала крайней безнравственности и послѣдняго своеволія, чтобы придать ей видимость религіозной святости,— показываетъ, что по существу религіозная святость не можетъ быть свойствомъ плоти, что усиліе поднять ее до религіознаго значенія ставитъ человѣка въ безысходный тупикъ. Разсужденія Мережковскаго о двухъ безднахъ, о двухъ безконечностяхъ, о нижнемъ небѣ, отражающемъ верхнее небо, о томъ, что безконечность не только въ небѣ, въ божественномъ, но и въ землѣ, въ человѣческомъ,—представляетъ изъ себя яркій образецъ отвлеченной, схоластической діалектики, въ родѣ гегелевской. Абсолютное можетъ быть только въ божественномъ; человѣческое, земное — по существу конечно, ограниченно. Плотская жизнь неизбѣжно есть жизнь условная, а безусловность можетъ быть достигнута человѣкомъ только въ христіанской, абсолютной любви. Соединить абсолютное сознаніе съ плотскою стихійностью дѣло невозможное. „У дяди Ерошки, говоритъ Мережковскій, есть Богъ-Отецъ, но у него еще нѣтъ Христа, нѣтъ Сына Божьяго, нѣтъ Слова-Логоса, нѣтъ сознанія. Вотъ этого-то почти, этого волоска, отдѣляющаго безсознательную, нѣмую, слѣпую религіозную стихію отъ религіознаго сознанія, зрѣнія, слова, Л. Толстой и не могъ преодолѣть никакими усиліями". Съ любовью останавливается Мережковскій на герояхъ Достоевскаго—Ставрогинѣ, Версиловѣ, Иванѣ и Димитріи Карамазовыхъ,—на ихъ способности находить совпаденіе красоты и одинаковость наслажденія въ обоихъ полюсахъ, на безразличіи для нихъ сладострастнаго звѣрства и духовнаго подвига, на соединеніи въ нихъ силы плотской жизни и силы духовной. Но все-же не до конца доволенъ критикъ этими героями: каждый изъ нихъ, такъ или иначе, не доходитъ до послѣдняго идеала „на волосокъ", или „на шагъ". И это постоянно повторяющееся „на шагъ" или „на волосокъ" въ примѣненіи къ Ставрогину, князю Мышкину, Версилову, Димитрію Карамазову, Раскольникову... производитъ впечатлѣніе человѣка, который безуспѣшно, но упорно ищетъ кладъ, гдѣ его нѣтъ. Въ частности, о Ставрогинѣ критикъ пишетъ: „онъ гибнетъ не потому, что вѣритъ въ равенство добраго и злого начала, Бога и Чорта, а потому, что не вѣритъ или недостаточно вѣритъ и въ Бога и въ Чорта. Ошибка его не въ томъ, что онъ шелъ къ единой истинѣ

двумя путями; ошибка его *только* въ томъ, что ни того ни другого пути не прошелъ онъ до конца; если бы онъ это сдѣлалъ, то увидѣлъ бы, что два пути въ концѣ соединяются, что Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ—одно и то-же"... Читателю Мережковскій предлагаетъ вѣрить ему „на—слово" въ томъ, что „два пути въ концѣ соединяются"; этого мало, онъ требуетъ вѣры себѣ въ томъ, чего не можетъ выразить ни въ словѣ, ни въ образѣ, чего читатель не можетъ ни представить себѣ, ни понять... Такая философія производитъ на читателя впечатлѣніе хлыстовскаго радѣнія, или чревовѣщанія, это какая то больная философія... Не ясно ли, что двумя путями нельзя человѣку пройти до конца, можно только понемногу шататься туда и сюда, что причина гибели Ставрогина въ самой раздвоенности пути? „Я, говоритъ Ставрогинъ, могу пожелать сдѣлать доброе и ощущаю отъ того удовольствіе; рядомъ желаю и злого и тоже чувствую удовольствіе. Но и то, и другое чувство всегда слишкомъ мелко, а очень никогда не бываетъ. Мои желанія слишкомъ не сильны". До конца прошелъ свой путь Петръ Верховенскій, эта обезьяна Ставрогина. Почему его такъ не любитъ Мережковскій? Вѣдь это и есть его подлинный герой... Впрочемъ Мережковскій въ собственныхъ образахъ пытается воплотить свою теорію. Таковъ среди его „Воскресшихъ боговъ" папа Александръ VI Борджіа. Будто бы, глядя на него, можно было сказать: „въ человѣкѣ есть богъ и звѣрь, связанные вмѣстѣ". Въ немъ, будто, можно было наблюдать „беззаботное примиреніе Бога и Звѣря". Не буду отрицать того, что въ жизни этого чудовищнаго папы звѣрскій путь былъ пройденъ до конца, но когда же онъ вступалъ на божественный путь? Онъ жилъ, какъ язычникъ, но его христіанство никогда не выступало за узкія границы церковно-богослужебныхъ символовъ. Вѣрнѣе было бы назвать его христіанство-кощунствомъ, а не вѣрой. Здѣсь приходятъ къ тому, съ чего мы начали. Возводятъ въ принципъ царство религіозныхъ символовъ, которые скрываютъ отъ насъ истину. Громкія слова въ концѣ концовъ приводятъ къ самому будничному символизму, отъ котораго мы задыхаемся. На другомъ, повидимому, концѣ мы встрѣчаемъ знакомыя черты родного старообрядчества.

## VII.

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

Вопросъ объ отношеніи религіи и морали къ красотѣ въ наши дни представляетъ большой интересъ въ виду того религіознаго значенія, которое приписывается красотѣ. „Красота спасетъ міръ", говорилъ у насъ Достоевскій. На Западѣ религіозное значеніе красоты понято и выражено систематически въ понятіи *эстетической религіи* [1]).

---

[1]) Что такое эстетическая религія?

Наиболѣе полно понятіе эстетической религіи раскрыто въ книгѣ Л. Вольтманна *Система моральнаго сознанія.*

Вольтманнъ исходитъ изъ той противоположности, въ какой находится физика и этика, природа и свобода, необходимость естественнаго міропорядка и свобода моральнаго сознанія Прямо связать другъ съ другомъ природу и моральную свободу невозможно. Но природа и свобода связаны другъ съ другомъ *въ эстетическомъ и религіозномъ творчествѣ* человѣка, какъ оно выражается въ *искусствѣ и религіи.* Единство естественнонаучнаго познанія и нравственнаго сознанія дается въ эстетически-религіозномъ міросозерцаніи, которое въ этомъ именно имѣетъ свою цѣнность, образуя высшій пунктъ человѣческаго чувствованія и мышленія. Эстетика связываетъ природу и свободу *индивидуально*, въ чувствѣ красоты, какъ гармоніи чувства и сознанія, религія связываетъ ихъ *универсально* въ понятіи міровой гармоніи. Я и міръ, красота и божество оказываются двумя формами отношенія одной и той же дѣйствительности и, такъ какъ міровая гармонія является источникомъ гармоніи нашего я, а эта послѣдняя, какъ красота, стремится назадъ къ божеству, то возникаетъ идея эстетической религіи, представляющей наивысшее и наицѣннѣйшее произведеніе всего чувствованія и мышленія.

Первичная синтетическая сила нашей душевной жизни во всякомъ отношеніи есть чувство. Чувство сопровождаетъ всѣ функціи сознанія отъ ощущеній и побужденій до заключеній и идей Чувство—центральный пунктъ сознанія; въ его различныхъ родахъ и степеняхъ заключенъ весь интересъ къ научнымъ познаніямъ и моральнымъ поступкамъ. Безъ участія удовольствія или неудовольствія ни одно направленіе или функція сознанія не имѣетъ цѣнности. Поэтому чувство—самое подходящее средство, чтобы связать другъ съ другомъ различныя направленія сознанія. Уже естественно-научное познаніе и моральное дѣйствіе сопровождаются чувствомъ удовольствія, нѣтъ (ни естественно-научной, ни моральной) логики безъ эстетики. Но въ естественно-научной и въ моральной логикѣ эстетическій элементъ вторичнъ и самъ вызванъ предметомъ

Литература этого вопроса и вообще вопроса о красотѣ и искусствѣ, какъ извѣстно, поражаетъ читателя крайнею не-

---

знанія и моральнаго сознанія. Напротивъ, для эстетическаго и религіознаго сужденія нѣтъ объективныхъ понятій и законовъ, какъ опредѣляющихъ основаній, подобныхъ тѣмъ, какія существуютъ для теоретическаго и моральнаго сознанія. Принципомъ эстетическаго и религіознаго сужденія является чувство, продуктивное и само себѣ предписывающее законы. Въ искусствѣ и въ религіи чувство не пассивно и не возбуждается законами, оно активно и порождаетъ законы. Здѣсь чувство становится закономъ, эстетическое—основаніемъ логики. Здѣсь сливаются въ одномъ фокусѣ и снова отсюда испускаютъ лучи всѣ функціи сознанія Анализъ эстетическаго и религіознаго объекта приводитъ къ идеѣ цѣли; эстетика и религія телеологичны, что̀ и составляетъ ихъ цѣнность, такъ какъ только понятіе цѣли дѣлаетъ возможнымъ мыслить природу и свободу какъ нѣчто единое. Физическое естествознаніе не обращаетъ вниманія на индивидуальное въ природѣ, такъ какъ для него понятіе природы составляетъ универсальный законъ. Телеологія же обращаетъ вниманіе на индивидуальное въ природѣ, такъ что къ объективному понятію природы добавляется субъективное опредѣляющее основаніе, представляющееся, какъ цѣль. Такая связь субъекта и объекта возможна только потому, что человѣкъ не только противостоитъ природѣ объективно, но и субъективно находится въ ея нѣдрахъ и осуществляетъ свои цѣли съ помощью ея средствъ. Согласованіе этой формальной цѣлесообразности природы въ ея разнообразіи съ единообразно-составленной системой цѣлей представляетъ высшую синтетическую идею нашего сознанія. Поскольку формальная цѣлесообразность природы относится къ индивидуальному чувству, возникаетъ *красота;* поскольку она понимается подъ идеей вселенной,—это идея божества. Иначе сказать, цѣль, какъ высшая синтетическая функція, осуществляется, какъ чувство цѣли и какъ понятіе цѣли. Какъ чувство цѣли, она—основа эстетики; какъ понятіе цѣли,—основа религіи. Эстетика и религія внутренно сродны и окончательно объединяются въ эстетической религіи.

Въ частности, какъ относится религія къ природѣ и нравственности? Религіозное отношеніе человѣка не присоединяетъ никакихъ новыхъ матеріальныхъ элементовъ для естественнаго знанія и нравственной совѣсти, но оно даетъ для нихъ только новую формальную точку зрѣнія въ представленіи о Богѣ. Представленіе о Богѣ—центральный пунктъ всѣхъ религій, какъ бы онѣ ни были различны по содержанію этой идеи. Въ идеѣ о Богѣ законъ природы и законъ морали сливаются въ одну цѣлостную концепцію. Всѣ религіи содержатъ какое нибудь объясненіе происхожденія и процесса природы и откровеніе относительно моральной судьбы человѣка. Объединеніе природы и моральнаго закона дается въ идеѣ нравственнаго міропорядка, которая и есть собственно-религіозная идея. Религіозное сужденіе оцѣниваетъ міръ въ его отношеніи къ нашимъ наивысшимъ мыслимымъ цѣлямъ, въ согласованіи самосознанія съ законами вселенной. Съ одной стороны вѣра въ осуществле-

опредѣленностью воззрѣній на сущность предмета. Не говоря уже о томъ, что нѣтъ согласія между разными авто-

---

ніе идеала требуетъ возможности приложенія принципа законности въ природѣ, исторіи и обществѣ къ исполненію идеала. Съ другой стороны, объективную цѣлесообразность слѣдуетъ мыслить такъ, чтобы сдѣлать возможнымъ идеалъ усовершенствованія. Вопросъ о религіозномъ міропорядкѣ есть вопросъ о цѣнности и значеніи идеала въ процессѣ міровыхъ событій; онъ составляетъ проблему идеалистическаго міросозерцанія. Идея цѣли позволяетъ намъ понять объединеніе закона природы и закона морали въ дѣйствительной міровой связи и образуетъ этимъ основу для религіознаго пониманія вселенной; религія покоится на той мысли, что природа и свобода связаны синтетически другъ съ другомъ въ универсальномъ процессѣ событій. Идея нравственнаго міропорядка основывается на пониманіи духовной исторіи человѣчества какъ исторіи нравственной идеи и на пониманіи всей природы по аналогіи съ нравственностью Нравственный міропорядокъ и составляетъ, по Вольтманну, содержаніе и предметъ религіи. Онъ—Богъ. „Мы не нуждаемся въ другомъ Богѣ и не можемъ понять другого Бога“, повторяетъ Вольтманнъ слова Фихте.

Далѣе, какое взаимное отношеніе этики и искусства? Поступки человѣка опредѣляются, съ одной стороны, естественными побужденіями и, съ другой, моральнымъ сознаніемъ, моральнымъ закономъ долга. Естественныя побужденія и моральный законъ объединяются въ художественномъ чувствѣ, во внутренней субъективной гармоніи эстетическаго сознанія. Эстетическій моментъ въ нравственности выражается въ чувствѣ самоуваженія и чувствѣ любви. Вопросъ религіи: „на что мы можемъ надѣяться“; вопросъ искусства: „что мы можемъ любить“. Въ чувствѣ красоты, которая распадается на красоту характера, искусства и природы,— объединяются законъ природы и законъ морали, при чемъ законъ эстетическаго сознанія никогда и ни въ чемъ не долженъ имъ противорѣчить. Эстетическая связь природы и свободы родственна религіозному синтезу въ томъ отношеніи, что нѣтъ объективнаго принципа эстетическаго сужденія, объективнаго закона красоты, а есть только субъективный принципъ, который ставитъ общеобязательность не закона, а идеала. Чувство въ двухъ его направленіяхъ, надежды и любви, представляетъ отношенія къ жизни—религіозное и эстетическое. Субъективно, въ эстетическомъ чувствѣ любви, согласуются чувственность и моральный законъ, склонность и уваженіе. Любовь—это исполненіе закона; она эстетическая свобода, свойственная прекрасному характеру Эстетическое освобожденіе—это полное освобожденіе, а не частичное только, какъ моральная свобода. Оно свободно отъ самопринужденія разума. Моральная свобода—это универсальный законъ, который опредѣляетъ индивидуума, эстетическая свобода—это индивидуальный законъ, расширяющій индивидуума до вселенной. Чрезъ образцовое произведеніе, чрезъ дѣйствіе эстетическаго характера на другихъ и чрезъ подражаніе—люди объединяются въ чувствѣ красоты.

рами, обычно пишутъ о религіозномъ и этическомъ отношеніи эстетики безъ точнаго опредѣленія того, что собственно авторы разумѣютъ подъ красотою и искусствомъ.

---

Теперь, послѣдній вопросъ эстетической религіи—какъ происходитъ высшій синтезъ религіи и эстетики,—такъ ли, что эстетика развивается до религіи, или такъ, что религія переходитъ въ эстетическое созерцаніе? Вольтманнъ принимаетъ послѣднее. Телеологическое толкованіе природы въ ея индивидуальной самопроизвольности—первая ступень, идея нравственнаго порядка природы—вторая ступень, эстетическое созерцаніе міра и жизни—высшая ступень, послѣдній синтезъ, объединяющій сущность вещей въ цѣлостную концепцію міра. По мѣрѣ расширенія механическаго и нравственнаго порядка природы въ эстетическій и совершается синтезъ религіи и искусства въ эстетическую религію. Эстетическое пониманіе природы созерцаетъ міръ, какъ универсальное произведеніе искусства, какъ космосъ въ первоначальномъ греческомъ смыслѣ этого слова. Какъ человѣка и его произведеніе нельзя отдѣлить отъ красоты, такъ *божество есть художественная сила*, имманентная природѣ. Красота—это самое ясное откровеніе божества, котораго въ нашемъ знаніи и совѣсти мы никогда не познали бы всецѣло. Правильно понятая эстетическая религія, по словамъ Вольтманна, является *эстетическимъ атеизмомъ*. Всякое сверхъестественное и сверхчеловѣческое божество прекращаетъ свое существованіе въ творческой силѣ прекрасной человѣчности.

Начатки эстетическаго пониманія религіи Вольтманнъ находитъ въ критической философіи Канта, къ которой онъ ближайшимъ образомъ примыкаетъ. Но исторію эстетической религіи Вольтманнъ начинаетъ съ Платона, для котораго добро было прекрасно и который полагалъ первоначальную красоту—божественно-прекрасное въ основу всего человѣческаго и естественнаго прекраснаго. Вмѣстѣ съ Гете и Шиллеромъ Вольтманнъ и христіанство считаетъ эстетической религіей. Личность Іисуса—эстетическій продуктъ человѣческой духовной исторіи Внутреннее единство и завершеніе Его жизни въ прекрасный душевный характеръ являются причиной возвышающаго и освобождающаго вліянія на всякаго, кто поддается добровольно очарованію Его благородной личности. Совершенный характеръ дѣйствуетъ человѣчески на души людей, подобно совершенному произведенію искусства. Его освобождающая и воспитывающая сила состоитъ въ томъ что чрезъ Него пробуждаются въ отягощенной и обремененной груди довѣріе, любовь и надежда. Три основныя мысли сообщаютъ христіанству этотъ эстетически-религіозный характеръ, а именно: что царство небесное внутри человѣка, что Сынъ и Отецъ—есть одно и что Богъ есть любовь. *Очеловѣченіе Бога въ любви человѣка представляетъ примиреніе человѣка съ самимъ собою.* Платоновское пониманіе божества, какъ красоты, и та христіанская идея, что Богъ есть любовь, находятъ свое примиреніе въ той восхитительной мысли, что любовь означаетъ внутреннюю красоту души.

Въ критическомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, интуитивномъ мышленіи Спинозы

И прежде всего нужно знать, что красота не составляетъ единственнаго объекта искусства, какъ это принято думать. Говорить объ искусствѣ и его значеніи это не значитъ неизбѣжно говорить о красотѣ. Объ искусствѣ и красотѣ нужно говорить раздѣльно.

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

---

совершился, подъ вліяніемъ возвышенныхъ идей христіанства, синтезъ духовной красоты съ естественной чувственностью въ единствѣ Бога, природы и человѣка, и былъ заложенъ фундаментъ эстетической религіи въ такомъ видѣ, какъ ее чувствовали и какъ учили Гете и Шлейермахеръ Спиноза видѣлъ религію въ универсальномъ чувствѣ безконечнаго, иначе—въ любви къ Богу. Спинозовское универсальное чувство единства нашло свое поэтическое выраженіе въ лицѣ Гете, который вмѣстѣ съ Винкельманномъ въ красотѣ видѣлъ совершенное единство міра, а въ Богѣ—источникъ красоты. Шлейермахеръ въ своихъ рѣчахъ о религіи воспринялъ и углубилъ мысли Спинозы; онъ называетъ религію самымъ нѣжнымъ цвѣткомъ человѣческой фантазіи,—въ ней святая душа соприкасается со вселенной, такъ какъ она смыслъ и чувство безконечнаго. Послѣдняго представителя эстетической религіи Вольтманнъ видитъ въ лицѣ Ницше. Сверхчеловѣкъ Ницше безбоженъ, но онъ—смыслъ жизни; онъ остается вѣренъ земной родинѣ и не вѣритъ въ надземныя надежды моральныхъ отравителей. Новая добродѣтель есть воля къ власти надъ внутреннимъ скотомъ. Гордость, мужество, умъ и вѣрность — сверхчеловѣческія дѣятельности... Развѣ, спрашиваетъ Вольтманнъ, ужъ такъ велико различіе между мудрецомъ республики Платона и стоикомъ, между богочеловѣкомъ Христомъ и сверхчеловѣкомъ? Вѣдь сверхчеловѣкъ—это въ дѣйствительности совершеннѣйшій человѣкъ, освобожденный отъ всего надмірового и демоническаго: это человѣкъ, стоящій на самомъ себѣ.

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

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

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

Вызвать въ себѣ разъ испытанное чувство и, вызвавъ его въ себѣ, посредствомъ движеній, линій, красокъ, звуковъ, образовъ, выраженныхъ словами, передать это чувство такъ, чтобы другіе испытали то же чувство,—въ этомъ состоитъ дѣятельность искусства. Искусство есть дѣятельность человѣческая, состоящая въ томъ, что одинъ человѣкъ сознательно, извѣстными внѣшними знаками передаетъ другимъ испытываемыя имъ чувства, а другіе люди заражаются этими чувствами и переживаютъ ихъ.

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

Это—геніальное опредѣленіе искусства, простое и ясное. Исходя отсюда, легко опредѣлить значеніе искусства. Искус-

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

Однако это значеніе искусства, какъ оно ни важно, имѣетъ характеръ формальный, общекультурный, и допускаетъ оцѣнку того или другого направленія искусства по содержанію тѣхъ чувствъ, которыя въ искусствѣ выражаются, по ихъ внутреннему достоинству, или недостоинству. Помимо того, что искусство бываетъ истинное или неистинное (т.-е. передаетъ ли оно чувства заразительно), оно также можетъ быть хорошее или дурное. Такъ какъ искусство есть лишь средство общенія людей въ чувствахъ, то оно не можетъ ускользать отъ оцѣнки его съ точки зрѣнія цѣли жизни, блага человѣчества. Одно то, что какое-либо чувство выражается въ искусствѣ, не дѣлаетъ его безусловно хорошимъ. Строго говоря, эта оцѣнка относится не къ искусству, а къ обществу, это оцѣнка отношеній общества къ искусству. Нельзя искусство винить за тѣ чувства, которыя въ немъ выражаются, но то или другое общество можетъ злоупотреблять

искусствомъ, т.-е. употреблять его для одного наслажденія. Это случается въ связи съ тѣмъ, что предметомъ искусства исключительно или преимущественно становится красота. Понятно, что въ этомъ случаѣ самая любовь къ искусству, совпадая съ любовью къ наслажденію, является низкопробною. Имѣя это въ виду, Шиллеръ справедливо сказалъ о театрѣ: „Прежде чѣмъ публика образуется для своего театра, врядъ ли театръ образуетъ для себя публику".

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

Сказанное объ искусствѣ вполнѣ аналогично тому, что можно сказать о способности рѣчи, о наукѣ и другихъ факторахъ культурнаго развитія.

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

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

Что такое красота?

Въ литературѣ вопроса достаточно разъяснена эволюціонно-утилитарная и физіологическая основа красоты. Красота почти совпадаетъ съ пользой и отличается отъ нея тѣмъ, что польза относится къ области необходимаго, а красота—къ тону жизни, къ ея настроенію,—полезно то, что поддер-

живаетъ жизнь, красиво то, что дѣлаетъ жизнь болѣе интенсивною, полною, что приподнимаетъ чувство жизни. Полезно, что́ питаетъ; красиво, что̀, питая, пріятно волнуетъ, дѣйствуя въ приподнятомъ тонѣ не только на чувство вкуса и на желудокъ, но и на зрѣніе, осязаніе и т. д. Красота въ свѣтѣ, въ гармоніи, въ стройности, въ симметріи, въ согласномъ сочетаніи внутренняго и внѣшняго, единаго и многаго и пр. Почему? Потому, что свѣтъ не только необходимъ для жизни, но и повышаетъ чувство жизни; гармонія и симметрія воспринимаются съ наименьшею затратою энергіи...

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

Несомнѣнно, въ моральномъ есть элементъ эстетическаго. Грубые пороки—пьянство, обжорство, воровство, лживость—одинаково оскорбляютъ какъ моральное, такъ и эстетическое чувство. Мужество, правдивость, вѣрность столь же гармонируютъ съ сознаніемъ долга, какъ и съ требованіями красоты. Намъ пріятно знать человѣка правдивымъ и вѣрнымъ не только потому, что на такого человѣка можно было бы положиться, если бы пришлось имѣть съ нимъ дѣло, но и потому, что намъ легче воспринять и носить въ себѣ образъ такого человѣка, легче предусмотрѣть и предвидѣть его поступки, съ нимъ намъ меньше безпокойства. Равнымъ образомъ и себѣ самому нравственная дѣятельность даетъ многообразное эстетическое удовлетвореніе. Въ виду этого первые шаги нравственнаго прогресса совпадаютъ съ эстетическимъ развитіемъ.

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

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

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

Низшія ступени нравственности совпадаютъ съ красотой; чтобы достигнуть ея высшихъ степеней, нужно подняться выше эстетики.

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

## VIII.

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

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

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

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

Чтобы понять и оцѣнить это явленіе, нужно имѣть въ виду, что человѣкъ—сфинксъ: голова у него человѣческая, а все туловище какъ у животнаго. Его сознаніе — яркая точка, колеблющаяся на широкомъ фонѣ безсознательнаго; точка эта—узелокъ, отъ котораго расходятся безконечныя нити, уже неуловимыя и невѣдомыя. Своею безсознательною основою онъ внѣдряется въ природу, погруженъ въ ея нѣдра,—и кто знаетъ, гдѣ границы этого родства, какъ далеко уходятъ изъ его сердца эти нити? Несомнѣнно, онъ сродни животнымъ, чувства животныя копошатся въ его груди, въ его чревѣ; онъ сродни стихіямъ,—и мало того, это родство доводитъ до самой глубины матушки-земли сырой и до безконечной дали мерцающей звѣздочки. И не изъ этой ли широкой основы возникаютъ самыя высокія мысли человѣческія—мысль о единомъ космосѣ, о красотѣ единой повсюду жизни? Родной животнымъ и стихіямъ, человѣкъ отличенъ отъ нихъ своимъ сознаніемъ; въ немъ волны стихійныя ударяются о порогъ яснаго сознанія. И вотъ все, что доводитъ стихію до сознанія человѣческаго, что разрушаетъ границы будничной суеты, колышетъ въ немъ космическую основу, все это и даетъ чувство мистической красоты, всякое такое явленіе и есть мистически-прекрасное явленіе.

Сила красоты въ томъ, что она поднимаетъ человѣка

надъ узкими границами будничной сутолоки. Красота болѣе всего противоположна рыночному шуму, дневнымъ заботамъ. Мистическая красота—это красота ночи.

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

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

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

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

Я долго стоялъ неподвижно,

Въ далекія звѣзды вглядясь.—
Межъ тѣми звѣздами и мною
Какая-то связь родилась.

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

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

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

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

Все, въ чемъ видно движеніе природной стихіи, жизнь природы, ея дума, что волнуетъ ту же стихію въ сердцѣ человѣка, что будитъ его прошлое,—во всемъ этомъ красота. Красота въ бурѣ, въ ея завываніяхъ и стонѣ.

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

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

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

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

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

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

Солнце нижетъ лучами въ отвѣсъ
И дрожатъ испареній струи
У окраины яркихъ небесъ.
Распахни мнѣ объятья твои,
Густолистый, развѣсистый лѣсъ,
Чтобъ въ лицо и въ горячую грудь

Хлынулъ вздохъ твой студеной волной,
Чтобъ и мнѣ было сладко вздохнуть,—
Дай устами и взоромъ прильнуть
У корней мнѣ къ водѣ ключевой!
Чтобъ и я въ этомъ морѣ исчезъ,
Потонулъ въ той душистой тѣни,
Что раскинулъ твой пышный навѣсъ,—
Распахни мнѣ объятья твои,
Густолистый, развѣсистый лѣсъ!

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

Какъ ни гнететъ рука судьбины,
Какъ ни томитъ людей обманъ,
Какъ ни браздятъ чело морщины,
И сердце какъ ни полно ранъ,
Какимъ бы строгимъ испытаньямъ
Вы ни были подчинены,—
Что устоитъ передъ дыханьемъ
И первой встрѣчею весны?
Весна—она о васъ не знаетъ,
О васъ, о горѣ и о злѣ;
Безсмертьемъ взоръ ея сіяетъ,
И ни морщины на челѣ...
. . . . . .
Игра и жертва жизни частной,
Приди-жъ, отвергни чувствъ обманъ
И ринься, бодрый, самовластный,
Въ сей животворный океанъ!
Приди—струей его эфирной
Омой страдальческую грудь
И жизни божески-всемірной
Хотя на мигъ причастенъ будь!

Много красоты въ жизни—она разлита всюду! Красота—въ крикѣ журавлей, заставляющемъ насъ остановиться, за-

быть о своей заботѣ, унестись сердцемъ въ недосягаемую даль, почувствовать въ ней что-то далекое родное. Красота—пѣніе соловья, журчаніе ручья, волненіе нивы... Красота въ пѣснѣ.

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

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

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

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

Изъ страстей собственно мистически-прекрасна, наиболѣе даетъ человѣку блаженство самозабвенія—любовь,—любовь муже-женская, эротическая.

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

„Въ теченіе всей своей жизни,—говоритъ авторъ ст. *Красота въ природѣ и ея смыслъ*,—одиноко растущая или прихотливо движущаяся особь является уединенною отъ всѣхъ другихъ, свободною отъ ихъ вліянія и съ ними не связанною; но въ одинъ мигъ своего существованія, первый и самый важный—когда рождается, она примыкаетъ непосредственно къ морю органической жизни, разлитой по землѣ и уже продолжающейся тысячелѣтія; и въ краткія же мгновенія своего послѣдующаго существованія — когда рождаетъ, она соединяется съ тою жизнью, которая останется на землѣ

послѣ того, какъ она сама сдѣлается горстью праха. Такимъ образомъ, въ актѣ рожденія соединенъ весь органическій міръ, такъ разъединенный во всемъ остальномъ своемъ существованіи, которое всегда индивидуально. Чрезъ него особь примыкаетъ къ цѣлому и въ немъ же принимаетъ она на себя всѣ неизгладимыя черты своего сложенія, какъ физическаго, такъ равно и духовнаго. Неощутимымъ образомъ чрезъ этотъ актъ цѣлое накидываетъ на появляющееся единичное существо сѣть какъ бы предѣловъ, изъ которыхъ оно никогда не выйдетъ, въ которыхъ все совершитъ, всего будетъ желать и всего достигнетъ. Такимъ образомъ органическая жизнь, не прерванная на разстояніи тысячелѣтій и связанная на всей землѣ, какъ бы пульсируетъ въ индивидуальномъ существованіи, и судьба каждой особи, отъ рожденія и до смерти, есть только единичное біеніе этой великой жизни, ударъ ея, воспринятый и переданный, — необходимое, хотя и пропадающее мгновеніе въ потокѣ вѣчности".

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

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

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

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

## IX.

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

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

Мистическая красота — колыбель религіи. Первоначально религія совпадаетъ съ космическимъ чувствомъ, религіозное вдохновеніе — съ эстетической эмоціей. Указанія на это мы находимъ даже въ исторіи іудейской религіи. Такъ центральное явленіе іудейской религіи — пророческое вдохновеніе стояло въ связи съ эстетическимъ воодушевленіемъ. Вотъ „сонмъ пророковъ, сходящихъ съ высоты, и предъ ними псалтирь и тимпанъ, и свирѣль и гусли, и они пророчествуютъ“. Пророкъ призываетъ гусляста—„и когда гусляетъ игралъ на гусляхъ, тогда рука Господня коснулась его“. Когда переносили при Давидѣ ковчегъ Господень, „Давидъ скакалъ изъ всей силы предъ Господомъ... Такъ Давидъ и весь домъ Израилевъ несли ковчегъ Господень съ восклицаніями и трубными звуками“. Дервишу Персіи Джеллал - Эддинъ-Руми принадлежитъ стихъ: „Кто извѣдалъ силу пляски,— въ Богѣ тотъ“. Абиссинскіе христіане понынѣ совершаютъ богослуженіе съ пѣніемъ и пляскою. Языческія религіи по существу утверждаются на космическомъ вдохновеніи. Въ этомъ именно сущность пантеизма и политеизма. Языческій богъ — богъ натуральнаго экстаза, космическаго восторга,— богъ плотской любви, богъ оживотворяющаго свѣта и тепла, богъ пляски и пѣнія, богъ браннаго воодушевленія, богъ начала семейнаго и народнаго. Пантеизмъ языческой религіи далеко не то же, что философское понятіе пантеизма: религіозный пантеизмъ въ признаніи божественнымъ нату-

ральнаго воодушевленія, въ религіозномъ сліяніи человѣка съ природою. Религіозный пантеизмъ въ отличіе отъ философскаго легко уживается съ антропоморфизмомъ, съ боголицетвореніемъ. Но вся сила въ томъ, что это есть олицетвореніе природныхъ силъ,—вся сила въ томъ, что пантеизмъ ищетъ богообщенія въ космическомъ восторгѣ, въ натуральномъ экстазѣ, въ сліяніи съ природою. Культъ языческой религіи въ своей первоначальной чистотѣ и непосредственности болѣе всего далекъ отъ символизма, онъ состоялъ въ томъ или другомъ натуральномъ воодушевленіи— въ жертвенномъ пиршествѣ, въ ароматическихъ куреніяхъ, въ пляскѣ и танцахъ, въ напряженномъ сладострастіи и кровожадности. Въ частности, религія греческая представляется преимущественно религіею красоты. И это несомнѣнно такъ, но только не нужно понимать этого служенія красотѣ легкомысленно и поверхностно. Въ жизни грека различались два аспекта красоты — красота дневная, веселая, размѣренная, благоразумная, жизнерадостная, царство Аполлона, и красота стихійная, трагическая, сладострастная и кровожадная, красота Діониса. Эта послѣдняя въ таинственныхъ мистеріяхъ открывала путь человѣку въ лоно природы, давала ему сверхличное богообщеніе, доводила его до божественной жизни. Слѣдуетъ также упомянуть, что свойственная всѣмъ языческимъ религіямъ жажда чудеснаго психологически основывается на томъ же опытѣ натуральнаго воодушевленія, космическаго окрыленія, когда человѣкъ становится инымъ, постигаетъ тайны и совершаетъ поступки, въ бодрственномъ состояніи ему недоступные. Этотъ опытъ — опытъ божественной силы, порождающій и питающій вѣру въ божественное всемогущество.

Мистическая красота религіозна и это собственно пантеистическая религія. Но нужно имѣть въ виду, что пантеизмъ этотъ, по закону полярности, естественно переходитъ въ индивидуализмъ. Давая человѣку общеніе съ универсомъ, красота вмѣстѣ съ тѣмъ отъединяетъ человѣка, ставитъ его въ центрѣ всего. Культъ красоты по существу есть культъ индивидуалистическій, культъ эгоистической силы, личнаго наслажденія. Въ то время какъ мелкій эгоизмъ ограждается житейскимъ благоразуміемъ, сильный индивидуализмъ питается красотою и страстью. Втягиваясь въ при-

роду, онъ вбираетъ въ себя ея стихію, въ себѣ развиваетъ ея силу. Это—культъ красоты на ступени ницшеанства, культъ индивидуальной силы и страсти, воздвигаемый на развалинахъ мѣщанскаго благоразумія. Такъ пантеизмъ переходитъ въ человѣкобожество.

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

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

Любилъ и я въ былые годы,
Въ невинности души моей,
И бури шумныя природы,
И бури тайныя страстей.
Но красоты ихъ безобразной
Я скоро таинство постигъ—
И мнѣ наскучилъ ихъ несвязный
И оглушающій языкъ.

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

И мнѣ когда-то было мило
Свѣтило блѣдное ночей;
Такъ много грезъ оно будило
Въ душѣ неопытной моей!....
. . . . . .
Прошли неясныя стремленья
И поэтическіе сны!

Теперь иныя впечатлѣнья
Во мнѣ душой порождены.
Досадно мнѣ, что такъ безстрастно,
Съ недосягаемыхъ высотъ,
Глядитъ она на міръ несчастный,
Гдѣ лжи и зла повсюду гнетъ,
Гдѣ столько слабыхъ и гонимыхъ,
Изнемогающихъ отъ битвъ,
Гдѣ льется столько слезъ незримыхъ,
И скорбныхъ слышится молитвъ.

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

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

Намъ говорятъ: въ томъ, что страсть разбиваетъ устои нравственности, и познается ея стихійная святыня. „И въ сладострастіи, и въ бурѣ есть нѣчто стихійное, страшное и веселое, ледяное и жгучее, но нѣтъ ничего человѣчески злого или добраго. И въ сердцѣ, и въ стихіи совершается воля Того, Кто вызвалъ стихію и сердце изъ небытія. И ежели стихійныя силы копятся въ воздухѣ и, наконецъ, разражаются бурею—то на то Его святая воля; и ежели грозовыя силы пола точно также копятся и, наконецъ, разражаются страстью, то и на то Его святая воля... Ударяя въ твердыни нравственныхъ законовъ, страсть разбиваетъ въ дребезги, повидимому, самыя незыблемыя историческія грани, потому что хочетъ все новаго и новаго, безграничнаго, сверхъ-естественнаго, сверхъ-историческаго“... Но вѣдь такое отношеніе страсти къ нравственности обоюдоостро: пусть страсть, врываясь, опустошаетъ царство этическаго разума,—и разумъ, встрѣчая страсть, даже побѣжденный, подстрѣливаетъ ея крылья, лишаетъ ее чувства невинности—ея послѣдняго оправданія. „Грѣхъ? Гдѣ грѣхъ? говорилъ дядя Ерошка Оленину.- -На хорошую дѣвку поглядѣть грѣхъ? Погулять съ ней грѣхъ? Али любить ее грѣхъ? Это у васъ такъ? Нѣтъ,

отецъ мой, это не грѣхъ, а спасенье. Богъ тебя сдѣлалъ, Богъ и дѣвку сдѣлалъ. Все Онъ сдѣлалъ... На то она сдѣлана, чтобъ ее любить да на нее радоваться. Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ. Хоть съ звѣря примѣръ возьми". Это красиво, стихійно красиво, дико и красиво. Но вѣдь эта дикая страсть не стоитъ одиноко, какъ блестящая точка въ темнотѣ; она вплетена въ систему живого человѣка-звѣря и его разнообразныхъ отношеній. У Ерошки любовь къ дѣвкѣ сплетена съ „любовью къ свободѣ, праздности, грабежу и войнѣ". Эта многообразная въ явленіи, но единая въ сущности—звѣрская любовь вставлена въ соотвѣтствующую рамку. „Люди живутъ, какъ живетъ природа; умираютъ, родятся, совокупляются, опять родятся, дерутся, пьютъ, ѣдятъ, радуются и опять умираютъ, и никакихъ условій, исключая тѣхъ неизмѣнныхъ, которыя положила природа солнцу, травѣ, звѣрю, дереву,—другихъ законовъ у нихъ нѣтъ". И вотъ, когда въ эту систему вкрадывается новое звено, нравственное сознаніе, она невольно разрывается, она именно теряетъ свою красоту, свою невинность. „Сдѣлать ее дѣвкой было бы ужасно,—говорилъ о Марьянѣ пріятель дяди Ерошки, Оленинъ.—Это было бы убійство. Вотъ ежели бы я могъ сдѣлаться казакомъ, Лукашкой, красть табуны, напиваться чихирю, заливаться пѣснями, убивать людей и пьянымъ влѣзать къ ней въ окно на ночку, безъ мысли о томъ, кто я? и зачѣмъ я?—тогда бы другое дѣло, тогда бы я могъ быть счастливъ". Въ *Плодахъ просвѣщенія* камердинеръ Ѳедоръ Ивановичъ говоритъ о горничной Танѣ: „Ласковая дѣвочка, хорошая. А вѣдь сколько ихъ такихъ пропадаетъ, подумаешь! Только вѣдь промахнись одинъ разъ,—пошла по рукамъ... Потомъ въ грязи ее ужъ не сыщешь"... Наслаждаясь любовью Анны, Вронскій „чувствовалъ то, что долженъ чувствовать убійца, когда видитъ тѣло, лишенное имъ жизни". Онъ и дѣйствительно оказался убійцей Анны и ему пришлось видѣть ея мертвое тѣло, „безстыдно растянутое, окровавленное", ему пришлось прочесть на ея лицѣ „застывшее, странное, жалкое въ губахъ и ужасное въ остановившихся, незакрытыхъ глазахъ выраженіе, какъ бы словами выговаривавшее ему" упрекъ...И для Анны—почему любовь къ Вронскому оказалась роковою? Ее окружали Бетси, Стива Облонскій, Лиза Меркалова—раз-

вращенные, но игравшіе развратомъ. Почему же никто изъ нихъ не чувствуетъ отвѣтственности за половую распущенность и лишь на Аннѣ исполняется строгій законъ: „Мнѣ отмщеніе, и Азъ воздамъ?“... „Видите ли,—говорила Бетси Аннѣ, на одну и ту же вещь можно смотрѣть трагически и сдѣлать изъ нея мученье и—смотрѣть просто и даже весело“. Для всѣхъ было просто и даже весело, а для Анны трагически,—почему?.. Въ жизни Анны былъ одинъ моментъ—этически-высокій до необычайнаго—примиреніе мужа съ Вронскимъ... Когда она, послѣ этого, снова отдалась Вронскому, она чувствовала „что-то ужасное въ этомъ послѣ всего, что было“...

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

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

Здѣсь поворотный пунктъ отъ натуралистическаго пантеизма къ этическому теизму.

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

Христіанство не можетъ сдѣлать ни малѣйшей уступки въ сторону эстетической религіи, въ сторону эстетизма. Ницшеанство въ философіи и декадентство, или эстетизмъ, въ искусствѣ—діаметрально противоположны христіанству. Для христіанскаго сознанія ницшеанство и эстетизмъ въ равной мѣрѣ далеки и отъ нравственности и отъ Бога. Это уже понято у насъ. „Декадентство,—справедливо пишетъ одинъ критикъ эстетизма,—есть упадокъ или, вѣрнѣе сказать, сознательное отпаденіе... отъ прежнихъ святынь, отъ преж-

няго Бога, отъ нравственности,—отпаденіе въ то, что противоположно Богу, въ эстетику, въ злую, демонически-обаятельную красоту. Если человѣкъ начинаетъ отпадать отъ своего внутренняго божескаго начала, ему остается идти, все дальше и дальше, только по пути своего личнаго начала". „Отъединенное „я",—пишетъ другой критикъ,—порываетъ не только съ людьми, но и съ Богомъ. Мораль и религію, императивы нравственнаго долга и совѣсти, оно сбрасываетъ съ себя, какъ ненужныя цѣпи, какъ отжившія сухія вѣтви, преграждающія пути къ необъятному простору капризной смѣны индивидуальныхъ настроеній... Въ глубинахъ своего языческаго культа человѣкобога, точнѣе—сверхчеловѣка, еще точнѣе—бога индивидуальнаго мгновенія,—декадентское движеніе есть движеніе, по существу, *антихристіанское*, и даже тамъ, гдѣ оно въ высшихъ своихъ проявленіяхъ поднимается надъ міромъ эстетическаго самолюбованія своей отъединенной сущностью въ сферу „сокровеннаго ощущенія живой связи нашей съ міромъ инымъ"; въ сферу мистическихъ чувствованій, оно отдается чаще всего совершенно неопредѣленному, мутно-расплывающемуся *моленію тайнѣ*. Все потустороннее, нездѣшнее, ноуменальное, всякое прозрѣніе „міровъ иныхъ" страстно воодушевляетъ сторонниковъ „новаго искусства"... На этой почвѣ создается какой-то, часто грубый фетишизмъ тайны, поклоненіе ноуменальнымъ кумирамъ, кощунственное обоготвореніе всякой тайны, всякой бездны, всякой темной глуби. Подобно натуралистическому пантеизму, который боготворитъ всю природу, всякую жизнь, молится всему въ природѣ, всякому проявленію жизни, этотъ мистическій пантеизмъ *боготворитъ* всякое дыханіе тайны, все мистическое, *молится* всякой скрытой, невѣдомой сущности"...

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

„Для того, чтобы спасти религіозное познаніе и сдѣлать его пріемлемымъ,—пишетъ одинъ изъ представителей разслабленнаго эстетизма,—необходимо отнять у религіозной истины всякую тяжесть, выбросить изъ нея балластъ повелѣній, сдѣлать ее легкой, какъ эѳиръ. Слова Христа: иго Мое благо и бремя Мое легко,—для нашего времени должны

быть еще облегчены. Религіозной морали вообще чужды всякое иго и бремя, даже малѣйшее. Это радость, дающаяся даромъ всякому желающему принять ее, чистый свѣтъ безъ тѣней, одно право безъ обязанностей, вѣчность и безсмертіе безъ заслугъ, безкорыстная жертва Бога ради насъ, безъ требованія отъ насъ жертвы въ пользу Бога". Такъ эстетизмъ выдаетъ себя съ руками и ногами. Вѣдь это параличъ сердца, параличъ нравственной энергіи. Ему нужны дѣтскія сказки, тихо убаюкивающія душу; ему нужны карточные домики на пескѣ, разлетающіеся отъ легкаго вѣтра. И печально то, что всякую пошлую мысль хотятъ втиснуть въ рамки евангелія, осѣнить знаменіемъ христіанства. Не имѣютъ силы идти за Христомъ и не имѣютъ смѣлости объявить себя противъ Христа; имѣютъ достаточно наглости подмѣшивать къ христіанству чуждые ему элементы. Христіанство бодро, твердо и рѣшительно. „Всякаго, кто слушаетъ слова Мои и исполняетъ ихъ, уподоблю мужу благоразумному, который построилъ домъ свой на камнѣ" ..

## X.

Христіанство—религія лично-духовная. Оно не стихійно, а человѣчно. Христіанство—это царство богочеловѣческое. Христіанство—область Логоса, творчество этическаго разума. Ему болѣе всего чужды суевѣрія религіознаго мистицизма—гностическія, культовыя и стихійно-эстетическія. Это свѣтлая область автономнаго разума...

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

Духовная религія примыкаетъ къ этическому разуму. И что ее отличаетъ отъ нравственности, это—вѣра. Что въ нравственности есть долгъ, здѣсь—вѣрующая любовь, поглощающая тяжесть долга, преодолѣвающая нравственность—не въ отрицаніи ея, а въ духѣ любви, радостной, творческой. Религія одновременно—даетъ заповѣди абсолютное выраже-

ніе, выводитъ добро изъ узкой субъективной области на просторъ царства Отца небеснаго и, наконецъ, вноситъ подъемъ воодушевленія—силу Духа Божія—въ жизнь этическаго разума.

Возможна ли красота въ сферѣ человѣческаго разума? Эстетика отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. „Всѣ движенія сердца, пишетъ Гюйо въ *Задачахъ современной эстетики*,—каковы бы они ни были, въ наше время становятся болѣе разсудочными и болѣе философскими. Это тонкое проникновеніе чувствъ разумомъ составляетъ одну изъ главнѣйшихъ причинъ нравственнаго и эстетическаго прогресса. Къ прогрессу приводитъ то обстоятельство, что чувство испытываетъ все болѣе и болѣе увеличивающуюся трудность найти удовольствіе тамъ, гдѣ разумъ остается неудовлетвореннымъ: чтобы вполнѣ наслаждаться, намъ необходимо мыслить. Человѣкъ интеллигентный поэтому съ презрѣніемъ отнесется къ удовольствіямъ слишкомъ грубымъ и совершенно животнымъ, напр. чисто физическая любовь, не окруженная и не прикрытая разнаго рода нравственными, религіозными или философскими идеями. Болѣе разумныя удовольствія, напротивъ, получаютъ возрастающее значеніе. Итакъ, по мѣрѣ расширенія области пониманія, создаются новые виды удовольствія или страданія, поэтъ же облекаетъ ихъ въ форму. Идея не только не заслоняетъ собою живого образа, но часто содѣйствуетъ его возникновенію; наука безпрерывно устанавливаетъ между предметами новыя соотношенія, открывающія самыя неожиданныя перспективы даже для глаза: палитра писателя обогащается по мѣрѣ обогащенія мысли. Подобно тому, какъ въ первобытныя времена умъ, повидимому, возникъ изъ способности чувствовать, точно такъ же, путемъ обратной эволюціи, и болѣе тонкія чувства порождаются умомъ“... Это же сужденіе встрѣчаемъ у Достоевскаго: „мысль выходитъ изъ чувства и, въ свою очередь, водворяясь въ человѣкѣ, формулируетъ новое“.

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

Итакъ духовная религія--это свѣтлая разумно-человѣческая, точнѣе, богочеловѣческая, а не стихійная, область:

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

Это не проповѣдь, а результатъ изученія фактовъ христіанскаго опыта.

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

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

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

Религіозная любовь—*αγαπη*, стихійное безуміе—*ερως*. Та и другая имѣютъ въ себѣ духа, имѣютъ въ себѣ красоту. Но

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

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

Библиотека Академии Наук СССР